

Supplément au SOP n° 249, juin 2000

**LA PRIMAUTÉ DANS L'ÉGLISE
UNE APPROCHE ORTHODOXE**

Communication du métropolitain JEAN (Zizioulas),
professeur au King's College, Londres,
et à la Faculté de théologie de Thessalonique,
présentée au centre *Pro Unione*,
dans le cadre d'un symposium sur
Le ministère pétrinien et l'unité de l'Église

(Rome, 4-6 décembre 1997)

Document 249.A

LA PRIMAUTÉ DANS L'ÉGLISE

Une approche orthodoxe

Je voudrais commencer par exprimer ma profonde reconnaissance pour l'initiative qui a été prise de convoquer cette rencontre en vue de réfléchir à l'épineuse question de la primauté, particulièrement celle du Siège de Rome. Le fait que cette rencontre marque le centième anniversaire de la fondation de la *Society of the Atonement* montre l'importance œcuménique et de son *Centro Pro Unione* qui est devenu actuellement l'un des centres d'études œcuméniques les plus renommés dans le monde entier.

Ce centre, avec sa riche bibliothèque et ses activités variées, comprenant un grand nombre de symposia et de conférences qui ont fait date dans le mouvement œcuménique de notre temps, constitue un exemple de la manière dont le travail œcuménique devrait être accompli, s'il doit porter du fruit pour l'unité de l'Église. L'ouverture d'esprit, le respect de chaque point de vue et l'encouragement à la sincérité pour tous ceux qui sont engagés dans la discussion œcuménique ont été les caractéristiques du travail de ce centre, et c'est cette sorte de mentalité et d'approche qui est particulièrement nécessaire en ce moment critique dans l'histoire du mouvement œcuménique.

C'est pourquoi nous sommes tous redevables au travail et à l'inspiration qu'apporte le *Centro Pro Unione*, et nous félicitons de tout cœur la *Society of the Atonement* tant pour son centième anniversaire que pour ses remarquables réalisations et la contribution qu'elle apporte dans le domaine de l'œcuménisme. Nos remerciements vont particulièrement à l'actuel directeur du *Centro*, le Père James Puglisi, qui a été l'initiateur de cette rencontre et de beaucoup d'autres semblables. Puisse le Seigneur bénir abondamment les efforts de tous ceux qui mettent leur zèle à voir les divisions de son Église guéries et la pleine unité et communion de tous les chrétiens restaurée dès que possible.

Nous approchons du troisième millénaire depuis la venue de notre Seigneur, et notre génération semble être chargée de la formidable tâche d'accélérer le processus de la réunification des chrétiens pour laquelle les précédentes générations ont travaillé dur et dont elles ont jeté les bases. Dans cette tâche nous sommes aidés par le travail accompli jusqu'ici dans tous les domaines de la théologie, particulièrement en ecclésiologie, et nous sommes maintenant appelés à tirer les conclusions pratiques du remarquable consensus né de ce travail.

Cela est particulièrement vrai en ce qui concerne le *rapprochement* qui a eu lieu ces dernières années entre la théologie occidentale et orthodoxe, concernant les présupposés fondamentaux de l'ecclésiologie, comme cela est attesté dans les documents du dialogue théologique officiel entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, aussi bien que dans les textes de Foi et Constitution et les autres documents œcuméniques. C'est le *rapprochement* qui devrait être notre point de départ et la base pour tenter de nous attaquer à la question épineuse de la primauté dans l'Église.

La question de la primauté est peut-être le problème œcuménique le plus important. Son importance est soulignée par les paroles du Pape lui-même qui a désigné

son ministère pétrinien comme un obstacle à la restauration de l'unité de l'Église. Le document papal récent *Ut unum sint* fait mention du sérieux de ce problème et nous invite à l'étudier et à proposer des voies pour le résoudre. Il n'est pas besoin de dire que cette question est d'une importance décisive pour les relations entre catholiques romains et orthodoxes. Historiquement la question de l'autorité du Pape et de la primauté a été la cause principale de l'éloignement progressif entre l'Occident et l'Orient, conduisant finalement au Grand Schisme de 1054 et aux graves conséquences qui s'ensuivent.

La même question se trouve aussi à la racine de la division entre Rome et les Églises de la Réforme, bien que les désaccords théologiques qui ont conduit à l'apparition du protestantisme soient d'une nature beaucoup plus large. Dans les relations entre catholiques romains et orthodoxes, d'autres questions théologiques ont été importantes aussi, ainsi le *filioque*, mais je considère ces questions comme moins difficiles à résoudre, ainsi qu'il ressort d'un récent document du Vatican concernant le *filioque* (1). Le problème capital et en même temps le plus difficile dans les relations entre catholiques romains et orthodoxes est sans aucun doute la primauté du Pape.

Méthode historique et approche théologique

Il y a fondamentalement deux manières d'approcher ce problème. L'une est la méthode *historique*, qui a été largement utilisée par le passé et qui n'a pas donné de résultat fructueux. La question de savoir si la primauté de l'évêque de Rome dans l'Église peut être justifiée sur la base d'une évidence biblique et patristique ne peut pas résoudre le problème. Il y a indiscutablement une « primauté » pétrinienne dans le collège des Douze, comme cela est admis même par des savants protestants de l'autorité d'un Oscar Culmann. Mais il est difficile d'établir sur des bases bibliques le lien entre le ministère de saint Pierre et celui de l'évêque de Rome. La remarque d'Oscar Culmann selon laquelle, en fait, le ministère des Douze est unique et intransmissible ne demeure valable qu'aussi longtemps que la continuité est comprise strictement en termes historiques, c'est-à-dire comme l'objet d'une succession historique linéaire.

Une tentative pour établir le lien entre la primauté pétrinienne et celle du Pape à travers le fait que Pierre est mort et a été enterré à Rome, peut difficilement convaincre les historiens qu'un tel lien s'ensuit par nécessité logique. Paul aussi est mort à Rome et de même beaucoup d'autres martyrs de l'Église, mais l'évêque de Rome n'a pas prétendu à leur succession. Comme l'indique la controverse concernant la célébration de Pâques, au deuxième siècle, les autres Églises d'Asie Mineure se vantaient d'avoir sur leur territoire des tombes et des reliques d'apôtres, mais aucune d'entre elles n'a pensé à s'en prévaloir pour justifier la prétention à une succession apostolique.

Comme le regretté Francis Dvornik l'a montré dans son ouvrage *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (2), c'est seulement beaucoup plus tard que l'argument de l'apostolicité sur la base d'une fondation de l'Église par un apôtre a commencé à être largement utilisé. L'argument historique est devenu populaire au Moyen Âge, mais il devait s'appuyer essentiellement sur une évidence historique falsifiée, comme cela a été montré plus tard par la recherche historique. L'approche historique du problème de la primauté du Pape s'est avérée être presque insignifiante dans ce débat et ne peut être que d'une très faible utilité dans la discussion œcuménique de la question.

L'autre manière d'approcher le problème est la manière *théologique*. Cette méthode semble avoir été suivie dans le dialogue théologique officiel entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe, et je crois personnellement qu'elle peut porter du fruit, si elle est suivie avec persévérance des deux côtés. Cette méthode commence par soulever les questions fondamentales concernant la nature de l'Église, non pas de façon scolastique en isolant l'ecclésiologie comme un sujet en soi, mais en la replaçant dans le contexte plus large de la doctrine chrétienne, qui inclut notre foi dans le Dieu

trinitaire, dans le Christ et dans l'Esprit Saint. Si l'Église est « l'Église de Dieu », on doit lui demander *de quelle sorte de Dieu* elle est l'Église. Si elle est le « corps du Christ » et le « temple de l'Esprit », sa nature ne peut que dépendre d'une christologie fondamentalement conditionnée par la pneumatologie. Si, finalement, l'Église se révèle dans sa plénitude dans le sacrement de la sainte Eucharistie, nous ne pouvons pas envisager sa structure et ses ministères sans prendre en considération la structure de l'Eucharistie elle-même. Toutes ces considérations sont des présupposés fondamentaux dans une approche théologique de la question de la primauté.

Vers une théologie de la primauté l' « un » et le « multiple »

Si nous abordons le problème avec une telle méthode théologique, les principes fondamentaux pour une théologie de la primauté dans l'Église peuvent être résumés dans les observations suivantes.

1) *L'Église ne peut être que l'unité dans le même temps de l'Un et du multiple.* Ce principe est issu de la théologie trinitaire aussi bien que de la christologie dans sa relation à la pneumatologie. Il découle aussi de la nature eucharistique de l'ecclésiologie. Dans le Dieu trinitaire il y a l'unité, mais cette unité ne précède pas la multiplicité (les trois Personnes). Il a été bien montré par des théologiens tels que Karl Rahner que la priorité du « Dieu Un » sur le « Dieu en trois Personnes » que nous rencontrons dans les manuels dogmatiques traditionnels en Occident et, aussi, dans la théologie dogmatique académique en Orient, est erronée. Nous ne parlons pas d'abord du Dieu Un (substance divine) et *ensuite* des trois Personnes comme de relations à l'intérieur de la substance - approche favorite de la théologie médiévale. La Trinité est tout aussi première que la substance unique dans la doctrine de Dieu : le « multiple » est constitutif de l'Un, tout comme l'Un est constitutif du « multiple ».

Le même principe s'applique aussi à la christologie. Le fait que le Christ est inconcevable sans l'Esprit rend la pneumatologie *constitutive* de la christologie. Étant donné que l'Esprit opère comme une force de *communion* (2 Co 13,13) et comme celui qui *répartit* les charismes et personnalise l'événement Christ, le Christ comme l'« Oint » (*Christos*) de l'Esprit est en même temps « un » et « multiple » - non pas « un » qui *devient* « multiple » mais « un » qui est inconcevable sans le « multiple », son « corps ». Il ne peut y avoir de « tête » sans « corps », il n'y a pas de « un » sans « multiple », pas de Christ sans l'Esprit.

Le principe de l'« un » et du « multiple » est fondamental aussi dans le cas de la sainte Eucharistie. Saint Paul le montre clairement dans l'interprétation qu'il donne du sacrement dans 1 Co 11. La tradition chrétienne tout entière, aussi bien en Orient qu'en Occident, reprend et soutient ce point de vue. Chaque Eucharistie est offerte au nom et au bénéfice du monde entier. Il y a une Eucharistie unique dans toute l'Église universelle et cependant cette unique Eucharistie est en même temps plusieurs Eucharisties. Qu'est-ce qui vient en premier, l'Eucharistie unique ou sa pluralité ? Il est même absurde de poser la question. Il y a *simultanéité* entre l'un et le multiple, semblable à celle qui se trouve dans l'être même de Dieu comme Trinité et dans la personne du Christ comme être pneumatique. Cette mystérieuse simultanéité est d'une importance cruciale pour notre foi chrétienne. L'ecclésiologie ne peut s'écarter de cela, sous peine de devenir totalement hérétique.

2) *L'Église est en même temps locale et universelle.* Il y a eu dans ma propre Église des voix théologiques qui ont essayé de renverser la priorité traditionnellement préférée par l'Église catholique romaine (voir Rahner et Ratzinger) selon laquelle l'Église est *d'abord* universelle et n'est locale que de façon secondaire. En renversant cette position, des théologiens orthodoxes comme les regrettés Afanassiev et Meyendorff avancent le point de vue que l'Église locale est première, historiquement et

théologiquement, et que c'est seulement de façon secondaire à la rigueur (Afanassiev n'admettrait même pas cela, au moins jusqu'à l'époque de saint Cyprien), que nous pouvons parler de l'Église universelle. Mon point de vue personnel a toujours été différent, et ce parce que j'ai toujours cru que la nature de l'Eucharistie indique la simultanéité du local et de l'universel dans l'ecclésiologie, comme j'ai tenté de l'expliquer il y a un instant.

C'est précisément la raison pour laquelle le terme *katholikè ekklesia* (Église catholique) figure dans les premières sources patristiques avec l'ambiguïté de désigner à la fois l'Église locale et universelle. C'est seulement saint Augustin qui a identifié pour la première fois « catholique » exclusivement avec « universel » pour réagir au provincialisme des Donatistes. Saint Cyrille de Jérusalem, en Orient, propose une définition synthétique du terme et chez Ignace, dans le *Martyre de Polycarpe*, chez Tertullien et même chez Cyprien ce terme désignait clairement l'Église *locale*. Tout ceci est très instructif étant donné que cela montre que la dimension locale et la dimension universelle sont interdépendantes en ecclésiologie, tout comme l'« un » et le « multiple » sont interdépendants en théologie et en christologie.

Le ministère de l'évêque et le système synodal

3) *Le ministère de l'évêque est local et universel.* L'évêque est ordonné pour une Église particulière afin d'être sa tête et le centre de son unité. Dans l'exercice de son ministère il est l'« un » qui, cependant, ne peut être conçu sans le « multiple », sa communauté. L'évêque est la tête, mais comme tel il est conditionné par le « corps », il ne peut exercer l'autorité sans communion avec ses fidèles. Tout comme il ne peut célébrer l'Eucharistie sans la *synaxis* de son peuple, son ministère entier requiert le *consensus fidelium*, l'« Amen » de la communauté. L'inverse est également vrai : il n'y a pas de communauté sans une tête, l'évêque; rien ne peut être fait sans lui.

De fait, l'évêque peut bien être ordonné avant tout pour une Église locale, et cependant il est en même temps un évêque de l'Église universelle. Ceci est indiqué par deux dispositions canoniques : a) l'ordination à l'épiscopat requiert la participation de plus d'un évêque (tandis que celle du prêtre et du diacre est une affaire strictement locale) ; et b) une fois qu'un évêque est ordonné il a le droit, voire l'obligation, d'exercer son ministère *synodal*. Personne, si ce n'est le pouvoir séculier (cf. le cas de certains évêques du patriarcat œcuménique aujourd'hui) ne peut priver un évêque de son droit et de son devoir d'être membre du synode régional ou universel. En la personne de l'évêque les dimensions locale et universelle se rencontrent et forment les deux aspects d'un seul et même ministère.

4) *Le système synodal est la condition « sine qua non » de la catholicité de l'Église.* Il ne peut y avoir d'Église sans un synode - il s'agit d'un principe soigneusement observé par l'Église orthodoxe, même si ce n'est pas toujours d'une manière satisfaisante. Pourquoi ce principe est-il si important ? Certains tendent à voir le système synodal comme une expression de l'esprit « démocratique » et une réaction contre les tendances monarchiques dans l'ecclésiologie. Le mouvement du *conciliarisme* a constitué historiquement une telle réaction contre la papauté, et il y a encore beaucoup d'orthodoxes qui pensent que la synodalité est une alternative à la primauté du Pape. De telles considérations impliqueraient l'existence d'une incompatibilité entre la primauté et la conciliarité, ce qui, nous le verrons, n'est nullement vrai.

La raison pour laquelle la synodalité est fondamentale dans l'ecclésiologie est qu'à travers cette institution la catholicité de l'Église locale est garantie et protégée. Ceci est assuré par une double disposition canonique. D'une part *chaque* évêque a le droit et le devoir de participer *sur un plan d'égalité* avec tous les autres évêques aux conciles, et

d'autre part aucun concile n'a autorité pour interférer dans les affaires internes de chaque diocèse épiscopal. L'autorité d'un concile ou synode est limitée aux affaires qui appartiennent à la communion des Églises locales entre elles. Ce fut le cas, par exemple, dans l'Église primitive quand le canon 5 de Nicée I a institué la convocation des synodes dans chaque région deux fois par an aux fins d'examiner les cas d'excommunication eucharistique : si un certain évêque excommunait l'un de ses fidèles, la personne excommuniée ne pouvait pas aller dans une autre Église locale pour recevoir la communion. La question ne pouvait être résolue que par un synode dont l'évêque concerné serait membre lui aussi.

Ainsi le synode ne pouvait-il pas devenir une institution *au-dessus* de l'Église locale. Il n'exerçait l'autorité que *via* l'Église locale. L'Église locale ne pouvait pas non plus ignorer les conséquences de ses décisions et actions pour les autres Églises, comme si elle était une Église « catholique » indépendamment de ses relations et de sa communion avec le reste des Églises. La catholicité de l'Église locale ne peut pas tourner à l'auto-suffisance, tandis que la condition de communion avec le reste des Églises ne doit pas conduire à une perte de sa catholicité à travers la soumission à une institution existant et agissant au-dessus de l'Église locale. Cela signifie qu'à travers le système synodal nous n'arrivons pas à une Église universelle ; nous arrivons plutôt à une *communion des Églises*. *L'universalité devient en ce sens identique à la communion.*

La primauté condition « sine qua non » de la catholicité de l'Église

5) *La primauté est aussi une condition « sine qua non » de la catholicité de l'Église.* Si les principes fondamentaux ci-dessus mentionnés sont fidèlement suivis, l'idée de « l'un et du multiple » qui court à travers toute la doctrine de l'Église conduit directement au ministère de la primauté. Elle indique aussi les conditions qui sont nécessaires pour que la primauté soit ecclésialement justifiable et judicieuse. Considérons ceci en détail.

a) Il y a une primauté à l'intérieur de chaque Église locale. L'évêque est le *primus* au niveau local. Il est à la tête du collège des presbytres, mais en même temps il est à la tête de la synaxe eucharistique, ce qui signifie qu'il est conditionné dans son ministère par la communauté entière dont il est à la tête. Le fait qu'il ne puisse y avoir de synaxe eucharistique sans sa présidence (directement ou indirectement à travers le prêtre qualifié), montre que le *primus* est un élément *constitutif* de l'Église locale. De même, cependant, le fait que la synaxe du peuple est une condition pour que l'évêque puisse exercer sa fonction de chef de la communauté montre que sa primauté requiert le consentement et la participation de la communauté.

De manière semblable, l'évêque est le seul qui puisse distribuer les dons de l'Esprit comme seul ordonnant dans l'Église (ceci inclut aussi le baptême et la confirmation pris ensemble comme unité inséparable, selon la tradition ancienne et celle de l'Église orthodoxe). Cependant, le fait que l'évêque ne peut ordonner dans son bureau ou chez lui mais seulement à l'intérieur d'une synaxe eucharistique indique qu'il distribue les dons à la seule condition que la communauté soit impliquée dans l'ordination. Le « multiple » ne peut pas être une Église sans le « un », mais le « un » lui non plus ne peut être le *primus* sans le « multiple ».

b) De semblables observations s'appliquent aussi au niveau *régional*. Le système *métropolitain* dans l'Église s'est développé en étroite connexion avec l'institution synodale. L'évêque de la *métropole*, c'est-à-dire de la ville principale d'une région, était automatiquement le *primus* du synode et de la région. Il a été très tôt reconnu comme *prôtos* (le premier) et la « tête » (*kephalè*) de tous les évêques de la région, mais sa primauté était strictement conditionnée par l'implication dans toutes ses décisions et actions des autres évêques dont il était le *primus*.

Cela est clairement établi par le canon 34 du corpus connu sous le nom de *Canons apostoliques*, qui appartient selon toute probabilité au quatrième siècle de notre ère, c'est-à-dire au temps où le système métropolitain prenait forme. Ce canon prévoit que tous les évêques d'une région (*ethnos*) doivent reconnaître leur « primat » (*prôtos*) comme leur « tête » (*kephalè*) et ne rien faire sans lui, tandis que celui-ci doit de même ne rien faire sans eux. Le canon, de manière assez significative, se termine par la référence à la Sainte Trinité, indiquant par là indirectement que des dispositions canoniques de cette sorte ne sont pas simplement affaire d'organisation mais ont une base théologique, véritablement trinitaire.

c) Mention doit être faite d'un genre particulier de primauté qui, malgré son caractère régional, a dépassé le système métropolitain pour comprendre toutes les unités métropolitaines dans une aire plus large. C'est celle connue sous le nom de *patriarcats*. La base de cette institution a été politique aussi bien qu'historique et ecclésiastique, jamais théologique au sens strict. Certaines Églises locales ont acquis une prééminence, soit parce qu'elles étaient importantes dans la structure politique de l'empire ou parce qu'elles avaient une signification historique dans l'établissement de la foi chrétienne et l'émergence de nouvelles Églises (comme Églises mères). Au temps de Byzance ces centres formaient la *pentarchie* bien connue qui comprenait les Églises de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Les évêques de ces Églises s'élevaient au-dessus des autres évêques et devinrent chacun *primus* dans son propre territoire.

Le Grand Schisme entre Rome et Constantinople au 11^e siècle a ouvert la voie à d'autres développements dans ce domaine. En premier lieu Rome, suivant et développant une tradition qui avait débuté avant le Schisme, réclamait la juridiction universelle et ne se satisfaisait pas de la primauté de patriarcat de l'Occident. Cela ne fut pas reconnu par les Églises d'Orient (les quatre autres patriarcats de la pentarchie) qui formèrent leur propre structure et reconnurent l'évêque de Constantinople comme le premier d'entre eux, conservant pour le reste l'ordre de la pentarchie.

Ce faisant, les Églises d'Orient n'ont jamais reconnu à leur *primus* (Constantinople) un ministère de juridiction universelle, mais seulement un ministère conforme au sens du 34^e canon apostolique, mentionné ci-dessus. Le patriarche de Constantinople ne pourrait pas interférer dans les affaires des autres patriarcats, mais serait responsable de l'ordre canonique chez eux et interviendrait seulement quand il lui serait demandé de le faire dans les cas d'urgence ou de trouble et d'anomalie de quelque sorte. Il serait aussi responsable de la convocation des conciles traitant de sujets qui relèvent de la totalité des Églises orthodoxes, toujours avec le consentement des autres patriarches. Les mêmes principes continuent à s'appliquer depuis la création d'autres patriarcats et d'Églises autocéphales qui constituent la structure actuelle de l'Église orthodoxe.

A l'exception de difficultés occasionnelles dans leurs relations mutuelles, dues principalement aux tendances nationalistes, les Églises orthodoxes ont accepté l'idée de la primauté comme exercée à l'intérieur de l'Église orthodoxe par le patriarche de Constantinople dans l'esprit du 34^e canon apostolique, comme nous l'avons analysé ci-dessus. Cette primauté est quelquefois appelée « primauté d'honneur », terme trompeur puisque, comme nous l'avons noté, ce n'est pas une primauté « honorifique » mais une primauté qui implique des devoirs réels et des responsabilités, bien que dans les conditions qui viennent d'être mentionnées.

La primauté de Rome

Nous pouvons maintenant aborder la question spécifique de la primauté de l'évêque de Rome. Une telle primauté est-elle nécessaire d'un point de vue ecclésiologique, et si oui dans quel sens devrait-elle être comprise et appliquée ?

Permettez-moi de commencer en répétant ce que j'ai dit au début de cette communication. La question pour moi n'est pas historique mais théologique. S'il y a une nécessité de la primauté de l'évêque de Rome ce ne peut être parce que l'histoire le demanderait, car même si elle le demandait (ce qui est pour le moins douteux, de mon point de vue), cela n'en ferait pas une chose nécessaire pour l' *esse* (l'être) de l'Église. La même chose devrait être dite si les raisons avancées en faveur d'une telle primauté devaient être d'ordre pratique ou utilitaire. Car si tel était le cas la primauté considérée ne serait pas de l'ordre de l' *esse* (l'être) de l'Église mais de son *bene esse* (bien-être) et cela ne serait guère satisfaisant pour un théologien. La primauté de l'évêque de Rome doit être justifiée théologiquement ou bien tout à fait ignorée. Comme théologien orthodoxe, je vois deux possibilités d'une appréciation positive de la primauté du Pape.

a) La compréhension de la primauté de l'évêque de Rome *dans le sens traditionnel de la pentarchie byzantine*. Cela signifierait que l'évêque de Rome est *primus* seulement pour l'Occident ; il est le patriarche de l'Occident et ne doit avoir aucune primauté sur le reste du monde. Cela semblerait satisfaire pleinement les orthodoxes, car cela apparaîtrait comme un retour à la pentarchie byzantine dont Rome s'est séparée en réclamant une juridiction universelle.

Une telle compréhension de la primauté romaine pourrait conduire à un schéma de division du monde en deux parties : l'Occident et l'Orient, ce qui signifierait que l'Ancienne Rome qui avait la primauté sur l'Occident (quoi que cela puisse englober : certainement le monde protestant et anglican), alors que la Nouvelle Rome aurait la primauté qu'elle a maintenant sur l'Orient (c'est-à-dire le monde orthodoxe, incluant les Orientaux et les non-chalcédoniens ?). Le problème que présente un tel « arrangement » est qu'il y a maintenant des parties du monde qui sont chrétiennes et qui n'étaient pas connues à l'époque de la pentarchie byzantine. A qui appartiendront-elles en termes de primauté ?

Mais il y a aussi une autre difficulté. Quelle serait la justification théologique d'une telle division des primautés ou de toute primauté en général ? La pentarchie peut difficilement invoquer une *raison d'être* théologique, et pour cette raison elle a été par la suite amendée et modifiée et peut toujours être amendée et modifiée quant au nombre. Il n'y a rien de permanent en ce qui concerne le nombre des *primi* ; la seule chose permanente, ce sont les sièges épiscopaux qui détiennent déjà la primauté, parce qu'ils ont été choisis sur la base de faits historiques irrévocables relatifs à l'établissement des Églises et à leur foi. Ainsi, bien que la limitation de la primauté romaine à l'Occident soit une solution aisément acceptable par les orthodoxes, cette solution aurait ses faiblesses.

b) La compréhension de la primauté de Rome comme primauté universelle. Cela apparaîtrait totalement inacceptable à première vue aux orthodoxes. Et cela *devrait* être inacceptable à *moins d'être fondamentalement justifié*. Voici les justifications que je pense devoir être appliquées, conformément aux principes théologiques énoncés ci-dessus.

1) La primauté ne devrait pas être une *primauté* de juridiction. La raison en est que l'exercice de la juridiction signifie une ingérence dans les affaires d'une Église locale et que cela équivaut à la destruction ou à la négation de sa catholicité et de son intégrité ecclésiale. Cela, comme nous l'avons noté, n'est permis à aucune institution, fût-ce le concile, le patriarche ou le métropolitain. L'Église locale ayant à sa tête un évêque doit toujours pouvoir se sentir une « Église catholique » totalement libre de gérer ses affaires aussi longtemps que cela n'interfère pas avec la vie des autres Églises. C'est en partie ce que signifie le fait d'appeler, avec Vatican II, chaque Église particulière une Église plénière.

2) La primauté ne doit pas être la prérogative d'un individu mais celle d'une *Église locale*. Cela signifie qu'en parlant de la primauté du Pape nous parlons de la primauté

d'un siège épiscopal, c'est-à-dire de l'Église de Rome. Il y a une grande différence entre ces deux manières de comprendre la primauté. Dans une ecclésiologie de communion nous avons une communion non pas d'individus mais d'Églises. Même si les conciles ou les synodes sont composés uniquement d'évêques, ces évêques ne sont pas là comme individus mais comme têtes des Églises, et c'est cela qui fait que *l'acceptation* des décisions conciliaires par les fidèles est une condition nécessaire pour l'autorité finale de ces décisions. Les évêques, au moins selon l'ecclésiologie orthodoxe, ne sont pas membres d'un « collège apostolique », siégeant à part et au-dessus des Églises locales. Ils sont une partie intégrante de leur propre Église locale. Ainsi doit être l'évêque de Rome s'il doit exercer une primauté.

3) La primauté devrait être exercée dans un *contexte synodal* à la fois localement et régionalement aussi bien qu'universellement. Cela signifie que l'esprit et les dispositions du 34^e canon apostolique, comme nous l'avons expliqué plus haut, devraient être respectés : le *primus* doit toujours agir avec le reste des évêques dans les matières qui, en dehors de sa propre Église locale, appartiennent aux autres Églises ou leur sont communes, tandis que les évêques, dans des cas similaires, devraient toujours agir avec leur *primus*.

4) Étant donné la structure établie de l'Église, la primauté universelle de l'Église de Rome signifierait en premier lieu que l'évêque de Rome coopère sur tous les sujets concernant l'Église comme un tout, avec les patriarches et les autres chefs des Églises autocéphales. Sa primauté s'exercerait *en communion*, non isolément ou directement sur l'Église entière. Il serait le président de tous les chefs des Églises, et le porte-parole de toute l'Église dès lors que les décisions énoncées sont le résultat d'un consensus. Mais la communion ne devrait pas être limitée au niveau des chefs des Églises; elle devrait pénétrer profondément tous les niveaux de la vie ecclésiale, touchant tous les évêques, tout le clergé et tout le peuple.

Un *primus* universel

Voilà les conditions qui, pour moi en tant que théologien orthodoxe, rendraient acceptables la primauté du ministère de Pierre. À de telles conditions la catholicité de l'Église locale est respectée et en même temps l'unité et l'unicité de l'Église dans le monde sont garanties et manifestées. Un *primus* universel exerçant sa primauté de cette manière n'est pas seulement « utile » pour l'Église mais constitue une nécessité dans une Église unifiée.

Pour qu'une telle primauté soit acceptée et appliquée, une ecclésiologie de communion profondément enracinée dans une théologie, et même une ontologie de communion seraient nécessaires. Je crois que le second concile du Vatican a fait une avancée historique dans cette direction, et nous pouvons continuer à approfondir une telle théologie de communion et l'appliquer à tous les sujets qui nous divisent encore, y compris celui de la primauté romaine. L'aboutissement final de nos efforts ne peut être qu'un don de Dieu. Nous avons confiance en lui, et avec le Christ nous prions le Père dans l'Esprit Saint pour que nous puissions tous être un, comme Dieu la Sainte Trinité est un.

(*Les intertitres sont de la rédaction du*

SOP.)

Notes

1. Voir Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, *Les Traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, publié en français, grec, anglais et russe (Cité du Vatican, Imprimerie Vaticane, 1996).

2. F.Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Dumbarton Oaks Studies 4 (Cambridge, Harvard University Press, 1958).

[Traduit de l'anglais par les soins du SOP. La version originale anglaise est parue dans les actes de ce symposium, organisé à l'occasion du 100e anniversaire de la fondation de la *Society of the Atonement*, publiés sous le titre *Petrine Ministry and the Unity of the Church*, « *Toward a Patient and Fraternal Dialogue* », James F. PUGLISI, Editor, A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, USA. Une traduction des actes en italien est parue sous le titre *Il ministero petrino e l'unità della Chiesa*, « *verso un dialogo paziente e fraterno* », dans la revue *Studi Ecumenici* 17 (1999), n°1, paraissant à Venise.]

Directeur de la publication : Père Michel EVDOKIMOV

Abonnement annuel

Rédaction : Hélène PÉRAS, Michel STAVROU,
Suppléments
Jean TCHÉKAN

SOP mensuel

SOP +

Réalisation : Serge et Nathalie TCHÉKAN

France 215 F
Autres pays 240 F

430 F
550 F

Commission paritaire : 56935
ISSN 0338-2478

Tiré par nos soins

C.C.P.: 21 016 76 L Paris
Tarifs PAR AVION sur demande
