NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

102 N° 2 1980

La Papauté, problème oecuménique

Gustave DEJAIFVE (s.j.)

p. 235 - 247

https://www.nrt.be/en/articles/la-papaute-probleme-oecumenique-1003

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La Papauté, problème oecuménique

Depuis quelques années, le tempo du dialogue œcuménique entre églises s'est accéléré et, de divers côtés, aux Etats-Unis comme en Europe, on en est venu à poser la question de la Papauté et de son rôle éventuel dans le cas d'une réunion — de plus en plus souhaitée — des communautés chrétiennes. C'est dans cette ambiance nouvelle qu'en octobre 1977, à Heidelberg, des théologiens de diverses confessions ont consacré un symposium à un tel problème. Un recueil [1] publie les actes de cette rencontre œcuménique dont, en raison de son importance, la *Nouvelle Revue Théologique* voudrait rendre compte avec quelque détail. Le volume reproduit non seulement les rapports introductifs, mais aussi les discussions qui leur firent suite [2].

Nous donnerons un aperçu de ces débats et nous conclurons par quelques appréciations personnelles.

Introduction du thème

Il revenait au Professeur E. Schlinck (luthérien) d'introduire le sujet du symposium. L'éminent œcuméniste fit d'abord remarquer que le problème de la Papauté ou plutôt d'un ministère de l'unité s'est peu à peu imposé au Conseil Œcuménique des Eglises. On sait en effet que la structure du C.O.E. n'oblige pas les églises-membres à adopter les décisions prises par les Assemblées générales du Conseil. Aujourd'hui cette disposition crée un problème. A mesure que l'idée de conciliarité gagne du terrain dans les ultimes développements du dialogue entre églises, surgit ipso facto le problème de l'autorité du ministère (ou des ministères) qui soit en mesure de convoquer un concile (éventuel) des églises, d'en diriger les travaux et d'en promulguer les décrets. Dans quelle mesure ce ministère du Pape est-il acceptable dans l'hypothèse où des églises chrétiennes se réuniraient dans une sorte de « concile universel » ?

Après ces précisions, le Professeur Schlinck rappelle les recherches déjà entamées sur le sujet. Il cite d'abord les conférences tenues aux Etats-Unis entre

1. *Papsttum als ökumenische Frage,* édit. Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, Munich, Chr. Kaiser - Mayence, Matthias-Grünewald, 1979, 20 × 13, 327 p., 42 DM.

2. Celles-ci avec les erreurs typographiques affectant des textes transcrits à partir de bandes magnétiques — erreurs aisément corrigibles par un lecteur averti.

luthériens et catholiques et qui ont donné lieu à deux volumes intitulés, l'un *Peter in the New Testament.* A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars (édit. R.E. BROWN, K.P. DONFRIED & J. REUMANN, Paramus N.J./Minneapolis - Augsburg Publishing House, 1973 ; trad. : *Saint Pierre dans le Nouveau Testament,* Lectio divina, 79, Paris, 1974), l'autre *Papal Primacy and the Universal Church* (édit. P.C. EMPIE & A.T. MURPHY, Lutherans & Catholics in Dialogue, 5, Minneapolis, 1974). Ont paru d'autres essais, d'un caractère plus particulier, comme l'ouvrage de H. Stirnimann-L. Vischer, *Papsttum und Petrusdienst* (Ökumenische Perspektiven, 7, O. Lembeck-J. Knecht, 1975) ou les publications de *Concilium* (1971, nº 4 ; 1975, nº 10) et de *Catholica* (1976, nº 3-4, *Petrus und Papst - Evangelium - Einheit der Kirche*). A propos de ces tentatives, le conférencier observe qu'on semble déjà parvenu à quelques résultats encourageants. Pour ce qui concerne la convergence entre un ministère du Pape et le ministère de l'unité œcuménique, on ne peut, certes, sur la base des témoignages bibliques, exclure l'idée d'une responsabilité spécifique incombant à un seul sujet personnel, pourvu que soit respecté le principe d'une diversité légitime. Du côté évangélique, la seule réserve serait que l'exercice de ce ministère ne sonne pas le glas de la liberté chrétienne — éventualité qui serait en effet inacceptable. La seule aporie à laquelle on n'ait pas trouvé de solution jusqu'ici est relative à l'infaillibilité personnelle du Pape.

Pour découvrir le sens de ce ministère de l'unité, quelle méthode employer ? Celle même de saint Anselme dans son *Cur Deus homo ?,* dit le rapporteur. Pourquoi ne pas poser les questions : « Cur Papa Vicarius Christi ? Cur Papa caput Ecclesiae ? Cur Papae summa potestas et infallibilitas ? » (*sic* dans le texte, p. 27) ? En d'autres termes, comment concevoir un ministère de l'unité ecclésiastique qui réponde à la fois à la fonction apostolique et au besoin actuel d'une unité qui mette fin à la séparation des églises ? Quels changements s'imposeraient à la Papauté pour qu'elle puisse assumer ce rôle ? E. Schlinck indique la série d'interrogations préalables à résoudre avant qu'on n'aborde ce point, entre autres celle qui porte sur la nature du ministère (*Amt*) comme tel. Un grand progrès a déjà été réalisé en ce sens. C'est à le promouvoir qu'entend contribuer le symposium actuel.

Pierre dans le Nouveau Testament

Si l'on ne considère que la première phase du débat : l'étude des fondements bibliques d'une Primauté, le symposium a bien risqué de tourner court. En effet, les deux exégètes chargés des rapports, l'un évangélique, Erich Grässer, l'autre catholique, Joseph Blank, semblent s'être efforcés à l'envi de montrer qu'il n'y a guère ou même pas de fondement dans le Nouveau Testament pour les prétentions de la Papauté à une primauté quelconque dans l'Eglise.

Grässer passe en revue les indications des évangiles relatives au rôle de Pierre comme disciple ; puis il envisage Pierre comme Apôtre dans les autres écrits néotestamentaires ; enfin il étudie dans les apocryphes les témoignages sur Pierre le martyr. Le texte de *Mt 16,* 18 ne reconnaît en Pierre qu'une fonction de témoin, exercée jusqu'à sa mort ; c'est en cela que l'Apôtre est fondement. En tout cas, déclare Grässer, il est bien établi que, pour la science biblique d'aujourd'hui, la Primauté n'a aucun fondement dans le texte (p. 42). L'idée de succession est en dehors du contexte, et une inférence immédiate de la Papauté à partir du Nouveau Testament est tout simplement impossible (p. 51). Du Pierre de la **Bible au Pierre de la Cité éternelle, il n'y a aucun acheminement, mais un saut**

qualitatif (« ein qualitativer Sprung », p. 54). Conclusion en tout consonante à la position confessionnelle de l'exégète et pour laquelle il n'est d'autre succession apostolique que celle d'une conservation de la tradition apostolique. L'Eglise est avant tout l'Eglise de la Parole, et non du ministère. Dans le Nouveau Testament on ne peut déceler — tout au plus — qu'un certain service propre à Pierre ou une « primauté pastorale » assignée à Pierre et à entendre dans le sens que lui donne H. Küng (p. 55).

J. Blanck ne veut pas être en reste avec son collègue évangélique. Conscient que l'exégèse n'est pas la dogmatique et qu'il y a grand danger de la manipuler, il soumet les témoignages néotestamentaires à une exégèse « historique », en suivant les étapes chronologiques de leur apparition. Selon Paul, dit-il, Pierre est sans nul doute une autorité principale de la communauté de Jérusalem, mais cela en raison de l'apparition pascale dont il a bénéficié. Toutefois cette autorité n'est ni absolue ni infaillible ; elle est plutôt d'ordre moral et, en tout cas, non juridique (p. 67 s.). L'étude des évangiles, si elle est conduite sans préjugé, n'autorise aucunement les prétentions romaines. Chez Marc, on assiste à une « typologisation » de Pierre comme témoin par excellence de Jésus et garant de la tradition : il n'est tout au plus que le « chiffre » ou le symbole de la plus ancienne tradition sur Jésus (p. 74). C'est la même conclusion que J. Blanck tire de l'étude de l'évangile de Matthieu, en particulier du texte classique *Mt 16*, 17-19, qu'il soumet à une analyse fouillée, mais assez médiocrement documentée en ce qui concerne l'apport d'autres exégètes. Nous ne pouvons la résumer ici. Ce qui est sûr pour lui, c'est que l'idée de succession est absente des textes (dans leur littéralité, cela va sans dire). S'il y a un successeur, précise le rapporteur, c'est, au témoignage des *Actes des Apôtres*, saint Paul, en tant que continuateur de la prédication évangélique [3]. Chez Jean se retrouve la même conception. Selon *Jn 21*, 15-19, l'amour qui est le fondement du service pastoral de Pierre exclut même l'idée d'institution (p. 99) et de « potestas » (p. 102). En somme, selon le Nouveau Testament, Pierre est le symbole *du* ministère, non pas d'*un* ministère propre (p. 102). Dans cette perspective, il faut dire que la Primauté romaine est un développement sociologico-historique dans le sens d'une monopolisation par la Papauté du ministère de Pierre, conçu comme de droit divin. Et la conclusion est péremptoire : « ce qui est intenable du point de vue de la recherche historique ne peut être élevé au rang d'une vérité dogmatique » (p. 103).

Il est évident que ce point de vue très personnel ne représentait guère l'exégèse catholique dans son ensemble. C'est ce que firent remarquer non seulement un participant catholique (le P.W. De Vries), mais aussi le Professeur Schlinck, qui dans la conclusion finale regrettait que n'eût pas été présent un autre exégète catholique qui aurait proposé un point de vue différent. Nous reviendrons, dans notre appréciation, sur les présupposés, à notre avis erronés, qui sont à la base de pareilles interprétations.

La discussion de ces rapports n'apporta guère de clarté dans le débat. On s'accrocha à des détails, sans aborder la question, qui est cruciale en l'occurrence, de la méthode herméneutique à suivre.

3. « der erste authentische ' Nachfolger des Petrus ' und zwar in der Verkündigung des Evangeliums » (p. 95) ; « Nach des Apg ist Paulus der eigentliche Nachfolger des Petrus » (p. 102).

Si l'on peut dire que le rapporteur protestant en restait à la position de R. Sohm : « le droit est contraire à l'essence de l'Eglise » (position dépassée aujourd'hui par la dogmatique protestante elle-même), l'exégète catholique, lui, a trop vu l'image de Pierre en surimpression d'une Papauté moderne dont il ne voulait à aucun prix.

Peut-être Schlinck apercevait-il, avec sa sagacité habituelle, qu'il fallait dépassionner le débat, quand il remarqua que « les exégètes du Nouveau Testament (et ils ne sont pas les seuls) ont une allergie pour tout ce qui est juridictionnel, institutionnel ou ministériel » (p. 112). Pourtant, dans la tradition dogmatique, ne fait-on pas mention d'un ministère (*Amt*) du Christ ? Remettre ou retenir les péchés, n'est-ce pas un acte élémentaire de juridiction ? Calvin lui-même n'a-t-il pas parlé de l'« institution » chrétienne ? Renier toutes ces catégories, n'est-ce pas se laisser trop facilement entraîner par certaines modes contemporaines point assez critiquées [4] ? Ajoutons que, lors du colloque luthérano-catholique, l'équipe mixte d'exégètes avait été beaucoup plus nuancée et avait d'abord admis, sans la retenir en fin de compte, l'hypothèse d'une historicité possible du texte fameux de *Mt 16,* 17-19 [5], hypothèse retenue par O. Cullmann dans son livre sur saint Pierre [6], mais dont l'idée n'effleure même pas J. Blank.

Le problème de la succession

Quoi qu'il en soit de cette première phase, les congressistes de Heidelberg ne se laissèrent pas arrêter par cette fin de non-recevoir. Il revenait au P. De Vries, bien connu pour ses travaux historiques sur les premiers conciles, de traiter du développement de la Primauté au cours des trois premiers siècles. Tout en notant que la Primauté de l'évêque de Rome n'apparaît en toute clarté qu'avec saint Léon I^er^, au V^e^ siècle, il s'efforça de montrer, par une analyse pertinente des textes (analyse dont les résultats ne livrent qu'une vue incomplète de la réalité, ajouta-t-il, puisque les documents sont rares), qu'il y eut, dans les premiers siècles, des acheminements (*Ansätze*) vers la reconnaissance de cette Primauté dans l'Eglise.

Sur les premiers temps de l'Eglise de Rome, dit-il, on ne sait rien. Peut-être la direction de l'Eglise fut-elle collégiale au début ; en tout cas, l'épiscopat monarchique n'apparaît, dans les témoignages conservés, qu'avec la seconde moitié du II^e^ siècle. La lettre de Clément à l'Eglise de Corinthe n'indique pas clairement l'exercice d'une juridiction (d'ailleurs Clément était-il évêque quand il écrivit au nom de son Eglise ?), mais simplement le souci de la solidarité chrétienne. Du moins faut-il reconnaître à l'Eglise de Rome une position éminente, et c'est ce qu'atteste, à son tour, la lettre de saint Ignace d'Antioche aux Romains. En toute hypothèse, la prééminence dans la charité qui s'y trouve mentionnée

4. « Ich fürchte, dass man bei der ablehnenden Bewertung dieser Begriffe sich zu leicht einer gewissen Zeitströmung hingibt, auch bei der Übernahme der Begriffe Sprecher und Repräsentant. Hier sind zweifellos Klärungen notwendig, wenn überhaupt das Gespräch darüber exakt geführt werden soll » (p. 112).

5. Cf. *Peter in the New Testament,* p. 92.

6. *Saint Pierre disciple - apôtre - martyr.* Pour faire bref, nous nous permettons de renvoyer à notre recension de cet ouvrage dans *NRT,* 1953, 365-379, spéciale-

n'est pas due au fait que Rome est la capitale de l'Empire (motif qui était impensable à l'époque et ne sera évoqué qu'au Ve siècle à propos des prétentions de Constantinople). De l'avis du P. De Vries, l'intervention du Pape Victor dans la question pascale n'a pas la signification que lui ont prêtée certains historiens comme E. Caspar (et, ajouterons-nous, Renan, dont on connaît le mot célèbre : « la Papauté était née et bien née » [7]). Il ne s'agit pas alors de l'exercice d'une autorité, mais d'une simple revendication de la tradition romaine comme supérieure à celle d'Ephèse. Le texte d'Irénée lui-même souligne cette précellence de la tradition de l'Eglise de Rome. Il n'y est pas du tout question de l'autorité de l'évêque, mais de l'autorité morale de la tradition de l'Eglise romaine — que l'historien anglican Jalland a très bien caractérisée par l'expression « primacy of normality ». Une allusion au texte de *Mt 16,* 18 ne se décèle avec certitude que chez Cyprien, lors de la controverse sur le baptême des hérétiques (cf. la lettre de Firmilien à Cyprien). L'allusion qu'on trouve déjà chez Tertullien reste ambiguë du fait qu'on ignore si elle s'applique au Pape Calixte ou à quelque évêque africain.

Ce rapport si modéré dans ses conclusions déclencha des réactions animées. Il constituait cependant, de l'avis du Professeur Schlinck, une révolution (« eine revolutionäre Tat », p. 156) par rapport aux manuels classiques de dogmatique catholique.

Une partie des critiques chercha d'abord à relativiser les témoignages cités, en particulier celui d'Irénée, en limitant sa portée à l'Occident. Mais c'est la notion même d'*Ansätze* (orientations) proposée par le conférencier comme fil conducteur reliant les diverses attestations qui fit problème pour plusieurs. On en contesta même la validité : cela puisque, selon un participant (O. Pesch), il n'y pas de « germes » de la Primauté dans le Nouveau Testament (c'est ce qui semblait résulter de la première partie des débats). Pourquoi juger à partir du IVe siècle ce qui a précédé ? Ne se produisit-il pas précisément au IVe siècle un « saut qualitatif » par rapport au passé ? D'après les analyses proposées antérieurement on pouvait arriver à une conclusion opposée à celle du rapporteur (p. 139 s.).

Ce schéma de développement manque de base, ajouta H. Küng. Il y a en effet trois sortes d'évolution : *iuxta Evangelium, praeter Evangelium, contra Evangelium.* Les fondements en faveur de la Primauté ne sont présents ni historiquement ni juridiquement. Ce schéma de développement inclut un concept ambigu, un « Schleierbegriff ». Il faut voir les choses selon des catégories sociologiques, les seules sûres pour l'herméneutique. On cherche en vain une preuve historique, dont les discussions des dix ou quinze dernières années ont montré l'inanité (p. 151-153, *passim*). Un autre participant (E. Schweizer) affirma même que pour les trois premiers siècles on pourrait trouver des « germes » dans le sens d'une conclusion diamétralement opposée, la seule primauté reconnue étant celle de l'Esprit Saint.

Une autre série d'objections prit appui sur l'existence des patriarcats. N'y eut-il pas un glissement dans le processus qui porta le patriarcat d'Occident, avec

7. Cité par P. BATTIFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme,* Paris, Nouv. éd., 1971, p. 271.

son siège à Rome, à une idée de Primauté universelle — idée qui est étrangère à la conception patristique ? D'après N. Nissiotis, orthodoxe, argumentant à partir des vues du Professeur Afanassiev, ce processus s'expliquerait par une notion d'ecclésiologie universelle qui prévalut dans la conception romaine sur la notion antique d'une ecclésiologie eucharistique (cf. p. 141 s.).

En réponse à ces difficultés, le P. De Vries fit d'abord observer qu'au cours de la période étudiée le Pape ne fait pas figure de chef de « l'Occident ». En Occident aussi il y avait des églises particulières autonomes (Afrique, Espagne). Quant au processus d'unification autour de Rome, il ne commença qu'au temps de Charlemagne. Ne concevons pas le premier millénaire à l'image du second. D'autre part, nier l'idée d'*Ansätze* ou de germes, c'est croire que le développement de l'Eglise aux premiers siècles n'a pu s'opérer qu'en opposition à l'intention du Christ. Sans doute ont pu se produire au cours des temps des « excroissances » non conformes au dessein du Christ. Il n'y en eut pas moins un développement authentique. Le tout est de le discerner. Le P. De Vries rappela que son exposé n'était pas dogmatique ; il a recueilli une série de témoignages qui semblent bien, par leur convergence et eu égard à la continuité de la tradition ecclésiale, nous orienter vers la reconnaissance d'une Primauté qui trouvera son expression plénière au V^e^ siècle. Dire, comme l'affirme l'orthodoxie, qu'on est passé d'une Primauté d'amour à une Primauté de puissance, c'est oublier que même durant la période en question eurent lieu des appels à Rome (cf. Denys de Corinthe et le Pape Soter).

D'ailleurs, remarqua un protestant (Grässer), faut-il opposer à ce point pouvoir et amour ? Le service de la charité n'exige-t-il pas sa légitimation dans un cadre institutionnel (p. 157) ?

Comme on le voit, ce débat confus — on oserait dire cette mêlée — reposait sur des présupposés qui n'étaient pas les mêmes chez les différents interlocuteurs. Nous y reviendrons dans notre conclusion.

A propos de Vatican I : bilan de son interprétation

Avant d'aborder la possibilité d'une Papauté œcuménique, il fallait affronter l'obstacle que constituent les définitions de Vatican I sur la Primauté du Pape et son infaillibilité personnelle. Ce fut d'abord un catholique, Otto Pesch, qui entreprit d'établir le bilan de l'histoire de l'après-concile. Hélas ! un exposé sur le concile lui-même fit étrangement défaut.

Otto Pesch rappela d'abord qu'au lendemain de Vatican I l'interprétation maximale que Mgr Manning voulait donner des décrets fut rejetée grâce à la déclaration des évêques allemands réunis à Fulda et qui provoqua le bref de Pie IX sanctionnant l'interprétation modérée de l'épiscopat allemand. Il nota ensuite qu'en 1920 le cinquantième anniversaire du concile passa presque inaperçu ; l'événement de 1870 ne fit l'objet d'aucun article important dans les principales revues catholiques. Toutefois l'influence de Vatican I fut néfaste ; elle musela la théologie, qui fut étroitement contrôlée par le Magistère sous Pie XII et jusque sous Paul VI. La dogmatique de l'Ecole, elle aussi, s'en ressentit, en créant une inflation du Magistère ordinaire, auquel on semblait accorder l'infaillibilité que ce concile n'avait reconnue au Pape que dans des cas exceptionnels (définitions « ex cathedra »). Néanmoins, après la première guerre mondiale,

grâce aux progrès de l'ecclésiologie, la théologie se libéra peu à peu du carcan étroit de *Pastor Aeternus*. Une juste appréciation des circonstances historiques dans lesquelles Vatican I s'était déroulé, de même que la provocation apportée par la théologie évangélique, eurent pour effet de rééquilibrer la doctrine de la Primauté et, à la lumière de l'Ecriture, de tracer les limites des deux dogmes définis.

Ce bilan plutôt sévère n'invite pas à l'optimisme, avoue le rapporteur. On doit pourtant ajouter que l'ouverture de l'Eglise romaine à l'œcuménisme commence de porter ses fruits. Si l'on doit déplorer que l'interprétation maximale de Vatican I continue à dominer la théorie et la pratique de la Curie romaine, la théologie, elle, cherche à approfondir le rapport entre Magistère et sens de la foi des fidèles. L'essai de H. Küng, *Infaillible ?*, a certainement contribué à faire envisager la question sous un éclairage nouveau. Une réinterprétation des définitions de Vatican I s'impose.

Cette évaluation, d'ailleurs fragmentaire de l'aveu même de l'auteur (cf. p. 11, *Nachbemerkung*), fut heureusement complétée par les considérations qu'un protestant, Heinrich Ott, présenta sous forme d'« amica contestatio ». Il justifia d'abord la participation d'un protestant à pareil débat : pour les « évangéliques », un problème identique se pose sous une autre forme. Il suffit de se référer à l'un des thèmes de discussion de la Commission Faith and Order : « How does the Church teach authoritatively ? ». Il importe à l'Eglise de parler clairement dans les questions éthiques et contre les tendances sécularisantes qui gagnent toutes les églises. Comment, devant le monde, présenter pour Dieu, dans le Christ, un témoignage crédible et contraignant ? En fait, ce qui est en jeu à propos de l'infaillibilité, c'est la nature même de la vérité, dont on commence à découvrir l'aspect existentiel : « vérité comme rencontre interpersonnelle » (cf. E. Brunner). Quant à la Primauté, le problème se pose un peu différemment pour les catholiques et pour les autres chrétiens. Pour les premiers il s'agit de transformer l'exercice de la Primauté ; les autres se demandent si le service de Pierre dans des situations déterminées peut être considéré comme un charisme utile ou s'il constitue un élément essentiel de la véritable Eglise du Christ. A cet égard, la distinction entre *ius humanum* et *ius divinum* est-elle adéquate ? Il faudrait trouver une catégorie intermédiaire qui permette de sauvegarder le caractère obligatoire de l'adhésion requise, sans imposer la forme d'une norme de droit supratemporelle. C'est ici qu'intervient la conception de la vérité comme rencontre ou dialogue.

Un triple accord est possible : 1° l'Eglise est infaillible ; 2° la Parole de Dieu exige un sujet qui la reçoive, et, 3° qui participe au caractère contraignant de la vérité divine. D'autre part, la vérité proclamée est historique, inscrite dans une histoire. Comment concevoir, dès lors, le caractère définitif du dogme ? Et pourtant, une parole ou plutôt un « parler » (*Sprechen*) contraignant s'impose de la part de l'Eglise.

Quand on parle de « dogmes infaillibles », de quelles propositions s'agit-il qui devraient être admises ou rejetées absolument ? La controverse entre H. Küng et K. Rahner sur les dogmes — « peuvent-ils être erronés ou ne sont-ils qu'inadéquats à la vérité ? » — requiert un approfondissement. En réalité, c'est la nature de la vérité qui est en cause — question qui ne fut pas envisagée à Vatican I. On ne peut parler d'une simple « adaequatio intellectus ad rem », notion qui reste implicite dans les décrets du concile. En fait, la vérité se découvre au sein d'un dialogue : ce qu'ont bien mis en lumière plusieurs théologiens catholiques comme H. Fries, M. Löhrer, W. Kasper. La vérité de Dieu s'offre dans une rencontre personnelle. Les propositions par lesquelles nous l'exprimons sont, pour reprendre l'expression de Nicolas de Cues, des « conjectures », ce qui

chez l'illustre auteur, signifie non pas des suppositions arbitraires, mais des orientations dynamiques qui nous font participer déjà à la vérité qui est Dieu. Les propositions dogmatiques possèdent cette valeur en tant qu'elles sont le fruit d'une concertation dialogique, dirigée et inspirée par l'Esprit Saint, présent dans l'Eglise. Ce dialogue peut comporter des « obscurcissements » et des partialités. Dans cette perspective, les propositions ecclésiales, proférées par un organe institutionnel, encadrent et dirigent la discussion théologique qui se poursuit au sein de l'Eglise. Elles constituent, de l'avis du rapporteur, une invitation contraignante et faite avec autorité à l'adresse des théologiens d'interpréter toujours « in bonam partem » la tradition de l'Eglise, conscients qu'ils doivent être que l'Esprit de Dieu est à l'œuvre dans le processus du dialogue ecclésial à travers les temps.

La discussion des deux rapports fut plutôt décevante. Elle s'attarda beaucoup trop sur le débat intracatholique à propos de l'ouvrage *Infaillible ?* de H. Küng et de ses résultats positifs et négatifs. On nota qu'un des effets néfastes de la conjonction établie entre Primauté de juridiction et infaillibilité personnelle fut que tout acte juridictionnel tendrait à revendiquer l'infaillibilité (*sic* P. Lengsfeld, p. 236). Ce qui est sûr, c'est qu'elle provoqua, dit le P. Congar, une inflation du Magistère ordinaire (p. 244). Malheureusement l'exposé très stimulant de H. Ott ne fut pas pris suffisamment en considération, en dehors de quelques remarques élogieuses de N. Nissiotis et de W. Pannenberg sur le caractère ecclésial (et par conséquent dialogique) de la vérité. Par là l'importance du dialogue s'est imposée à l'attention des théologiens, de même que le rapport entre la vérité reçue dans la foi et la vérité des propositions. Cette vue amena certains participants à souhaiter qu'on ne définisse pas trop vite une vérité, quand elle n'est pas « mûre ». Souvent les apories de l'Eglise en recherche se résolvent avec le temps.

Une Papauté œcuménique

Après ces préliminaires, le champ était libre pour aborder le thème décisif du symposium. Deux participants, l'un évangélique, J. Moltmann, l'autre catholique, H. Stirnimann, l'exposèrent sous forme de thèses.

Moltmann commença par remarquer — contrairement, dit-il, à l'affirmation de Paul VI — qu'une Primauté, renouvelée dans la lumière de l'Evangile, ne constitue pas un obstacle à la réunion des Eglises. Mais comment concevoir ce renouvellement ? Il faut écarter certaines difficultés théologiques : tout d'abord une conception « absolutiste » du pouvoir qui dérive, selon lui, d'un (certain) monothéisme. Il faut revenir à une doctrine de la Trinité et compléter *Mt 16*, 17-19 par *Jn 17*. Ensuite il faut mettre en valeur l'idée de communauté plutôt que celle d'unité. Le service de l'unité doit être un service de la communauté. Enfin la fonction primatiale doit se concevoir dans sa relation avec le rassemblement et la mission de l'Eglise-communauté. Aussi doit-elle être exercée à partir de la communauté et face à la communauté, au nom du Christ. Selon l'Ecriture, tous les membres de l'Eglise sont appelés par le

baptême à servir et à promouvoir la mission de l'Eglise. Un équilibre s'impose entre la responsabilité de tous (la communauté) et un ministère spécial, reçu du Christ et exercé en son nom. Un Pape œcuménique n'est ni un monarque absolu, ni simplement un secrétaire général de l'Eglise. Son rôle est de sauvegarder la liberté dans les conflits, de témoigner de l'Evangile et de servir le Royaume de Dieu. Cette tâche est difficile, car l'*Una Sancta* est unité dans la liberté de la foi — ce qui suppose le refus de toute prétention à une souveraineté de droit et aux privilèges. La hiérarchie est un pouvoir consacré par l'humiliation et la croix. Il suppose le respect des charismes et ne peut s'exercer qu'au sein d'un concile œcuménique, d'ailleurs impossible sans lui. Il réclame un renouvellement constant qui ne se lie pas à des formes désuètes et à des expressions dépassées de la foi. Il a aussi un rôle politique, en ce qu'il doit promouvoir l'égalité de tous dans le monde, sans discrimination entre riches et pauvres, entre races et classes sociales. Il est appelé à protéger les croyants contre toute pression du pouvoir politique, comme ce fut le cas au moyen âge et même à l'époque moderne. Son *motto* principal est « libertas Ecclesiae » (p. 251-261).

Le P. Stirnimann montra par quelles voies la Papauté est devenue un problème œcuménique. L'obstacle à sa reconnaissance ne viendra pas d'elle-même, mais du retour à un certain confessionnalisme qui se manifeste en plusieurs églises. Le dialogue œcuménique est passé du problème des ministères au problème de l'unité ; et l'expérience des structures œcuméniques prévues pour le service de l'unité et s'empêtrant dans la bureaucratie fait souhaiter un ministère de l'unité, pour lequel la Papauté offre un modèle acceptable, surtout après le changement opéré dans l'Eglise catholique depuis Vatican II. Sur la base de l'Ecriture, il n'y a aucune raison de refuser un service de Pierre dans une communauté œcuménique des églises. La question d'un droit divin reste posée ; il faut toutefois, en cette matière, distinguer entre le mandat reçu du Seigneur de l'Eglise et la prise de conscience qu'en fait l'Eglise par le sens de la foi. La collégialité remise en honneur à Vatican II constitue le cadre dans lequel doit s'exercer la fonction d'unité. Ce sera dans une structure de liberté et dans une obéissance constante à l'Evangile. Il y faut, assurément, un renouvellement de la Papauté, tâche à laquelle toutes les églises sont conviées et qu'elles doivent accomplir à la lumière de l'Evangile.

Les échanges qui suivirent ces deux rapports apportèrent peu de clartés nouvelles. On contesta le bien-fondé de la connexion établie par J. Moltmann entre l'absolutisme et un certain monothéisme, ainsi que de la nécessité d'un recours au dogme trinitaire. H. Küng affirma qu'il faut s'en tenir aux données concrètes

du Nouveau Testament et spécialement au Jésus de l'Evangile. Il n'accepte pas l'identification opérée par le P. Stirnimann, dans la personne du successeur de Pierre, entre la fonction de primat et la charge d'évêque de Rome. Ce lien est anachronique. Il ne suffit pas d'avoir à Rome un « pastor bonus ». A un pape on demande de s'acquitter de sa mission universelle, de proclamer la Parole de Dieu et de remplir le ministère de la réconciliation et de l'union des églises. Les conférenciers n'eurent aucune peine à répondre à ces objections assez superficielles. Pannenberg observa que les concepts de « pouvoir » (*Macht*) et de domination (*Herrschaft*) ne sont pas seulement négatifs. Il y a aussi la puissance de l'amour. Une autorité est nécessaire là où les intérêts des individus sont divergents et doivent être coordonnés. L'idée de service n'exclut pas l'idée de souveraineté.

Discussion finale et résolutions

Ce symposium s'acheva par un bilan sommaire, à l'occasion duquel on continua de percevoir la discordance des voix différentes.

Le Professeur Moltmann précisa sur quel domaine porte un service de l'unité : il embrasse la doctrine, le sacrement et la vie. Il justifia de nouveau son recours au mystère trinitaire, du fait qu'une justification christologique de la Primauté — « Jésus - Pierre - le Pape - l'Eglise » — ou pneumatologique (position orthodoxe) ne suffit pas à rendre compte du ministère de l'unité. Puisqu'il n'y a plus d'empereur, il est normal de faire appel au successeur de Pierre par-delà la Papauté historique. Le P. Stirnimann ajouta qu'il convient que le ministère soit rempli par quelqu'un qui ait la charge d'évêque, afin de préserver la Papauté d'une déviation qui la transformerait en supercentrale ecclésiastique ou en un pouvoir purement administratif. Le Professeur Schlinck réaffirma, par l'exemple du symposium tenu aux Etats-Unis en 1973, qu'on peut, entre catholiques et évangéliques, arriver à des propositions communes. Malgré l'absence d'accord sur l'Ecriture, une convergence se dessine entre les rapports de Moltmann et de Stirnimann. Toutefois font encore défaut des modèles concrets qui puissent nous montrer comment s'articulent les rouages de la Papauté, de la collégialité, du concile et de sa réception par l'Eglise. Que faire pour marcher dans cette direction ? Au lieu de s'en prendre directement au ministère pontifical, il faudra procéder par voie indirecte, en s'unissant dans la profession d'un même Evangile, la prédication et l'intelligence communes du Royaume de Dieu en même temps que dans un service du monde et des déshérités.

Le P. De Vries s'insurgea contre le refus de reconnaître des germes de la Primauté dans le Nouveau Testament et, à l'encontre des exégètes présents qui voulaient faire admettre par l'assemblée un accord sur l'absence de tels germes dans l'Ecriture, il maintint que, du côté catholique, ces vues ne sont aucunement acceptables. A propos du *ius divinum*, Pannenberg observa que les protestants ont une conception trop étroite de ce concept, le limitant à ce qui se déduit immédiatement de l'Ecriture Sainte. Or, dit-il, tout ce qui est exigé par l'unité peut être légitimé divinement et n'être pas institution simplement humaine. Il est regrettable que cette suggestion venant d'un évangélique n'ait pu être davantage élucidée au cours des débats. Le même théologien ajouta que la Primauté inclut certainement une fonction d'enseignement, mais non sous la forme décrite par Vatican I, dont, de toute façon, il faudrait réviser les énoncés pour les libérer des formules absolutistes. Révision impossible, rétorqua O. Pesch : il n'y a pas moyen de réinterpréter les assertions de Vatican I dans un sens non juridique. Nissiotis accepta l'idée d'un premier évêque de l'Eglise universelle, au titre de **président dans l'amour et l'honneur** (*Ehre = timê*). Ce Primat pourrait prendre

des initiatives au service de l'unité, après consultation avec les chefs d'églises. Il pourrait même parler au nom de toute la chrétienté dans les cas extraordinaires (p. 310). Moltmann réaffirma la complémentarité de l'épiscopat et de la synodalité dans l'Eglise et préconisa le développement de ces structures dans l'Eglise catholique.

Le Professeur Schlinck exprima l'avis qu'il est difficile pour un seul homme d'assumer toutes les tâches inhérentes à la fonction envisagée ; dans le Nouveau Testament tous les charismes ne sont pas concentrés en un seul. D'autres, au contraire, émirent un doute sur la possibilité de modifier la figure de la Papauté. Il faut, estiment-ils, créer un organe tout nouveau (p. 321). En effet les organismes romains sont incapables de se dégager de leurs habitudes, et comment renoncer volontairement au pouvoir qu'on possède ? Plusieurs affirmèrent toutefois que, selon les protestants, un ministère de l'unité est non seulement possible, mais désirable, et qu'il doit être recherché (p. 324). Tous tombèrent d'accord sur la critique généralement faite à l'exercice actuel de la Primauté et appelèrent de leurs vœux un modèle de Papauté futur qui s'inspire davantage du Nouveau Testament. On souhaita également que le Pape prenne conscience de cette fonction spéciale d'unité à exercer en faveur de toutes les églises et non pas seulement au bénéfice d'une confession particulière comme est l'Eglise catholique.

Tels furent les vœux émis, qui ne purent malheureusement trouver une expression concrète dans des résolutions particulières admises communément.

Appréciation

Un symposium n'est pas un concile et ne doit pas nécessairement aboutir à des actions concrètes. Il est sûr que toute rencontre entre chrétiens à propos du Message du Seigneur — qu'on songe au synode de Jérusalem dans les *Actes* — connaît des tensions qui sont d'ailleurs bénéfiques pour la cause de l'Evangile. On n'échappe cependant pas, en lisant le compte rendu des travaux de Heidelberg, à l'impression d'une certaine manipulation. A son propos on peut s'interroger sur la composition du symposium et son programme.

La question du caractère représentatif de ses participants fut déjà posée au cours du colloque. On se souvient que le Professeur Schlinck se plaignit qu'on n'ait pas invité tel autre exégète catholique plus qualifié (au moins au titre de témoin de son Eglise) ou un théologien catholique qui eût donné un commentaire autorisé de la définition de Vatican I touchant l'infaillibilité du Pape. De même le témoignage de la tradition fut peu écouté. Il aurait été souhaitable que les questions suggérées dans le rapport initial : « Cur Papa ? Cur Vicarius Christi ? », fussent illustrées par un recours à l'histoire de la Papauté. Pareil exposé fit totalement défaut. Plusieurs participants catholiques déplorèrent à di-

verses reprises le fait d'être peu entendus par les autorités romaines (p. 312, 321). Il me paraît que, du moins pour certains cas, un élément de réponse se trouve dans un aveu formulé au cours des débats par le Professeur Schlinck : « Nous, évangéliques, moi du moins, nous considérons avec souci ces jeunes théologiens catholiques qui, dans leur désir de libération, veulent non seulement se séparer du Pape, mais encore de vérités chrétiennes élémentaires, inscrites dans la tradition ancienne [8]. »

A cette observation d'une personnalité autorisée, oserons-nous ajouter une réflexion ? Le travail théologique a besoin, pour s'accomplir, d'un climat de liberté, mais il faut aussi qu'il s'inspire d'un souci d'universalité. Or, il faut bien l'avouer, la théologie allemande, dans son ensemble, apparaît comme autarcique ; comme il arrive en tout milieu relativement fermé, elle est sujette aux pressions de tel ou tel groupe. Elle a ses chefs de file. Il n'est pas bon, pour un théologien allemand, surtout s'il est jeune et veut avoir l'audience de ses compatriotes, de prendre un autre ton que celui du *Kapelmeister*. Un téléguidage de ce genre me paraît n'avoir pas été absent de ce congrès. Il serait pourtant bénéfique de dépasser ses propres frontières culturelles pour se confronter avec d'autres éthos théologiques qui savent, eux aussi, pratiquer la *parrhèsia* inhérente à la recherche sans tomber nécessairement dans l'*antirömischer Affekt*. Je songe particulièrement aux théologiens de langue française et d'Amérique du Nord, dont les noms ne sont le plus souvent évoqués dans les publications allemandes que dans la mesure où ils se font l'écho des opinions dominantes en milieu germanique.

Mais, nous l'avons déjà constaté, ce qui fait surtout problème dans ce symposium, c'est la méthode, qu'il s'agisse de l'exégèse ou de la recherche historique. Quand on parle d'exégèse *historique* (le plus souvent sous le signe de Bultmann, qui a ouvert une crise dont on n'est pas encore sorti), il faudrait s'entendre sur le concept d'histoire, lorsqu'il s'agit d'histoire sacrée. Dans l'exégèse moderne, a-t-on assez pris au sérieux le problème soulevé par Maurice Blondel dans *Histoire et Dogme* et que nous pourrions redéfinir aujourd'hui sous un autre vocable plus moderne « Foi et herméneutique » — un thème auquel notre regretté maître et collègue, le P.L. Malevez, a consacré des travaux d'approche toujours valables [9] ? Quand Dieu entre dans l'histoire, il y dépose un germe qui est gros de développements, puisqu'au-delà du temps historique il vise une fin transhistorique et devient eschatologie. Si l'on ne croit pas à cette « semence divine », on se rend incapable d'en discerner la croissance dans l'histoire, et l'histoire de l'Eglise se réduit au champ de bataille des passions humaines que nous rencontrons dans l'histoire profane (l'acteur divin étant pratiquement éliminé). Ainsi, si les premiers témoignages en faveur de la Primauté restent obscurs aux trois premiers siècles — nous

8. Nous ne pensons pas forcer la pensée de l'illustre œcuméniste, dont voici les propres termes : « Darum blicken wir, Evangelischen, jedenfalls ich, manchmal mit Sorge auf junge katholische Theologen, die in ihrem Freiheitsdrang, nicht nur vom Papst loskommen wollen, sondern auch von elementaren christliche, altkirchlichen Wahrheiten » (p. 305).

l'accordons bien volontiers —, ils pourraient bien être comme les lueurs encore blafardes de l'aube naissante, mais qui révèlent leur sens vrai quand le soleil émerge à l'horizon.

La preuve d'une mission universelle de la Papauté ne peut d'ailleurs s'arrêter en chemin. On peut toujours objecter qu'il ne s'agit que du patriarcat d'Occident. Pour saisir la portée de la Primauté, il faut envisager la période post-constantinienne. On a alors affaire à une Eglise d'Empire, où les évêques sont plus ou moins courtisans. Cependant — il n'est pas hors de propos d'en faire la remarque —, dans les conciles œcuméniques, où c'est l'empereur qui fait la loi, on n'a pas estimé pouvoir traiter en quantité négligeable le siège de Rome. Cela non point parce que Rome est l'ancienne capitale (la nouvelle l'a bien supplantée), mais parce qu'elle est le siège du premier des Apôtres, où réside, comme le dit saint Jérôme, le successeur du pêcheur de Galilée [10].

Papauté et Œcuménè ? Avant que soit possible la réunion d'un concile de la chrétienté sous la présidence du Pape, bien des questions devront être élucidées. Un tel éclaircissement est un préalable à la démarche consistant à accepter, au nom de l'Evangile, le ministère de l'unité. Ces questions sont celles de la nature du ministère apostolique, de sa succession, de la notion de droit quand celui-ci est au service de la grâce.

Parallèlement, il faudra que la Papauté, répondant à l'invitation de nos frères de la Réforme, apprenne à discerner, à la lumière de l'Ecriture Sainte et avec l'aide de ses théologiens, qui parleront eux aussi *opportune importune*, ce qu'en allemand on appelle *Das Wesen des Papsttums*, dégagé des formes historiques qu'elle a pu revêtir jadis, et présente ainsi au monde ce qu'en français on préférera appeler « le vrai visage de la Papauté » [11], par-delà tous les déguisements qu'elle a semblé adopter à certaines époques pour remplir des rôles qu'il lui fallut quelquefois assumer sur la scène de l'histoire [12].

I 00185 Roma
Piazza S. Maria Maggiore, 7

G. DEJAIFVE, S.J.
Institut Pontifical Oriental

10. *Ep.* 15, 2 ; *PL* 22, 355 : « cum successore piscatoris et discipulo crucis loquor ».

11. Cf. l'ouvrage célèbre de Karl ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, traduit en français sous le titre *Le vrai visage du catholicisme ;* les Anglais ont traduit *The Spirit of Catholicism.*

12. Nous tenons à préciser que la rédaction de ces pages était achevée avant les récentes interventions romaines touchant certains théologiens. A ce propos remarquons simplement ce que divers organes de presse semblent méconnaître : il est du strict devoir pastoral du Magistère d'opérer les clarifications que réclame la foi du peuple de Dieu.