

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 46 (1996)

Heft: 3

Artikel: Étude critique : pourquoi faut-il encore un pape? : Quatre plaidoyers pour le ministère de Pierre

Autor: Leuba, Jean-Louis

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-650487>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 13.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÉTUDE CRITIQUE

POURQUOI FAUT-IL ENCORE UN PAPE ?

Quatre plaidoyers pour le ministère de Pierre

JEAN-LOUIS LEUBA

Résumé

Un évêque, deux théologiens et un journaliste catholiques allemands entendent dégager l'intention légitime des définitions de Vatican I, reprises par Vatican II, au sujet du primat juridictionnel et magistériel du pape. Pour ce faire, ils tentent de surmonter les difficultés que leur formulation soulève. La Rome officielle pourrait-elle entrer dans leurs vues ? Plusieurs manifestations récentes invitent à demeurer dans l'expectative à cet égard.

Le mérite de cette publication¹, petite par son volume, mais riche et suggestive par son contenu, est de présenter brièvement, mais clairement, les difficultés que soulève, surtout depuis Vatican I, l'existence de la papauté romaine et de tenter d'y répondre.

La première des quatre contributions, due à M. Stephan Otto Horn, salvatorien, professeur de théologie fondamentale à Passau («La mission pétrinienne de l'Eglise de Rome»)², brosse un tableau des aspects bibliques et patristiques. L'A. montre comment la primauté de Pierre, fondée dans les récits évangéliques de la vie de Jésus et des apparitions du Ressuscité, s'est manifestée à Jérusalem, puis à Rome, où elle devait survivre à l'apôtre sous la forme des évêques successifs de cette ville, dont il signale l'importance croissante face aux autres sièges épiscopaux et aux prétentions des empereurs chrétiens. Ces pages, qui ne présentent rien de très original ont l'avantage de rappeler au lecteur laïque d'aujourd'hui des faits qu'il n'a pas toujours en mémoire.

¹ H.-J. FISCHER, ST. O. HORN, W. KASPER, H. J. POTTMEYER, *Wozu noch einen Papst ? Vier Plädoyers für das Petrusamt*, Köln, Communio, 1993, 87 p.

² «Die petrinische Sendung der Kirche von Rom. Biblische und patristische Aspekte».

Dans son étude «Au service de l'unité et de la liberté de l'Eglise. Contribution à la discussion actuelle sur le ministère de Pierre dans l'Eglise»³, le professeur Walter Kasper, actuellement évêque du diocèse de Rottenburg/Stuttgart, s'attache à la signification profonde des faits exposés par M. Horn. Il aborde en trois points les questions essentielles qui se posent à l'Eglise de Vatican II confrontée aux décisions de Vatican I.

1. *Le fondement théologique de la papauté*

A la suite de la déclaration commune du Groupe américain de théologiens catholiques et luthériens⁴ Mgr Kasper constate que, selon les recherches modernes, «la question de savoir si Jésus a institué Pierre comme premier pape est anachronique» (p. 24). Il convient bien plutôt de se demander «dans quelle mesure le recours ultérieur aux figures de Pierre touchant la papauté est conforme aux perspectives du Nouveau Testament» (p. 24-25). Contre le cardinal Manning, qui estimait que «le dogme doit vaincre l'histoire» (p. 23), et contre l'opinion qu'il appartient uniquement «à l'histoire de fonder ou de vaincre la papauté» (p. 25), l'A. affirme que dogme et histoire se confirment mutuellement. Cela l'amène à inverser les termes de la «théorie théologique selon laquelle la préséance de l'Eglise de Rome, puis du siège épiscopal de Rome et finalement de l'évêque de Rome est fondée sur une parole explicite de Jésus relative au pouvoir et à la succession de Pierre» (p. 26). Au contraire, «ce qui est au commencement, ce sont les expériences historiques de la foi. Et celles-ci ont conduit à une *relecture* de l'Ecriture» (*ibid.*). Ainsi la déclaration de Jésus en Mt 16,17-19 a été invoquée «ultérieurement pour légitimer le rôle et la prétention de Rome à la primauté, rôle et prétention issus de multiples causes historiques» (p. 25), parmi lesquelles on relèvera, «outre le fait que Rome était la capitale de l'Empire, la fidélité de l'Eglise romaine dans la persécution, le martyre à Rome des deux apôtres Pierre et Paul, et le passage de Jérusalem à Rome qui s'annonce dans les Actes des apôtres» (p. 25-26).

En d'autres termes, c'est le témoignage charismatique de l'Eglise de Rome, mis ultérieurement en relation avec le ministère de Pierre, qui est à l'origine de la primauté pontificale de l'évêque de Rome. A cet égard, Vatican II n'a pas «reçu» Vatican I sans soumettre à une interprétation spirituelle les déclarations d'allure juridique et autoritaire formulées par la majorité de ce Concile.

³ «Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche» (Reprise, légèrement modifiée, d'un article paru dans la revue *Catholica* 23 [1978]).

⁴ P. C. EMPIE, T. A. MURPHY, «Ministry and the Church Universal» in *Papal Primacy and the Universal Church*, Minneapolis, 1974, p. 9-42.

Par là, Vatican II a rejoint les évêques minoritaires de 1870, qui ne s'étaient finalement ralliés que «parce qu'ils espéraient qu'une semblable interprétation spirituelle l'emporterait dans l'avenir» (p. 29).

Au total, «le ministère de Pierre, comme tous les ministères de l'Eglise, doit toujours se légitimer par la manière spirituelle dont il s'exerce. A ce titre, il doit se manifester en pratique «comme une fonction spirituelle au service de l'unité et de la liberté dans la foi» (p. 30).

2. *Au service de l'unité*

Comme on le sait, la fameuse *Nota Praevia* ajoutée à la Constitution sur l'Eglise *Lumen gentium* à la demande de Paul VI a renforcé l'autorité juridictionnelle du pape. C'était soulever de nombreux problèmes. En effet, alors que le pape a un privilège dans l'ordre de la juridiction, il n'en a point dans l'ordre sacramentel. Dès lors, la juridiction ne l'emporte-t-elle pas sur la sacramentalité, laquelle implique la communauté? Ainsi isolée et placée au-dessus de la sacramentalité, la juridiction n'est-elle pas contraire à la liberté chrétienne? Répondre à ces questions constitue, selon Mgr Kasper, une des tâches importantes de la théologie.

Principal élément de réponse: il serait indiqué de parler de primat pastoral plutôt que de primat juridictionnel. Sans doute le droit et l'institution peuvent garantir la liberté. Encore faut-il qu'ils soient au service d'une unité conçue comme garantissant l'exercice des dons variés faits à tous les fidèles. Le pape doit donc être «le lieu qui protège la liberté, il doit être le centre de l'unité et de la communication» (p. 36). Il s'agit de dépasser la notion d'une Eglise hiérarchique, pyramidale, au profit de la compréhension qu'avait le christianisme antique, selon lequel l'Eglise est une «unité communionnelle d'Eglises» (p. 38). Cela ne signifie pas que l'Eglise, ayant un centre, ne puisse être aussi une garantie pour les Eglises de leur indépendance par rapport aux diverses pressions extérieures (Etat, société, etc.). Toutefois, il y a lieu de souhaiter que, loin de constituer une espèce de super-évêque à la tête d'une administration centrale, ce qui accentuerait encore la séparation entre juridiction et réalité sacramentelle, donc communionnelle, le pape soit l'organe spirituel au service d'une unité de foi respectueuse des diverses traditions chrétiennes et permettant leur communion dans l'essentiel de la foi⁵.

⁵ A cet égard, l'A. n'entre pas dans la question de savoir comment les diverses confessions – Eglises orthodoxes et protestantes – pourraient être au bénéfice du ministère pontifical de l'unité. Mais il découle de ses considérations que l'on pourrait s'acheminer vers une solution positive, impliquant un «uniatisme» qui ne serait plus un terme suspect.

3. *Au service de la foi*

Mgr Kasper s'attache ici aux deux questions essentielles – et complexes – que soulève Vatican I: les conditions dans lesquelles une décision du pape doit être considérée comme infaillible et la signification même du terme d'infaillibilité.

Sur le premier point, l'A. insiste sur le fait que l'infaillibilité du pape n'est pas séparable de l'infaillibilité de l'Eglise. Bien plutôt, celle-là donne à celle-ci le moyen de s'exprimer. Ce n'est pas, certes, que le pape n'ait qu'un rôle passif d'enregistrement. Il lui appartient au contraire de discerner l'authentique *sensus fidelium* au sein des témoignages parfois très divers et confus émanant de l'ensemble des communautés et des membres de l'Eglise. En ce sens, le pape a pour mission de «représenter la souveraineté de l'Évangile sur l'Eglise» (p. 46). S'il en est ainsi, comment comprendre la déclaration de Vatican I selon laquelle «les décisions cathédrales du pape sont irréfornables par elles-mêmes (*ex sese*) et non en vertu du consensus de l'Eglise» (p. 47)? Bien que cette formule puisse signifier la souveraineté de l'Évangile, comme certains théologiens protestants (Heinrich Ott, Wolfhart Pannenberg) l'admettent, l'A. estime qu'elle est «malheureuse et devrait être remplacée par une formule meilleure. Car son intention n'est pas d'exclure que le pape, avant de définir, doit entendre le témoignage de l'Eglise, ni que sa définition appelle la réception et l'interprétation de l'Eglise. Elle signifie uniquement que les décisions, dans ce qu'elles ont d'obligatoire au point de vue formel et juridique, ne peuvent être soumises à une instance juridique plus haute, qu'ainsi on ne peut en appeler du pape à un Concile général» (p. 47). L'A. tire de ces vues deux conséquences pratiques. La première, c'est que les décisions *ex cathedra* «revêtent un caractère extraordinaire, l'ordinaire étant les autres formes d'annonce de la foi [...] qui ne peuvent être soumises aux arrêts de quelque bureaucratie centrale [...] Par ailleurs il serait peu sage d'étendre la prétention d'infaillibilité à l'enseignement ordinaire du pape» (*ibid.*) La seconde conséquence, c'est que «toute proclamation officielle ne peut résulter que d'un dialogue avec les fidèles [...] L'Eglise enseignante doit d'abord laisser parler l'Eglise écoutante, afin que celle-ci puisse vraiment entendre. Sinon elle donne des réponses à des questions qui ne sont pas posées, tandis qu'elle laisse sans réponse les questions qui se posent» (p. 48).

Quant à la signification exacte du terme d'infaillibilité, Mgr Kasper, se référant à Hans Küng – dont il n'admet d'ailleurs pas toute la position –, souligne que la question fondamentale «n'est pas le rapport entre l'infaillibilité de l'Eglise et celle du pape, mais bien celui entre l'inconditionnelle vérité divine et son expression humaine, toujours conditionnée historiquement» (p. 49). Au point de vue catholique, l'Eglise «n'est rien de plus qu'un sacrement, c'est-à-dire un signe dans la direction de la foi [...] Les dogmes sont des symboles, qui introduisent à la foi et initient à son mystère [...] C'est pourquoi il est légitime de distinguer entre la parole de l'Eglise, toujours conditionnée

historiquement, amalgamée parfois même avec des représentations philosophiques ou théologiques erronées, et la réalité à laquelle cette parole entend rendre témoignage» (p. 51). Somme toute, «un dogme infallible doit être compris comme une déclaration historique ouverte (*ein geschichtlich offener Satz*) [...] ou encore, comme le remarque excellemment H. Schlier, comme quelque chose qui doit être médité à jamais» (*ibid.*). Plus profondément, on dira «qu'un chrétien catholique ne croit pas au pape, mais à la vérité que le pape atteste, c'est-à-dire à la vérité qui s'atteste par le pape [...] Cela exige de l'autorité ecclésiastique un style nouveau, non autoritaire, mais éminemment argumentatif dans sa manière d'annoncer la foi» (p. 52).

Résumant son propos, l'évêque de Rottenburg/Stuttgart constate que l'unité dont témoigne le ministère de Pierre n'est pas l'unité monolithique de la métaphysique antique, mais «l'unité vivante de la Trinité, une unité dans la diversité, dans la "périchorèse", la communion mutuelle des personnes» (p. 53). Ainsi compris, «le ministère de Pierre peut aider à réconcilier le principe catholique d'autorité avec le principe moderne de liberté. Il peut aussi tracer un chemin vers cette plus grande unité œcuménique de l'Eglise qui est inéluctablement exigée de nous» (p. 54).

Dans sa contribution («Le pape en tant que personne politique») ⁶, M. Hans Joachim Fischer, correspondant politique de la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* pour l'Italie et le Vatican, part de la célèbre *Circular-Depesche* du 14 mai 1872 dans laquelle Bismarck affirmait que le Concile du Vatican I, en décrétant les dogmes de l'infaillibilité et de la primauté pontificales avait conféré au pape une fonction complètement nouvelle, celle de monarque universel exerçant la totalité des droits épiscopaux, les évêques n'étant plus, vis-à-vis des gouvernements, que les représentants d'un souverain étranger, plus absolu que tout autre souverain absolu dans le monde. Nonobstant la *Déclaration collective* des évêques allemands qui s'employaient à marquer la différence entre «domaine public» et «affaires intérieures à l'Eglise» (p. 60), l'A. estime que «après plus d'un siècle un observateur extérieur ne peut considérer l'analyse de Bismarck comme entièrement fausse, même si les évêques allemands avaient raison du point de vue théologique» (p. 62). En fait, «le Saint-Siège, gouvernement central de l'Eglise catholique et (aujourd'hui) petit Etat souverain de la Cité du Vatican, constitue une respectable institution internationale» (p. 63). Et M. Fischer de mentionner les 145 Etats représentés auprès du Saint-Siège, les 404 031 prêtres, les 4091 évêques résidants, titulaires et retraités, les 152 cardinaux ⁷, le tout dirigé par un seul homme. Une telle organisation est capable d'influencer la politique mondiale, à telle enseigne que M. Gorbatchev pouvait déclarer, en 1992: ce qui s'est produit ces dernières années en Europe n'aurait

⁶ «Der Papst als Politiker».

⁷ Chiffres de 1991, sauf nombre des représentants diplomatiques qui est de 1993.

pas été possible sans ce pape, sans le grand rôle – aussi politique – que Jean-Paul II a joué dans l'histoire du monde» (p. 65). Pour le chef soviétique, «la Perestroïka et la Glasnost avaient un précurseur: la déclaration de Jean-Paul II lors de son accession au pontificat en 1978 en faveur de l'«Ouverture des frontières», et [...] sa critique constante de toute idéologie et de toute doctrine oppressive de l'homme» (p. 67). Même constatation de l'A. à propos de la Pologne, où l'influence du pape, sa menace de s'y rendre et finalement sa visite elle-même en 1983 ont contribué décisivement à libérer les forces religieuses et nationales» (p. 68) dans ce pays et dans toute l'Europe centrale.

Pionnier de la liberté de conscience et de l'esprit démocratique dans le monde, il serait souhaitable, selon M. Fischer, que le pape fasse triompher les mêmes principes à l'intérieur de son Eglise. Rappelant une remarque de Novalis opposant les entreprises artificielles à la croissance naturelle des sociétés humaines, notre A., pour conclure, invite «le pape et la curie à prendre garde que la papauté, qui est une idée grandiose et courageuse, ne compromette la croissance naturelle de l'ensemble de l'Eglise. Le ministère de Pierre n'a pas été créé seulement pour dominer, mais pour servir» (p. 70).

Reprenant le titre du recueil («Pourquoi l'Eglise a-t-elle besoin d'un pape?») ⁸, M. Hermann Josef Pottmeyer, professeur de théologie systématique à l'Université de Bochum et membre de la Commission internationale de théologie, constate qu'il y a une tension fondamentale entre la collégialité épiscopale et le primat du pape, que d'ailleurs les évêques de Rome n'ont pas toujours été à la hauteur de leur tâche (Grand Schisme, Réformation, scandales dans leur conduite) et que surtout «la primauté à laquelle on prétend est difficilement séparable de la tendance à tout ramener à soi, à se placer au-dessus de la communauté et à s'isoler d'elle» (p. 72-73). Sans doute, le mouvement néo-ultramontain qui a triomphé au XIX^e siècle émanait-il, plus encore que du pape et des évêques, «du peuple catholique lui-même qui, en présence des menaces» pesant sur la substance et la liberté de l'Eglise, souhaitant une papauté forte» (p. 73). En fait, «ce qu'une situation de crise faisait apparaître comme souhaitable a créé depuis un malaise général dans l'Eglise» (*ibid.*). «Dans sa forme actuelle, le primat de juridiction et de magistère met le pape lui-même et ses organes d'exécution devant une tâche proprement impossible. En face de l'énorme accumulation de pouvoir primatial, il n'existe aucune instance régulière de contrôle, si bien que toute critique ne peut que prendre la forme d'une désobéissance» (*ibid.*).

Pour surmonter ces difficultés, l'A. s'inspire de l'ouvrage de Hans Urs von Balthasar *Der antirömische Affekt* ⁹. Loin d'être une apologie du système

⁸ «Wozu braucht die Kirche einen Papst?»

⁹ Hans Urs von BALTHASAR, *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich der Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Freiburg in Bräun, Herder, 1974.

romain, comme une lecture superficielle pourrait le faire penser, les pages de l'éminent théologien suisse «ne laissent pas de critiquer le développement récent de la papauté et de la théologie qui en rend compte» (p. 74). Il ne suffit pas de changer les structures de l'Eglise, il faut pénétrer plus profondément dans son mystère. Et Balthasar de citer à ce sujet une profonde remarque de Pascal. «En considérant l'Eglise comme unité, le pape, qui en est le chef, est comme tout. En la considérant comme multitude, le pape n'en est qu'une partie. Les Pères l'ont considérée tantôt en une manière, tantôt en l'autre et ainsi ont parlé diversement du pape (Saint Cyprien : *Sacerdos Dei*). Mais en établissant une de ces deux vérités, ils n'ont pas exclu l'autre. *La multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion : l'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie* (Pottmeyer, p. 75; Balthasar, p. 20-21)¹⁰.

Comment concevoir le ministère de Pierre de telle sorte qu'en lui et par lui soient intégrées l'unité et la diversité? Balthasar ne se fait pas d'illusions. «Vatican I a si habilement fermé la porte à toute intégration qu'on ne pourrait la rouvrir sans que s'écroule tout l'édifice catholique» (Pottmeyer, p. 76; Balthasar, p. 106). Tout ce qu'a pu faire Jean XXIII à cet égard, «c'est de gouverner comme si le texte (scil. de Vatican I) n'existait pas et, lorsqu'il ne put plus résister aux pressions de son entourage, de convoquer un nouveau Concile. Quant au texte, il ne l'a pas éliminé. Quoi qu'il en soit des rééquilibrages opérés, le Second Concile du Vatican ne l'a pas abrogé. Aussi bien ne pouvait-on lui faire face qu'en y succombant» (Pottmeyer, p. 76-77; Balthasar, *Klarstellungen*, 1978, p. 94).

Balthasar estime pourtant possible d'intégrer le ministère de Pierre dans l'Eglise totale. Pour ce faire, il faut remonter à la personne historique de Pierre. On y trouve deux traits fondamentaux qui déterminent la place actuelle du ministère pétrinien dans l'Eglise.

D'une part, Pierre, dans son ministère d'unité n'est pas isolé. Il est inséré dans un ensemble de témoins, le Baptiste, Marie, les Douze, Paul. La vocation de Pierre est conditionnée par les autres vocations. Toutes sont dans un rapport de «périchorèse» (p. 79). D'où la nécessité pour les tenants actuels du ministère pétrinien de tenir compte plus largement de la diversité des vocations des Eglises locales et d'y trouver l'aliment de leur propre vocation. En plus de cette tâche intérieure à l'Eglise et qui nécessite un recours beaucoup plus fréquent au principe de subsidiarité, l'A., touchant la tâche œcuménique de l'Eglise, attend du ministère de Pierre «qu'il réalise l'unité de l'Eglise de telle sorte qu'elle permette une plus grande diversité que jusqu'ici [...] Inversement, pour donner libre cours à sa diversité et la vivre, l'Eglise a besoin du pape pour

¹⁰ B. PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris, éd. Chevalier, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1954, p. 1335. C'est moi qui souligne, à l'intention d'une part des catholiques, d'autre part des protestants, en écho d'ailleurs à Pascal «L'unité et la multitude : Erreur à exclure l'une des deux, comme font les papistes, qui excluent la multitude, ou les huguenots, qui excluent l'unité» (*ibid.*).

renforcer les Eglises locales et promouvoir l'œcuménisme, en étant le centre de la *communio* ecclésiale, le garant de l'unité et de l'universalité de l'Eglise» (p. 81).

D'autre part, «s'il y a unité de tension entre ministère et charisme (Paul), ministère et amour (Jean), ministère et service (Marie) [...] il y a pour Balthasar également unité de tension entre le ministère et la personne» (p. 79). De manière spécifique, «Pierre est *simul justus et peccator, fallibilis et infallibilis*» (Pottmeyer, p. 80; Balthasar, p. 151). Il en est de même des successeurs de Pierre. Leur culpabilité personnelle, parfois très patente, ne compromet pas fondamentalement l'indéfectibilité de leur fonction. «Cette tension entre ministère et personne, entre fidélité de Dieu et infidélité de ses serviteurs et "partenaires" demeure une pierre d'achoppement – la pierre d'achoppement centrale du catholicisme» (Pottmeyer p. 83; Balthasar, p. 151), qu'il lui importe de repérer et de surmonter.

Comme on a pu s'en convaincre en lisant les pages qui précèdent, les quatre collaborateurs du plaidoyer pour la papauté, notamment les trois derniers, ont fait un effort notable pour dégager l'intention légitime des définitions de Vatican I et pour tenter de surmonter les difficultés que leur formulation soulève. Tout en reconnaissant pleinement leur mérite, l'on pourrait souhaiter que soient plus élucidées plusieurs des perspectives qu'ils ont ouvertes. C'est le cas, en particulier, de ce que Mgr Kasper dit touchant le rôle du pape comme «représentant la souveraineté de l'Évangile sur l'Eglise» (p. 276 ci-dessus) permettant au *sensus fidelium* d'exprimer sa propre infailibilité. Il est hors de doute qu'un tel ministère est indispensable, eu égard à la multiplicité et à la diversité, parfois contradictoire, des opinions présentes dans la «multitude», pour reprendre l'expression de Pascal. Mais comment fonctionne-t-il? Le pape serait-il doué, à l'instant précis de son accession au pontificat, d'un charisme spirituel soudain, le douant de la capacité immédiate de discerner l'Évangile au sein de toutes les opinions, de sorte que, sans qu'elle doive se légitimer davantage, *Roma locuta, cause finita*? S'il en était ainsi, ne faudrait-il pas en déduire que l'Eglise romaine ne serait en fait, qu'un illuminisme supérieurement organisé? Dès lors, n'est-il pas nécessaire de concevoir non seulement que les décisions pontificales résultent – comme l'admet à juste titre Mgr Kasper – d'une écoute de l'Eglise écoutante par l'Eglise enseignante, mais qu'elles introduisent un dialogue de l'Eglise enseignante avec l'Eglise écoutante, pour aider cette dernière à discerner la conformité des décisions pontificales avec l'Évangile? En d'autres termes, la *réception* par l'Eglise écoutante des décisions de l'Eglise enseignante n'est-elle pas un élément constitutif de la proclamation de la vérité évangélique? Mgr Kasper semble bien faire un pas en ce sens lorsqu'il attend de l'autorité ecclésiastique un «style nouveau, non autoritaire, mais argumentatif»? (p. 277 ci-dessus), dans sa manière d'annoncer la foi. Soit. Mais alors qu'en est-il? Un style «argumentatif» n'implique-t-il pas un dialogue entre le pape et la multitude

aussi *après* la décision pontificale? Plus encore, n'exige-t-il pas le recours à une *référence souveraine*, à dégager de l'Écriture et de la tradition conforme à l'Écriture, référence qui domine à la fois le pape et la multitude? Et n'est-ce pas au nom de cette référence que le pape peut montrer ce qu'est l'Évangile et inviter la multitude à «recevoir» son témoignage?

Quoi qu'il en soit, nos auteurs ont apporté la preuve que Vatican I, non absent de Vatican II, peut être interprété d'une manière qui n'enferme pas l'Église dans un totalitarisme monolithique impliquant nécessairement, comme Pascal l'a dit, une «tyrannie» (p. 279 ci-dessus).

Dans l'ensemble leurs plaidoyers pour le ministère de Pierre reflètent «ce qu'ils exigent impérativement de l'autorité ecclésiastique: un style nouveau, essentiellement argumentatif, de l'annonce de la foi»¹¹.

L'autorité ecclésiastique est-elle disposée à répondre positivement à cette exigence? A cet égard, on ne peut, actuellement que demeurer dans l'expectative. Les dimensions d'une simple étude critique ne permettent pas d'envisager la question dans son ensemble. Deux prises de position de Rome – la Rome officielle – permettent toutefois de se faire une idée du climat dans lequel cette exigence serait reçue.

La première a trait à l'exercice du pouvoir magistériel. Comme on le sait, le Souverain Pontife, dans sa lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* du 22 mai 1994¹², s'est exprimé catégoriquement «sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes», en précisant que «cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Église» (p. 692), c'est-à-dire qu'en fait, elle est infaillible. Une telle pratique de l'exercice du magistère correspond-elle à ce que Mgr Kasper attend du Souverain Pontife? La décision porte-t-elle sur un sujet ayant un caractère extraordinaire? A-t-elle été prise après un vrai dialogue avec l'Église écoutante? Constitue-t-elle une «déclaration historique ouverte» (p. 277 ci-dessus) Le fait que le Christ n'a choisi ses apôtres que parmi des hommes est-il un argument biblique décisif? Si l'on tient aux «faits»¹³, pourquoi accorde-t-on à ce fait infiniment plus d'importance qu'à cet autre «fait» qu'il n'a choisi ses apôtres que parmi les Juifs?

Autre symptôme du climat romain récent: la «Lettre aux évêques de l'Église catholique», datée du 28 mai 1992 et envoyée par la Sacrée Congrégation de la foi, «sur certains aspects de l'Église comprise comme communion». On y lit: «Le ministère du Primat comporte essentiellement un pouvoir véritablement épiscopal, non seulement suprême, plénier et universel, mais aussi immédiat sur tous, tant les Pasteurs que les autres fidèles»¹⁴. S'il en était vraiment ainsi, en quoi pourrait bien consister concrètement la «subsidiarité»

¹¹ Franz-Josef STEINMETZ, s.j., recension dans la revue *Geist und Leben*, 68 (1995).

¹² Texte dans *Documentation catholique*, Paris, 19 juin 1994, N° 2096.

¹³ Note de présentation de la Lettre, *ibid.*

souhaitée par M. Pottmeyer? (p. 279 ci-dessus), en accord sur ce point avec les Orthodoxes en particulier? Si le pape est vraiment évêque universel, on ne voit plus quelles compétences pourraient encore revenir aux diocèses, aux paroisses et aux fidèles?

Que les choses soient claires: la primauté juridictionnelle et magistérielle du pape n'est pas nécessairement identique à l'image qu'en donne le climat actuel de la Rome officielle. Aussi bien, la plupart des théologiens plus ou moins contestataires, conscients de la différence entre l'Eglise pécheresse à l'image de la personne de Pierre et l'Eglise infaillible fondée sur son ministère, et qui ne peuvent guère se faire entendre que dans la «désobéissance» (p. 278 ci-dessus), n'envisagent que très rarement de se convertir à l'orthodoxie ou au protestantisme. Ils pensent mieux servir la chrétienté en tâchant de réformer leur Eglise de l'intérieur plutôt qu'en la quittant, afin qu'elle puisse mieux s'acquitter de son ministère propre. Est-ce à dire que les protestants et les orthodoxes devraient les rejoindre? Non point! *Rebus sic stantibus*, c'est en demeurant à l'écart qu'ils peuvent, du dehors, les aider à cette bonne œuvre, en leur apportant le vivant et libre ressourcement dans l'Ecriture que leur permet leur indépendance par rapport au siège romain. Encore faut-il que, loin de considérer les efforts de leurs frères catholiques avec suspicion comme autant de tentatives de récupération, ils ne contestent pas, en principe, la nécessité d'une primauté juridictionnelle et magistérielle bien comprise, sans laquelle le témoignage chrétien volerait en éclats, compromettant jusqu'à l'anéantissement l'annonce de la vérité évangélique.

¹⁴ Ed. Pierre Téqui, Paris, 1992, p. 15. On remarquera que la Lettre reprend et souligne le terme d'*immédiat* de Vatican I, Denzinger-Schönmetzer, N° 3064, qui ne figure pas dans la Constitution dogmatique de Vatican II, *Lumen gentium*, N° 22, § 2.