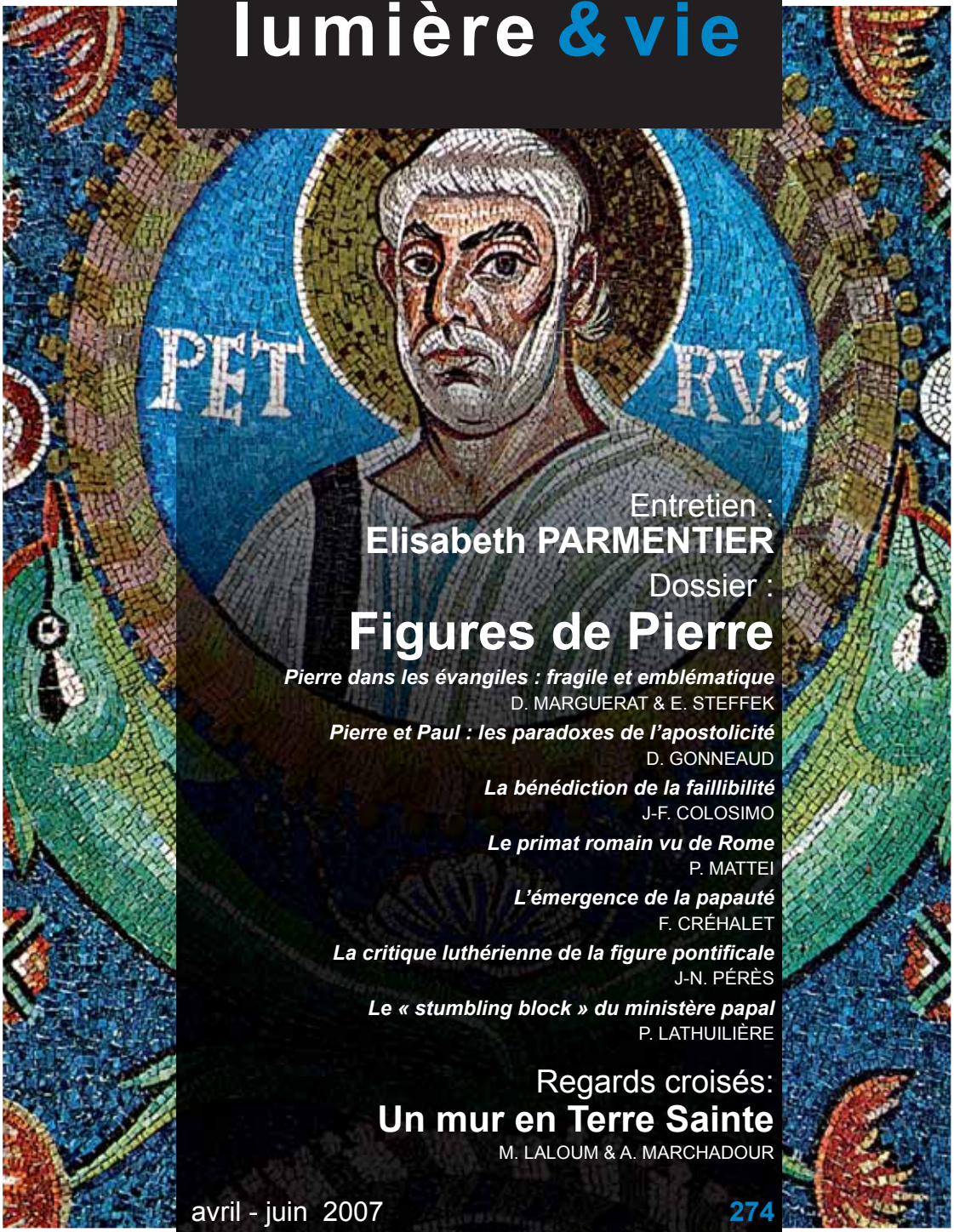
lumière & vie



Entretien :
Elisabeth PARMENTIER

Dossier :
Figures de Pierre

Pierre dans les évangiles : fragile et emblématique
D. MARGUERAT & E. STEFFEK

Pierre et Paul : les paradoxes de l'apostolicité
D. GONNEAUD

La bénédiction de la faillibilité
J-F. COLOSIMO

Le primat romain vu de Rome
P. MATTEI

L'émergence de la papauté
F. CRÉHALET

La critique luthérienne de la figure pontificale
J-N. PÉRÈS

Le « stumbling block » du ministère papal
P. LATHUILIÈRE

Regards croisés:
Un mur en Terre Sainte
M. LALOUM & A. MARCHADOUR

avril - juin 2007

274

ISSN 0024-7359

lumière & vie

Avril - Juin 2007 - tome LVI - 2

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2007 :

273 *L'engagement politique*
274 *Figures de Pierre*
275 *Le pouvoir de l'image*
276 *La conversion*

Comité de rédaction
Christophe Boureux
Jean Dietz
Emmanuel Dollé
Hervé Jégou
Jean-Etienne Long
Martine Mertzweiller
Bernard Michollet
Yan Plantier

Directeur de publication
Hervé Jégou

Rédacteur en chef
Jean-Etienne Long

Administratrice
Gabriele Nolte

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre
MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

← Portrait de St Pierre, détail de l'arc triomphal, vers 548, basilique de San Vitale, Ravenne

4 **Editorial**

Entretien 5 - 19

5 **Elisabeth PARMENTIER**

Dossier : *Figures de Pierre* 21 - 104

21 **Daniel MARGUERAT & Emmanuelle STEFFEK**
Pierre, fragile et emblématique.

35 **Didier GONNEAUD**
Pierre et Paul : paradoxes de l'apostolicité.

45 **Jean-François COLOSIMO**
La bénédiction de la faillibilité.

59 **Paul MATTEI**
Le primat romain vu de Rome.

73 **Frédéric CRÉHALET**
L'émergence de la papauté.

83 **Jacques-Noël PÉRÈS**
Critique luthérienne de la figure pontificale.

93 **Pierre LATHUILIÈRE**
Le « stumbling block » du ministère papal.

Encadrés

33 **Pierre GIBERT** *Pierre délivré de sa prison : un récit christique*

56 **Jean-Marie TILLARD** *Tu es Petrus, et super hanc petram…*

70 **Philippe BLAUDEAU** *Le siège apostolique vu d'Orient*

Regards croisés : *Un mur en Terre Sainte* 107 - 117

107 **Michel LALOUM**
Les murs, les frontières, la sécurité et l'Autre.

113 **Alain MARCHADOUR**
Terre Sainte défigurée.

Lectures 118 - 129

ÉDITORIAL

• Dans ce numéro, nous donnons la parole à **Elisabeth PARMENTIER**, qui enseigne la théologie pratique à Strasbourg. Parole d'une femme, donc, qui veut se faire l'écho des engagements et de la parole d'autres femmes, que ce soit sur le terrain de l'œcuménisme ou dans le cadre des théologies féministes, peut-être trop vite oubliées : l'important, c'est d'amener les chrétiens à dialoguer, à penser ensemble leur foi, pour pouvoir l'annoncer dans le monde d'aujourd'hui.

• Le dossier qui suit est consacré aux **figures de Pierre**. L'apôtre Pierre que nous connaissons par les évangiles est une figure très attachante, très humaine, par sa fragilité, sa difficulté à comprendre du premier coup, par ses élans et ses ardeurs, par ses faiblesses aussi, son reniement, et ses larmes. Chaque semaine sainte, à la lecture de la Passion, nous sommes bouleversés devant ce moment de grande détresse, devant ce regard de Jésus qui croise celui de Pierre (Lc 22, 61) et nous le montre comme un pécheur pardonné.

Et c'est cet homme-là qui est devenu aussi la figure du roc inébranlable de la foi, la figure du chef inspiré. Pourquoi faut-il que ce Simon justement soit mis à part, appelé d'un nom nouveau, investi d'une autorité si particulière, et finalement si peu définie ? Pourquoi faut-il que celui qui parle au nom des Douze durant toute la première partie des Actes finisse par s'effacer et disparaître de l'horizon ?

Il fallait donc commencer par le commencement : relire les évangiles avec Daniel MARGUERAT et Emmanuelle STEFFEK, pour se rappeler combien Pierre apparaît tout à la fois fragile et emblématique, et découvrir aussi les insistances propres à chaque évangéliste, et le visage contrasté de celui qui est mis en relation avec André, Jacques et Jean, puis, dans les Actes, avec Paul…

Fêtés ensemble depuis la plus vieille antiquité chrétienne, Pierre et Paul sont souvent présentés comme les deux dimensions complémentaires de l'Église, à la fois institutionnelle et missionnaire. En montrant que la tension se joue en fait entre Pierre, Paul et Jean, Didier GONNEAUD nous permet d'approfondir les paradoxes de l'apostolicité de l'Église, et de poser les fondements d'un ministère collégial.

Sa réflexion s'achève sur l'évocation de Jn 21, et cette alternance entre amour d'amitié et amour de charité, désignant à l'apôtre un chemin de conversion permanente, et lui assurant la bénédiction de son Seigneur. Bénédiction de la faillibilité, commente Jean-François COLOSIMO : pour les Pères, qui identifient l'Apôtre à l'auteur des Lettres de Pierre, il n'y a pas encore à proprement parler de ministère pétrinien, même s'il y a déjà une prééminence romaine, en cas d'arbitrage.

Au fond, la figure pontificale de Pierre n'apparaît explicitement et formellement qu'avec Léon le Grand. Paul MATTEI nous rend témoins de cette forme d'auto-consécration du pouvoir pontifical romain, qui ne va pas sans quelque conflit avec l'ecclésiologie de l'Église africaine. Une interprétation est désormais lancée, et aura la fortune que l'on sait.

Mais d'autres facteurs entrent en ligne de compte, et Frédéric CRÉHALET insiste sur les conditions historiques et politiques de l'émergence de la papauté romaine, en Occident. L'Orient de son côté résistera assez fortement à ce primat romain, notamment en constituant un pôle religieux fort à Constantinople. Là encore, considérations religieuses et politiques se mêlent, comme le souligne Philippe BLAUDEAU.

À cette résistance orientale est venue s'ajouter au cœur de l'Occident la critique luthérienne de la papauté. Jacques-Noël PÉRÈS ne cache pas la violence avec laquelle Luther s'en prend à l'exégèse romaine du ministère pétrinien. Pour les protestants, la conception du pouvoir pontifical constitue un problème historique et théologique bien au-delà de l'exégèse de Mt 16,18 : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église ».

Et c'est à ce problème que Jean-Paul II demandait aux théologiens chrétiens de toutes confessions de s'atteler de façon à envisager une conception du ministère de l'évêque de Rome recevable par tous. Proposition généreuse, mais qui ne doit pas nous cacher la difficulté de la tâche, tant la question est pierre d'achoppement de l'unité des Églises. Pierre LATHUILIÈRE donne ici à mesurer l'ampleur des différends, et le chemin à parcourir pour entrer dans une communauté d'approche.

• Nous quittons le terrain de l'œcuménisme pour ouvrir un espace de débat et de réflexion, quarante ans après la Guerre des Six Jours, autour du « mur » de séparation en Israël : une enceinte de protection pragmatique, nous assure Michel LALOUM… une défiguration de la Terre sainte, nous confie le Père Alain MARCHADOUR, résident à Jérusalem, mais qu'un mur ne peut désespérer de la paix.

Jean-Etienne LONG,
rédacteur

lumière & vie

© photo : ???

Élisabeth Parmentier, au plaisir de la théologie

Élisabeth PARMENTIER est née en 1961 à Phalsbourg. Après une maîtrise d'allemand, elle se met à l'étude de la théologie. Elle devient Pasteur de l'Église luthérienne de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine en 1988, un an après son mariage. Elle soutient sa thèse de doctorat en 1996, et devient quelque années après Professeur en Théologie Pratique à la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg. Elle dirige le Groupe de Recherches et d'Études en théologie pratique et herméneutique (G.R.E.P.H.).

Lumière & Vie : Après des études d'allemand, qui vous conduisent de la Moselle à Strasbourg, vous commencez des études de théologie. Comment est née cette vocation ? Aviez-vous en vue de devenir pasteur dans votre église ?

Élisabeth Parmentier : La quête de Dieu m'a passionnée dès l'adolescence et je ne pouvais pas m'imaginer une vie plus intéressante que liée à la foi chrétienne. Je me sentais certes appelée à mettre mon énergie et ma vie au service du témoignage de la foi. Comme dans ma tradition luthérienne et dans mon Eglise d'Alsace-Moselle l'ordination des femmes bénéficiait déjà d'une longue tradition, la voie du ministère pastoral semblait ouverte. Mais je ne me sentais pas apte à la parole publique et à la direction d'une paroisse, et il n'y avait aucun modèle pour une telle option dans ma famille et mon entourage.

J'ai été en hypokhâgne et khâgne en évitant le concours de Normale Sup. pour ne pas entrer dans l'enseignement (qui est

mon quotidien aujourd'hui !). J'ai continué en germanistique, et plusieurs rencontres, ces années-là, m'ont aidée à trouver le courage d'étudier la théologie en vue du ministère pastoral. Finalement, j'ai été une pasteur heureuse, en paroisse de cité, puis de faubourg, pendant 5 ans. Mais je n'ai pas arrêté d'être tenaillée par un grand besoin de recherche intellectuelle et j'ai pris en parallèle la voie d'un doctorat, juste pour le plaisir !

Parmi les rencontres les plus providentielles sur mon chemin à l'université figure mon directeur de thèse, le professeur André Birmelé[1]. Il m'a laissé une autonomie absolue dans ma recherche, alors qu'il ne croyait pas que mon sujet pouvait être suffisamment riche. Il m'a fait profiter de son expertise théologique et a renforcé mon orientation vers la recherche en œcuménisme, à une époque où c'était peu apprécié en théologie. Mon Église a mis mon ministère à la disposition du « Centre d'Études Œcuméniques » de Strasbourg, où j'ai travaillé comme assistante en rédigeant ma thèse et où je continue à participer occasionnellement à des travaux. A côté de ce que j'avais appris aux cours de théologie à la Faculté, c'est dans ce Centre, spécialisé dans la recherche luthérienne en œcuménisme, que j'ai réellement compris le lien entre la recherche et la vie des Églises, dans une dimension internationale. J'ai finalement bifurqué du ministère pastoral vers un poste d'enseignant-chercheur à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg. Ce lieu est particulièrement intéressant puisque c'est une Faculté d'Etat (du fait de la situation particulière de l'Alsace-Lorraine), tout comme la Faculté de Théologie catholique avec laquelle de bons liens de collaboration se sont développés. A l'ouverture œcuménique s'ajoute la situation de bi-culturalité au bord du Rhin.

L & V : Revenons donc à votre thèse de doctorat [2], qui portait sur les théologies féministes. Comment pourrait-on caractériser ces théologies ?

E.P. : Ma thèse de doctorat, soutenue en janvier 1996, portait au départ sur « Les questions des femmes dans le mouvement oecuménique ». Elle a connu un renversement de sujet en cours de route. En étudiant l'histoire du « Conseil Œcuménique des Églises »[3], je suis tombée sur les débuts des théologies féministes au sein de ce mouvement œcuménique. J'ai découvert qu'en-

1. André BIRMELÉ est professeur de dogmatique à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg. Auteur d'une thèse sur *Le salut en Jésus Christ dans le dialogue œcuménique* (Labor et Fides - Cerf, Cogitatio Fidei 141, 1986), il dirige aujourd'hui l'École doctorale de théologie et sciences des religions de l'Université Marc Bloch.

2. Une partie importante de cette thèse fut publiée chez Labor et Fides en 1999 sous le titre *Les filles prodigues. Défis des théologies féministes.*

3. Le Conseil œcuménique des Églises (désormais abrégé COE) a été fondé en 1948 et siège à Genève. Il se veut une « communauté fraternelle d'Églises qui confessent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur selon les Écritures et s'efforcent de répondre ensemble

tre 1974 et 1982 plusieurs études en portaient les traces, mais les textes étaient peu connus puisqu'ils n'étaient pas traduits en français. Puis j'ai constaté que ces études disparaissaient après 1982, et que les théologiennes féministes se détournaient des instances œcuméniques pour se renforcer en tant que mouvement autonome.

L & V : Quelles étaient les raisons de cette prise de distance ?

E.P. : En fait, les instances oecuméniques officielles avaient bloqué, effrayées de cette montée des femmes et de leurs questions dérangeantes dans les domaines de l'image de Dieu, de la liturgie, de l'anthropologie, de la sotériologie [4], et surtout, au COE, de la revendication de l'ordination des femmes. Après la parution du BEM [5] en 1982, le COE tourna le dos à ces questions soulevées par les femmes, pour poursuivre une réflexion plus sociale, dans la ligne de « Justice, Paix, Sauvegarde de la Création » [6] et des théologies contextuelles.

Dans ma thèse, j'étais ainsi tombée sur un filon inattendu : les théologies féministes, dont à peine une poignée de livres existaient en traduction française. Mon sujet de thèse s'est donc transformé en un essai de « dialogue oecuménique » d'un genre nouveau : entre la théologie dite « classique » et les théologies féministes. J'ai essayé de montrer dans quels domaines des diverses traditions ecclésiales un tel dialogue pouvait exister.

Deux exemples inattendus : la tradition orthodoxe est très proche de ces théologies pour ce qui touche à la théologie de la création et la déification, mais les traditions de la Réforme leur sont complètement opposées dans le domaine de la sotériologie, puisque les théologiennes féministes refusent Jésus Christ comme seul sauveur. On ne peut donc pas affirmer que les protestants seraient plus proches de ces théologies que les orthodoxes ! Autre malentendu : c'est l'idée que ces théologiennes revendiquent l'ordination des femmes. Ce n'est pas du tout leur souci premier.

Finalement, je n'ai publié que des extraits de ma thèse pour donner à connaître au lectorat francophone les grandes orientations de ces théologies inconnues en France.

à leur commune vocation pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. » (Constitution du COE, art. 1) Il compte aujourd'hui 342 membres de presque toutes les traditions chrétiennes, notamment protestantes, anglicanes et orthodoxes. L'Église catholique romaine n'y est qu'observatrice (elle ne souhaite pas en devenir membre du fait que les autres Églises ne lui reconnaissent pas la primauté en dignité qu'elle réclame), mais participe de plein droit à la commission *Foi et constitution*.

4. La sotériologie est une partie de la théologie consacrée au salut.

5. En janvier 1982, la commission plénière de *Foi et Constitution*, réunie à Lima, mit un point final au texte intitulé : Baptême, eucharistie, ministère (BEM), qui a suscité un très grand intérêt dans toutes les Églises. Si les Églises divisées doivent parvenir à l'unité visible qu'elles recherchent, un des préalables essentiels est qu'elles soient en accord fondamental sur le baptême, l'eucharistie et le ministère.

6. Entre ses Sixième (1983) et Septième (1991) Assemblées, le COE a invité les Églises à s'engager publiquement et à agir ensemble pour faire face aux menaces pesant sur la vie dans les domaines de la justice, de la paix et de la sauvegarde de la création, pour manifester leur fidélité à leur rôle essentiel.

L & V : Comment définiriez-vous la pertinence de ces théologies ?

E.P. : Ce qui est intéressant dans ces théologies développées à partir des années 1970, avec le parti pris volontaire en faveur des femmes et la revisitation de la théologie dans tous les domaines, c'est leur souci de se baser sur la manière dont les femmes ont reçu la tradition chrétienne, et comment elles peuvent aujourd'hui la revendiquer pour elles aussi et ne pas y voir seulement une tradition « androcentrique ». C'est une entreprise d'actualisation très créative de la tradition chrétienne. Les théologies féministes constituent un des chaînons manquants entre l'Église, la société et la théologie, et leur travail est indispensable pour permettre à la tradition chrétienne de se développer en direction du monde post-moderne.

Le questionnement et les diagnostics, les questions et les défis des théologies féministes sont les éléments que j'apprécie le plus, alors que leurs réponses ne me satisfont pas pleinement. Un exemple : s'il est indispensable de revoir l'image du Dieu roi, guerrier, seigneur, père, pour y déceler aussi les traces bibliques du Dieu miséricordieux, sagesse, maternel, ceci ne signifie pas pour autant que la solution soit de féminiser Dieu, voire, comme je le présume derrière ces efforts, de couper la transcendance pour ne plus concevoir qu'un Dieu immanent. Il serait certes proche, comme l'un(e) d'entre nous, et nous serions dans ce cas peut-être divin(e)s, mais que nous apporterait un tel concept de Dieu ? Je ne veux le priver ni de sa toute-puissance, ni de son altérité qui nous oblige à nous confronter au Mystère.

Il faut noter que la théologie féministe française, même après quarante années, n'a pas du tout suivi la ligne américaine ou allemande (ni même québécoise !) et elle demeure très marginale. La réflexion féministe plus générale est entrée dans l'espace public par des voies diverses, surtout la littérature et l'histoire. La place de la théologie est très réduite au sein de la société française (et donc aussi dans la vie intellectuelle et culturelle), elle n'a pas les mêmes possibilités d'accès à la parole publique et à la présence dans les médias que les sciences des religions considérées comme plus scientifiques. De plus, la tradition féministe française (exception faite de quelques mouvements catholiques) voyait dans la laïcité le seul cadre possible de l'épanouissement

7. Pour la théologie/sciences des religions féministe, il existait à Lyon un Centre documentaire. Maintenant c'est à Paris qu'a été ouverte (en 2002) à la Bibliothèque du Saulchoir une « Unité de recherche et documentation Genre en Christianisme », coordonnée par Marie-Thérèse van Lunen-Chenu, une des pionnières de cette réflexion en France. La spécificité de cette recherche est liée au critère épistémologique du « genre » comme construction culturelle, qui n'avait pas encore jusque-là été officiellement au centre d'une recherche sur les femmes en christianisme. Cette Unité dispose d'un fond bibliographique sur les études féministes/études de genre (à la fois des classiques et des

des mouvements de femmes, ce qui rendait très difficile une théologie féministe, d'ailleurs aussi suspecte au sein même de la théologie classique [7].

L & V : La réception des femmes dans le domaine de la recherche théologique varie-t-elle selon les Églises ? Pensiez-vous que les femmes pouvaient jouer un rôle particulier dans le dialogue entre les Églises ?

E.P. : L'apport des femmes à la théologie ne se limite pas aux théologies féministes, et ceci vaut aussi pour la vie des Églises. L'apport des femmes « de la base » a sûrement été bien plus marquant que celui des théologiennes : pensons à toutes ces mères, ces religieuses et ces catéchètes, qui ont forgé des générations, mais de manière implicite, cachée. L'arrivée des femmes à la parole publique en théologie et leur participation à la recherche a modifié non seulement les perspectives, mais aussi les sujets et les centres d'intérêt. Les mouvements de femmes comme « Femmes et hommes en Église »[8] côté catholique, le « Planning familial »[9] et le « Groupe Orsay »[10] côté protestant, ont contribué de manière significative à une évolution de la place des femmes dans l'Église dès les années 1960. Les personnalités et engagements de ces femmes ont été considérables, alors même qu'aujourd'hui les nouvelles générations de femmes sont moins mobilisées sur le terrain. C'est l'inverse dans la recherche théologique où les femmes talentueuses et motivées sont de plus en plus nombreuses, tant dans les Facultés catholiques que protestantes.

Dans les délégations œcuméniques, en revanche, il y a eu une nette brisure dans les années 1980-1990 par rapport au mouvement oecuménique précédent. Alors qu'auparavant les délégations étaient composées d'hommes, spécialistes et en situation de responsabilité dans leurs Églises, à partir des années 1975 s'est développé le souci des « quotas » de femmes et d'hommes laïcs, qui venaient relayer les théologiens-experts. Ceci impliquait une expertise moins brillante mais des questions nouvelles. C'était d'un côté un énorme risque pour le mouvement oecuménique qui y perdait du temps, le temps que ces novices en la matière développent leurs approches. Mais d'un autre côté, c'était aussi une chance de perspectives plus créatives. Je fais partie d'une

études peu accessibles ou peu connues en France), et propose des cycles de conférences.

8. « Femmes & Hommes en Église » est membre fondateur de la Fédération des réseaux du Parvis, créée en 1999 ; en 2005, Parvis regroupe une quarantaine d'associations, communautés et mouvements engagés pour des réformes profondes dans l'Église.

9. En 1955, Evelyne Sullerot propose à la gynécologue Marie-Andrée Weill-Halle de fonder une association de femmes pour promouvoir le « contrôle des naissances ». Ce sera en quasi-clandestinité la « Maternité Heureuse » en 1956, qui devint, en 1960 « le Mouvement Français pour le Planning familial ».

10. Le Groupe Orsay rassemble des femmes protestantes qui cherchent, avec des croyantes d'autres confessions et d'autres religions, à approfondir les liens entre leur féminisme et leur foi.

génération où être une femme m'a ouvert bien des possibilités : en tant que femme pasteur, j'ai été déléguée par mon Église à de nombreuses assemblées.

La contribution des femmes au dialogue entre les Églises ne suit pas les lignes confessionnelles ni méthodologiques classiques, c'est pourquoi elle fait peur. Inversement, dans ma génération, l'œcuménisme faisait peur aux femmes, car il leur paraissait trop doctrinal et trop technique. Il faudra encore une génération pour que les femmes se décomplexent par rapport à ces thèmes et les travaillent à leur manière, mais déjà se dessinent une expertise et des compétences de théologiennes en la matière.

L & V : L'œcuménisme n'est pas qu'un sujet de recherche pour vous : vous êtes engagée sur le terrain, membre du Groupe des Dombes, présidente du Comité exécutif de la Communion ecclésiale de Leuenberg et présidente de la Communion des Églises protestantes en Europe. Comment estimez-vous le climat des relations œcuméniques ?

E.P. : Le Groupe des Dombes [11] m'a fait l'honneur de me cooptter parmi les 4 premières femmes du Groupe en 1998. J'en apprécie l'esprit, à la fois de prière commune et d'engagement pour l'œcuménisme, tout comme le souci d'une expertise théologique qui recherche comment les Églises ont à se « convertir » à l'unité en Christ. Quant à ma responsabilité de Présidente du Comité Exécutif de la « Communion d'Églises Protestantes en Europe », j'y suis arrivée sans me douter de rien. En tant que déléguée de mon Église en 1994, inconnue de tous, je fus élue dans le Comité Exécutif et proposée comme co-présidente. Après quelques années d'expérience, j'ai été sollicitée pour être présidente en 2001 – on voulait un visage de femme et un profil de théologienne pour les Églises issues de la Réforme ! Mon mandat s'est terminé en 2006.

Pour l'avoir vu grandir et se développer, je demeure d'avis que ce modèle de communion ecclésiale est l'un des rares modèles œcuméniques qui fonctionne ! Cette « Communion d'Églises Protestantes en Europe » (CEPE) réunit 105 Églises luthériennes, réformées, unies, méthodistes, vaudoise et hussite en Europe et en Amérique latine [12]. Elles établissent ce que l'on appelait alors

11. Le Groupe des Dombes est un groupe de dialogue œcuménique fondé en 1937 qui réunit une quarantaine de membres catholiques et protestants (prêtres, pasteurs et théologiens). Il fait paraître régulièrement des documents de réflexion. Le dernier en janvier 2005 portait sur *Un seul Maître. L'autorité doctrinale de l'Église* (cf. L&V n° 269, p. 91-100, pour l'analyse qu'en fait Bernard Sesboüé).

12. Elles sont devenues une famille pleinement réconciliée en signant la *Concorde de Leuenberg* (*CL*), rédigée en mars 1973 au Leuenberg près de Bâle (cf. www.leuenberg.net).

une « pleine communion », communion de chaire et d'autel entraînant interchangeabilité des ministres. Cette communion n'est pas diplomatique, politique ou fondée sur un compromis ou sur un accord minimaliste, mais sur un accord doctrinal fondamental sur le message du salut en Jésus-Christ comme message de la libre grâce de Dieu, qui est le « centre de l'Écriture ».

La leçon pour tout l'œcuménisme, c'est la distinction que fait le document entre le témoignage fondamental unique, et les « formes » différentes qu'il peut prendre dans les confessions de foi et les manières d'organiser l'Église. Les différences subsistant entre les Églises ne sont plus séparatrices si elles trouvent sens dans l'unicité du message fondamental. Ce qui signifie en clair que les Églises conservent leurs textes confessionnels et peuvent demeurer ce qu'elles sont, mais en se reconnaissant mutuellement et en s'accordant le partage eucharistique. Ce modèle, pour l'heure intra-protestant, est pour moi un modèle pour penser l'œcuménisme plus large : non comme une assimilation de toutes les Églises à une seule, mais comme une communion, dans la reconnaissance mutuelle et le partage eucharistique qui n'efface pas les spécificités confessionnelles qui s'enrichissent mutuellement.

L & V : Selon vous, où on est l'œcuménisme aujourd'hui ? Dans quel sens devrait-il s'orienter ?

E.P. : Donc le modèle est là, mais où en sommes-nous entre les Églises ? On dit que l'œcuménisme est en panne. Il est certainement victime d'abord de ses grands succès. Si on mesure le chemin parcouru depuis Vatican II, tant au sein des Églises qu'entre elles, c'est extraordinaire, et c'est à cette échelle que l'on devrait penser. Mais actuellement, il est indéniable que l'œcuménisme stagne. Plusieurs facteurs y contribuent.

D'une part, l'acceptation généralisée de la différence et de la diversité des croyances. Ceci implique que les couples mixtes ne sont plus guère inquiétés dans leurs choix de vie, et en retour n'interrogent plus leurs institutions de manière critique. C'est quand même sous la pression des couples mixtes que des avancées ont eu lieu. Par exemple, dans le diocèse de Strasbourg, un

texte de l'évêque Elchinger pour une hospitalité eucharistique réciproque, en 1972 !

Un autre facteur joue aujourd'hui à la fois en faveur et en défaveur de l'œcuménisme : la construction européenne, qui ouvre les peuples les uns aux autres. Les Églises ont bénéficié de cette dynamique. Mais cela angoisse aussi les institutions, qui craignent leur propre disparition, ou la perte de leur visibilité dans l'espace collectif. Les Églises sont à présent fascinées par leur « profil » ou plutôt leur visibilité médiatique, une manière d'entrer dans le marketing religieux : c'est à la plus attrayante que reviendra le marché. Ce type de politique d'Église se sert même de l'œcuménisme pour bétonner les identités au lieu de les ouvrir à la correction mutuelle qui devrait être le projet oecuménique.

Ajoutons encore les médias qui construisent les identités confessionnelles et religieuses en renforçant les moules traditionnels. Être catholique revient pour les médias à une éthique sexuelle et familiale conservatrice, être protestant revient à se rebeller. En gros, on nous ressert toujours ces mêmes schémas, et les médias n'enregistrent pas volontiers les nouveaux décalages ou les avancées communes, car ce n'est pas polémique, donc pas vendable. Il y a donc indéniablement un effet de repli identitaire et de publicité confessionnelle dans toutes les Églises.

À cela s'ajoute un manque de grandes visions pour l'œcuménisme à venir. L'œcuménisme doctrinal a prouvé son efficacité, mais à l'heure où toutes les controverses ont été analysées, il faudrait que les Églises posent des signes, comme récemment la reconnaissance mutuelle du baptême en Allemagne. Le Centre d'Études Œcuméniques a publié un livret où nous plaidons pour une hospitalité eucharistique pour les groupes oecuméniques ou les couples mixtes vivant déjà une vie commune dans la foi [13]. Il faudrait aujourd'hui un oecuménisme tangible dans des actions communes. Beaucoup d'initiatives et de groupes existent, par exemple les communautés du Chemin Neuf, qui vivent une vie et spiritualité oecuménique, ou en Angleterre les « Local Ecumenical Partnerships ». Mais la peur de la perte d'influence est très forte. Les Églises doivent prendre conscience de leur propre incomplétude et de la nécessité de la correction mutuelle et de l'enrichissement réciproque. Encore faudrait-il que le mouvement oecuménique ne soit pas compris simplement comme une

13. Cf. *Le partage eucharistique entre les Églises est possible. Thèses sur l'hospitalité eucharistique,* Éditions universitaires de Fribourg, 2006.

conversation diplomatique, mais comme une concentration de toutes les Églises sur les racines de la foi et sur la volonté commune de transmettre cette foi avec conviction dans un monde en quête.

L & V : L'Europe est riche de traditions très diverses. Quels sont les débats d'actualité au sein de la communion des églises protestantes de l'Europe ? Sur quoi repose cette communion ?

E.P. : L'Europe a besoin d'une confrontation réaliste avec la peur, et d'une confrontation libératrice avec le passé. Les Églises issues de la Réforme, à qui l'on reproche à juste titre leur confessionnalisme voire leur territorialisme, ont des difficultés à s'engager dans des formes de communion ecclésiale dépassant les frontières. Nombreuses sont celles qui ont construit leur identité en référence à des persécutions ou à leur situation minoritaire. C'est pourquoi le processus de la CEPE est important comme constitution d'une *communion* qui va plus loin qu'un simple forum de débat entre les Églises : acceptent-elles de se concerter pour des décisions pan-européennes ? Peuvent-elle s'engager les unes pour les autres malgré leurs craintes pour leur propre identité ? On ne pourrait trouver meilleur témoignage de la nécessité de surmonter ses propres inerties !

Cette inspiration s'est avérée fructueuse dans les dialogues avec les Églises Méthodistes, qui ont rejoint cette communion ecclésiale en 1994. Des accords ont été signés ces dernières années avec les Églises anglicanes (Accords de Meissen, de Porvoo, de Reuilly). Un autre exemple non européen dit la potentialité d'avenir d'un tel modèle de l'unité : au Proche-Orient sept grandes Églises et unions d'Églises – réformées et une luthérienne – ont signé en 2006 une déclaration de pleine communion ecclésiale, la « Déclaration d'Amman », qui concerne environ 1,3 millions de fidèles. Dans la situation actuelle, une telle communion d'Églises auparavant séparées ne représente pas seulement un témoignage symbolique mais effectif, de solidarité et de réconciliation.

L'une des fragilités de cette communion ecclésiale est justement ce qui fait sa force : il est typique qu'elle repose sur un accord

central concernant le témoignage fondamental du Christ tel qu'il est formulé dans les confessions de foi, et non sur la communion entre les évêques. Le lien d'unité repose sur la prédication et sur l'eucharistie, mais aussi sur un travail théologique toujours poursuivi sur les interprétations des questions centrales de la foi. D'où la difficulté d'une visibilité de l'unité, tant au sein des Églises qu'au niveau pan-européen, manque de visibilité encore aggravé à une époque médiatique valorisant les personnalités charismatiques. De plus, la complémentarité des lieux d'autorité dans les Églises de la Réforme (paroisses, consistoires, synodes), où les laïcs ont autant de pouvoir décisionnel que les ministres, constitue à la fois une richesse et une difficulté pour les décisions supra-nationales.

L & V : Vous avez écrit *L'Écriture vive* ? [14] Était-ce pour répondre à la perplexité de nombreux croyants face à la profusion des interprétations et des méthodes de lecture de la Bible ?

14. Cf. *L'Écriture vive : Interprétations chrétiennes de la Bible,* Labor et Fides, 2004.

E.P. : L'exégèse historico-critique s'est imposée dans les Églises luthériennes et réformées parce qu'elle est ancrée dans la réalité de l'incarnation historique du christianisme et empêche la fascination d'une lecture idéologique ou littéraliste. Mais le développement des nouvelles méthodes de lecture doit être salué comme le signe que la Bible « parle » encore. Une foi saine n'est pas sans étudier le texte de toutes les manières possibles, celui-ci devant être livré à tous, sans préséance des spécialistes. Mais le problème se situe dans le glissement de la posture de lecture. Si la tradition chrétienne a depuis les débuts insisté sur la matérialité de la parole « externe » (en insistant sur la lecture orientée à partir de l'œuvre du Christ), la tendance actuelle débouche sur une posture de lecture appuyée sur la seule « conscience » du lecteur. Et l'on entend faussement conscience au sens de l'individu qui ne veut dépendre de personne !

Après l'accent mis sur le Christ comme centre de lecture (tradition), puis sur le sens voulu par le rédacteur (historico-critique), puis sur la matérialité du texte lui-même (lecture sémiotique) et ses effets de transformation (lecture narrative), l'accent est posé sur l'expérience et le souci de l'interprète, avec ses risques d'absolutisation de l'individualisme. Donc le problème est dans cette

solitude de l'individu qui se croit autonome face au texte, et dans son rapport avec Dieu, et n'est pas forcément lucide sur les présupposés de sa lecture. Par exemple, la volonté de comprendre « ce que l'Église nous a caché » est aujourd'hui un argument de vente de livres religieux ou pseudo-religieux qui relève d'un soupçon qui peut égarer s'il débouche sur une absolutisation de sa propre lecture. Le conflit des interprétations est pourtant nécessaire, car il est constitutif de la Bible et de la vie de foi elles-mêmes.

Autre problème : quelle est l'autorité du texte biblique si la Bible n'est plus considérée comme un texte révélant Dieu, mais mise sur le même plan que d'autres lectures (autres « textes sacrés ») ou d'autres paroles (télé, média) qui paraissent tout aussi « inspirées » ? Est-ce au lecteur seul de décider ce qui sera libérateur pour lui, de sélectionner les textes qui lui plaisent ? Ceci efface la possibilité que les textes bibliques dialoguent les uns avec les autres. Le canon est alors compris comme une contrainte et non comme un lieu de dialogue inter-textuel et un cadre liturgique et ecclésial commun. A cette perte de conscience de l'unité des Écritures s'associe un modèle d'interprétations et donc aussi de spiritualités simplement juxtaposées. D'où un problème majeur : que devient la parole de Dieu qui « juge » et interprète le croyant ? C'est pour clarifier ces enjeux et montrer les chances et les limites inhérentes à chaque grand modèle de lecture que j'ai rédigé dans mon livre une partie indiquant les présupposés implicites avec lesquels on entre dans un texte biblique : la culture et le contexte d'où l'on vient, l'appartenance confessionnelle, l'objectif qu'on fixe à sa lecture, les conséquences des choix d'interprétation, la dimension communautaire [15].

15. Élisabeth Parmentier travaille à l'heure actuelle avec une collègue catholique québécoise, Pierrette DAVIAU, professeure à l'Université d'Ottawa, spécialisée dans les études féministes/études de genre, à un livre « grand public ». Nous analysons les commentaires concernant le récit de Marthe et Marie (Lc 10/38-42) depuis les débuts de la tradition chrétienne jusqu'à aujourd'hui. Notre but est de montrer, à travers l'étude d'un échantillonnage représentatif, comment les types de lectures ont généré des typologies de rôles féminins, comment celles-ci ont été complètement modifiées à divers moments, notamment par les théologies féministes, et sont aujourd'hui relues dans une perspective plutôt psychologique-intégrative qui enlève au texte son aspect polémique. Notre intérêt est surtout d'analyser comment fonctionne un commentaire biblique, quel est son rôle et sa manière de procéder, bref, de tenter un « commentaire du commentaire ».

L & V : La Bible n'est pas seulement lue, elle est prêchée et ainsi reliée à la vie. Quels défis devrait relever l'Église dans sa prédication ?

E.P. : Travaillant sur l'homilétique depuis plusieurs années, je suis de plus en plus persuadée que le malaise des prédicateurs ne relève pas d'abord de la technique, mais de la théologie fondamentale. S'il y a un déplaisir, voire un découragement devant la tâche, c'est que les prédicateurs ne savent plus ce qu'ils peuvent « apporter ». La prédication aujourd'hui se réduit souvent à un

exercice de rhétorique, d'explication biblique, d'approfondissement psychologique ou d'appel éthique, alors que l'Évangile est une puissance. Cela suppose que le prédicateur se sache investi de cette « autorité » d'être porte-parole de cette puissance qui fait des auditeurs des répondants.
Cette conception appauvrie de la prédication, qui n'est pas héritière de la Réforme mais des siècles qui l'ont suivie, est surtout le reflet d'une conception étriquée du culte comme simple rassemblement de personnes autour de leur foi. Or le culte est d'abord don de Dieu, et non la seule réponse des fidèles. Dans le culte il se « passe » quelque chose, et la tâche du prédicateur est de permettre à l'auditeur de devenir « consommateur » puis témoin de ce qu'il a reçu. La prédication la plus appropriée pour offrir la parole créatrice de Dieu est une prédication qui donne ce qu'elle annonce, c'est-à-dire prêche « avec autorité » (l'autorité donnée par l'Esprit) mais pas autoritairement, parce qu'elle va émanciper et relever l'auditeur.

En effet, c'est cela qui me paraît correspondre au mieux au rôle fondateur que les Écrits réformateurs attribuent à la prédication en tant que proclamation de l'Évangile : une parole qui offre le salut. Je développe à l'heure actuelle ces points non seulement dans mes cours mais dans un livre que j'écris en collaboration avec mon collègue catholique, le Professeur Michel Deneken [16]. Nous voulons montrer une perspective œcuménique sur ces problèmes, tout en venant chacun avec le bagage de sa propre tradition. Donc nous écrivons les chapitres à deux voix, pour les conclure par des enjeux communs ou des remises en question réciproques.

16. Michel DENEKEN est professeur de Théologie systématique à la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg. Il est l'auteur d'une thèse sur *Le salut par la croix dans la théologie catholique contemporaine* (Cerf, 1988) et d'un livre sur *La foi pascale* (Cerf, 1997).

L & V : Vous êtes professeur de théologie pratique à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg. Qu'est-ce que la discipline recouvre ?

E.P. : La réflexion sur la spécificité, la composition et les méthodes de la théologie pratique est en perpétuelle mutation. Relevant à la fois de la vie de l'Église, de la réflexion biblique, de la tradition ecclésiale, se situant résolument dans le contexte contemporain, elle est une discipline évolutive et agglutinante, à laquelle on reproche d'un côté d'être trop liée à l'Église, de l'autre d'être trop universitaire ! Pourtant son évolution histori-

que est marquée par une distanciation de la tutelle ecclésiale : comme « théologie pastorale », elle s'est d'abord centrée sur l'ensemble du peuple de l'Église, puis d'une conception ecclésio-centrée, elle s'est ouverte vers la perspective de l'Église dans la société, et aujourd'hui aux pratiques et croyances religieuses, même hors Église.

Il y a aussi aujourd'hui une théologie pratique originale, qui repère dans la vie sociale des phénomènes qui pourraient être objets d'étude pour la théologie, ouvrant ainsi l'horizon de la théologie elle-même. Mais pour moi le champ de compétence particulier de la théologie pratique est d'être une théorie critique des pratiques humaines croyantes. Je la situe personnellement en lien avec la foi chrétienne, à partir d'une perspective confessionnelle, avec un ancrage dans une tradition et une culture spécifiques. Elle a donc sa place en théologie, mais en lien avec les Églises, car parmi toutes les disciplines, elle a le plus grand souci (partagé avec l'éthique, mais celle-ci n'est pas forcément chrétienne) de déboucher sur des prospectives et des actions visant à transformer les situations problématiques. Or il ne s'agit pas simplement de « traduire » un message chrétien de circonstance en langage commun ou d'appliquer des connaissances, mais de mettre en relation divers registres de savoirs, de langages et d'expérience.

La théologie pratique gagnerait d'ailleurs à réfléchir si elle ne devrait pas développer une orientation « apologétique ». J'entends par là non une tentative missionnaire prosélyte mais une herméneutique des confessions de foi, à décliner en langages divers selon qu'elle s'orientera vers la catéchèse, la culture religieuse, la pastorale, la liturgie, l'homilétique, l'art. N'étant pas compétente dans le domaine des sciences humaines telles que la sociologie ou la psychologie, je suis proche de la dogmatique, et mon accent personnel porte sur la parole, qui est selon moi le plus élaboré des comportements humains. La parole ne visant pas seulement à décrire ou à analyser le réel, mais aussi à le structurer, voire à le créer, mon idée de la théologie pratique est celle de la constitution d'un langage théologique d'analyse, de conviction et de création. Un langage d'analyse critique, mais aussi de conviction (confessionnel et oecuménique), issu des réalités vécues et culturellement situé.

La théologie pratique protestante francophone étant un petit monde, il est prioritaire de couvrir d'abord les domaines les plus déterminants pour la vie de l'Église. À Strasbourg, les collègues étudient la catéchétique, l'accompagnement pastoral, la diaconie et l'Église dans la ville et la société contemporaine, et nous venons de lancer un groupe de recherche avec nos homologues de la Faculté de Théologie catholique, dans lequel nous étudierons, à l'aide d'enquêtes et de diverses méthodes et de manière inter-disciplinaire avec d'autres sciences humaines, les formes et sujets du « croire » (au sens le plus large du terme) aujourd'hui. Personnellement, lorsque j'aurai achevé le livre à deux mains sur la prédication, j'aimerais entamer une étude sur les Églises issues de l'immigration en France, qui sont à l'heure actuelle dans les Églises issues de la Réforme, les plus grandes et les plus actives « paroisses », sans forcément disposer d'un statut reconnu ni d'un rattachement aux paroisses classiques.

L & V : Avez-vous l'impression que les Églises chrétiennes en Europe parviennent à relever les défis de la société ? Sentez-vous des différences marquées entre les Églises dans la perception de ces défis, dans la manière de s'en saisir et d'y répondre ?

E.P. : Il y a indéniablement un point commun pour toutes les Églises chrétiennes en occident : la perte d'influence et d'importance. D'où la tentation, pour chaque Église, de regagner une place dans l'espace public. Si les Églises luthériennes et réformées sont plutôt « bien vues » dans l'opinion publique, leur message de foi n'est pas entendu, on se limite à l'impression de liberté et de modernité qu'elles donnent sans approfondir les contenus qu'elles ont à offrir. Les Églises protestantes qui attirent davantage sont celles qui ont su valoriser une approche moins intellectuelle, plus émotionnelle, corporelle et conviviale, comme les mouvements et Églises charismatiques et pentecôtistes.

L'Église catholique part avec un handicap mais elle a aussi de grands atouts. Sa difficulté est l'image institutionnelle lourde et figée qu'elle véhicule. Mais il faut en voir les forces : un profil clair, des repères d'autorité et d'éthique, une visibilité. Il est intéressant d'observer comment les Églises se livrent à la concurrence médiatique : l'Église catholique qui a un leader bien

visible et à la fois intelligent et charismatique, construit par le pape et ses apparitions une réalité d'Église souvent plus virtuelle que réelle mais créatrice d'une identité collective et qui transcende les frontières nationales. Le montage médiatique énerve les protestants qui ne peuvent rivaliser avec une telle construction et sont obligés de surmonter leurs frontières territoriales par d'autres « happenings ».

Deux autres forces sont inhérentes à l'Église catholique : le grand engagement des laïcs, d'autant plus important du fait du manque de prêtres (alors que dans les Églises de la Réforme il y a un nombre important de pasteurs mais les fidèles sont moins mobilisés !), et la place maintenue à la religiosité populaire. Les Églises de la Réforme ont au contraire vigoureusement combattu les manifestations de cette religiosité, et sont aujourd'hui démunies face à une spiritualité qui ne suit plus du tout les positions doctrinales.

Je suis convaincue des grandes ressources de spiritualité qui demeurent, et que les théologiens devraient explorer dans la création contemporaine comme l'art, le cinéma, la littérature, les contes. Il faudrait développer une mobilité intellectuelle et théologique plus importante pour analyser ces nouvelles manifestations de la foi et développer des langages de narration, de rite et d'action pour permettre de faire saisir la foi chrétienne comme « expérience »[17]. Ce défi serait commun aux Églises et aux théologiens, au-delà des craintes pour leur propre subsistance, mais demande qu'on travaille de manière coopérative et transversale, afin de faire écho aux soucis contemporains: la montée de la violence, le souci de justice, la crainte de l'avenir, la méfiance de l'altérité. Comme le langage n'est pas seulement informatif ou explicatif mais créateur, je rêverais d'une re-création du langage de la foi contemporain, en particulier dans un catéchisme pour adultes entièrement narratif, où les concepts de la théologie seraient racontés par des histoires de la vie ordinaire.

17. Voir en particulier les travaux de Henry MOTTU *(Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements,* Labor et Fides, 1998) et de Pierre PRIGENT *(Ils ont filmé l'invisible. La transcendance au cinéma,* Cerf, 2003).

Élisabeth PARMENTIER

© photo : ???

Daniel MARGUERAT est professeur de Nouveau Testament à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne. Il est notamment l'auteur d'une *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, plusieurs fois rééditée (Genève, Labor et Fides) et vient de faire paraître chez le même éditeur un commentaire sur *Les Actes des apôtres (Actes 1-12)*.

Emmanuelle STEFFEK est assistante de recherche à l'Université de Lausanne.

Daniel MARGUERAT
Emmanuelle STEFFEK

Pierre dans les évangiles : fragile et emblématique

Comment la figure de Pierre est-elle construite dans les évangiles ? Quel rapport se noue entre ce disciple et Jésus ? Les évangélistes ont-ils dépeint Pierre comme un individu, un parmi douze disciples, ou voient-ils déjà en lui le chef du groupe des Douze ? Entre le plus ancien portrait de Pierre, brossé par Marc dans les années 60, et celui que nous livre l'évangile de Jean trente ans plus tard, peut-on discerner une évolution ? Nous allons montrer qu'on peut tracer une *ligne évolutive* dans le portrait de Pierre, où la pression de l'hagiographie se fait plus nette, et que cette ligne manifeste la montée en puissance d'une figure devenue emblématique de la tradition judéo-chrétienne.

1. Pierre dans l'évangile de Marc : toute l'ambiguïté du monde

La question posée de manière lancinante au lecteur de Marc porte sur l'identité véritable de Jésus. Que ce soit les disciples ou la foule, des esprits impurs, Pilate ou Hérode, la question revient : quel est cet homme en vérité ? Par ses réactions et (sur-

← *La vocation de Saint Pierre et de Saint André,* Basilique de Saint Apollinaire nouveau, Ravenne, vers 520

tout) ses mécompréhensions, Pierre participe de façon importante à cette quête identitaire.

Dès le début de l'évangile, Simon, qui n'est pas encore appelé Pierre, reçoit un rôle de premier plan. Il est le premier bénéficiaire de l'appel de Jésus (1,16-17). Sa maison fonctionne comme point de ralliement pour le groupe de Jésus à Capharnaüm (1,29-31). Mais un premier signal donne l'alerte : après une série de guérisons et d'exorcismes réalisés par Jésus au seuil de sa maison, au petit matin, Jésus se retire en un lieu désert pour prier ; Simon avec ses compagnons se met alors à sa recherche (1,36). Ont-ils compris le besoin de retrait de Jésus ? Ne se laissent-ils pas prendre à l'image, refusée par Jésus parce qu'ambiguë, du guérisseur populaire et acclamé ?

Lors de l'appel des Douze (3,13-19), où sont énumérés les noms des compagnons choisis par le Nazaréen, le surnom de Pierre donné par Jésus à Simon est cité sans que Marc ressente le besoin d'expliquer cette renomination[1]. La pratique, pour un juif dans l'empire romain, de recevoir un nom latin à côté de son nom araméen est connue[2] ; l'étonnant est d'apprendre que Jésus est à l'origine de ce second nom.

1. Dans la suite du récit, il sera toujours appelé Pierre, à une exception près : lors de l'agonie à Gethsémané (14,32-42), où Jésus s'adresse à lui en l'appelant Simon pour lui reprocher de s'être endormi au lieu de veiller. Cette appellation insinue-t-elle un reproche sous-jacent à la défection de Pierre de la part de Jésus, qui lui refuserait à cette occasion son « nom de disciple » ? C'est l'avis de Richard J. CASSIDY, *Four Times Peter. Portrayals of Peter in the Four Gospels and at Philippi*, Collegeville, Liturgical Press, 2007, p. 21. Nous pensons plutôt que pour le deuxième évangile, l'état de disciple *inclut* la défaillance.

2. C'est le cas de Saul de Tarse, qui à côté de son nom araméen *Shaoul* (Saül) prend celui de *Paulus*, Paul (Ac 13,9).

Pierre et le refus de la croix

Pierre est le premier être humain à reconnaître Jésus comme le Messie (8,27-30) ; auparavant, la reconnaissance de l'identité de Jésus n'émanait que des esprits impurs ou d'un aliéné[3]. Marc induit-il l'idée que capter l'identité de Jésus dans une formule théologique est une tentation démoniaque ? On retiendra que ces déclarations sont à chaque fois stoppées par un ordre de silence ; dans la conception théologique de Marc, seule la croix peut leur donner le sceau de l'authentique.

3. « Saint de Dieu », Mc 1,24 ; « Fils de Dieu », 3,11 ; « Fils du Dieu Très-Haut », 5,7.

C'est exactement ce qui se passe pour la confession de Pierre. Dès que celui-ci a déclaré : « Tu es le Christ », Jésus ordonne de n'en rien dire. Sitôt après vient l'annonce de la souffrance à venir de Jésus. C'est alors que Pierre tire Jésus à part et se met « à le réprimander », traduit pudiquement la TOB (8,32). Le vocabulaire est bien plus rude : le verbe grec *epitimaô* est celui par lequel l'exorciste rabroue le mauvais esprit qu'il

veut chasser[4]. Au sens propre, Pierre stigmatise l'annonce de la Passion du Maître comme la suggestion d'un mauvais esprit ! La réaction de Jésus est vive : « Derrière moi (plutôt qu'*arrière de moi*), Satan ! » (8,33). La condition de disciple chez Marc étant essentiellement qualifiée de suivance[5], Pierre est vertement prié de réintégrer sa posture de disciple appelé à *suivre* le Maître plutôt qu'à le précéder de ses conseils spirituels. Toute l'ambiguïté du personnage apparaît ici : Pierre est à la fois celui qui donne la réponse juste, mais en comprenant la messianité à sa manière et tentant d'imposer la sienne à Jésus. Autrement dit, il est exemplaire dans son ambivalence même au moment où il démontre la velléité de sa foi et tente en même temps d'emprisonner Jésus dans une théologie préétablie.

4. Mc 1,25 ; 3,12 ; 4,39 ; 9,25.

5. Pierre et André sont appelés en 1,17 par les mots : « Venez *derrière* moi ».

Lors de l'épisode mystique de la transfiguration (9,2-10), moment privilégié où les trois disciples Pierre, Jacques et Jean contemplent Jésus s'entretenant avec Moïse et Elie, Pierre est à nouveau mis en avant. Pourquoi propose-t-il de dresser trois tentes ? Plutôt que de le prendre pour un nigaud, retenons l'idée de fixer le moment présent : ne veut-il pas, à nouveau, préserver Jésus de l'espace de violence et de mort qui l'attend ? Le narrateur commente la proposition par une sorte d'excuse : il ne savait que dire, car la crainte les saisissait (9,6). Confronté à la perspective inacceptable de la croix, Pierre désire éterniser la vision glorieuse[6]. Le stratagème narratif de Marc ne fait plus de doute : la réaction de Pierre rend au lecteur le service inestimable de lui signaler où gît la pierre de touche de l'authentique foi. Découpler l'identité messianique de Jésus et la croix, c'est faire subir à la foi une dénaturation démoniaque. Pierre devient modèle dans la mesure même où, malgré lui, il pointe sur le noyau irréductible de la foi.

Pierre est exemplaire dans son ambivalence même au moment où il démontre la velléité de sa foi.

6. Voir Elian CUVILLIER, *L'évangile de Marc* (Bible en face), Paris/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2002, p. 180.

Pierre-le-remords

Pierre endosse à nouveau le rôle du contestataire lors de l'annonce de son reniement (14,26-31). Cette fois, l'erreur porte sur lui-même. A la prédiction de Jésus pour qui tous vont l'abandonner, Pierre réagit par une véhémente dénégation : « Même si tous tombent, pas moi ! ». Ce déni farouche montre que Pierre n'a toujours pas confiance en la véracité des prophéties de Jésus.

On a peu souvent remarqué que l'incrédulité de Pierre porte sur la première partie de la prédiction de Jésus (« tous vous allez tomber »), et non, comme on pourrait s'y attendre, sur l'annonce de la résurrection : « une fois ressuscité, je vous précéderai en Galilée » (10,27-28). Encore une fois, Pierre évacue toute idée de tragique dans le destin de son Maître : la mort solitaire ne sera pas sienne.

Cet abandon des disciples se produit peu après, lors de l'arrestation. Marc note que « tous l'abandonnèrent et prirent la fuite » (14,50). Comme on le sait, ce n'est pas la fin de l'histoire de Pierre dans l'évangile : malgré sa fuite, il tente encore, mais de loin, de rester *avec* Jésus et pénètre dans la cour du grand prêtre. Dans la scène du reniement, l'évangéliste a ménagé un crescendo. La première fois qu'il se fait apostropher par une servante, Pierre se contente de dire qu'il ne comprend pas ce qu'elle dit (14,68). A la seconde intervention, la servante ne s'adresse pas directement à Pierre, mais parle aux personnes présentes pour dire que l'apôtre fait partie du groupe de Jésus (14,69) ; du coup, de nature privée jusque-là, le reniement prend une dimension publique. Lors de la troisième interpellation, qui émane d'un groupe indéterminé de personnes, le reniement devient imprécation : « Je ne connais pas l'homme dont vous parlez » (14,71). Ironie du narrateur ? Effectivement, Pierre ne *connaît* pas plus Jésus que ses propres capacités… Ses larmes, au chant du coq, manifesteront l'écart immense entre son intention déclarée de rester avec Jésus et sa démission au moment venu.

Une stature d'éternité

Jésus l'avait prédit en 14,28 : « Une fois ressuscité, je vous précéderai en Galilée ». Le jeune homme en blanc le confirmera aux femmes devant le tombeau ouvert : « Mais allez dire à ses disciples et à Pierre : "Il vous précède en Galilée ; c'est là que vous le verrez, comme il vous l'a dit" » (16,7). Ce message sonne comme une réhabilitation après la défection de Pierre. Pierre est réhabilité avec les autres disciples, non à cause de ses performances personnelles, mais par un retour en grâce qui est effectivement retour *de la grâce* : avec ses disciples tels qu'ils sont et ont été, avec un Pierre dévoué et démissionnaire, le Ressuscité accepte de tisser

Avec un Pierre dévoué et démissionnaire, le Ressuscité accepte de tisser un avenir.

un avenir. Le lecteur de l'évangile comprend que sa seule ambition n'est pas d'éviter les échecs de Pierre en regardant de haut cet apôtre défaillant, mais d'accepter un chemin de suivance où la fidélité inclura persécutions, chutes et malentendus (10,30). L'humanité de Pierre donne à cette figure une stature éternelle.

2. Pierre dans l'évangile de Matthieu : le mandat confié

Quels infléchissements le deuxième évangile imprime-t-il au portrait de l'apôtre ? Pour illustrer la réception matthéenne de la figure de Pierre, nous nous attacherons à trois récits ajoutés par Matthieu dans sa réécriture de Marc : Pierre marchant sur les eaux (14,22-33), sa confession et ce qui s'ensuit (16,13-23), puis la finale de l'évangile (28,16-20)[7].

7. Pour une version plus détaillée de cette analyse, lire : Emmanuelle STEFFEK, « Rocher et pierre d'achoppement. La figure ambiguë de Pierre dans l'évangile de Matthieu », Cahiers bibliques, *Foi et Vie*, 2007 (à paraître).

Pierre marche sur les eaux… et perd pied

Matthieu, dans cet épisode qui lui est propre (14,23-33), dépeint Pierre comme un homme courageux, plein de confiance ; il parvient à surmonter sa peur et, sur l'injonction de Jésus, rejoint son maître en marchant sur les flots. Voyant Jésus sur l'eau, les autres disciples ont pris peur. Obéissant à l'ordre de Jésus (« viens ! »), Pierre s'aventure sur les flots, mais la confiance (la foi) au Seigneur qui l'appelle commence à vaciller ; il perd pied et appelle au secours. Après avoir repêché Pierre, Jésus lui reproche d'être un homme de petite foi et d'avoir douté. De quoi l'apôtre a-t-il douté ? Il a douté de Jésus, non pas en tant qu'il est Seigneur, mais comme maître des éléments naturels. Pourtant, plus tôt, l'évangile a relaté la maîtrise des éléments dont Jésus était capable lors de l'apaisement de la tempête (8,23-27) ; le thème de la petite foi y était aussi apparu (8,26). Matthieu brosse ici le portrait d'un homme qui confond foi et enthousiasme, désireux d'obéir à son maître mais arrêté en chemin par ses peurs.

Pierre et scandale, à la fois

Jésus questionne ses disciples comme c'est le cas dans l'évangile de Marc, mais l'évangéliste renverse l'équation posée par Marc : la question de Jésus ne porte pas sur son identité (Mc 8,27), mais sur l'identité du Fils de l'homme : « Au dire des hommes, qui est le Fils de l'homme ? » (Mt 16,13). Les disciples

répondent de manière variée, mais Pierre reprend la confession des disciples de 14,33, en la complétant : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (16,16). Les termes de la réponse de Pierre reprennent une expression qui, dans l'AT, n'apparaît qu'en Os 2,1 et caractérise Israël dans un avenir glorieux. Jésus ratifie cette confession par une béatitude : « heureux es-tu, Pierre, car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est aux cieux » (16,17).

Pierre est institué en garant d'une tradition d'enseignement.

La mission future dont est investi Pierre, le pouvoir de lier et délier, rappelle la prérogative des rabbins : « lier et délier » est un acte par lequel il est décidé si telle ou telle action est conforme ou non à la Torah. Pierre est donc institué en garant d'une tradition d'enseignement. Il reçoit le pouvoir d'interpréter la Loi, et ses décisions seront entérinées par Dieu. On relèvera cependant que l'idée d'une succession de Pierre est étrangère à l'évangile : le rôle de l'apôtre fait sens parce qu'il fait lien avec les paroles de Jésus. Pierre est fondement de l'Eglise en ce qu'il représente l'indéfectible enracinement de la foi dans l'enseignement de Jésus[8].

8. Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8-17)*, (EKK I/2), Zürich/Neukirchen, Benziger/Neukirchener, 1990, p. 468-469.

Juste après que l'apôtre a été comparé à une pierre de fondation, Jésus parle de lui comme d'une pierre… d'achoppement. Le mot grec *skandalon* (d'où vient notre mot *scandale*) désigne le caillou qui fait trébucher. Le « scandale » de Pierre est de refuser la perspective de la mort et la résurrection de Jésus (16,22). Alors que Jésus avait vu dans la confession de Pierre une parole divinement révélée (16,17), son comportement est ici stigmatisé violemment : « Retire-toi ! Derrière moi, Satan ! Tu es pour moi une pierre d'achoppement, car tes vues ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes » (16,23). A l'instar du diable lors de la troisième tentation (4,10), Pierre veut offrir un avenir glorieux à Jésus et refuse d'admettre que le sort de son maître soit la souffrance et la mort plutôt que la gloire. Il reste un « apôtre fragile »[9].

9. C'est le titre du livre de Catherine BIZOT et Régis BURNET, *Pierre, l'apôtre fragile*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

Pierre et Judas

Que s'est-il passé pour Pierre après son reniement (26,69-75) ? De la part d'un évangile qui a recueilli l'image de Pierre comme garant de la tradition de Jésus – un motif hérité de la

chrétienté de Syrie – le silence étonne. Le narrateur ne livre en effet aucun indice d'une quelconque réhabilitation du personnage : la dernière mention de l'apôtre signale sa sortie, en pleurs, de la cour du grand prêtre (26,75). Il est tout à fait étrange que Pierre disparaisse du récit puisque Judas, le traître par excellence, est cité dans la suite : 27,3-5 relate le repentir de Judas avant qu'il se donne la mort. Dans les autres évangiles, Pierre est nommé lors de la découverte du tombeau, mais Matthieu est quant à lui évasif : il mentionne les Onze, sans distinguer Pierre du lot[10]. Pierre et Judas fonctionnent ainsi comme deux figures jumelles, mais antithétiques : l'un et l'autre ont trahi le Maître, l'un et l'autre s'en repentent, mais Judas s'auto-punit du geste impardonnable tandis que Pierre compte sur la miséricorde du Maître. Judas est l'image de la culpabilité mutilante, Pierre celle de la grâce.

3. Pierre en Luc-Actes : l'ouverture aux nations

Luc, l'auteur de l'évangile et des Actes, offre un portrait plus complet de Pierre[11] : de témoin/spectateur de la vie et l'œuvre de Jésus, il devient témoin/acteur des effets de sa vie, de sa mort et de sa résurrection. Le moment-pivot de ce changement de statut se situe à l'Ascension, où le Ressuscité institue les onze disciples en témoins à partir de Jérusalem et jusqu'aux confins de la terre (1,8). Immédiatement après, sans que jamais Pierre ait été désigné à ce rôle, il se lève dans le groupe des disciples pour annoncer la mort de Judas et la nécessité de nommer à sa place un nouvel apôtre (1,15-26)[12]. Désormais, et jusqu'à la montée en puissance de Paul (Ac 13), Pierre sera le leader incontesté du groupe des apôtres.

Une discrète mise en évidence

Au cours de l'évangile, Luc suit en gros le scénario de Marc dans sa présentation de Pierre. Ici ou là, une lecture attentive fait néanmoins percevoir une discrète mise en évidence du personnage. L'appel des premiers disciples s'opère après le miracle de la pêche abondante, où l'ordre de Jésus fait sortir le bateau en eau profonde et ramener des filets pleins à se rompre (Lc 5,1-11). C'est alors que Simon-Pierre émet cette curieuse protestation : « Éloigne-toi de moi, car je suis un homme pécheur,

10. A l'apparition du Ressuscité sur la montagne de Galilée, Matthieu écrit : « Quand ils le virent, ils se prosternèrent, mais ils doutèrent » (28,17). Il est erroné de traduire *oi de edistasan* par « *certains* doutèrent », comme le font la plupart des traductions ; rien dans le texte ne justifie cette restriction. Or, ce verbe utilisé pour exprimer le doute est rare ; dans le NT, il n'apparaît qu'ici… et en 14,31, quand Jésus reproche à Pierre d'avoir douté dans sa tentative de rejoindre son maître sur le lac. Pierre, et tous les disciples avec lui, ont à nouveau failli : proskynèse (prosternation), mais doute. La mention du doute des Onze, et donc aussi de Pierre, laisse le lecteur sur le constat que nul disciple n'est à l'abri du doute, du reniement, de la petite foi.

11. On hésitera à le dire alternatif, à l'instar de Catherine BIZOT et Régis BURNET, *Pierre, l'apôtre fragile*, p. 107-135. Voir la thèse savante de Yvan MATHIEU, *La figure de Pierre dans l'œuvre de Luc (Evangile et Actes des Apôtres)* (Etudes Bibliques 52), Paris, Gabalda, 2004.

12. Rappelons que le titre et la fonction d'apôtre ne sont pas transmissibles dans les Actes ; ils sont réservés aux compagnons de Jésus, témoins de sa vie et de sa résurrection (Ac 1,21-22). Le nouveau 12e apôtre, Matthias, répond à la définition.

Seigneur ». Le miracle a conduit Pierre à réaliser qu'il se trouve en contact avec le divin. Cette attitude-modèle permet à Jésus de lui dire : « Sois sans crainte, désormais ce sont des hommes que tu auras à capturer ».

La métaphore du pécheur d'hommes, que le Jésus de Marc applique à Simon et André (1,17), se focalise ici sur le premier. A l'autre extrémité de l'évangile, la nouvelle du tombeau ouvert est délivrée aux femmes dont les Onze ne croient pas le discours (Lc 24,1-11). Toutefois Pierre se précipite au tombeau, voit les bandelettes et s'en va étonné (24,12). Luc a manifestement inséré la présence de Pierre pour authentifier le message des femmes et pour faire de l'apôtre le premier disciple-témoin de Pâques. Le rôle éminent qui sera le sien dans les Actes n'est donc pas le fruit d'une nomination ; c'est le procédé narratif mis en œuvre qui l'installe dans cette position privilégiée.

A l'image de Jésus

Tout comme Jésus durant son ministère terrestre a guéri, a prêché et a bénéficié de visions, Pierre dans les Actes guérit, prêche et reçoit une vision à un moment-clé : sa rencontre avec Corneille (Ac 10). Il en ira de même pour Paul, d'ailleurs. Ce mimétisme de l'apôtre sur l'activité du Christ ne cherche pas à faire de lui un homme exceptionnel, comme les Actes apocryphes d'apôtres en construiront plus tard la figure ; il vise à montrer qu'au travers du témoin, c'est le Christ qui poursuit son action bienfaisante.

Deux épisodes suffisent à le montrer. Lorsque Pierre et Jean guérissent un boiteux à la Belle Porte du Temple (Ac 3,1-10), le récit fait immédiatement penser à Jésus guérissant un paralysé (Lc 5,17-26) : même ordre de marcher, même efficacité immédiate, même réaction du guéri qui loue Dieu, même stupéfaction de la foule. Ces rapprochements par effet d'intratextualité sont orchestrés par le narrateur en vue de suggérer la perpétuation d'un pouvoir guérissant du Christ. C'est « dans le nom de Jésus Christ le Nazoréen » que le boiteux reçoit l'impulsion de marcher (3,6), et c'est à reconduire au Christ l'origine de la guérison que Pierre s'emploie dans le discours qui suit : « Pourquoi nous fixer, nous, comme si c'était par notre puissance ou notre piété personnelle que nous avions fait marcher cet homme ? » (3,12).

On ne peut être plus clair : l'apôtre s'efface derrière la puissance qu'il médiatise.

On reçoit confirmation de cet effacement dans le récit de la guérison d'Énée (Ac 9,32-35), où pour l'unique fois dans tout le NT, une guérison s'effectue sans geste, ni prière, mais avec la seule déclaration : « Enée, Jésus Christ te guérit ! ». Aucune insistance sur la virtuosité thaumaturgique de Pierre, mais sur l'efficacité de la parole du Seigneur. La guérison, note Luc, entraîna la conversion de toute la population de Lydda et de la plaine de Saron (9,35). Encore une fois, l'apôtre est le vecteur de la force d'un Autre.

Dans le drame de la mort d'Ananias et Sapphira (5,1-11), Pierre n'exerce pas et légitime encore moins l'exercice d'un pouvoir institutionnel d'excommunication comme on a voulu parfois lire le texte dans le passé[13]. L'apôtre agit à la manière des prophètes, avançant une parole clairvoyante qui met à nu devant Dieu les intentions humaines. C'est devant cette lecture théologique de leur geste – et même très précisément « quand il entendit ces mots » – qu'Ananias tombe mort. Il n'assume pas l'insupportable révélation de son acte caché.

13. Sur l'interprétation de ce texte difficile, on lira Daniel MARGUERAT, « Ananias et Saphira (Actes 5,1-11). Le viol du sacré », *Lumière et vie* 215, 1993, p. 51-63 ou *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres)* (Lectio divina 180), Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2003², p. 245-274.

Une histoire qui bascule

Dans le livre des Actes, Pierre est essentiellement l'homme choisi par Dieu pour ouvrir la brèche dans l'histoire du salut. Sa rencontre à Césarée avec le centurion Corneille, et l'irruption de l'Esprit saint dans la maison de Corneille, conduit pour la première fois à admettre au salut des non-juifs. Tout le chapitre 10 des Actes raconte le long processus qui aboutit à ce baptême. Le rôle de Pierre fut capital, mais ce sont plutôt ses réticences qui impressionnent. L'extase qui lui vient, au cours de laquelle une véritable arche de Noé volante descend des airs tandis qu'une voix lui demande de sacrifier et de manger l'un de ces animaux, éveille chez lui un refus indigné : toucher à un magma de bêtes impures est contraire à la Torah (10,14) !

Pierre est essentiellement l'homme choisi par Dieu pour ouvrir la brèche dans l'histoire du salut.

C'est peu à peu, et il faudra encore l'intervention de l'Esprit saint, que Pierre engage sa réflexion théologique sur le su-

jet : il en conclura que cette vision touche les rapports humains et détruit toute discrimination entre les personnes : « Je me rends compte en vérité que Dieu est impartial, et qu'en toute nation, quiconque le craint et pratique la justice trouve accueil auprès de lui. » (10,34-35). Cette découverte que l'Evangile du Christ proclame le Dieu universel, le Dieu de tous et de chacun, est une révolution théologique qui déclenchera la mission auprès des nations païennes ; Pierre a été le pionnier, Paul en sera l'artisan.

Dans ce fabuleux récit, Luc a condensé une ouverture de l'évangélisation qui prit vraisemblablement plusieurs années. A-t-il raison de l'attribuer à Pierre ? Des historiens en doutent, mais à tort. Pierre a lancé en Syro-Palestine une première mission auprès des craignant-Dieu, ces païens attirés par le judaïsme et vivant dans l'orbite de la Synagogue. Cela explique qu'autour de l'an 50, le leadership de l'église de Jérusalem est passé de lui à Jacques, frère du Seigneur, garant de l'orthodoxie judéo-chrétienne (Ac 15)[14]. La lecture lucanienne n'héroïse pas la figure de Pierre ; elle rapporte comment, au travers de fortes réticences, Pierre a mobilisé toute sa réflexion pour comprendre et accompagner des événements qui le dépassaient, mais dont il a mesuré et annoncé l'enjeu : l'histoire de Dieu avec Israël n'est pas abrogée, mais ouverte désormais à toute personne que Dieu aime. Aux bergers de Bethléem, l'armée céleste l'annonçait déjà (Lc 2,14) : Pierre a été conduit à croire que c'était vrai.

14. Pierre s'est émancipé de l'orthodoxie judéo-chrétienne de Jérusalem pour ouvrir cette brèche dans l'accès au salut ; le mérite en est souvent attribué aux Hellénistes d'Antioche, et à leur plus brillant vecteur qu'est Paul de Tarse (voir Etienne TROCMÉ, *L'enfance du christianisme*, Paris, Noësis, 1997). Même si Luc peut être soupçonné de majorer le rôle de Pierre pour garantir la continuité avec l'histoire de Jésus, sa mémoire de l'évangélisation pétrinienne ne saurait être taxée de fiction.

4. Pierre dans l'évangile de Jean : l'emblème de la Grande Eglise

On sait que la figure de référence dans le quatrième évangile n'est pas Pierre, mais le disciple bien-aimé. Simon-Pierre est nommé lors de l'appel initial des disciples, il émerge lors du lavement des pieds et son reniement est particulièrement dramatisé[15]. Lors de la découverture du tombeau vide (20,1-10), une bizarre « course au tombeau » entre Pierre et le disciple bien-aimé laisse à Pierre la primeur de pénétrer dans le sépulcre, mais c'est du disciple bien-aimé qu'il est dit : « il vit et il crut » (20,8). Pierre est donc surclassé par cette figure énigmatique, garante de l'authenticité de la tradition théologique de Jean.

15. Jn 1,40-42 ; 13,6-11 ; 18,15-18.25-27.

Mais on sait également que l'évangile s'est vu ajouter une seconde conclusion pascale, au chapitre 21. Et là, surprise, les rôles s'inversent : le héros central est Pierre, de bout en bout. Il prend l'initiative d'aller pêcher (21,3), il se jette à la mer quand il réalise que le Ressuscité est sur la rive (21,7), il tire le filet à terre (21,11). Surtout, il reçoit la triple demande « Simon, fils de Jonas, m'aimes-tu ? » qui le réhabilite de son triple reniement ; chargé par le Ressuscité de paître ses brebis, il s'entend alors prédire une fin martyre (21,15-19).

Ce renversement du rapport au disciple bien-aimé fut, pourrait-on dire, le prix à payer pour l'intégration du quatrième évangile dans la Grande Eglise qui se construit autour de Pierre et Paul. Nous sommes dans les années 90, et la tradition johannique porteuse de son évangile est en proie à des dissensions confessionnelles dont les épîtres de Jean nous font deviner l'intensité. Réussir, par l'ajout du chapitre 21, à articuler sa tradition sur celle de Pierre autorisa sa « mise en Eglise » : dans l'orthodoxie chrétienne en préparation, rattacher sa filière à la figure dominante de Pierre assura la sauvegarde du quatrième évangile[16]. Cette opération permit la reconnaissance de l'évangile johannique par la chrétienté. La diversité évangélique n'était pas niée, mais régulée par l'articulation de ses figures emblématiques.

16. Sur ce processus historique, lire Jean ZUMSTEIN, « La rédaction finale de l'évangile selon Jean (à l'exemple du chapitre 21) », in : *Miettes exégétiques* (Monde de la Bible 25), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 253 -279.

Daniel MARGUERAT
Emmanuelle STEFFEK

Pierre délivré de sa prison : un récit christique

« Hérode fit *arrêter* Pierre. C'étaient *les jours des Azymes. Il le fit saisir* et jeter en prison, le donnant à *garder à quatre escouades de quatre soldats ;* il voulait le faire *comparaître devant le peuple après la Pâque…* Or, la nuit même avant le jour où Hérode devait le faire comparaître, Pierre était *endormi* entre deux soldats ; deux chaînes le liaient et, *devant la porte, des sentinelles gardaient la prison.* Soudain *l'ange du Seigneur survint,* et le cachot fut inondé de *lumière.* L'ange *frappa Pierre au côté et le fit lever ; « Debout ! Vite ! »* dit-il. Et les chaînes tombèrent des mains… » (Ac 12,3-7).

Même en traduction, il faut pouvoir lire et entendre ce récit comme le lisaient et l'entendaient les premières générations chrétiennes : un récit fait de réminiscences verbales - que nous avons soulignées par l'italique - évoquant l'arrestation, le procès, la Passion, la mise au tombeau et la garde par les soldats, le « sommeil » du Christ, puis son « lever » dans la Résurrection.

Ainsi, tout est fait dans ce texte pour que le lecteur lise en filigrane les grands traits qui spécifient, à la fin des évangiles, les récits de la Passion, de la mort et des apparitions du Christ ressuscité, jusqu'au fait que c'est *une femme,* la « servante nommée Rhodé », qui, à sa voix, *reconnaît* Pierre la première, qui proclame sa délivrance et se heurte, comme dans les évangiles, à l'incrédulité des autres… (Ac 12,13-15 ; *cf.* Lc 24,9-11.21-24). Et lorsque Pierre se sera présenté à tous, il utilisera une expression voisine de celle qu'utilisent les évangélistes pour dire le message de l'Ange ou de Jésus lui-même après la Résurrection : « Annoncez-le à Jacques et aux frères. » Puis « il sortit… » (Ac 12,16-17).

Ainsi élaboré, pareil récit a évidemment une portée significative quant à l'intelligence qu'il propose du rôle et du destin de Pierre dans la primitive Église. D'une certaine façon, Pierre est celui qui « imite » son Seigneur jusque dans sa Passion, sa mort et sa Résurrection, certes de façon symbolique, mais de sorte que le lecteur ne puisse s'y tromper.
C'est dire l'importance du personnage, de son rôle aussi sans doute, même si, dans le livre des Actes, son destin n'est pas le seul à subir une telle relecture symbolique : Paul également verra le sien ainsi relu dans la manière dont sont évoqués ses arrestations et procès, et surtout la tempête (Ac 27) qui le jettera finalement sur la côte italienne, ce récit constituant, de façon symbolique également dans le réalisme qui le caractérise, un récit de mort et de résurrection.

Pierre GIBERT,
Simon Pierre, Apôtre et compagnon, Bayard, 2001, p. 23-25.

← RAPHAËL (1483-1520) – *Délivrance de Saint Pierre, fresque* – Vatican.

Le père Didier GONNEAUD est prêtre du diocèse de Dijon et enseigne la théologie dogmatique et la philosophie à l'Université Catholique de Lyon.

Didier GONNEAUD

Pierre et Paul : paradoxes de l'apostolicité

La Cathédrale de Sienne conserve, dans son musée, une série de tableaux du Duccio, dont l'un raconte l'adieu de la Vierge Marie à saint Jean. Comme à son habitude, le Duccio dessine une perspective théologique, en mettant en correspondance deux scènes distinctes. Sur la droite du tableau, Marie s'incline vers Jean, respectueusement agenouillé devant elle. Une porte ouvre sur la scène de gauche : Pierre, debout, tournant le dos à la scène de droite, est entouré des dix autres apôtres et serre les deux mains de Paul. Les Douze sont au complet, Paul est en surnombre.

DUCCIO DI BUONINSEGNA – *Les Adieux de la Vierge à Saint Jean* – Musée de l'Opera del Duomo, Sienne.

← EL GRECO (1541-1614) – *Saint Pierre et Saint Paul* – Nationalmuseum, Stockholm.

Cette séquence permet deux lectures. D'une part, Marie et Paul se tiennent aux deux extrémités : la solide figure verticale de Pierre est ainsi mise au centre. Mais cette distribution concentrique fait aussi ressortir une autre lecture du tableau : de droite à gauche, on passe de l'intérieur vers l'extérieur. Marie est assise en majesté à l'intérieur de la maison-Église, tandis qu'à l'autre bout, Paul se tient au-dehors.

A la figure mariale succède directement la figure johannique ; on passe ensuite à la figure pétrinienne, avant de sortir vers l'extérieur avec la figure paulinienne. Accentuée par le jeu des regards, cette dynamique met en opposition la sereine obéissance de Jean, recueilli sous le regard de Marie, et l'affrontement énergique entre Pierre et Paul. Du côté de Marie et de Jean, tout est lumineux, ample, déjà auréolé par l'harmonie de l'éternité où Marie se prépare à entrer. A l'inverse, les relations entre Pierre et Paul apparaissent comme une énigme à déchiffrer.

Paul et Pierre, face à Jean ?

L'histoire du christianisme semble marquée par ces contrastes souterrains, qui partagent la figure de Pierre entre une polarité de type « marial-johannique » et une polarité de type paulinien. En décelant chez Paul une sorte de complexe anti-pétrinien, Balthasar suggère même combien ces écarts structurent la vie et l'histoire de l'Église. La superposition hardie entre Jn 21,22 [1] et Ga 2,11 [2] sert de fil conducteur théologique à ses perspectives : « Sans aucun complexe anti-pétrinien (jamais il n'aura *résisté en face* au nom de l'unité ecclésiale, comme on voit Paul dans l'épître aux Galates), [Jean] peut assigner à la charge de Pierre sa place précise au *cœur* de tout l'ensemble institué par Jésus. Et comme – tout en disparaissant – [Jean] doit « demeurer » sur l'ordre formel de Jésus, sa place parmi les symboles réels ne peut à aucun prix demeurer vide et sans successeur. Cette place est occupée surtout par les saints qui ont une mission non officielle et dont l'authenticité se manifeste par les relations qu'ils nouent entre Église mariale et Église pétrinienne, continuant à dire oui à l'une comme à l'autre, même s'ils semblent par là relégués hors de tout lieu. Église vraiment johannique n'est pas une « troisième » Église, cette Église dite « spirituelle » qui devrait succéder à celles de Pierre et de Paul : elle est celle qui, à la place de Pierre, se tient sous la croix pour y accueillir en son nom Église mariale[3]. »

1. « Jésus lui dit : "Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Toi, suis-moi." »

2. « Mais quand Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il s'était donné tort. »

3. Cf. Hans URS von BALTHASAR, *Le complexe antiromain. Essai sur les structures ecclésiales*, Apostolat des Éditions - Éditions Paulines, Paris, 1976, p. 235

Réfléchir sur la relation entre Pierre et Paul, c'est donc affronter un enchevêtrement de questions. L'Écriture et l'histoire ecclésiale s'éclairent – ou s'obscurcissent – réciproquement. Comme par avance, la figure scripturaire de Pierre porte déjà en germe les crises historiques ultérieures, qui mettront Pierre aux prises, d'une part, avec la résistance paulinienne, d'autre part avec le retrait johannique. Considérées en elles-mêmes, les relations entre Pierre et Paul font alors apparaître une difficulté dans la notion même d'apostolicité.

La figure scripturaire de Pierre porte déjà en germe les crises historiques ultérieures.

Comment penser ensemble l'apostolicité de Pierre, reçue par celui-ci avant Pâques au sein du collège des Douze, et l'apostolicité individuelle que Paul prétend recevoir directement du Christ ressuscité ? Si l'univocité du concept d'apostolicité est trop accentuée, la nouveauté de Paul est noyée. Les reconstruc-

tions de Balthasar vont dans cette direction, faisant planer une sorte de suspicion indirecte sur l'attitude de Paul à Antioche, explicitement opposée à une mystique johannique d'intégration et d'humble subordination.

Pour faire droit à l'originalité de Paul, faut-il donc, à l'inverse, admettre une équivocité du concept d'apostolicité ? Le risque serait alors de poser, au cœur du christianisme, un insidieux principe de division. L'histoire de l'Occident montre le venin d'une telle perspective. Opposée à Jean lors des grands mouvements spirituels et eschatologiques du moyen âge, contredite au nom de Paul lors de la Réforme protestante, la succession visible du ministère de Pierre se voit contestée, voire dénoncée comme négation concrète et institutionnelle de l'Évangile[4].

4. La rude réaction doctrinale de l'Église latine est sans doute à la mesure du danger : le 24 janvier 1647, sous le pontificat d'Innocent X, un décret du Saint-Office (rappelé par Pie X le 26 décembre 1910) dénonce le caractère hérétique de toute proposition théologique mettant Pierre et Paul en égalité de juridiction.

Cette difficulté à penser analogiquement le concept d'apostolicité se prolonge dans la question très concrète de la succession apostolique. Parallèle à la succession de Pierre, faut-il faire l'hypothèse d'une succession de type johannique, à travers une Église des saints prédestinée à prolonger une substitution mariale de Jean à Pierre au pied de la croix ? Directement institué par le Christ (Jn 21, 22), issu de l'extrême humiliation de la croix, ce « demeurer » johannique serait sans aucun conflit possible avec la succession pétrinienne, à laquelle il donne sa configuration proprement chrétienne. Toujours selon Balthasar, la kénose johannique enveloppe la figure pétrinienne et rend ainsi possible sa transmission : « Il y a par conséquent un effacement pétrinien de la personne devant le ministère[5]. »

5. *Id.*, p. 304.

Mais cette solution fait encore plus ressortir l'antithèse paulinienne. Comparée à l'humilité qui « demeure », la réclamation paulinienne d'apostolicité serait-elle trop personnelle, trop revendicative pour pouvoir être enveloppée à son tour par la kénose johannique et s'accomplir ainsi dans une succession effaçant la personne devant son ministère ?

Les paradoxes de l'apostolicité de Pierre.

Nous sommes ainsi devant les questions léguées à la théologie à la fois par les Écritures et par l'histoire du christianisme. L'énigme des relations entre Pierre et Paul se dédouble par une

sorte de paradoxe intérieur à chacun d'eux : c'est même parce que chacun entretient un rapport paradoxal à sa propre apostolicité que la relation entre eux deux paraît si énigmatique, qu'elle demande à être déchiffrée et sans cesse réinterprétée au long de l'histoire du christianisme.

Ce paradoxe de Pierre est mis en scène, sous forme narrative, par le chapitre 21 du quatrième Évangile : cette « deuxième finale » canonique est particulièrement significative du point de vue de la tradition. Pour une part, la réception du quatrième Évangile s'est faite à travers la relecture ecclésiologique mise en œuvre dans ce chapitre 21. Centré sur l'absoluité de la foi, comme relation directe au Christ unique bon Pasteur, comme crise faisant passer de l'aveuglement à la lumière, le quatrième Évangile s'achève par une relecture globale intégrant à cette absoluité les médiations d'une charge pastorale confiée à Pierre. Que cette relecture ait sans doute été rédigée *post eventu*, après que Pierre a étendu les bras pour glorifier Dieu, cela souligne à quel point s'est posée, dans Église ancienne, la question de la transmission de cette charge pétrinienne.

Le quatrième Évangile s'achève par une relecture globale intégrant les médiations d'une charge pastorale confiée à Pierre.

Or cette question est traitée au moyen d'un subtil jeu littéraire, qui structure le triple dialogue entre Jésus et Simon-Pierre. Étant considéré comme non authentique par les exégètes, ce récit a peu stimulé leur sagacité, et je voudrais donc proposer une hypothèse pour rendre compte de l'alternance entre les verbes *« agapein »* et *« philein »*.[6] Cette hypothèse s'appuie aussi sur Jn 11 : on peut y repérer ce même jeu qui, en Jn 21, introduit au cœur des paradoxes de Pierre. En Jn 21,17, la tristesse de Simon-Pierre jaillit-elle d'une allusion à son triple reniement ? Elle vient plutôt, ce qui lave d'ailleurs l'initiative de Jésus de tout soupçon d'indélicatesse un peu grossière, de ce que le dialogue a changé de forme. Jésus ne pose plus la question de l'agapè (*« Simon, fils de Jean, m'aimes-tu de charité [agapè] ? »* Jn 21,15a-16a), à laquelle Pierre répond par la philia (*« Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime d'amitié [philia] »* Jn 21,15b ; 16b). Prenant Pierre au mot, Jésus pose donc, selon Jn 21,17a, la question de la philia, et c'est ce passage d'agapè à philia qui provoque la tristesse (*« Pierre est attristé de ce qu'en troisième fois, Jésus lui dit : M'aimes-tu d'amitié ? »* Jn 21,17b).

6. Voir la traduction du passage de Jn 21 en pleine page à la fin de cet article.

En inaugurant le dialogue entre Jésus et Pierre par la question de l'agapè, les rédacteurs de cette deuxième finale restent fidèles à l'ensemble du quatrième Évangile : l'unique question décisive pour le croyant, c'est celle de l'agapè, et Jésus glorifié se fait ainsi reconnaître par Pierre en posant cette question déterminante. La charge pastorale que Jésus veut transmettre ne peut pas avoir d'autre principe théologal que l'agapè, sans quoi elle s'interposerait arbitrairement et violemment entre le croyant et l'unique Pasteur.

Le quatrième Évangile écarte ainsi jusqu'au bout toute forme de ministère qui affaiblirait le caractère principiel de l'agapè : mais c'est précisément cette agapè qui n'est plus comme telle accessible à Pierre. L'agapè, c'est l'amour dans les conditions de l'amour, se déployant librement et sans contradiction. La réalité de son reniement rend désormais impossible à Pierre un tel amour : l'agapè doit se faire philia, amour dans les conditions contradictoires du péché ou de la mort (c'est le thème de Jn 11, où l'agapè de Jésus pour Marie et Marthe de Béthanie et leur frère Lazare, devient philia face à la mort).

Au cœur de l'agapè lumineuse, symbolisée par le Disciple qui demeure, il y a aussi la philia de Pierre, traversée par la tristesse. Le récit conduit ainsi au centre paradoxal de la figure pétrinienne et de sa succession institutionnelle : la charge pastorale vient de l'agapè, mais la réalité du péché fait que cette charge ne peut venir de l'agapè qu'à travers la philia, à travers les conditions contradictoires qui obscurcissent son origine. La promesse d'une fidélité jusqu'à la mort (Jn 21, 18-19) déploie la force de cette philia proprement réconciliatrice, mais le ministère de Pierre, à la différence du témoignage rendu par le Disciple, ne procède pas de l'absolue simplicité de l'agapè, il est à la fois agapè et philia.

Simon ne devient Pierre qu'en recevant d'autres disciples de quoi surmonter cette instabilité paradoxalement fondatrice.

Ce n'est donc pas d'un effacement de la personne devant le ministère que surgissent la signification théologale de la charge pastorale et la possibilité de sa transmission ; bien au contraire : c'est en assumant dans l'objectivité de cette charge l'itinéraire singulier de Pierre que la philia marque de l'intérieur ce ministère, et en fait une manifestation indirecte de l'agapè. Son ministère situe donc Pierre entre l'agapè et la philia, dans une sorte

d'équilibre instable. Perspective décisive pour saisir en vérité l'apostolicité telle qu'elle se réalise dans la figure pétrinienne : Simon ne devient Pierre qu'en recevant d'autres disciples de quoi surmonter cette instabilité paradoxalement fondatrice.

Les paradoxes de l'apostolicité de Paul.

Tel que nous venons de le décrire, ce paradoxe peut-il éclairer analogiquement la prétention apostolique de Paul ? Entre le quatrième Évangile et les Actes des Apôtres, il y a une étonnante similitude : la question de l'apostolicité de Paul est aussi indirecte chez Luc que celle de Pierre chez Jean. L'intérêt exclusif de Jean pour la foi et pour l'agapè fait complètement passer en arrière-plan la question de l'apostolicité : dans le quatrième Évangile, le terme n'est pas employé en un sens propre, et la mention des Douze se fait toujours sur fond de crise. Loin d'être épargnés par l'épreuve de la foi, les Douze y sont tout particulièrement exposés (Jn 6,67 ; 20,24), et cela va jusqu'à l'infidélité de Judas, « l'un des Douze » (Jn 6,70-71). Mais cette perspective permet précisément à la dernière finale du quatrième Évangile de mettre en pleine lumière la structure originale du ministère pastoral de Pierre.

La question de l'apostolicité de Paul est aussi indirecte chez Luc que celle de Pierre chez Jean.

Il y a une difficulté identique dans les Actes : le compagnonnage avec Jésus avant sa résurrection est, pour le rédacteur des Actes, une caractéristique déterminante. Lorsqu'il prend l'initiative, entre Ascension et Pentecôte, de pourvoir au remplacement de Judas, Pierre met en avant cette condition *sine qua non* : « Il y a des hommes qui nous ont accompagnés durant tout le temps où le Seigneur Jésus a marché à notre tête, à commencer par le baptême de Jean jusqu'au jour où il nous a été enlevé : il faut donc que l'un d'entre eux devienne avec nous témoin de sa résurrection » (Ac 1,21). Apôtres, les Douze le sont au sens strict, en formant un collège stable, chargé d'attester publiquement la parfaite continuité d'identité de Jésus avant et après son exaltation pascale.

Or, ce qui pour Luc semble l'obstacle le plus insurmontable pour reconnaître à Paul le titre d'apôtre (sauf, de manière peu significative, en Ac 14,4-14) est précisément ce qui justifie pour

Paul qu'il ait reçu directement du Christ son apostolicité. Sur la route de Damas, Paul a été plongé dans la gloire du Ressuscité, mais il n'a pas connu le Christ historique : pour Luc, cela rend impossible de lui donner un titre propre aux Douze, alors que, pour Paul lui-même, c'est la source d'une apostolicité distincte, originale, mais tout aussi constitutive. Tout en reconnaissant le sens fondateur du ravissement de Damas, longuement raconté par trois fois (Ac 9,3-9 ; 22,6-11 ; 26,12-18), Luc ne fait pas d'une telle expérience subjective le principe direct de l'apostolicité de Paul. Or, Luc se montre trop proche de Paul pour qu'il ait pu ignorer l'importance capitale que celui-ci attribue à ce titre d'apôtre, et même la violence avec laquelle il le revendique dans ses Lettres.

La solution de cette étrangeté est sans doute à chercher en direction de l'ecclésiologie. De façon narrative, les Actes mettent en lumière, au sein de l'histoire du salut, le sens spécifique de la revendication paulinienne. La question subjective du statut personnel de l'apôtre devient la question objectivement décisive du statut des communautés fondées par Paul. Ces communautés doivent-elles recevoir d'autre que de lui leur plénitude ecclésiale, à l'instar de ces communautés samaritaines, évangélisées par Philippe, mais qui attendent de Pierre et de Jean la parfaite communication de l'Esprit-Saint ?

Les Actes rapportent cette incomplétude de la mission de Philippe, et la nécessité d'une intervention venant de Jérusalem : « Apprenant que la Samarie avait accueilli la Parole de Dieu, les apôtres qui étaient à Jérusalem y envoyèrent Pierre et Jean » (Ac 8,14). Les communautés engendrées par Paul (cf. 1 Co 4,14-15 ; Ga, 4,19) sont-elles du même type que celles fondées par Philippe, ou bien ont-elles immédiatement reçu de lui une plénitude définitive, n'exigeant aucune autre intervention apostolique ? En d'autres termes, l'apostolicité signifie-t-elle que tout procède de la communauté de Jérusalem, à qui seule revient d'achever l'évangélisation des autres communautés, ou bien faut-il reconnaître qu'à partir de Paul se constitue un principe distinct, non séparé (cf. Ga 2,1-10) mais pleinement autonome ?

La réponse géniale de Luc consiste à raconter une sorte de passage de relais entre Pierre et Paul, en séparant en deux le livre des Actes. Après avoir été soustrait, par initiative divine, au sort

qui avait déjà frappé Jacques, Pierre quitte Jérusalem « vers une autre destination » (Ac 12,18). Après cet épisode, la narration lucanienne se détache de Pierre pour se concentrer sur la mission de Paul aux nations : Rome apparaît alors à l'horizon. Pour les Actes, Rome est le sommet de la mission de Paul, en raison de la double identité de Paul, à la fois juif et romain. Cette double identité est soulignée à chaque rebondissement de l'action dans le récit des Actes, parce qu'elle porte une raison profondément théologique.

Après les premières crises, à Jérusalem (Ac 6,1-7) entre juifs de langue hébraïque et juifs de langue grecque, on aurait pu penser que la fondation, à Antioche, d'une Église locale (Ac 13,1) regroupant judéo-chrétiens et pagano-chrétiens aurait marqué l'apogée de la course de la Parole de Dieu. Mais, dans la construction théologique de Luc, Antioche n'est qu'une étape : Rome est la capitale des Nations, et la pleine apostolicité de son Église locale se réalise lors de sa jonction avec le charisme propre de Paul, lorsque Évangile inclut pleinement à la fois Jérusalem et Rome. Dans l'histoire du salut, quelque chose de définitif se joue ainsi lors de l'arrivée de Paul à Rome, quelque chose qui concerne à la fois Rome et Paul.

Dans l'histoire du salut, quelque chose de définitif se joue lors de l'arrivée de Paul à Rome.

Conclusion : par rapport à Pierre, l'absence d'une succession paulinienne ?

Cette rencontre entre Église locale de Rome et le charisme apostolique de Paul ne s'est apparemment pas faite sans difficulté : la Lettre aux Romains, si souvent interprétée en dehors de son contexte concret, en porte témoignage. L'axe de cette Lettre semble tourner autour du lien entre Israël et Évangile, au point que les autres thèmes (grâce, justification par la foi,…) sont en quelque sorte prédéterminés par cet axe.

Au terme de la chronologie théologique des Actes, Rome apparaît comme un sommet spirituel : cela s'est-il traduit-il par une tentation particulière de la communauté romaine, plus que d'autres susceptible de mépriser l'olivier franc (Rm, 11, 24) ? L'histoire dramatique de cette communauté laisse entendre com-

bien le conflit entre pagano-chrétiens, judéo-chrétiens et juifs a dû être, dès les commencements, un conflit empoisonné, ce qui expliquerait les vives admonestations de Paul, et son rappel du caractère inaliénable de l'élection d'Israël.

Face à l'apostolicité de Pierre, institutionnellement conservée au sein de Église locale de Rome, on comprend alors pourquoi l'apostolicité de Paul coïncide exhaustivement avec son charisme singulier. Depuis Damas, Paul est à la fois porté et dépassé par la contradiction fondamentale de son apostolicité : celui qu'il confesse comme Seigneur est identique à celui qu'il a persécuté au nom de son attachement à son peuple. Cette contradiction s'insinue au plus profond de son identité : alors que Rm 9,3 atteste du caractère absolu de cet attachement[7], il est celui en qui se consomme la rupture entre son peuple et Évangile.

7. Rm 9,3 : « Car je souhaiterais d'être moi-même anathème, séparé du Christ, pour mes frères, ceux de ma race selon la chair. »

Ce n'est pas par choix personnel ou par décision subjective que Paul est conduit jusqu'à ce point critique des relations entre Israël et Évangile, mais en vertu de l'objectivité même de l'histoire du salut. Ainsi placé à ce tournant décisif, absolument non réitérable, qui domine tout le développement ultérieur du christianisme, Paul annonce aussi la réconciliation eschatologique qui peut seule surmonter et rendre par avance supportable la contradiction de son apostolicité. Inséré à ce point dans la particularité de l'histoire, Paul renvoie déjà au terme eschatologique, lorsque Église sera pleinement Église par la réconciliation entre Israël et Évangile A côté de l'apostolicité de Pierre, qui traverse l'histoire, l'apostolicité de Paul maintient ainsi, au cœur du christianisme, une sorte d'incomplétude structurelle, et même définitive, tant qu'Israël n'est pas entré dans Évangile.

Didier GONNEAUD

Pierre, m’aimes-tu ?

Extrait du chapitre 21 de l’évangile de Jean (v.15-19), traduction littérale.

Quand ils eurent déjeuné, Jésus dit à Simon-Pierre :
« Simon, fils de Jean, m’aimes-tu d’agapè plus que ceux-ci ? »
Il lui dit : « Oui, Seigneur, tu sais que je t’aime d’amitié »
[Jésus] lui dit : « Fais paître mes agneaux. »
Il lui dit de nouveau, en deuxième fois :
« Simon, fils de Jean, m’aimes-tu d’agapè ? »
Il lui dit : « Oui, Seigneur, tu sais que je t’aime d’amitié. »
[Jésus] lui dit : « Sois le berger de mes brebis. »
Il lui dit, en troisième fois : « Simon, fils de Jean, m’aimes-tu d’amitié ? »
Pierre fut attristé de ce qu’il lui ait demandé
en troisième fois : « M’aimes-tu d’amitié ? »
Et il lui dit : « Seigneur, toi, tu sais tout, toi, tu sais que je t’aime d’amitié. »
Jésus lui dit : « Fais paître mes brebis.
Amen, amen, je te le dis, quand tu étais plus jeune,
tu te ceignais et tu marchais où tu décidais.
Quand tu seras âgé, tu tendras les mains, et un autre te ceindra
et te conduira là où tu ne décides pas. »
Il dit cela en signifiant par quelle mort il glorifierait Dieu.

Après cela, il lui dit : « Suis-moi ! »
Se tournant, Pierre voit, en train de suivre, le disciple que Jésus aimait d’agapè,
lui qui était contre sa poitrine pendant le dîner
et avait dit : « Seigneur, qui est celui qui te livrera ? »
Le voyant donc, Pierre dit à Jésus : « Seigneur, et lui, qu’en est-il ? »
Jésus lui dit : « Si je veux qu’il demeure jusqu’à ma venue,
Que t’importe ? Toi, suis-moi. »
Surgit alors parmi les frères cette parole : ce disciple-là ne mourra pas.
Pourtant, Jésus ne lui avait pas dit qu’il ne mourrait pas, mais :
‘Si je veux qu’il demeure jusqu’à ma venue.’
C’est lui le disciple, qui est le témoin de ces choses et leur rédacteur,
et nous savons que son témoignage est vrai.
Il est encore beaucoup d’autres choses que Jésus a faites.
Si on les écrivait une à une,
j’imagine que le monde ne contiendrait pas les livres qui en seraient écrits. »

Jean-François COLOSIMO enseigne l'histoire de la philosophie et de la théologie byzantine à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge de Paris.

Jean-François COLOSIMO

La bénédiction de la faillibilité
Pierre selon les Pères

Pierre vivant ?

« *Tu es Petrus* » : la fortune théologique, controversée, de la parole adressée par Jésus de Nazareth à Simon, le fils de Jonas, en réponse à sa « confession de foi » sur le chemin de Césarée de Palestine (Mt 16,13-20) barre l'accès au portrait de ce même *Képhas / Petros* que livrent, de façon incidente, les commentaires des Pères. Dessinée à l'occasion de ses multiples apparitions dans l'Ecriture, mais souvent brossée à la manière d'une silhouette pressée[1] ou stylisée dans une pose hiératique[2], la figure de Pierre se révèle moins proche, et donc plus indécidable, que celles de Paul ou Jean, objets d'exégèse autrement cruciaux en raison de l'importance de leur legs scripturaire. Croulant sous les ajouts et ratures, le croquis originel souffre, qui plus est, du fort remodelage dogmatique qu'il a subi et qui finit par le rendre méconnaissable[3].

En effet, si les testimoniaux abondent, il n'en est pas de capital, centré sur la seule personne du « premier disciple »[4], lequel n'apparaît pas nécessairement comme le « premier des disciples »[5]. Aucun d'entre eux, surtout, ne peut être, en soi ou par soi, versé à l'argumentaire ultérieur qui a servi à théoriser et définir la papauté. C'est un autre dossier patristique, pétrinien seulement en partie, qui commande la question de la primauté comme « usage »[6] – et, par voie de conséquence, un autre encore relativement à la primauté telle que la comprendra le siège romain, en tant qu'institution divine[7]. Par ailleurs, cette question, ecclésiologique, ne saurait être confondue avec celle, exégéti-

1. Par exemple, JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur les Actes*, VII, 2.

2. Par exemple, AUGUSTIN d'Hippone, *Sur le psaume 108*, 37.

3. Par exemple, CAJETAN, *Sur le Pontife romain*, *V*.

4. Par exemple, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Sur le jeune Homme riche, XXI, 3-5*.

5. Selon une inflexion latine très perceptible dès OPTATUS, *Le Schisme des Donatistes, II, 2*.

6. Par exemple, BASILE DE CÉSARÉE *Lettre LXX*.

7. Concile de Trente, *canon 7*.

que, relative à la prééminence de Pierre au sein du collège apostolique[8] - laquelle s'avère encore distincte de celle, historique, de son exemplarité typologique dans l'établissement de l'épiscopat au regard de la succession apostolique[9].

8. Par exemple, DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Trinité, 1, I, 27.*

9. Par exemple, EUSÈBE DE CÉSARÉE, sur *Les Martyrs de Lyon,* dans son *Histoire ecclésiastique*, *V, 3, 4.*

Dés lors, qui veut approcher Pierre vivant, à tout le moins le Pierre des Pères, c'est-à-dire le visage iconique qu'en garde et transmet la mémoire pentecostale de l'Eglise, doit se contenter du trait recueilli, du détail rapporté, d'un être qui ne se comprend que dans l'altérité de la communion[10]. Car toute enquête sur le disciple qui *à la fois* aime et ne comprend pas Jésus, *à la fois* se donne à lui et le renie, suppose que son objet se soustrait en quelque façon à elle. Suivant le titre de « coryphée[11] des apôtres » que lui confère l'hymnographie ancienne[12], et en cela porte-parole des Douze plutôt que leur inspirateur, Pierre s'efface de lui-même derrière la Parole qui l'inspire et le chœur qui l'entoure. Matière à biographie spirituelle en raison de ses tours, détours et retours, l'apôtre le plus nommé et le moins dépeint devient alors modèle de progrès et signe de communion, non pas tant en raison des pouvoirs qui ont pu lui être octroyés – détenir les clés du royaume, lier et délier sur terre comme au ciel, paître et conforter les brebis de l'unique pasteur – mais par sa ressemblance à nous, en notre abyssale finitude, faiblesse, et impuissance.

Qui veut approcher Pierre vivant doit se contenter du trait recueilli d'un être qui ne se comprend que dans l'altérité de la communion.

10. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours, 32, 18.*

11. Le coryphée est le chef de chœur, qui donne la réplique aux choreutes dans le théâtre grec antique (NdlR).

12. Voir, entre autres, GRÉGOIRE DE NYSSE, *Panégyrique de Basile le Grand.*

I. Clichés matériels

Avant même d'offrir un accès à la signification de l'itinéraire de Simon-Pierre, le dossier patristique que l'on peut collationner à son sujet en assoie la matérialité. Sur de nombreux points débattus, dont la destinée de l'apôtre après la Résurrection du Christ ainsi que l'attribution des deux épîtres que lui réserve le Nouveau Testament, la tradition des Pères apporte, sous la forme d'instantanés, d'indispensables précisions.

L'apôtre

Jérusalem, Antioche, Corinthe, Rome… L'Ecriture renvoie à divers lieux possibles de l'apostolat où Pierre, d'ailleurs, ne se

départage guère de Paul, de sa présence ou de son aura, en vertu d'un compagnonnage que consacreront assez tôt le cycle des fêtes et l'iconographie, mais dont les *Actes des Apôtres* et surtout l'*Epître aux Galates* ne masquent pas la complexité, voire la difficulté. A travers le prisme des Pères, Pierre, « apôtre des circoncis » apparaît dés lors moins comme un fondateur qu'un co-fondateur, aiguillonné par « l'apôtre des incirconcis ».

Jérusalem. L'épisode qui, pour l'essentiel, vaut commentaire des Pères, tient dans la première visite de Paul à Pierre (Ga 1,18). Chrysostome, particulièrement, y revient dans son sermon sur l'épître où il thématise parfaitement le sens de la démarche, tout en soulignant à l'extrême, peut-être de manière involontaire, sa limite intrinsèque : « La cause en est seulement le désir de faire visite à Pierre [...] Le bienheureux Paul en agissant ainsi n'avait en vue ni de s'instruire, ni de s'éclairer, mais seulement de voir Pierre et de lui rendre hommage par sa présence. Car il dit : « J'allais visiter Pierre » [...] ce qui se dit des villes grandes et célèbres que l'on veut connaître : tant c'était pour lui une chose de grande importance que de jouir seulement de la vue de cet apôtre »[13]. En d'autres termes, il y va, pour l'exégèse patristique, d'une visite de connaissance plutôt que de reconnaissance et que n'entretient, dans tous les cas, aucun désir ou souci d'investiture ou de confirmation. Paul se sait apôtre par Dieu, non pas par Pierre.

Paul se sait apôtre par Dieu, non par Pierre.

13. *Homélie sur l'Epître aux Galates, I, 11.*

Antioche. C'est en ce sens, participatif, que, en Orient, l'hagiographie, le droit canon, suivant les témoignages rassemblés par Eusèbe de Césarée dans sa *Chronique*, retiendront Pierre comme « fondateur » de l'Eglise d'Antioche. En Occident, le pape Grégoire le Grand se félicitera de ce lien spirituel dans sa correspondance avec son homologue de l'autre côté de la méditerranée[14]. Le conflit qui, lors de ce séjour, oppose Simon-Pierre à Saul-Paul quant au maintien de la Torah, et partant au sens de l'Evangile, omis par les *Actes* mais détaillé par l'*Epître aux Galates*, n'ira pas, toutefois, sans embarrasser l'exégèse. Cyprien de Carthage ne veut en retenir qu'une « leçon d'unité et de patience »[15], là où l'école d'Antioche, dans son ensemble, tâche d'exonérer Pierre du reproche d' « hypocrisie » que lui fait Paul (Ga 2,13), interprétant son attitude mitigée comme un effort de dissimulation volontaire à fin pédagogique.

14. *Lettre au Patriarche Euloge.*

15. *Lettre 71, 3.*

Cette explication, résumée par Chrysostome[16], passera au monde latin par Jérôme de Stridon[17], avant d'être réfutée, non sans raison, par Augustin d'Hippone : « Pierre, pour sa part, accepta avec une pieuse et bienveillante humilité la correction si justifiée que Paul venait fraternellement de lui donner »[18]. Autrement dit, les atermoiements pastoraux de Pierre, que consigne plus ou moins explicitement le Nouveau Testament, exercent sur la tradition patristique la tentation de les lisser, tentation que seule écarte l'évidence prophétique de Paul.

16. *Ibid, II, 4-6*.

17. Dans la *Lettre à Paula* ou *Préface* à son propre *Commentaire.*

18. *Lettre 82, 22.*

Corinthe. L'existence d'un « parti de Képhas » à Corinthe (1 Co 1,12) laisse penser à un passage de l'apôtre dans cette ville. Un fragment de la *Lettre à Soter et à l'Eglise de Rome* de l'apologète Denys de Corinthe[19], évoquant « les Eglises fondées par Pierre et Paul », semble appuyer cette hypothèse. Jérôme de Stridon, entre autres écrivains postérieurs, la reprend à son compte[20]. Cela ne l'authentifie pas pour autant : au sein de la communauté primitive, n'importe quel parti judaïsant pouvait se sentir autorisé à se revendiquer de l'opposant de Paul à Antioche sur la question de la circoncision. En l'absence de tout corrélat fort, il y a donc lieu de laisser la question ouverte sur la réalité de cette association. Sa force symbolique n'en ressort que plus marquée : pour la tradition des Pères, Pierre, hors de Jérusalem, ne saurait aller sans Paul.

Pour les Pères, Pierre, hors de Jérusalem, ne saurait aller sans Paul.

19. Conservé par EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique, II, 25, 8.*

20. *Vie des Hommes Illustres, I.*

Rome. La venue de l'apôtre dans la capitale impériale est, elle, attestée par une longue tradition s'enracinant dans le dépôt premier. Si on peut la considérer implicitement admise par Clément de Rome dans sa *Première Lettre aux Corinthiens* (V, 4) et Ignace d'Antioche dans sa *Lettre aux Romains* (IV, 3), Irénée de Lyon la confirme expressément dans son traité *Contre les Hérésies* (III, III, 1). Eusèbe de Césarée, tout à sa chronique fondatrice, invoque quant à lui divers témoignages anciens relatifs aux « trophées » romains des apôtres[21], non sans s'appuyer sur les *Hypotyposes* perdues de Clément d'Alexandrie, ainsi que sur un texte également disparu de Gaïus[22], ou encore sur Origène qui mentionne le récit de la crucifixion inversée, la tête en bas de l'apôtre, vraisemblablement emprunté aux apocryphes *Actes de Pierre*. Tertullien[23], Cyprien de Carthage[24], Denys d'Alexandrie[25], s'en font l'écho et à leur suite, tous les Pères, unanimes

21. *Histoire ecclésiastique*, *1, II, 25.*

22. *Ibid*, *II, 25, 7.*

23. *Antidote, 32, 2.*

24. *Lettre 55, 8.*

25. Selon ses *Sentences*, *13, 18,* recueillies par ATHANASE LE GRAND.

après le IVe siècle à juger certains la prédication et le martyre de Pierre à Rome. Le fait d'invoquer des textes à caractère plus institutionnel[26] – n'ajoute rien, ces inscriptions canoniques dépendant elles-mêmes de traditions de piété plus anciennes. Par ailleurs, l'acceptation de cette venue ni n'oblige, ni même n'engage aux constructions théologico-politiques postérieures.

26. Dont le *Chronographe libérien de l'an 354*, divers *Martyrologes* ou les listes épiscopales, à commencer par celle que cite EPIPHANE DE SALAMINE dans son *Panarion, 27, 6*.

L'épistolier

Selon la classification de l'école d'Alexandrie, relayée par Eusèbe et Jérôme, les deux écrits attribués à Pierre relèvent des épîtres dites « catholiques ». Pour ces deux auteurs, ainsi que la tradition grecque en général, confortée par les canons du Concile de Laodicée (383), elles occupent les deuxième et troisième places dans cet ensemble. Selon la tradition plus spécifiquement latine qui englobe les canons des conciles de Rome (380), Hippone (393), Carthage (397), mais aussi Rufin, Augustin, Cassiodore, il faut les placer au premier rang. Cette différence, qu'entend naturaliser les Décrétales attribuées au pape Gélase (D.III) signale l'apparition, à une strate encore ancienne de l'établissement de la doctrine, de la perception occidentale, centrée sur la primauté, de l'œuvre de l'apôtre.

Première épître de Pierre. Outre l'identité de son auteur supposé, le texte de *Pierre I* est d'autant mieux reçu à Rome que Clément en reprend le mouvement général dans sa *Lettre aux Corinthiens*. En vertu de sa destination géographique, l'épître imprime tôt sa marque sur les communautés d'Asie mineure, ainsi que le laisse voir la *Lettre aux Philippiens* de Polycarpe de Smyrne. Invoquant l'emploi du terme « diaspora » qui figure dans l'entête ainsi que l'abondance de citations scripturaires tirées de l'Ancien Testament, l'exégèse primitive – Origène, Didyme l'Aveugle – y aura plutôt vu un texte adressé à des convertis de la synagogue, et donc à tonalité « judéo-chrétienne » – ce qui corroborerait l'attachement de Simon-Pierre, attesté dans les *Actes*, au milieu juif. Enfin, l'écho, sous forme de traditions rapportées, que l'on trouve dans les écrits d'Irénée de Lyon ou dans les fragments de Papias de Hiérapolis, et chez Eusèbe de Césarée[27] à leur suite, qui les citent, quant aux liens particuliers qui, selon l'apôtre, l'uniraient à Marc, sera souvent utilisé comme un argument d'authenticité. Cette dernière, pour les Pères, ne

27. Dans son *Histoire ecclésiastique* (*3, XXX, 9).*

fera d'ailleurs jamais doute : l'attribution, initialement consacrée par Irénée qui cite plusieurs passages de l'épître dans son traité *Contre les Hérésies*, et confirmée dans le christianisme sémitique (la *Peschito* syriaque), grec (*Clément d'Alexandrie*, dans les *Stromates*), latin (*Tertullien*, dans son traité *Sur l'Ame*). Si elle n'apparaît pas dans le fameux *Canon de Muratori*, il semble en revanche justifié de suivre Eusèbe lorsqu'il en fait l'un des textes les plus incontestés et les plus lus en Orient depuis l'époque primitive.

Dans l'ordre du commentaire, outre une influence sémantique sur le *Symbole des Apôtres*, *Pierre I* donne une fondation scripturaire et apostolique à l'enseignement unanime des Pères sur la descente du Christ aux Enfers, dont l'on note le caractère insistant, bien avant Origène, dés Justin de Naplouse[28]. Cette dimension doctrinale n'ira pas toutefois sans causer débat : l'annonce aux morts de la délivrance de l'humanité doit-elle s'entendre comme un appel à la conversion de toutes les âmes défuntes (Clément, Origène) ou comme un effet rétroactif consenti aux seules âmes justes (Irénée, Hippolyte de Rome) ? La tradition ultérieure verra cette opposition reprise et aggravée entre les branches grecque et latine, la longue tradition d'optimisme libéral de la première, condensée par Damascène[29], étant barrée par le mur de pessimisme plus que restrictif de la seconde, hérissé par Augustin[30], et qui prendra force de loi au sein de la scolastique[31]. L'imprécision même du texte épistolaire aura permis ce conflit d'interprétations.

28. *Dialogue avec Tryphon,* XLV.

29. *La Foi orthodoxe*, III.

30. *Lettre à Euvodius, 149.*

31. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique,* IIIe partie, question 52.

Deuxième épître de Pierre. La seconde épître attribuée à l'apôtre apparaît plus controversée, à ne considérer que la difficulté à en établir la canonicité à partir des témoignages des Pères. Au sein de la tradition orientale, aucun texte antérieur au IIe siècle ne s'y réfère (les allusions que l'on trouve chez les pseudépigraphes Hermas, Barnabé, ou chez Théophile d'Antioche n'étant pas probantes), et s'il ne semble pas exclu que Clément d'Alexandrie y renvoie, il faut attendre Origène pour qu'il en soit fait mention explicite, l'exégète alexandrin s'engageant sur un texte qu'il sait par ailleurs être débattu. Eusèbe le cite là-dessus, mais pour mieux souligner que ladite lettre, contestée, ne bénéficie pas d'une réception universelle. A preuve, le fait que, à la différence de l'école d'Alexandrie, celle d'Antioche ne la comprend pas dans son canon et qu'elle de-

meure absente chez ses meilleurs commentateurs, qu'il s'agisse de Théodore de Mopsueste, Jean Chrysostome, ou Théodoret de Cyr. En Occident, l'épître, inconnue du *Canon de Muratori*, passée sous silence mais peut-être connue et utilisée par Tertullien et Cyprien, n'atteindra une pleine reconnaissance qu'après son intégration dans le canon de la Vulgate par Jérôme de Stridon qui se débrouillera de la difficulté en louant la flexibilité stylistique de l'apôtre[32]. Le ton, dès lors, sera donné. Bien que, en 550, Junilius l'Africain continue de ranger *Pierre II* parmi les Ecritures d'autorité moyenne dans son *Canon*, l'authenticité ne fera plus question à partir du VIe siècle.

32. *Lettre 120.*

D'un point de vue doctrinal, les saillies angélologiques ou eschatologiques qui, sur fond de vaste tableau cosmique, exemplifient *Pierre II,* influenceront les représentations plutôt que les concepts, que l'on pense au sort éternel des anges rebelles, condamnés à l'abîme, ou à la consumation finale du monde sous le feu destructeur de la Parousie. *A contrario*, la formule sotériologique qui fait l'homme « participant de la nature divine » connaîtra un sort éminent, en dépit des possibles confusions qu'elle entretient au regard du sens même de la grâce.

II. Profilages théologiques

Le soubassement matériel que procurent les Pères et qui vient étayer la figure de Pierre n'épuise pas pour autant le commentaire plus essentiel, dogmatique ou spirituel qu'elle leur inspire. Deux dimensions se dégagent ici : le confesseur et le disciple qui nous rapprochent de l'homme sans livrer pour autant sa part la plus personnelle qu'il faut réserver pour la fin.

Le Confesseur

Le passage du modèle de la foi au garant de la doctrine est tardif en ce qu'il accompagne, s'il n'en découle, les grands débats conciliaires. Pour les Pères, plus que le confesseur, importe le sujet de la confession : en clair, Mt 16,17-19 n'appelle pas, selon eux, un commentaire ecclésiologique, mais christologique.

La foi. La notion de « roc » est ici décisive, au regard de la typologie qui la fonde et justifie l'octroi d'un nom nouveau. Pierre reçoit, en fait, par participation, non pas un nom propre, mais un nom intrinsèque du Christ, ainsi que le note Tertullien[33], assumant la lecture eidétique de l'*Exode* que fait Paul dans sa *Première Epître aux Corinthiens* (10,4)[34]. Dés lors, la confession de l'apôtre suscitera, tout au long de la crise arienne, une interprétation trinitaire largement répandue au sein du parti nicéen, qui lui conférera une fonction polémique. Hilaire de Poitiers[35], Ambroise de Milan[36], Athanase le Grand[37] exploitent les formules matthéennes plutôt que l'identité de leur locuteur, tandis que Chrysostome systématise ce déplacement dans son propre commentaire de Matthieu[38], où l'évocation de Pierre sert à introduire une charge contre les anoméens. La multiplication des attestations n'est, ici, guère utile.

33. *Contre Marcion IV, 13.*

34. Tous ont bu le même breuvage spirituel - ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher, c'était le Christ.

35. *Sur Matthieu, 6, 17.*

36. *Sur l'Incarnation, IV, 33 sq.*

37. *Sur l'Incarnation, 56, 1 sq.*

38. *Homélie 54, 162.*

La confession de la divinité du Verbe incarné fonde l'Eglise en tant que la pierre angulaire est le Christ : ce sont le Père et l'Esprit qui inspirent Pierre, créant ainsi une forme de circularité, analogue à l'eucharistie, entre la parole et la Parole. L'exaltation, souvent rhétorique, de la fonction pétrinienne laisse le pas à une réduction, assez constante, de la confession de Pierre à celle de tout baptisé. Ainsi Origène loue les pouvoirs conférés à Pierre, non sans les ramener à leur dimension pascale[39], mais pour mieux affirmer que les promesses du Christ ne valent qu'en tant qu'elles s'adressent à tous, là où faire « comme Pierre » fait que « chacun devient Pierre »[40].

39. *Sur l'Exode, Homélie V, 4.*

40. *Sur Matthieu, XII, 10-14.*

Un identique écart se retrouve chez Augustin, pourtant l'un des premiers grands théoriciens de « la chaire de Pierre », entendue en son sens absolu[41] : dans la lignée du renvoi à Paul, l'évêque d'Hippone n'écrit pas moins que « Sur ce fondement de foi, Pierre lui- même a été édifié. De fondement, personne ne peut en poser d'autre que celui qui a été posé, à savoir le Christ »[42], ce commentaire étant appelé à fonder une certaine dogmatique réformée, principalement calviniste. A preuve donc que, à tout le moins sur cette question, l'herméneutique préalable aux textes dispose de leur lecture.

41. *Lettre XLIII ; Sur le Psaume 108, XXXVII ;* etc.

42. *Sur Jean, 124, 5.*

L'Eglise. Il n'en va pas autrement pour les considérations plus ecclésiologiques qui s'ordonnent au dossier pétrinien sans en constituer l'essentiel. La revendication du *« Tu es Petrus »*

n'apparaît que tardivement à Rome et ne trouve son premier vrai apologète qu'au Ve siècle dans la personne du pape Léon le Grand. Reprenant des formules qu'on trouve en abondance dans la tradition latine[43] et qui ne sont pas inconnues de la tradition grecque[44], quoique dans l'un et l'autre cas leur valeur purement symbolique ou pratique ne paraisse guère contestable, il leur confère un sens juridictionnel dont on ne trouve guère d'exemple explicite avant lui : « Notre Seigneur Jésus Christ [...] a voulu que ses dons se répandent dans le corps tout entier à partir de Pierre lui-même en tant que tête, de façon à ce que quiconque ose se désolidariser de Pierre comprenne qu'il ne participe plus du saint mystère »[45], cette singularité s'appliquant à ses « successeurs » qui bénéficient « des mérites de celui de qui, en son Siège, le pouvoir continue à vivre, l'autorité à se manifester »[46].

43. Par exemple, JÉRÔME, *Contre Jovien I, 26.*

44. Cf. la *Lettre de Jules Ier*, citée par ATHANASE LE GRAND, *Apologie contre les Ariens, 20-35.*

45. *Lettre 10, 2–3.*

46. *Sermon 94, 3.*

Mesuré au courant dominant des Pères, on ne peut que constater là une singularité paradoxale, une sorte de dogmatique rétroactive, fondée sur une inversion de perspective. Le développement antérieur de Cyprien de Carthage est à cet égard exemplaire, la contradiction qu'il présentait déjà aux yeux d'Augustin[47] n'ayant cessé d'alimenter, depuis, le débat entre l'Orient et l'Occident chrétiens sur la définition de la catholicité comme critère d'ecclésialité. Que dit le Carthaginois ? Que c'est le Christ qui fonde l'Eglise, seule source et fin de son unité, origine et terme de l'unique chaire de vérité, que c'est lui encore qui consacre des mêmes pouvoirs tous les apôtres auxquels il étend les prérogatives d'abord adressées à Pierre et que c'est *in solidum*, en pleine solidarité, que les évêques, chacun étant maître en son diocèse, dépositaire de la catholicité, exercent leur commune responsabilité ; en conséquence de quoi, la prééminence de Pierre au sein du collège apostolique apparaît relative, tandis que la primauté que l'on peut reconnaître à Rome, d'ordre plutôt historique, tenant à son rôle de « matrice », est limitée à une fonction arbitrale sur fond de droit d'appel[48]. On ne saurait mieux marquer, à partir de Pierre, et des considérations patristiques à son sujet, une différence dans les conceptions ecclésiologiques de l'orthodoxie et du catholicisme qui, aujourd'hui encore, constitue une difficulté dans le dialogue œcuménique.

On ne saurait mieux marquer, à partir des considérations patristiques au sujet de Pierre, une différence dans les conceptions ecclésiologiques de l'orthodoxie et du catholicisme.

47. *Lettre 93.*

48. Voir *De l'Unité de l'Eglise, 4, 5* ; *Lettres 48, 49, 55, 59, 69.*

Le témoin du Thabor

En se fondant pour l'essentiel sur le récit de Matthieu, les Pères ont accentué la simple et claire immédiateté de la confession de Pierre, en tant que porte-parole des apôtres, quitte à éluder la dimension contradictoire, voire conflictuelle, que revêt la demande consécutive, par Jésus, du secret. C'est que, en dépit de la nuit de la trahison, Pierre est plutôt considéré dans la lumière, celle de la Résurrection bien sûr, mais aussi et d'abord, qui la précède dans la Révélation et la répète dans la vie du croyant, celle de la Transfiguration. On retrouve ici la formule de la *Deuxième Epître* attribuée à l'apôtre, selon laquelle nous sommes appelés à « devenir participants de la nature divine » (2 P 1,4). Son imprécision n'empêchera pas que l'Orient en fasse une fondation de la théologie de la déification. Naturellement renforcée par la présence de Pierre lors de la Transfiguration, elle trouvera un constant emploi, d'Athanase d'Alexandrie aux hésychastes du XIVe siècle, dont Grégoire Palamas[49], en passant par la synthèse de Maxime le Confesseur[50], et s'imposera comme lecture propre de la fête (2 P 1-19), nourrissant une notable hymnographie, dans l'*ordo* byzantin. Or, et c'est peut-être là l'essentiel, les nombreux traités grecs portant sur la Transfiguration marquent tous l'égarement de Pierre, le non-sens de ses interventions sur la montagne, qu'il cache son trouble, sa crainte, son inquiétude, derrière l'exclamation de satisfaction (« Qu'il est bon… ») ou encore la volonté expresse de servir (« Faisons une tente… »)[51]. Pierre trébucherait-il dans la lumière comme il trébuche dans l'obscurité ? Voilà qui rend proche d'un coup son humanité.

49. *CL Chapitres, 105.*

50. *Commentaire sur le Notre Père, 5.*

51. ORIGÈNE, CHRYSOSTOME, mais aussi PROCLUS DE CONSTANTINOPLE, *Homélie 1* ; ANDRÉ DE CRÈTE, *Discours 7* ; DAMASCÈNE, *Homélie et Acrostiche, 16*.

Ecce Homo

« Homme de peu de foi », ainsi que le souligne Origène[52]… Par-delà, ou plutôt en deçà de la réduction fonctionnelle (Roc/Chef) ou de l'extension corporative (Rocher/Eglise), surgit et subsiste la misère propre de Pierre. C'est cette dernière instance qu'il faut retenir parmi tant d'autres possibles – dont le choix de l'illettré, que commente volontiers Jérôme[53], ou le lavement des pieds qui retient l'attention de Chrysostome[54]. C'est elle qui, à Gethsémani, suscite ce qui s'apparente à une manifestation de déception chez Jésus – « Tu dors », laisse-t-il tomber devant le premier de ses disciples sommeillant. Le premier, mais aussi le plus zélé…

52. *Homélie sur L'Exode*, V, 4.

53. *Sur Matthieu, 4, 19.*

54. *Sur Jean, Homélie 70, 2.*

Aussi l'itinéraire de Pierre, lui qui ne craint que d'être séparé de son maître, ressort-il comme celui d'une séparation d'avec l'esprit de précipitation, de mésinterprétation, de présomption qui sont une part innée de sa générosité, afin que, dans le détachement de soi, se creuse son attachement au Christ : « Que dis-tu saint Apôtre ? », s'exclame Chrysostome, se saisissant de Pierre dans ses contradictions, détaillant chacune d'elles et le décrivant pris entre zèle et imperfection, adhésion et peur[55]. De ce contraste entre l'attachement et l'abattement, la ferveur et la retombée, Augustin perçoit l'acmé dramatique lors de la marche sur les eaux et en fait le creuset où la foi doit s'éprouver et qui sauve de la crédulité[56]. Eaux de la création et eaux de la recréation, eaux régénératives du baptême et du repentir : la pierre angulaire vaut parce qu'elle est objet de pardon, ainsi que l'explique aux futurs baptisés, au cœur de la Semaine de la Passion, Cyrille de Jérusalem[57].

55. *Sur Matthieu, Homélie 56, 23-28.*

56. *Sermon 76, 8.*

57. *Catéchèses*, II, 19.

Confiance aveugle et aveuglement fanatique : l'apôtre a tout goûté, mais, pour qu'il trouve la mesure personnelle de la foi, il lui faut rencontrer son Dieu dans les larmes. Lui qui est de ces Juifs pour qui la Kénose est scandale, il lui faut la croix pour comprendre la Croix. Car dans la nuit, que devient l'appelé, l'élu, le pasteur, le missionnaire, le martyr, compagnon de la vie de Jésus et dépositaire de la révélation du Christ ? Un traître. Le prince des apôtres fuit. Le confesseur nie. Le roc de la foi se révèle un abîme d'infidélité. Dés lors, le pêcheur d'hommes s'accomplit dans le pécheur repentant. Au matin, le don a été exhaussé en par-don[58]. Ce en quoi, pour les Pères, Pierre incarne d'abord la grâce de la faillibilité.

58. CHRYSOSTOME, *Sur l'Epître aux Hébreux, Homélie 31, 3.*

Jean-François COLOSIMO

Tu es Petrus, et super hanc petram…

Remise des clefs,
Le Perugin (1448-1523)
Chapelle sixtine, Vatican.

La Tradition ne se montre pas unanime dans son interprétation du mot roc et surtout de la relation entre le nom propre *Petros* et le nom commun *petra,* Pierre et la pierre, le roc. L'exégèse actuelle ne l'est guère plus.

Pour certains Pères - dont Origène en Orient et Augustin en Occident - le roc sur lequel se bâtit l'Église est le Christ confessé. On lit Matthieu à la lumière de 1 Co 10, 4.[1] Dans ses *Retractationes,* vers 427, Augustin écrit :

« J'ai dit quelque part à propos de l'apôtre Pierre que « sur lui comme sur une pierre l'Église a été fondée ». Ce sens est consacré dans la bouche d'un grand nombre, lorsqu'ils chantent les vers du bienheureux Ambroise, où il est dit en parlant du chant du coq : Lorsqu'il chante, la pierre de l'Église efface son péché. Et je sais qu'ensuite j'ai très souvent exposé dans ce sens les paroles du Seigneur : « Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Église », de manière à faire comprendre que l'Église est édifiée sur celui que Pierre a confessé en disant : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Ainsi Pierre aurait reçu son nom de cette pierre et il figurerait la personne de l'Église qui est édifiée sur cette pierre et qui a reçu « les clefs du royaume des cieux ». Il ne lui a pas dit, en effet, tu es pierre *(petra)* mais : « Tu es Pierre *(Petrus).* Or la pierre *(petra)* était le Christ » qu'a confessé Simon, comme le confesse toute l'Église, et lui a reçu le nom de Pierre *(Petrus).* De ces deux opinions, quelle est la plus probable, le lecteur choisira [2]. »

Augustin, lui, a opté pour la seconde. Pierre est le type de l'Église, bâtie sur le Christ que confesse sa foi. Une phrase du *Tractatus* sur l'évangile de Jean le dit excellemment : « Sur cette pierre confessée j'édifierai mon Église, la pierre était le Christ sur le fondement duquel Pierre lui-même est édifié, car personne ne peut poser un autre fondement que celui-là qui a été posé, le Christ Jésus. L'Église fondée sur le Christ a donc reçu de lui en Pierre les clés du Royaume des cieux... le Christ est la pierre *(petra),* Pierre *(Petrus)* est l'Église[3]. »

D'autres, surtout en Occident, pensent que le roc *(petra)* est la personne de Pierre. La liste des tenants de cette position est longue. (…) Mentionnons Hilaire de Poitiers pour qui « Pierre est celui sur qui le Seigneur a édifié l'Église comme sur un fondement vivant » et qui le voit supportant toute l'édification de l'Église, Jérôme, Léon le Grand qui met sur les lèvres de Jésus le commentaire suivant : « Bien que je sois la pierre *(petra)* inviolable, la

1. « et tous ont bu le même breuvage spirituel - ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher, c'était le Christ. »
2. *Retractationum* Liber I, XXI, 1; trad. G. BARDY, coll. Biblio Aug.,12, 401.
3. *In* Jo 124, 5; *PL* 35, 1973-1974; CC 36, 685.

pierre angulaire, le fondement tel que nul ne peut en poser un autre, néanmoins toi aussi tu es pierre *(petra)* parce que par ma force tu seras fortifié en sorte que des choses qui me sont propres par puissance nous soient communes par participation[4]. »

Un troisième groupe affirme que le roc *(petra)* est la foi confessée par Pierre. On appelle souvent cette position « l'exégèse antiochienne » parce qu'elle a la faveur de l'Orient. On la trouve, par exemple, chez Jean Chrysostome : « Sur cette pierre *(petra)* je bâtirai mon Église, à savoir sur la foi de ta confession »; « Celui qui vient de donner pour fondement à l'Église la confession de ce même apôtre... comment aurait-il besoin de prier ? » Théodoret est dans la même ligne, Jean Damascène la cristallise. Mais c'est encore Théodore de Mopsueste qui l'exprime avec le plus de finesse (…).

Elle est attestée aussi en Occident. Mais alors on insiste avec plus de rigueur sur le lien entre cette confession de foi et la personne de Pierre. Le roc *(petra)* n'est ni Pierre seul ni sa confession de foi seule. C'est Pierre *en tant que* confessant la foi apostolique, la foi apostolique *en tant que* confessée par Pierre. Nous pourrions, certes, renvoyer même ici à des Pères orientaux, qui ne séparent pas Pierre et sa confession, en particulier à Basile. Cependant les grecs sont moins explicites que les latins. Ambroise nous semble représenter parmi ceux-ci un témoin de choix. Dans une page admirable du commentaire de Luc il écrit :

« La bonté du Christ est grande : presque tous ses noms, il les a donnés à ses disciples. « Je suis, dit-il, la lumière du monde » (Jn 8,12); et pourtant, ce nom dont II se glorifie, II l'a octroyé à ses disciples en disant : « Vous êtes la lumière du monde » (Mt 5, 15). « Je suis !e pain vivant » (Jn, 6, 51); et « nous tous, nous sommes un seul pain » (1 Co 10, 17). « Je suis la vraie vigne » (Jn 15, 1) et II vous dit : « Je vous ai planté comme une vigne fructueuse, toute vraie » (Jr.9, 21). Le Christ est pierre — « ils buvaient de la pierre spirituelle qui les accompagnait, et la pierre c'était le Christ » (1 Co 10, 4) - II n'a pas non plus refusé la grâce de ce nom à son disciple, si bien qu'il est Pierre aussi, parce qu'il aura de la pierre la solidité constante, la fermeté dans la foi. Efforcez-vous donc d'être pierre à votre tour : dès lors cherchez la pierre non pas au-dehors, mais en vous. Votre pierre, c'est votre action; votre pierre, c'est votre esprit. C'est sur cette pierre que se construit votre demeure, pour que nulle bourrasque des esprits mauvais ne la puisse renverser. Votre pierre, c'est la foi; la foi est le fondement de l'Église. Si vous êtes pierre, vous serez dans l'Église, puisque l'Eglise repose sur la pierre[5]. »

Jean-Marie TILLARD,
L'évêque de Rome, Cerf, 1982, extraits des p. 142-145.

4. Sermo IV, 2 (PL 54, 150). Aussi Sermo III, 2-3 (PL 54, 145-146), on notera l'accent mis sur la foi de Pierre; voir aussi dans ce sens Épist. 5, 2 (PL 54, 615).
5. VI, 97-98; trad. G. TISSOT, dans AMBROISE de MILAN, *Traité sur l'évangile de saint Luc,* I, livres I-VI**,** *SC* 45, 264-265, Paris, 1956.

Paul Mattei est professeur de langue et littérature latines à l'Université Lumière (Lyon 2). Conseiller scientifique de la Collection « Sources Chrétiennes », il est l'auteur notamment d'un livre sur *Le christianisme antique. Ier-Ve siècle* (Ellipses, 2003).

Paul MATTEI

Le primat romain vu de Rome (Ier-Ve siècle).

Genèse, contexte et portée de la doctrine formalisée par Léon le Grand (440-461)

D'autres mieux que moi, dans ce dossier, retraceront en détail les circonstances à l'occasion desquelles à Rome, peu à peu, du Ier au Ve siècle, se forma la conscience de tenir, dans le concert des Églises, une position *cardinale*. Il n'est pas question de passer en revue, symétriquement, toutes les spéculations qui, dans la même période, à Rome, et ailleurs, sur la base ou non des « lieux » évangéliques appropriés (au premier chef Mt 16, 16-19 ; Lc 22, 31s. ; Jn 21, 15-17), se firent jour pour asseoir, ou contenir, voire combattre, la prétention romaine.

L'objet du présent travail est plus étroit. Il s'agira pour l'essentiel d'examiner cursivement l'idée qu'un seul des papes de l'Antiquité avait de sa charge : Léon Ier. Idée en l'espèce héritière d'une tradition dont elle offre l'illustration la plus élaborée.

Nous procéderons en trois temps. Renonçant à une histoire détaillée, je dresserai néanmoins d'abord une liste, limitée aux étapes majeures, à mon sens, et significatives, des événements où Rome manifesta la conviction qu'elle acquérait, ou avait, d'une primauté. Puis j'exposerai la pensée de Léon, citations à l'appui. Enfin, après en avoir spécifié la nature et fait voir l'esquisse de ses traits chez les papes immédiatement antérieurs, je mettrai en parallèle cette pensée avec celle des Africains, de Cyprien à Augustin – pour risquer, *in extremis*, des réflexions plus larges.

← RAPHAËL (1483-1520) – *La rencontre de Saint Léon le Grand avec Attila,* détail, Cité du Vatican.

Repères événementiels

Dans un long chemin, quelques jalons où est vécu, non sans réactions, ni « contre-feux », ce qui ne sera thématisé que tardivement.

Avant Constantin

Pour l'époque préconstantinienne, en premier lieu, **Clément**. Depuis le IIe siècle, une lettre que, vers 95, les chrétiens de Rome avaient adressée à ceux de Corinthe est attribuée à Clément, supposé évêque de la Ville[1]. La communauté romaine s'inquiète des divisions dans une autre communauté – qui, paraît-il, accepta sans difficulté la démarche : simple fruit de la charité normale entre Églises, ou fonction spéciale de l'Église de Rome ? La lettre pose, de fait, une question capitale sur la place de cette Église dans la fraternité chrétienne.

1. En réalité, l'épiscopat monarchique (ou mono-épiscopat) n'existait nulle part encore au temps de Clément.

Un siècle après, **Victor**. Ce « pape » (189-199) avait un caractère trempé. On le vit lors de la querelle pascale. Les Églises d'Asie, fidèles à une tradition censée remonter à Jean l'Apôtre, célébraient la Pâque le 14 nisan, quel que fût le jour de la semaine où tombât le 14 nisan, et non pas le dimanche suivant. La querelle prit sous Victor un tour aigu. Plusieurs conciles se réunissent en Orient. Sans attendre leurs décisions, le Romain excommunie les asiates. L'épiscopat, même non quartodéciman, ressent mal ce coup d'autorité, et Irénée s'entremet pour restaurer la paix. Observer que, dans l'affirmation de son pouvoir, Victor, que l'on sache, ne se réfère pas à Mt 16, 18-19 [2].

2. Le premier évêque romain qui aurait utilisé Mt 16, 18-19, pour accréditer du reste non pas une primauté, mais ses innovations pénitentielles, serait Calliste (217-222). L'hypothèse repose sur l'identification à Calliste de l'évêque attaqué par Tertullien dans le *De Pudicitia* (après 215) : ce qui est improbable.

Enfin, **Étienne** (254-257), qui se heurta à Cyprien de Carthage, avant tout dans la controverse dite du baptême hérétique. À la question « Faut-il 'rebaptiser', quand ils demandent à entrer dans la *catholica*, ceux qui ont été baptisés dans le schisme ou l'hérésie ? », l'Afrique (avec d'autres régions) répondait « oui », Rome répondait « non ». Pour soutenir les droits exclusifs de la réponse romaine, Étienne invoque son ascendance pétrinienne, et allègue à cet effet Mt 16, 18-19.

Pour soutenir les droits exclusifs de la réponse romaine, Étienne invoque son ascendance pétrinienne.

Sous l'Empire chrétien

Aux tout premiers balbutiements de l'Église d'Empire, l'échec de **Miltiade** (311-314) dans son essai de règlement du schisme donatiste en Afrique (313). Les dissidents en appellent à Constantin : l'empereur délègue le dossier à l'évêque de Rome, comme il aurait renvoyé un procès civil devant l'un de ses hauts fonctionnaires. L'arrêt de Miltiade ne résout rien : il faut remettre sur le métier au concile d'Arles, en 314 – d'ailleurs sans plus de réussite.

D'où le rôle effacé de l'Église romaine à **Nicée** (325). La cheville ouvrière du concile fut le conseiller ecclésiastique de Constantin, Ossius, évêque de Cordoue. Rome est représentée par des légats, qui trouvent un accueil déférent, mais ne brillent pas.

Au cours des luttes ariennes, l'évêque romain rencontre bien des traverses, dans ses relations tant avec l'épiscopat oriental qu'avec les empereurs. **Jules** (337-352) s'efforce d'imposer un terme aux controverses doctrinales qui divisaient les Orientaux ; il s'emploie aussi à faire réhabiliter Athanase d'Alexandrie, champion de Nicée, déposé par un concile et réfugié auprès de lui (339-346) : il argue d'un droit d'appel qu'aurait l'évêque de Rome touchant les sentences d'un concile (synode romain, 341). Au concile de Sardique (= Sofia, alors sur la frontière linguistique latin/grec ; 343), éclate la dualité Orient/Occident. Les Grecs refusent la décision de 341 et se retirent. Les Latins votent seuls plusieurs canons, qui entre autres légalisent l'appel au pape : mesures sans effet pratique, du fait de la résistance des Grecs – l'accord d'Athanase étant en l'occurrence le reflet d'une situation toute personnelle –, mais étape dans l'affirmation d'une prééminence juridique universelle.

Après les malheurs de **Libère** (352-366), contraint par l'empereur Constance II de signer une profession de foi orthodoxe au fond mais en retrait par rapport au Credo nicéen (358)[3], son successeur, **Damase** (366-384), forte personnalité, entendit mener une politique de grand style. Touchant surtout la détermination du dogme. D'où l'expédition de diverses lettres en Orient et la rédaction, par le synode romain de 377, d'un document abordant l'ensemble des points litigieux en matière

3. C'est cependant sous Libère qu'apparaît la locution « Siège apostolique » (*sedes apostolica*) pour désigner Rome.

trinitaire et christologique : le *Tome de Damase*. Les lettres au moins devaient être acceptées par les Orientaux, à Antioche, en 379, comme expression solide de la foi ; en 380, l'empereur Théodose enjoint à ses peuples d'adopter la religion « que le divin Apôtre Pierre a transmise aux Romains », celle « que suivent le pontife Damase et l'évêque d'Alexandrie ». Toutefois, Damase n'obtient pas un succès parfait : en 381, le concile de Constantinople (reçu comme IIe œcuménique) affirme les droits de la Nouvelle Rome (Constantinople), après l'Ancienne, mais avant Alexandrie – première forte assertion d'une ecclésiologie de type byzantin, qui privilégie les grands centres politiques, alors que l'ecclésiologie romaine insiste sur le prestige apostolique des sièges ; l'hommage de Théodose a valeur avant tout conjoncturelle[4].

L'ecclésiologie de type byzantin privilégie les grands centres politiques, alors que l'ecclésiologie romaine insiste sur le prestige apostolique des sièges.

4. Ajouter que, au grand dam de Basile de Césarée, Damase – comme aussi bien les autres Latins (Ambroise de Milan) – n'aida pas, par ses menées, malgré le rapprochement avec les Orientaux, à résorber les schismes qui depuis des décennies déchiraient Antioche.

Dernier jalon, au Ve siècle. Contre Pélage les évêques africains, sous l'impulsion d'Augustin, déploient une intense activité conciliaire (Milev, en Numidie, et Carthage, 416). Mais ils gardent la volonté de travailler main dans la main avec Rome, au plan tant disciplinaire que doctrinal. Pour la victoire, il est vrai, de leurs propres thèses, et selon l'ecclésiologie héritée de Cyprien. Les papes ont de leur partie une autre idée – qu'elle joue à l'unisson des Africains, sous **Innocent Ier** (401-417), ou que, un moment, elle en prenne le contre-chant, sous **Zosime** (417-418), jusqu'à ce que celui-ci fléchisse, sur intervention de la Cour impériale alertée par les Africains…

5. Trompeuse aussi. Car le canon 28 du concile, reprenant ce qui avait été décrété en 381, consacra les droits de Constantinople. Léon protesta et cassa le canon. Sans résultat.

Léon le Grand. Morceaux choisis

Nous voici au temps de Léon. À Chalcédoine, en 451, les évêques orientaux entérinent dans leur définition christologique ce que le pape avait enseigné dans une lettre au patriarche de Constantinople (*Tome à Flavien*) ; d'une seule voix, ils proclament : « Pierre a parlé par Léon ! ». Unanimité fragile, à la vérité[5], mais qui consonne avec ce à quoi tient Léon. Je laisserai la parole au pape[6]. En classant ses pages sous trois rubriques.

6. Six de ses *Sermons* touchent la primauté : 69-70, en l'anniversaire des apôtres Pierre et Paul (29 juin) ; 93-96, sur sa consécration épiscopale (qui avait eu lieu le 29 septembre 440). Pour faire court, et cohérent, je ne donne d'extraits que des pièces 95 et 96 (avec renvoi à deux autres : 70 et 94). On tirerait des citations convergentes des *Lettres*.

Première rubrique : c'est par Pierre que leur pouvoir a été communiqué aux apôtres et, dans la suite, aux évêques.

« Il est… beaucoup plus utile et beaucoup plus justifié d'élever le regard de nos âmes vers la contemplation de la gloire du saint apôtre Pierre et de célébrer ce jour en vénérant principalement celui qu'inonda de flots si abondants la source même de tous les charismes : ce fut à ce point que, ayant été le seul à recevoir des dons multiples, il ne s'en transmet rien à personne sans son intervention.[7] »

7. *Sermon* 95, 2 (date : 444 ; trad. « Sources Chrétiennes » 200, p. 266-267).

« … De tout l'univers, Pierre seul est choisi pour être préposé à l'appel de tous les peuples, seul il est mis à la tête de tous les Apôtres et de tous les Pères de l'Église ; ainsi, bien que, dans le peuple de Dieu, les prêtres fussent nombreux et nombreux les pasteurs, Pierre gouvernerait cependant à titre personnel tous ceux que, à titre de chef, gouverne aussi le Christ. Dans sa bienveillance, bien-aimés, Dieu a accordé à cet homme une grande et admirable participation à sa puissance ; et, s'il a voulu que les autres chefs aient avec lui quelque chose de commun, il n'a jamais donné que par lui ce qu'il a donné aux autres.[8] »

8. *Ibid*. (p. 267).

« Certes, le droit d'exercer ce pouvoir (*à savoir* de lier et de délier) est passé aussi aux autres Apôtres et l'institution née de cette décision s'est étendue à tous les chefs de l'Église ; mais ce n'est pas en vain qu'est confié à un seul ce qui doit être signifié à tous. Si, en effet, ce pouvoir est remis à Pierre d'une façon personnelle, c'est que la règle de Pierre est proposée à tous les chefs de l'Église. Le privilège de Pierre demeure partout où un jugement est rendu en vertu de son équité et il n'y a d'excès ni dans la sévérité ni dans l'indulgence là où rien ne se trouvera lié, rien délié, que ce que saint Pierre aura soit délié, soit lié.[9] »

9. *Ibid*., § 3 (p. 271-272).– Comparer avec le *Sermon* 70, 2, identique, à une absence près : « … et l'institution née de cette décision s'est étendue à tous les chefs de l'Église… » (date : 443).

« … C'est de Pierre que le Seigneur prend un soin particulier et c'est pour la foi de Pierre qu'il prie spécialement (*à savoir* en Lc 22, 31-32.46 cité juste auparavant), comme si les autres allaient se trouver plus en sécurité si l'âme du chef n'était pas vaincue. En Pierre, c'est donc la vigueur de tous qui est fortifiée et le secours de la grâce divine est ainsi ordonné que la fermeté accordée par le Christ à Pierre soit conférée par Pierre aux Apôtres.[10] »

10. *Ibid.* (p. 273).

« … Il est raisonnable et juste que nous nous réjouissions des mérites et de la dignité de notre chef, rendant grâces au Roi éternel, notre Rédempteur le Seigneur Jésus-Christ, d'avoir donné à celui qu'il a fait prince de toute l'Église une puissance telle que si, même de nos jours, il est quelque chose que nous fassions bien, quelque chose dont nous décidions bien, il le faut rapporter à l'action, au gouvernement de celui à qui il a été dit : 'Toi donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères (Lc. 22, 32)' ; et c'est aussi à lui qu'après sa résurrection le Seigneur répondit par trois fois, confiant à sa triple déclaration d'un éternel amour cette mystérieuse consigne : 'Pais mes brebis' (Jn 21, 17).[11] »

C'est le gouvernement de saint Pierre qui conduit le condamné à la pénitence et le réconcilié au pardon.

11. *Ibid*., § 4 (p. 273-274).

Seconde rubrique : Pierre est vivant dans l'Église romaine, dont il reste proprement l'évêque.

« … Il suffit… que nous confessions en toute piété et vérité que c'est le Christ qui accomplit l'œuvre de notre ministère en tout ce que nous faisons correctement et que nous nous glorifiions non en nous, qui sans lui ne pouvons rien, mais en lui qui nous donne le pouvoir. Au motif de notre fête s'ajoute aussi la dignité non seulement apostolique, mais encore épiscopale, de saint Pierre, qui ne cesse de présider à son Siège et conserve une participation sans fin avec le Souverain Prêtre. La fermeté qu'il reçut de la Pierre qui est le Christ, lui, devenu également Pierre, il la transmet aussi à ses héritiers ; et là où paraît quelque fermeté, se manifeste indubitablement la force du pasteur.[12] »

12. *Sermon* 96, 4 (date indéterminée ; trad. citée, p. 283).

« … À cela nous reconnaissons que nous sommes aidés par les mérites et les prières de notre chef et nous expérimentons par des témoignages indubitables que c'est lui qui préside aux décisions salutaires, aux jugements équitables ; le droit de lier et de délier nous étant conservé, c'est le gouvernement de saint Pierre qui conduit le condamné à la pénitence et le réconcilié au pardon. C'est pourquoi tout ce que, aujourd'hui, vous nous avez apporté d'hommage, soit par considération fraternelle, soit par piété filiale, sachez que vous en avez plus religieusement et plus réellement payé le tribut à celui dont nous nous réjouissons d'occuper le Siège, non pas tant pour présider que pour servir…[13] »

13. *Ibid*., § 5 (p. 285).– Comparer avec le *Sermon* 94, 4, qui relie la gloire de Pierre à sa confession en Mt 16, 16, modèle et garant de la foi de l'Église, et nomme l'Apôtre « primat de tous les évêques » (date indéterminée).

Troisième rubrique : c'est de Rome que d'une certaine façon l'épiscopat tire ce qu'il est.

(Ou mieux : l'épiscopat n'est ce qu'il est que parce qu'il demeure sous la motion pétrinienne dont Rome est le dépositaire indéfectible ; d'où la *sollicitude* des évêques romains envers toutes les Églises.)

« Sans doute chaque pasteur en particulier gouverne-t-il son troupeau avec une spéciale sollicitude et sait-il bien qu'il devra rendre compte des brebis qui lui ont été confiées ; mais notre souci à nous prend sa part de celui de tous et ce que doit administrer l'un ou l'autre fait toujours partie de notre labeur : du monde entier, en effet, on accourt, au siège du saint apôtre Pierre et cet amour de l'Église universelle que lui recommanda le Seigneur, on réclame aussi que nous le dispensions.[14] »

14. *Sermon* 96, 2 (p. 279). Cf. *Sermon* 96, 4, ci-dessus ; voir aussi 94, 4.

Situer la pensée de Léon

Essai de synthèse et commentaires

La doctrine de Léon, qui se déploie dans des phrases rythmées, d'une élégante élévation, claires et denses, revient à un syllogisme : c'est par Pierre que leur pouvoir a été communiqué aux apôtres puis aux évêques ; *or*, Pierre est vivant dans l'Église romaine ; *donc*, c'est de Rome que d'une certaine façon l'épiscopat tire ce qu'il est – *soit*, équivalemment, pour le pontife romain une primauté dans l'ordre disciplinaire autant que doctrinal.

Mais on prendra garde aux tenants et aboutissants. D'une part, la majeure du syllogisme n'a rien d'arbitraire. Si Pierre est *princeps* (mot récurrent chez Léon), c'est que, par grâce, à Césarée, le bienheureux Simon Bar Iona a confessé, au nom de tous, le Fils de Dieu : en lui se concentre la foi de ses compagnons d'apostolat, des évêques leurs successeurs, et de tous les chrétiens. D'autre part, la conclusion du syllogisme ne doit pas être serrée à outrance : la *sollicitudo* romaine ne signifie pas que, pour Léon, le pouvoir épiscopal ne soit qu'une émanation de la *potentia* du pape ; elle signifie une assistance (celle du pape) toujours offerte, qui atteste une présence (celle de Pierre) toujours actuelle.

Remarque annexe, plus générale : selon la théorie romaine elle-même, et dans sa logique, les applications concrètes de la primauté, aux IVe-Ve siècles, s'organisent en cercles concentriques. L'*épiskopè* de Pierre a passé aux apôtres, puis aux évêques. Or, en Orient, les sièges patriarcaux sont de fondation apostolique, voire, dit-on, directement ou indirectement, pétrinienne (Antioche ; Alexandrie[15]) ; en Occident, le seul apôtre fondateur serait Pierre. Donc, l'Église romaine et les Églises apostoliques d'Orient sont sœurs, les Églises d'Occident sont filles de l'Église romaine. Dès lors, Rome tend à se constituer en primatie sur la totalité des Églises et en patriarcat sur l'Occident (de manière plus spécifique, en archevêché métropolitain sur l'Italie péninsulaire – suburbicaire, selon la terminologie administrative du Bas-Empire). Au plan du gouvernement, Rome entend être, pour tous, une instance suprême et, en Occident (*a fortiori* dans la botte italienne), se mêler de légiférer.

15. Légende, née au IIIe siècle, de l'épiscopat de Marc, disciple de Pierre, à Alexandrie. Celle, née après 451, de la fondation de l'Église de Byzance (Constantinople) par André, frère de Pierre, vise le même but de légitimation pétrinienne. Mais dans un esprit de concurrence : André, selon Jn 1, 40, fut le *protoklète* (« premier appelé »).

Les prédécesseurs de Léon

Depuis la fin du IVe siècle, ils avaient tenté des bribes de formalisation. Quelques exemples[16].

Sirice (384-399) : « Nous portons les fardeaux de tous ceux qui sont accablés, ou plutôt le bienheureux apôtre Pierre les porte en nous, lui qui, en toutes choses, nous en sommes sûrs, nous protège et nous garde en tant qu'héritiers de son administration.[17] »

Ou bien Innocent Ier : « Vous avez approuvé de vous en rapporter à notre jugement, sachant ce qui est dû au Siège apostolique, puisque tous ceux qui l'occupent désirent suivre l'Apôtre, principe de l'épiscopat et de toute autorité de l'épiscopat.[18] »

Le prêtre Philippe, légat de Célestin Ier (422-432) à Éphèse (431), déclare aux Pères du concile que Pierre, prince et chef des apôtres, auquel ont été données les clefs du Royaume, « jusqu'aujourd'hui vit et juge dans ses successeurs ». À quoi fait écho Sixte III (432-440) : « Le bienheureux Pierre a transmis à ses successeurs ce qu'il a reçu.[19] »

Et Innocent de souligner l'autorité particulière de Rome sur l'Occident : « Il est constant… que dans l'Italie tout entière, les Gaules, les Espagnes, l'Afrique, la Sicile et les îles, nul n'a institué d'Églises, sinon ceux que le vénérable apôtre Pierre ou ses successeurs ont faits évêques. Voit-on qu'un autre apôtre y

16. Je traduis les extraits qui suivent.

17. Lettre *« Directa ad decessorem »,* à Himère de Tarragone, 10 février 385.

18. Lettre au concile de Carthage, *inter Ep. Augustini* 181, 1.

19. Lettre à Jean d'Antioche, 17 septembre 433. En 449 (ou fin 448) Pierre Chrysologue, évêque de Ravenne (après 431-env. 450), écrit à l'hérésiarque Eutychès : « Le bienheureux Pierre, qui vit et préside en sa propre chaire, propose la vérité de la foi à ceux qui la recherchent ».

ait prêché ? Il faut donc que ces Églises observent les usages de l'Église romaine qui est leur origine et leur tête.[20] »

20. Lettre *« Si instituta ecclesiastica »,* à Décentius de Gubbio, 19 mars 416.

Africains et Romains

Pour saisir la force de ces revendications, il faut avoir présente à l'esprit la différence entre la notion romaine de la primauté et la notion africaine, telle que l'on en constate la substantielle continuité de Cyprien à Augustin.

Cyprien d'une part voyait en Pierre le premier distingué par le Christ (Mt 16, 18-19) pour manifester l'unité du collège apostolique, puis, par là, de l'épiscopat, enfin, par l'épiscopat, de l'Église – mais dans la totale égalité d'attributions avec les autres apôtres, investis ensuite ; d'autre part, du fait même, il reconnaissait à Rome, « chaire de Pierre », une mission comme lieu de communion – mais sans prééminence doctrinale ni disciplinaire. Augustin ne l'infléchit pas : Pierre même, à ses yeux, personnifie d'abord l'Église entière en son unité, non l'épiscopat[21].

21. Pourtant la fracture donatiste a incité les Africains des IVe et Ve siècles à souligner, mais toujours à leur mode, l'importance de la communion romaine. Optat de Milev, après 366, fraie sur ce point la voie à Augustin.

D'où deux « homothéties » en contraste :

Africains	Romains
collège apostolique avec Pierre comme point de communion, sans supériorité disciplinaire /	collège apostolique avec Pierre comme source d'influx des pouvoirs des Apôtres /
collège épiscopal avec Rome comme point de communion, sans supériorité disciplinaire,	collège épiscopal avec Rome comme source d'influx des pouvoirs des évêques
en mémoire vivante de Pierre	par présence agissante de Pierre

La racine du contraste réside dans la divergence d'appréciation touchant la portée (au regard des autres apôtres) et la permanence du ministère de Pierre[22].

22. Rien n'est révélateur du contraste entre l'Afrique et Rome comme un détail de l'échange épistolaire entre les évêques africains et Innocent, lors de l'affaire pélagienne : aux évêques qui avancent, avec une humilité entendue, que leur « ruisselet » magistériel sort de la même source (comprenons : le Christ) que le « fleuve » pontifical (*Ep. inter Aug.* 177, 19), Innocent répond en substance que le ruisselet dérive du fleuve (*Ep. inter Aug.* 181, 1).

*

C'est la notion romaine qui a prévalu, ces derniers siècles, notamment dans la définition de l'infaillibilité pontificale, en 1870. Or, ce n'est pas céder à un quelconque « néogallicanisme »

que de demander à la notion africaine une lumière qui mettrait ce dogme dans une ambiance plus collégiale : on sait le poids de saint Cyprien dans l'ecclésiologie de communion en honneur depuis Vatican II[23]. Car il n'y a pas de contradiction entre les deux théologies : sans verser dans le concordisme, ni prétendre, à la sauvette, enfermer en quelques formules, peut-être naïves, une investigation qui exigerait bien des nuances, et plus de compétence, il est permis de relever que les deux notions, africaine et romaine, sont moins éloignées qu'il ne semble (le *primatus* des Africains n'est pas pur symbole : il implique un rôle dans la collégialité ; le *principatus* des Romains n'a jamais fait du pape l'unique ordinaire[24]) et de suggérer que l'on aurait une synthèse passable en pensant les successeurs de Pierre comme organes de cohésion et d'expression intérieurs et au corps épiscopal et, en lui, au corps ecclésial.

23. Dans la formation de cette ecclésiologie j'ignore si a pesé un texte de conséquence, mais, il est vrai, de teneur controversée : c'est le témoignage d'Irénée, *Aduersus haereses* 3, 3, 2, sur la *principalitas* de l'Église romaine.

24. Lire dans Denzinger, *Enchiridion* 3112-3116, contre cette interprétation abusive de Vatican I, la réplique donnée, dès 1875, par les évêques allemands à une « dépêche circulaire » que Bismarck, au début du *Kulturkampf*, avait fait rédiger (1872) puis laissé publier (1874). La réplique fut approuvée par Pie IX.

Paul MATTEI

Pour continuer la recherche…

Textes.

- *Sermons* de Léon : 4 volumes en « Sources Chrétiennes » 22-49-74-200, Paris 1964-1969-1974[2]

- La *Correspondance* de Léon n'a jamais été traduite intégralement en français : latin en *PL* 54.

- *Lettre de Clément aux Corinthiens*, par A. Jaubert, « Sources Chrétiennes » 167, Paris 1971.

- Sur le règne de Victor et la querelle pascale : Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, (Introduction de F. Richard. Traduction de G. Bardy revue par L. Neyrand et al., Paris 2003), 5, 22-25. Le latin des lettres pontificales est en *PL* 50.

Études.

- Léon et les papes : chapitre non remplacé de Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968, p. 187s. (Le surtitre de mon article s'inspire du titre de ce chapitre.)

- Cyprien et les Africains : *Cyprien. L'unité de l'Église (De ecclesiae catholicae unitate)*, « Sources Chrétiennes » 500, Paris 2006. Cf. P. Mattei, « Note sur *unitas* chez Cyprien de Carthage », *Connaissance des Pères de l'Église* 100, 2005, p. 3-15.

Trois points annexes :

- Naissance de l'épiscopat monarchique : *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, a cura di E. Cattaneo, Milan 1997 (anthologie de textes traduits, avec copieuse synthèse introductive).

- Victor, et la progressive émergence du recours à Mt 16, 16-19 : R. Minnerath, « Les listes des premiers évêques de Rome », *Connaissance des Pères de l'Église* 78, 2000, p. 13-20.

- Irénée : H.I. Marrou, « Le témoignage de saint Irénée sur l'Église de Rome », *Mélanges Alberto Pincherle*, Rome 1967, p. 343-349 (repris dans *Christiana Tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, École Française de Rome 1978, p. 323-329) ; A. Rousseau, note justificative, « Sources Chrétiennes » 210, 1974, p. 228-236.

Exposé des faits dans :

Histoire du christianisme des origines à nos jours,

t. 1, *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris 2000, sous la responsabilité de L. Pietri

t. 2, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris 1995, sous la responsabilité de C.(†) et L. Pietri

t. 3, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris 1998, sous la responsabilité de L. Pietri.

Philippe BLAUDEAU

Philippe BLAUDEAU est maître de conférences d'Histoire romaine à l'université Paris XII-Val-de-Marne. Il enseigne aussi au Centre Théologique de Poitiers.

Le Siège Apostolique vu d'Orient (IVe – début VIIe s.)

L'affirmation progressive de la prétention à constituer ***le*** siège apostolique, celui dont le titulaire reçoit en héritage le pouvoir objectif fondé sur le *logion* matthéen (Mt 16,18) caractérise le discours romain dès la fin du IVe s. Il est censé attribuer à celui qui est élu la succession dans la fonction même que le Christ a confiée à Pierre. Cette conception est volontiers reçue en Occident au tournant des IVe et Ve s. Mieux, elle est justifiée par Sirice de sorte que l'apostolat et l'épiscopat trouvent leur origine dans la mission exclusivement confiée au chef des Douze. Et bientôt Léon précise : c'est du pontife que chacun des évêques reçoit son office juridictionnel. Or, un tel système de pensée articule de plus en plus fermement Bible et histoire et laisse apparaître sous le pontificat d'Innocent Ier la conviction selon laquelle « dans toute l'Italie, les Gaules, les Espagnes, l'Afrique et la Sicile ainsi que les îles qui sont intercalées, personne n'a institué d'Églises, si ce n'est ceux que le bienheureux Pierre ou ses successeurs ont établis comme évêques ». Peu disposé à faire état des invasions barbares, l'énoncé de l'idéologie papale est encore servi dans ces territoires par l'acceptation des décrétales qui se fondent sur le modèle impérial du rescrit et assure un peu plus l'emprise du modèle géo-ecclésiologique romain.

Mais les conditions mêmes qui expliquent le succès de l'entreprise pontificale en espace latin ne sont guère réunies dès lors que l'on entre en territoire grec. Là disparaît la conjonction de traits caractéristiques qui ont permis la structuration de la pensée primatiale (exploitation du modèle juridique civil, des thèses élaborées par Ambroise de Milan, traduction de la Bible ainsi que de la lettre pseudo-clémentine à Jacques de Jérusalem, évanouissement de la puissance impériale, notamment à Rome, éloignement du véritable centre de commandement).

Bien au contraire, le succès de la fondation constantinopolitaine, acquis sur le plan politique dès les débuts de la dynastie théodosienne s'accompagne de la référence à un autre modèle d'ordre et de pouvoir ecclésial, celui qui repose sur l'idée d'accommodement. Selon cette logique, la structure de commandement et de représentation de l'institution chrétienne doit épouser celle de l'Empire, dont la solidité n'est pas douteuse. Ainsi, aux différentes échelles d'organisation administrative devra correspondre un niveau de compétence ecclésial. Fonctionnel quand il s'agit de la cité ou de la métropole provinciale, ce système rencontre des difficultés de définition dès lors que l'on cherche à délimiter le territoire juridic-

tionnel propre aux sièges les plus importants, ceux que la tradition ou les décisions souveraines ont désigné comme centres principaux capables d'exercer une puissante attraction.

Si le concile de 381 semble désigner Constantinople comme la capitale religieuse de l'Empire d'Orient puisqu'elle en est la capitale politique, la médiocre publicité donnée à cette disposition jusqu'au concile de Chalcédoine signale combien il y a loin du principe à l'application. Bien plus, les crises chrysostomienne puis nestorienne révèlent que, plus sûrement que celui d'Antioche, le siège d'Alexandrie, doté d'un appareil perfectionné de gouvernement et de représentation, est en mesure de revendiquer le premier rang. La controverse christologique qui affecte profondément l'Eglise officielle à partir de 451 atteste combien l'affrontement entre doctrines implique immédiatement la rivalité de sièges que l'on commence à appeler patriarcats.

Or, les protagonistes majeurs, Alexandrie, Antioche et Constantinople, ne paraissent guère privilégier le recours à l'argument d'apostolicité. Car, en Orient, une telle justification est nécessairement concurrentielle. Au contraire, le système pontifical présente un ordre exclusif déjà défini par Damase. Il accorde au siège de saint Marc la deuxième place et à Antioche le troisième rang. Curieuse à première vue, puisque le Nouveau Testament ignore presque entièrement Alexandrie alors que la cité syrienne y est spécialement honorée, cette construction n'en est pas moins rigoureuse. C'est au moment où Pierre accomplit son ministère et ordonne l'Église romaine avant de lui confier la mission reçue du Christ qu'il envoie Marc à Alexandrie. La communauté que celui-ci est donc supposé avoir fondée entretient un rapport constitutif avec le siège pétrinien prétendument illustré par l'histoire récente des épiscopats d'Athanase – n'a-t-il pas célébré le trône apostolique qu'abrite la vénérable capitale ? - et de Cyrille.

Mais une telle lecture gène finalement les Alexandrins : Cyrille fait silence sur toute justification biblico-apostolique. Son successeur Dioscore, qui n'a sans doute guère goûté la sollicitude pressante exprimée par le pape Léon peu après son intronisation (444), délaisse tout lien avec Occident et ne veut exploiter le prestige de son siège que pour mieux abaisser celui d'Antioche. Après Chalcédoine, si Rome rappelle volontiers la dignité évangélique du siège alexandrin pour mieux rejeter "le 28e canon", la mémoire miaphysite, quant à elle, retient surtout que la rupture de communion constatée en 451 rend désormais vaine toute affirmation primatiale. La vision d'un moine des environs d'Alexandrie en résume le sens de façon saisissante : celle d'un Pierre en pleurs reconnaissant que tandis que tout ce qu'il avait planté a été arraché, son disciple (Marc), lui, a su obtenir les résultats espérés.

A Antioche également, les aspirations romaines sont bientôt déconsidérées, en dépit de la fraternité pétrinienne volontiers soulignée par Innocent ou Léon. Tôt, l'insistance pontificale y paraît bien indiscrète comme en atteste déjà l'un de ses hérauts les plus fameux, Jean Chrysostome. D'autant que l'histoire du siège d'Orient n'est pas sans gloire. Déjà en 382, les évêques d'Orient réunis en synode ont-ils indiqué dans leur lettre à Damase que l'Église apostolique dont ils rappelaient le lustre était celle d'Antioche. Pourtant ses chefs ne font cas de son origine (ainsi que d'Ac 11, 26) que lorsque ses intérêts et son prestige

sont mis en cause par des sièges plus soucieux de développer une stratégie agressive à son encontre (Alexandrie ou Jérusalem). Comme si les crises successives (arienne, paulinienne, nestorienne, miaphysite et leurs conséquences géo-ecclésiales) les avaient empêchés de concevoir un discours alternatif articulé où cette référence prît une importance décisive. Consommée dès 518, la séparation entre pro et anti-chalcédoniens aggrave cette impuissance et laisse un peu plus encore le champ libre non pas tant au siège de Jacques, Jérusalem, dont l'ambitieux Juvénal a su étendre à son maximum l'influence en lui assurant un rang patriarcal (451), qu'à Constantinople.

Si l'Église de la capitale semble tirer sa force de l'adéquation entre ordre politique et religieux jusqu'au schisme acacien (484-519), en même temps qu'elle s'affirme nouvelle Jérusalem et nouvelle Antioche par un étonnant parement de reliques et de pieuses fondations, une profonde crise de confiance la secoue lorsque sur instruction impériale, il lui faut admettre le libelle de communion du pape Hormisdas. Impossible de transiger désormais, il lui incombe de ne plus se confronter à l'idéologie exaltant le siège Apostolique, dont il apparaît que, sauf à rompre de nouveau avec Rome, il ne saurait rester sans contrepoint.

La première solution préconisée, insister sur la gémellité entre les deux Églises qui ne constitueraient qu'un seul et même siège, celui de Pierre, est évidemment repoussée par Rome ; la seconde – s'intégrer au second rang de la pentarchie - soutenue de toutes ses forces par Justinien, ressemble en dernière instance à un réagencement du principe d'accommodement. Aussi une troisième voie est-elle empruntée après qu'un nouveau différend (relatif au titre de patriarche universel) s'est fait jour avec Rome. Début VIIe s., en effet, la légende d'une évangélisation de la cité de Byzance par le premier appelé des apôtres (André) s'étoffe : mettant à profit la présence de restes de longue date conservés dans la capitale (depuis le milieu du IVe s.), cette fiction permet encore de désigner la relation particulière qui unit les deux sièges de l'ancienne et la nouvelle Rome, tout en signifiant que le salut vient d'Orient et que Pierre lui-même a été amené au Christ par son frère.

Produit le plus remarquable de la confrontation avec l'idéologie pétrinienne venue d'Occident, la promotion apostolique de Constantinople confirme donc le motif d'une subtile mais non moins irréductible résistance à la primauté pontificale, en même temps qu'elle atteste que les signes avant-coureurs de l'*estrangement* réciproque ont été un temps désamorcés.

Philippe BLAUDEAU

Frédéric CRÉHALET est agrégé d'histoire et enseigne l'histoire-géographie dans un lycée de la région parisienne.

Frédéric CRÉHALET

L'émergence de la papauté

Au XIe siècle semble se consommer la rupture entre Orient et Occident. Il y aurait d'un côté les Églises orientales, définitivement rétives à toute subordination envers l'évêque de Rome, et de l'autre l'Église latine, rassemblée sous l'autorité d'un pape affirmant toujours plus sa primauté. A cet égard, 1054 résonne comme une rupture définitive dans l'esprit de beaucoup. Pourtant rien ne rendait cette situation inéluctable. D'une part, la prétention romaine à la primauté a une histoire qu'il faut dégager de toute tentation d'anachronisme. L'article précédent pose des jalons pour comprendre cette histoire. D'autre part, rappelons-nous que la question ne réside pas tant dans le principe d'un primat romain, généralement admis, que dans les manières différentes de le comprendre et d'envisager son exercice.

La question ne réside pas tant dans le principe d'un primat romain que dans les manières différentes d'envisager son exercice.

Au Ve siècle, la primauté est clairement définie par la papauté. A travers bien des fluctuations et des périodes de faiblesse, cette conscience de la puissance papale s'infléchit, face à la monarchie impériale restaurée en Occident par Charlemagne, en une conception monarchique de la papauté qui est surtout élucidée à partir de la réforme grégorienne. Ainsi, c'est au cours de la deuxième moitié du premier millénaire que se produit une évolution majeure dans la conception qu'a Rome de sa primauté. Dès lors, il s'agit de se demander comment elle est reçue par les Églises d'Orient et d'Occident et surtout comment les événements expliquent son rejet par l'Orient et son acceptation par l'Occident.

Pour y voir plus clair, il nous faut bien distinguer ce qui s'est passé en Orient et en Occident. En effet, c'est au moment où les papes commencent à se dire *Petrus ipse,* Pierre lui-même, que l'Occident est bouleversé par ce qu'on a appelé les invasions germaniques. Celles-ci transforment profondément la civilisation de l'Occident latin, en rupture croissante avec l'Orient. Désormais les deux parts de l'Empire romain ont des destinées divergentes, et c'est bien de celle de l'Occident que dépend son patriarche, l'évêque de Rome.

Rome dans la communion des Églises au Ve siècle

Pierre et Paul, fondations de l'Église de Rome

Au Ve siècle, comme aux siècles précédents, aucune idée ne serait plus étrangère aux esprits que celle d'un évêque au dessus des évêques. La primauté juridictionnelle de l'évêque de Rome était tout simplement inconcevable. Ainsi Augustin d'Hippone pouvait reconnaître à l'évêque de Rome une autorité *(auctoritas)* en matière de foi mais non un pouvoir *(potestas)* sur l'Église d'Afrique. Pourtant Rome était à part dans l'Église, et son importance n'était niée par personne.

Au Ve siècle, aucune idée ne serait plus étrangère aux esprits que celle d'un évêque au-dessus des évêques.

Ainsi, le même Augustin témoigne dans *la Cité de Dieu* du prestige encore puissant de la Ville – sa prise par Alaric en 410 est un véritable choc qui bouleverse l'Occident. Aux yeux de tous, Rome est l'antique capitale de l'Empire et le théâtre des martyres des apôtres Pierre et Paul. C'est là son véritable titre de gloire pour le concile d'Antioche en 341 : « l'Église de Rome est glorieuse aux yeux de tous, puisqu'elle est le lieu de la commémoration des apôtres, et qu'elle a été depuis les commencements la capitale de la piété, même si ceux qui lui ont transmis la foi sont venus à elle depuis l'Orient ».

En Occident, Rome est l'unique Église de rang apostolique[1]. De ce fait, elle est très tôt pour les Églises d'Occident la *sedes apostolica* par excellence. De là aussi son titre de patriarcat d'Occident qui n'est officialisé qu'au VIe siècle, par la législation de Justinien. Ce patriarcat s'étend à l'Illyrie et à la Grèce

1. C'est-à-dire fondation des apôtres, lieu de leur activité ou de leur inhumation.

(jusqu'en 733), mais l'influence romaine y décroît à mesure que l'on s'éloigne de Rome, selon trois cercles concentriques : le pape (titre réservé à l'évêque de Rome à partir du Ve siècle) gouverne les Églises d'Italie suburbicaire (centre et sud de l'Italie) comme leur métropolite[2] ; il entretient des relations de quasi-égalité avec d'illustres Églises d'Italie du Nord comme Milan, et, dans une moindre mesure, avec celles de Gaule ou de Grèce, où il intervient à l'occasion par l'entremise d'un évêque délégué (celui de Thessalonique ou d'Arles) ; avec les Églises d'Espagne et d'Afrique, plus conscientes de leur autonomie, plus responsables de leur gestion, le lien est plus lâche.

2. L'organisation de l'Église en provinces ecclésiastiques assemblées autour d'un évêque métropolite se met en place entre 300 et 450. La manifestation de cette nouvelle structure est le concile provincial, compétent en matière de justice ecclésiastique sur les évêques, et aussi en matière de foi.

Pierre, garantie contre l'hérésie

Outre le prestige, la fondation apostolique et la succession des évêques garantissent à l'Église de Rome la conservation de la tradition qui vient des apôtres, l'authenticité de l'interprétation des Écritures : à ce titre, pour Irénée puis Tertullien, Rome fait autorité dans l'Église face aux gnostiques[3]. Par ailleurs, depuis le IIIe siècle, nombre de conflits au sein des Églises d'Occident cherchaient une issue dans le recours à Rome, chaque partie désirant manifester sa communion avec l'Église fondée par les saints apôtres. Enfin, au début du Ve siècle, l'ascendant de Rome en matière de foi est renforcé par sa position – prudente – lors des crises ariennes qui ont secoué l'Orient au cours du siècle achevé.

3. K. SCHATZ, *La primauté du pape,* Cerf, Paris, 1992, p. 27-30. Voir Irénée, *Contre les hérésies,* III, 3,1-2, Cerf, Paris, 2001 ; Tertullien, *De la prescription contre les hérétiques,* 36, 1-4, Sources chrétiennes 46, Cerf, Paris, 1957.

Les papes (mis à part le fléchissement de Libère en 358) ont soutenu Athanase et défendu l'orthodoxie. Face à un Orient déchiré par des débats théologiques qui lui restaient souvent obscurs, le siège romain put affirmer, dans un premier temps, la supériorité d'un concile œcuménique sur un concile régional, puis en 342, avec le concile de Sardique (dont s'étaient détachés les évêques orientaux adversaires d'Athanase), la possibilité d'un recours à Rome. Finalement, par le dit de Thessalonique de 380, Théodose fait de Rome et d'Alexandrie des références en matière de foi, « foi que le saint apôtre Pierre a transmise aux Romains, qui est prêchée jusqu'au jour présent, comme il l'avait prêchée lui-même » [4].

4. Code théodosien (380), 16, 1, 2, in *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II,* 312-438, SC 497, Cerf, Paris, 2005.

Pierre vivant en ses successeurs

Autour du Ve siècle, la considération dont jouit Rome dans l'Église tient enfin à la personnalité de certains de ses évêques. Pendant plus de deux siècles, de Damase (366-384) à Grégoire le Grand (590-604), se succèdent sur le siège de Rome des évêques conscients de leur autorité. Non seulement ils sont les successeurs de Pierre, mais, comme l'affirme Léon le Grand (440-461), Pierre vit et agit en eux et, par eux, dans l'Église. A ce titre, Rome est la tête de toutes les Églises, et son évêque veut assumer un rôle de direction de l'Église, qui se manifeste notamment par l'activité législatrice : c'est en 385 que le pape Sirice rédige la première décrétale papale envoyée à l'évêque espagnol Himère de Tarragone, sur le ton du commandement.

Les papes se gardent bien d'imposer aux Églises orientales une évolution qu'elles ne reconnaissent pas.

Ainsi, dans les Églises d'Occident dont Rome, seul siège de rang apostolique, est réputée fondatrice, les écrits de l'évêque de Rome deviennent source du droit. En revanche, cette évolution n'est pas reconnue par les Églises orientales, et les papes se gardent bien de la leur imposer : ils se contentent de s'affirmer comme les gardiens du droit, fixé par les canons des conciles. Ainsi le *Tome à Flavien* de Léon est lu et approuvé au concile de Chalcédoine, mais sans avoir de caractère normatif, ce qui est le cas des décisions du concile.

Évolution de la réception de l'autorité de Rome en Orient

Constantinople, la nouvelle Rome

Fondée par Constantin en 330 comme nouvelle capitale de l'Empire, Constantinople hérite des attributs de « l'ancienne Rome » : elle devient source de droit, de l'autorité, de l'universalité dans l'Empire[5]. Elle peut aussi prétendre à une « primauté d'honneur » sur le plan ecclésial : elle est vierge de tout passé païen et revendique même, comme héritière d'Éphèse, un rang apostolique la rattachant à l'apôtre bien-aimé Jean[6]. Au concile de Chalcédoine en 451, le 28e canon donne à la capitale politique d'Orient les mêmes prérogatives qu'à Rome dans les affaires

5. On considère alors qu'Empire et universalité coïncident.

6. Ce n'est qu'à partir du Xe siècle que Constantinople fait d'André, frère de Pierre, son fondateur.

ecclésiastiques, bien qu'en restant « la seconde après Rome », précision qui ne suffit pas à satisfaire les légats romains, ni le pape Léon, qui ne reconnut jamais ce canon, pas plus que ces successeurs.

Cette primauté de la nouvelle Rome ne cesse elle-même de vouloir étendre ses droits : en 587, Jean, patriarche de Constantinople, entend juger la cause du patriarche d'Antioche, et prendre le titre de patriarche universel, contre l'avis du pape romain. Un siècle et demi plus tard, en 733, l'empereur renforce encore la position de Constantinople au détriment d'une Rome dépourvue de soutien politique, en détachant du patriarcat d'Occident, provisoirement, l'Italie et la Sicile devenues byzantines, et définitivement, les provinces d'Illyrie et de Grèce.

Il faut cependant se garder d'interpréter le rôle de Constantinople en Orient sur le modèle de Rome en Occident. Ici, l'Église est un tout et l'Église particulière volontiers vue comme partie de ce tout. Là, l'Église est d'abord la communauté locale rassemblée autour de son évêque, unie aux autres Églises par la communion que manifeste le concile œcuménique (d'Empire) qui se réunit sous l'autorité de l'empereur. Ce dernier a charge de réunir, présider le concile et de promulguer les décisions dogmatiques et disciplinaires des pères conciliaires. Notons que les papes admettent ce principe d'organisation des conciles jusqu'au VIIIe siècle, tout en insistant sur le fait qu'un concile ne trouve sa légitimité et sa pleine autorité que dans la communion avec le siège de Pierre.

Un concile ne trouve sa légitimité et sa pleine autorité que dans la communion avec le siège de Pierre.

Or, au sein d'un Orient marqué par l'autonomie de ses évêques, Rome continue souvent à faire figure de soutien ou de refuge. Quand Constantinople elle-même est déchirée par les conflits de pouvoir, c'est à Rome que l'on vient chercher un défenseur et avec laquelle on revendique être en communion.

L'Orient et Rome entre reconnaissance et rejet

A de nombreuses reprises, l'autorité et le prestige de l'évêque de Rome sont pris à partie entre le Ve et le IXe siècle. D'une part, Rome apparaît comme garant de l'orthodoxie, même en

Orient, quand il s'agit de défendre le concile de Chalcédoine des politiques d'apaisement impériales à l'égard des provinces monophysites qui menacent de se séparer de l'Empire. Ainsi le schisme d'Acace de Constantinople, soutien de l'empereur, s'achève au bout de trente-cinq ans, en 519, au profit de la position tenue par Rome : dans le *Formulaire* qui porte son nom, le pape Hormisdas (514-523) fait reconnaître par l'empereur, le patriarche de Constantinople et plus de deux cents évêques orientaux, que seule la communion avec Rome garantit la vraie foi.

Les tentatives de l'empereur de se concilier les monophysites sont encore à l'origine de l'affaire des Trois Chapitres (553) et de l'affaire d'Honorius (634). A un siècle d'écart, l'empereur et le patriarche de Constantinople s'assurent le soutien des papes Vigile (537-555) puis Honorius (625-638) au risque, pour le premier, de provoquer des schismes en Occident devant ce qui est vu comme une trahison de Chalcédoine, et, pour le second, de se voir condamner à titre posthume comme hérétique par le concile de Constantinople III (680-681).

L'évêque de Rome n'est pas Pierre et la primauté de celui-ci ne vaut pas pour celui-là.

Par ailleurs, l'autorité de Rome – voire sa primauté – est reconnue par des évêques orientaux dans la mesure où elle soutient leur position : ainsi Maxime le Confesseur loue Rome, critère de la vraie foi et de la vraie communion quand Martin Ier (649-653) condamne le monothélisme ; ainsi Jean Damascène (mort en 743) célèbre l'apôtre Pierre, parce que Rome défend les images. Mais dans un cas comme dans l'autre, l'évêque de Rome n'est pas Pierre et la primauté de celui-ci ne vaut pas pour celui-là. L'Orient ne reçoit pas la position de Rome, que l'on peut résumer avec le Père Congar par la formule *« papa Petrus ipse »*.

L'affaire de Photius le révèle encore. Lors d'un synode réuni en 867, le patriarche de Constantinople dépose le pape Nicolas Ier qui soutient son adversaire Ignace et intervient en Bulgarie, ce que Photius considère comme une intrusion dans son domaine. Deux conceptions de la primauté de Rome s'affrontent. Pour Nicolas Ier, elle est d'institution divine, transmise sans rupture de Pierre aux évêques : par sa fonction, le pape est Pierre. Pour le patriarche de Constantinople, cette continuité n'existe pas, sinon

dans la mesure où l'évêque de Rome confesse la foi de Pierre. La présence de Pierre en l'évêque de Rome n'est qu'occasionnelle, d'ordre charismatique. Ainsi, pour les Églises orientales, Rome ne peut s'affirmer source du droit et ne peut compromettre leur autonomie canonique au nom de sa primauté et de la présence de l'apôtre en son successeur.

Évolution de la réception de l'autorité de Rome en Occident

Morcellement de l'Occident

En Occident aussi, la fondation de Constantinople eut des conséquences durables sur l'organisation ecclésiale. L'empereur absent, Rome bénéficie d'une certaine liberté à son égard. Rome n'est plus qu'une capitale impériale parmi d'autres, concurrencée en Occident par des villes comme Milan ou Trêves. De plus, le pouvoir des empereurs d'Occident est affaibli jusqu'à être abattu par Odoacre en 476. Pourtant, cette situation ne profite guère à un renforcement effectif du pouvoir du pape. Depuis le début du Ve siècle, l'ensemble de l'Occident est démembré en royaumes barbares, souvent aux mains de princes ariens. Dès lors les communications de tous ordres (économiques, marchandes…) sont réduites ; le lien entre Rome et les Églises d'Occident se distend.

Les provinces ecclésiastiques demeurent le principal lieu d'exercice de la communion ecclésiale, autour de l'évêque métropolitain.

Ce sont les provinces ecclésiastiques, héritage des circonscriptions impériales, qui demeurent jusqu'au XIe siècle le principal lieu d'exercice de la communion ecclésiale, autour de l'évêque métropolitain. Sous sa direction, les Églises règlent elles-mêmes leur vie ordinaire, par conciles régionaux, ou quand le pouvoir princier est suffisamment étendu, par conciles nationaux. A cet égard, l'Église wisigothique en Espagne est l'exemple le plus patent : à partir du VIe siècle, c'est le roi wisigoth qui la dirige, réunissant des conciles généraux à Tolède. Ceux-ci décident en matière disciplinaire mais aussi définissent des points de dogme sans en référer au pape, reçoivent ou non les conciles œcuméniques. Dans une moindre mesure, la Gaule réunie par Clovis connaît une évolution comparable. Quant à l'Église d'Ir-

lande, animée par les monastères, elle est véritablement isolée de Rome, tout en jouant un rôle de conservatoire de la culture latine.

Le morcellement de l'Occident provoqué par les invasions germaniques explique que les papes ne peuvent exercer cette sollicitude universelle qu'ils affirment avec force et constance depuis la première moitié du Ve siècle. Quand Rome prête une oreille jugée trop attentive aux clercs qui viennent faire appel de décisions de leur évêque ou métropolite, quand le pape suscite la critique lorsqu'il paraît renoncer à Chalcédoine (avec le pape Vigile), son autorité est discréditée autant que sa puissance est affaiblie. Pourtant, la situation se renverse en quelques siècles au bénéfice de la papauté sans que celle-ci soit maîtresse de cette évolution.

La situation se renverse au bénéfice de la papauté, sans qu'elle en soit maîtresse.

Les « envoyés de saint Pierre »

Ainsi l'isolement relatif de Rome n'empêche pas le pape Grégoire le Grand (590-604) d'envoyer en Angleterre des moines menés par Augustin. Ce sont les seuls missionnaires envoyés par Rome au premier millénaire, avérés par l'histoire. Cet événement mineur eut des conséquences importantes. En effet, l'Église anglo-saxonne conserve un lien durable avec la papauté, et une vénération particulière pour Pierre. Ainsi, moins d'un siècle plus tard, Willibrord quitte l'Angleterre pour évangéliser les Frisons et vient à Rome être consacré évêque en 695. Son compagnon, Winfried, vient lui aussi régulièrement à Rome en pèlerinage sur la tombe de l'Apôtre ; « envoyé de saint Pierre » en Frise, il est lui aussi consacré évêque par le pape en 722, recevant alors le prénom de Boniface. Ces missionnaires transmettent aux Églises de Frise et d'Allemagne qu'ils fondent leur attachement à Pierre.

Le pape, les évêques et l'empereur

Avec les missionnaires anglo-saxons, la pratique de l'Église de Rome se généralise comme norme en matière de foi et aussi de droit, de morale ou de liturgie, au détriment des traditions lo-

cales[7]. A cet égard, l'unification de l'Occident par Charlemagne joue un rôle déterminant, sans que Rome l'ait prévu ni organisé.

Notons d'abord que l'unification de l'Occident a commencé par bénéficier à l'évêque de Rome, puisque c'est à lui que le père de Charlemagne, Pépin, a restitué le patrimoine de Saint Pierre[8]. Le lien établi entre la dynastie et le pape est fort : Léon III lui-même couronne Charlemagne à Rome en 800[9]. Pourtant, si le nouvel empereur d'Occident impose Rome comme référence pour la foi et la discipline, il se réserve le gouvernement de l'Église, dans une politique nettement anti-papale.

En effet, Charlemagne se considère comme le véritable vicaire du Christ, à l'instar du *Basileus* de Byzance. Chef de l'Église franque, il nomme les évêques et réunit les conciles. Les évêques entrent ainsi dans un rapport de sujétion, de type féodal, avec le pouvoir politique. Cette évolution se fait au détriment des évêques, étroitement soumis à leur métropolitain, et du pape, puisque le droit d'appel à Rome est contesté aux évêques.

Or, sous le règne de Charles le Chauve, le pape Nicolas Ier (858-867) et ses successeurs veulent faire admettre leur conception de la primauté romaine en Occident, au moment même où ils tentent de se faire entendre en Orient contre Photius. Ainsi Nicolas Ier accepte l'appel d'évêques suffragants d'Hincmar, archevêque de Reims, qui appuient leurs revendications sur un recueil forgé de toutes pièces, les *Fausses Décrétales.* Ce recueil vise d'abord à renforcer le pouvoir des évêques par rapport aux métropolitains, par transfert à la papauté des pouvoirs retirés à ces derniers. De plus, le recueil a pour objectif de protéger l'autorité sacerdotale de la puissance laïque : celle-ci est évincée au profit de l'autorité romaine. Avec les *Fausses Décrétales,* Rome dispose désormais d'un outil pour faire valoir sa primauté. Mais il faut attendre le XIe siècle pour qu'elle en use, notamment contre les empereurs, en faveur d'une monarchie pontificale.

Les moines noirs, soutiens de la papauté

Avec l'affaiblissement des Carolingiens, l'Église tente de s'émanciper du pouvoir des princes : en 931, l'abbaye de Cluny (fondée en 909 par le duc d'Aquitaine) est placée sous la protection des Apôtres Pierre et Paul, à un moment où Rome est trop faible pour que cela porte à conséquence[10]. En moins de deux siècles, l'abbaye réformatrice étend en Occident un réseau de

7. En donnant Rome comme référence de la vie ecclésiale en Occident, l'Église d'Angleterre joue ainsi un grand rôle dans l'apparition de la chrétienté, comme unité religieuse dépassant le morcellement des principautés. C'est aussi de l'Église d'Angleterre, par Bède le Vénérable, que vient la généralisation de l'ère chrétienne, référent commun aux principautés qui forment la chrétienté.

8. L'idée de restitution vient de la *Donation de Constantin,* faux forgé par la chancellerie du Latran après l'expédition de Pépin. C'est surtout à partir du XIe siècle que ce texte a servi l'idéologie de la souveraineté pontificale face à l'empereur.

9. Lors du couronnement, le pape reprend le rite byzantin du couronnement de l'empereur. Mais au lieu de commencer la liturgie par l'acclamation du prince par le peuple, comme à Byzance, il la débute par le couronnement, agissant en chef de l'Église romaine. Suit l'adoration de l'empereur, rite auquel le pape Léon III se prête, mais que refuseront tous ses successeurs.

10. Cluny n'est que l'exemple par excellence des nombreux monastères exemptés par les papes aux Xe-XIe siècles, souvent contre l'avis de l'évêque du lieu.

monastères et de prieurés qui dépendent de l'abbé de Cluny, soumis directement au pape. Cluny œuvre ainsi en faveur de l'unité de l'Église occidentale et du rayonnement de l'idée romaine : il ne pouvait y avoir de meilleure pierre d'attente à l'affirmation de la papauté comme autorité supranationale.

Les liens entre Orient et Occident, qui n'ont cessé de se relâcher au cours de la deuxième moitié du premier millénaire, sont quasiment coupés lors du *saeculum obscurum* du Xe siècle, qui voit la papauté sombrer dans les querelles romaines. Certes, 1054 peut être considéré comme une rupture entre Rome et Constantinople. C'est aussi le signe d'une reprise de contact. En effet, après 1054, il faut encore presque cinq siècles pour que la coupure entre Orient et Occident soit définitive.

La puissance laïque est évincée au profit de l'autorité sacerdotale romaine.

La rupture majeure entre Orient et Occident est due à des évolutions séparées de la vie ecclésiale, du rôle des évêques et de la conception de la collégialité. En Occident, les papes veulent réformer l'Église, en la libérant des puissants laïcs, en redonnant leur rôle aux évêques. De la sorte, ils mettent fin à une pratique de collégialité qui avait été détournée au profit des princes et accentuent le centralisme papal. En 1075, Grégoire VII publie les *Dictatus papae* pour affirmer la primauté romaine et surtout la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel représenté par l'empereur : l'Église en Occident s'unifie sous la monarchie du pape et la direction des clercs. Cette unification volontariste de l'Occident prépare les évolutions du second millénaire et suscite la division d'avec l'Orient, fidèle à des pratiques élaborées dans la seconde moitié du premier millénaire.

Frédéric CRÉHALET

Jacques-Noël PERES est pasteur de l'Église luthérienne, et professeur à la faculté de théologie protestante de Paris et à l'École des langues et civilisations de l'Orient ancien.

Jacques-Noël PERES

Critique luthérienne de la figure pontificale

Avant d'en venir plus directement aux prises de positions de théologiens luthériens, trois remarques doivent être faites, qui les conditionnent.

La première vise le silence des Écritures canoniques sur le destin terrestre de Pierre. On sait qu'après la résurrection du Christ, il a, selon les *Actes des apôtres*, joué un rôle de premier plan dans la communauté jérusalémite, quoique Paul, lors de l'assemblé de Jérusalem, ait pu lui faire accepter sa propre manière d'envisager les choses quant à la prédication auprès des gentils. Rien cependant n'est dit, dans le Nouveau Testament, de la poursuite de son ministère après qu'il a été délivré de prison et « s'en alla dans un autre lieu » (Act 12, 17), lequel n'est pas autrement précisé ; flou que ne saurait dissiper la mention de Babylone dans la première des épîtres placées sous le nom de Pierre (1 Pi 5, 13). Ce n'est qu'en accordant confiance à des écrits apocryphes, tels les *Actes de Pierre et d'André* ou le *Roman pseudo-clémentin* qui livrent des informations, qu'il s'agirait bien sûr de vérifier, que d'aucuns se sont essayés à reconstituer en partie le ministère de Pierre, en particulier à Rome.

La seconde remarque, en lien avec la première, touche aux conditions et au lieu de la mort de Pierre – mort annoncée par Jésus ressuscité mais sans autre forme de détail (Jn 21, 18-19) – et de sa sépulture. Ce qui est rapporté par la tradition pour lever le silence de l'Écriture sur l'un et l'autre de ces points, nous le devons pour l'essentiel à la littérature apocryphe, car les plus anciens témoignages patristiques, ceux de Clément Romain et d'Ignace d'Antioche qui attestent le martyre de Pierre, ou d'Iré-

née pour ce qui est du séjour de Pierre à Rome, restent peu loquaces sur le déroulement des événements eux-mêmes.

La troisième remarque, enfin, dépend directement des deux premières et c'est elle, ainsi qu'on le verra, qui sera – si on ose dire – pierre d'achoppement : que Pierre soit allé à Rome et même y soit mort, cela signifie-t-il qu'il y ait exercé l'épiscopat et, avant de mourir, transmis à son successeur, voire à ses successeurs, des privilèges qui auraient été siens ? Irénée, en effet, ne dit pas expressément que Pierre a été évêque de Rome, mais qu'après les apôtres, l'épiscopat échut à Lin ; l'*Épître de Clément à Jacques*, l'un des écrits préliminaires au *Roman pseudo-clémentin*, rapporte en revanche que Jacques de Jérusalem est le chef spirituel de l'Église universelle, tandis que Pierre a désigné Clément comme évêque de Rome, successeur dans son enseignement et bénéficiaire maintenant de la promesse relative à ce qui est lié et délié.

Il ne faut pas refuser à la littérature apocryphe chrétienne de véhiculer des traditions mémoriales.

Cela étant, il est important de noter qu'il ne faut pas refuser à la littérature apocryphe chrétienne de véhiculer des traditions mémoriales. En ce sens, nombre de ses assertions ne sauraient être balayées d'un revers de manche, sans autre forme de procès. Sous le couvert du légendaire, il reste en effet à s'astreindre à l'effort « de situer ces textes dans l'histoire du christianisme ancien et de déterminer le milieu spirituel dans lequel ils ont vu le jour »[1]. En d'autres termes, avant de faire appel à la littérature apocryphe pour ce qui regarde le ministère et plus généralement les événements de la vie de Pierre, tout protestant se souviendra de la nécessité de replacer chacun des textes retenus dans le contexte spirituel, voire ecclésial, et bien sûr historique qui l'a vu naître. Ce qui revient à évaluer la tradition.

1. Jean-Daniel KAESTLI, « Les principales orientations de la recherche sur les actes apocryphes des apôtres », dans François BOVON *et alii*, *Les actes apocryphes des apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 49-67, cit. p. 49.

Au XVIe siècle, Luther et Melanchthon

Il ne faut pas faire d'anachronisme en histoire, pas même en histoire de la théologie ! Certainement les réformateurs du XVIe siècle ne jetaient-ils pas sur la littérature apocryphe un regard semblable au nôtre aujourd'hui. S'il reviendra à la toute fin du XIXe siècle au grand théologien luthérien que fut Adolf von

Harnack (1851-1930), non de révoquer l'exégèse romaine de Mt 16, 17 dont il sera question dans les lignes qui viennent, mais de soutenir du point de vue de l'historien la réalité d'un séjour de Pierre à Rome et davantage même d'écrire que le nier est « une erreur aujourd'hui reconnue comme telle par tout chercheur qui ne s'aveugle pas lui-même »[2], Luther bien auparavant n'a pas manqué de rester dubitatif quant aux traditions rapportées sur les apôtres en général et sur Pierre en particulier.

2. Adolf von HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, vol. II, Leipzig, Hinrichs, 1897, p. 244.

Dans un traité publié en 1545, c'est-à-dire dans les derniers mois de sa vie, alors qu'il n'attendait plus rien d'une réforme de l'Église romaine dont il savait qu'elle ne se ferait pas, traité au titre éloquemment violent, *Contre la papauté instituée par le diable*, Luther exprime son opinion à propos de Pierre, de son séjour à Rome, de son prétendu épiscopat et de son tombeau. Il y avance qu'il est « des érudits qui sont bien d'accord que saint Pierre n'est jamais venu à Rome, et le pape a indubitablement fort à faire pour riposter à leurs écrits ». Luther continue en soulignant que Paul, lui, y est allé, comme il le dit dans ses lettres et comme Luc le confirme dans les *Actes*, et il en vient ainsi à soutenir l'hypothèse, que c'est Paul qui « a pu y instituer l'Église et les évêques de Rome ». Luther affirme ensuite s'être rendu compte, alors que lui-même était à Rome, que nul, pas même le pape, ne sait où exactement Pierre et Paul ont été ensevelis, ce qui à vrai dire ne change rien en l'affaire[3].

3. Martin LUTHER, *Wider das Papsttum vom Teufel gestiftet*, WA 54, p. 254-255.

En d'autres termes, Luther reproche à l'Église romaine de prétendre tenir son rang autant que ses prérogatives de Pierre, sans que cela soit historiquement fondé. Seulement historiquement ? Non, théologiquement aussi ! Luther en effet, dans son traité, s'attache à montrer quelles conséquences on a voulu en tirer, quant à la primauté de droit de l'Église de Rome et au ministère universel du pape. L'expression du Réformateur est ici très dure, renforcée encore par le mélange sous sa plume du latin à l'allemand, comme s'il voulait pour porter plainte utiliser la langue du tribunal et désigner ainsi le crime : « Assurément est-il vrai que les clés du pape sont un *sacrilegium et ineffabile spolium*, un brigandage de l'Église, comme il ne s'en est pas produit de semblable depuis le commencement du monde »[4].

4. *Id*. p. 292. « Denn gewisslich ist war, dass des Basts Schlüssel sind *sacrilegium & ineffabile spolium*, ein Kirchen raub, des gleichen von Anfang der Welt nicht geschehen ist. »

C'est le vieux Luther que l'on vient d'entendre. À vrai dire, quant à la figure de Pierre et au modèle ecclésiologique que

les théologiens romains ont voulu bâtir sur lui, sinon dans leur virulence, les propos du jeune Luther ne différaient guère. En réponse au carme Augustin Alveld qui soutenait le droit divin du siège romain, Luther publiait en juin 1520 son traité *De la papauté de Rome*. Il s'y élevait déjà contre une lecture estimée fautive par lui, qui non seulement réserve à Pierre le pouvoir des clés, mais encore, au lieu d'en faire le signe de la grâce de Dieu, en fait un objet de gouvernement entre les mains du pape, une « haute présomption » qui l'étonnait fort. Pour Luther, « Pierre n'a jamais élu, fait, confirmé, envoyé, gouverné aucun apôtre » ; il n'est pas plus que les autres apôtres et tous sont égaux. Le rocher que Jésus évoque devant les apôtres, pour Luther n'est ni Pierre ni son autorité, mais « le Christ et la foi, contre lesquels aucun pouvoir ne peut rien »[5].

5. Martin LUTHER, *Von dem Papsttum zu Rom*, WA 6, p. 309-314, MLO II, p. 40-46.

On le constate, ce n'est pas tant Pierre lui-même que Luther conteste, son ministère, sa prédication, ni d'ailleurs sa sainteté, que l'usage ou plutôt le mésusage qui en a été fait par l'Église romaine et la persévérance de celle-ci à le placer au-dessus des autres apôtres. Cette manière de voir les choses deviendra classique chez les théologiens luthériens, à commencer par Philippe Melanchthon (1497-1560) dans son traité *Sur le pouvoir et la primauté du pape*, où, s'appuyant sur une certaine tradition patristique, il précise à propos du *Tu es Petrus*, que « Pierre tient le rôle collectif de tout le collège des apôtres », puisque selon Matthieu les paroles de Jésus « attestent que les clés sont remises également à tous les apôtres, et que les apôtres sont tous envoyés également », et encore que l'ordre de paître ses brebis rapporté par Jean (Jn 21, 17), est l'ordre commun donné par le Christ aux apôtres de prêcher et de diriger l'Église selon sa parole, d'où « il ne s'ensuit pas du tout qu'une supériorité particulière ait été transmise à Pierre »[6].

Ce n'est ni le ministère de Pierre, ni sa prédication, ni sa sainteté, que Luther conteste, mais son mauvais usage par l'Église romaine.

6. Philippe MELANCHTHON, *De potestate et primatu papae* 471-472, trad. franç. M. Dautry dans A. BIRMELÉ et M. LIENHARD, *La foi des Églises luthériennes*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1991, p. 283-284.

La lecture patristique de Marc Lods

Il y a une cinquantaine d'années, un patristicien luthérien, Marc Lods (1908-1988), a entrepris de justifier l'exégèse de Mt 16, 16-19 – éclairée par celle de Mt 18, 18 – telle que nous venons de l'observer, c'est-à-dire plus large que strictement pé-

trinienne, en présentant les textes des Pères de l'Église qui s'y réfèrent[7]. Dès les premières lignes de son étude, Lods précise ce qui l'a conduit dans sa recherche. « La théologie catholique actuelle – écrit-il – exprime sur ce point une doctrine fort simple dans ses grandes lignes : Jésus a fait de l'apôtre Pierre le fondement de son Église ; cette promesse est valable pour l'apôtre et pour ses successeurs, et ses successeurs ne sauraient être que les évêques du siège apostolique de Rome, où saint Pierre, non seulement séjourna comme chef de la communauté, mais aussi où il périt martyr et fut inhumé ». C'est ce que Lods veut vérifier ou infirmer, ayant soin toutefois de faire un sort à la thèse, maintenant assez généralement écartée, qu'il ne nomme pas, mais qui a été parfois soutenue par des théologiens protestants qui ont purement et simplement déclaré frauduleusement interpolée la parole de Jésus rapportée par Matthieu.

7. Cf. Marc LODS, « Le "Tu es Petrus" dans l'exégèse patristique », *Église et théologie* 62, 1958, p. 15-34, repris dans Marc LODS, *Protestantisme et tradition de l'Église*, J.-N. PÉRÈS et D. DUBOIS éd., Paris, Cerf, 1988, p. 3-21.

Cela étant, Lods s'applique à classer les opinions des Pères sur le *Tu es Petrus*. Il définit alors trois exégèses de cette péricope. La première est dite spiritualiste : comprenons que le pouvoir de lier et de délier est transmise à tout chrétien véritable, inspiré par le Saint-Esprit ; on la rencontre par exemple chez les martyrs de Lyon, Tertullien ou Origène. La seconde, qu'il appelle épiscopale, remet les clés à tous les évêques, qui sont tous au bénéfice du *Tu es Petrus* ; elle a été défendue entre autres par Cyprien. La troisième, enfin, est l'interprétation romaine, selon laquelle Pierre seul, et non les autres apôtres, a reçu l'honneur des clés ; Lods souligne qu'elle était inconnue de l'antiquité chrétienne, puisque le premier à l'adopter a été le pape Étienne Ier, au milieu du IIIe siècle, et qu'après lui elle ne réapparaît que deux siècles plus tard avec le pape Léon Ier. Lods en conclut, que ce n'est que lentement et non sans hésitations dans l'histoire de la théologie, que la primauté de Pierre alors regardé comme prince des apôtres, reposant sur Mt 16, a pris la place que l'on sait dans l'ecclésiologie romaine. Aussi affirme-t-il le droit de tout chrétien à disposer du pouvoir des clés, conteste-t-il le dogme de Vatican I et proteste-t-il « au nom de l'Histoire », qu'il écrit avec une capitale, contre l'opinion non conforme à l'enseignement de l'Église des premiers siècles et en premier lieu de l'Écriture dans son ensemble, selon laquelle la prétention des pontifes romains peut s'autoriser de la promesse faite à Pierre.

Lods affirme le droit de tout chrétien à disposer du pouvoir des clés.

Quelque dix-huit ans après la publication de son étude sur le *Tu es Petrus*, Marc Lods a publié un livre tout entier consacré au ministère d'unité[8]. S'il y défend d'une autre manière la thèse épiscopale et collégiale dudit ministère, il reconnaît volontiers que les protestants, qui confessent la catholicité de l'Église, « ne sont pas en état de dire clairement où et comment cette Église universelle peut être vécue dans sa réalité d'Église une »[9]. N'y a-t-il pas là comme une invitation lancée aux protestants, à réévaluer le ministère pétrinien ?

8. Cf. Marc LODS, *Le ministère d'unité*, Paris, Beauchesne, 1976, Le point théologique 19.

9. *Id.*, p. 81.

Oscar Cullmann, historien de Pierre et théologien de l'unité

Lorsque Marc Lods écrit les pages qui viennent d'être évoquées, le grand théologien luthérien alsacien Oscar Cullmann (1902-1999) a déjà publié un livre au retentissement immense, *Saint Pierre, disciple – apôtre – martyr*[10]. Dans la préface, Cullmann précise que c'est là un travail historique sur l'apôtre Pierre, mais il ajoute que « l'histoire de Pierre débouche immédiatement dans l'*utilisation* qui en a été faite au cours de l'évolution historique postérieure. Cette utilisation, fait historique, est en même temps de nature théologique et l'histoire de Pierre est devenue l'objet d'une affirmation dogmatique de l'Église catholique romaine »[11]. Dit en d'autres termes, à suivre Cullmann et eu égard à cette utilisation, il n'est plus possible d'étudier la figure de Pierre en tant que personnage de l'histoire, sans en venir *ipso facto* au problème théologique et en l'occurrence ecclésiologique qu'il pose.

10. Cf. Oscar CULLMANN, *Saint Pierre, disciple – apôtre – martyr*. *Histoire et théologie*, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1952 ; la version française a été publiée concomitamment à la version allemande, *Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich, Zwingli Verlag, 1952.

11. *Id.*, p. 9.

Notre auteur s'attache donc à mettre en évidence cette triple dimension de la figure de Pierre, le disciple, l'apôtre et le martyr, à travers les sources scripturaires et extra-bibliques, chrétiennes ou non, mais aussi archéologiques, voire liturgiques, en commençant par le nom qu'il porte, ou plutôt son surnom, *Kepha*, qui, comme tout surnom parmi les Juifs, ne pouvait être que porteur d'une promesse. Cullmann relève qu'à lire les évangiles, on ne peut guère savoir en quelle circonstance exacte Jésus a donné ce surnom à Simon, quoiqu'il faille tenir pour assuré, d'une part, que Jésus le lui a bien attribué, et, d'autre part, que, selon la tradition rapportée par le seul Matthieu, il a « expliqué ce nom par son intention de fonder son Église sur l'apôtre qu'il

avait désigné comme le "roc" »[12]. Il remarque néanmoins que ce n'est pas ce seul surnom qui vaudra à Pierre la prééminence qu'on lui reconnaît dans le collège apostolique, mais plutôt les qualités que Jésus a décelées en lui et qui en feront, le moment venu, le chef de l'Église jérusalémite, jusqu'à ce qu'il prenne en charge la mission judéo-chrétienne. La démonstration à laquelle se livre Cullmann le conduit a envisager des difficultés surgies à Rome entre des chrétiens d'origine juive et d'autres d'origine païenne, qui auraient conduit Pierre à venir à Rome, où il subit le martyre sous Néron, « après y avoir exercé son activité pendant un temps très court »[13].

12. *Id*., p. 17.

13. *Id*., p. 137.

Ayant ainsi déblayé le problème historique relatif à l'apôtre Pierre, Oscar Cullmann en vient au problème théologique. Un problème complexifié par la spécificité des questions posées. Il s'agit, en effet, d'un problème exégétique, mais aussi dogmatique : doit-on comprendre que Pierre est seul bénéficiaire de la promesse de Mt 16, 18 mais aussi du « Fortifie tes frères » de Lc 22, 32 et du « Pais mes agneaux » de Jn 21, 17 ? Quand cela serait, quelle légitimité y aurait-il à étendre cette promesse et cette mission au-delà du temps de la fondation de l'Église, visé par Jésus, jusqu'à aujourd'hui ? Ce qui revient à se demander si ce qu'a dit Jésus n'est applicable qu'à l'époque où il l'a dit, mais aussi à se demander s'il n'est pas trop simple et rapide d'affirmer que ce qu'il a dit s'applique hors de cette époque à ceux que l'on reconnaîtrait pour successeurs de Pierre, puisqu'il s'agit de lui, avec en corollaire, alors qu'on élargit le temps de légitimité de la parole de Jésus, une restriction géographique à une ville déterminée, Rome. En bref, « une telle extension dogmatique de la parole de Jésus est-elle compatible avec le résultat atteint par l'exégèse et avec ce que nous savons de l'histoire du christianisme primitif ? »[14]

14. *Id*., p. 141.

Le fait même que l'Église catholique romaine proclame comme un dogme que celui qu'elle honore du titre de « prince des apôtres » a transmis ses prérogatives à la longue chaîne des évêques de Rome, conduit à cette suite d'interrogations. Cullmann conclut son livre en mettant en évidence le caractère de Pierre comme Roc en tant qu'apôtre et comme tel, avec les autres apôtres, fondement de l'Église au moment où elle est édifiée, mais il n'accepte

Le Roc, fondement de toutes les Églises de tous les temps, demeure le Pierre historique.

pas le principe dogmatique qui réserve le pouvoir des clés aux évêques d'un siège singulier, d'autant qu'au regard de la vie de l'Église universelle, l'importance des diverses Églises locales varie au long des siècles. À telle enseigne que Cullmann termine son étude sur cette belle affirmation : « Le Roc, fondement de toutes les Églises de tous les temps, demeure le Pierre historique, l'homme que Jésus avait choisi et distingué spécialement, parmi les Douze, comme témoin de sa vie et de sa mort et comme premier témoin de sa résurrection. C'est sur Pierre que le Christ, qui est lui-même la pierre de l'angle, bâtira sans cesse son Église, tant qu'il y en aura une sur la terre »[15].

15. *Id.*, p. 214.

Oscar Cullmann, au gré de ses travaux, a évoqué en plusieurs nouvelles circonstances la figure de Pierre. Il convient cependant de nous arrêter ici à un petit livre dont il a été beaucoup parlé, *L'unité par la diversité*, dont le titre n'a pas manqué d'en étonner plus d'un[16]. Notre auteur y soutient, en effet, que l'unité des Églises ne se fera pas *malgré* ni *dans* leur diversité, mais *par* celle-ci. Pour lui, l'Église du Christ est présente en tant que corps du Christ, en toute confession chrétienne sous une forme particulière. Chaque Église a ses charismes propres, utiles et nécessaires à l'unité de l'Église universelle, qui est l'*una sancta* et non point l'*uniformitas sancta*. En ce sens, si les Églises protestantes ont fait fructifier les charismes de la concentration sur la Bible et de la liberté, et les Églises orthodoxes celui de la tradition à l'écoute de l'Esprit, l'Église catholique romaine a cultivé les charismes de l'universalisme et de l'institution.

L'unité des Églises ne se fera pas* malgré *ni* dans *leur diversité, mais* par *celle-ci.

16. Cf. Oscar CULLMANN, *L'unité par la diversité*, Paris, Cerf, 1986.

Ce qui précisément pourrait être un obstacle à l'unité, c'est la prétention de l'Église romaine à établir elle-même l'unité des chrétiens, en vertu d'une mission divine qui s'appuie sur Mt 16 et « l'épiscopat romain de l'apôtre Pierre »[17], ce que le pape Paul VI, comme le rappelle Cullmann, a souligné lors de sa visite au Conseil œcuménique des Églises à Genève en 1969, en se présentant sous le nom de l'apôtre : « Mon nom est Pierre », quoiqu'il ait immédiatement convenu que le ministère pétrinien, créé pour l'unité des Églises, soit devenu son plus grand obstacle.[18]

17. *Id.*, p. 69.

18. Cité par Oscar CULLMANN, *id*. p. 70-71.

C'est ce qui conduit Cullmann à reprendre en une quinzaine de pages très denses la question de ce ministère pétrinien, ou

plus exactement du « service pétrinien », appelant à la barre tant les Réformateurs que des théologiens protestants contemporains. Il en vient alors à demander si le modèle « pétrinien » est pertinent comme structure d'unité, conscient toutefois de l'impossibilité où se trouvent les catholiques de renoncer au *jus divinum* lié à la papauté. Aussi se voit-il contraint d'admettre, contestant à la fois la relation établie entre Mt 16,18 et le pape et l'historicité d'un épiscopat de Pierre à Rome, que « nous retrouvons donc ici, mais dans un contexte nouveau et centré sur la question de l'apôtre Pierre, cette même difficulté qui empêche l'Église catholique d'entrer en tant que membre de plein droit dans le Conseil œcuménique des Églises. C'est pourquoi la question du *jus divinum* est capitale pour moi »[19]. Il en appelle, en conséquence, à une structure conciliaire où la collégialité jouerait à plein.

19. *Id*., p. 80.

Quelle conclusion tirer de ce trop bref parcours dans les écrits et la pensée des quelques théologiens luthériens auxquels nous nous sommes arrêtés ? Que ce n'est pas tant la personne de Pierre qui est en cause, que ce qui en a été fait ? Assurément ! Le problème en l'affaire n'est pas historique, il est théologique, et plus spécifiquement ecclésiologique. Dès lors que l'on envisage l'unité de l'Église, comme ça l'a été au XVIe siècle au temps des ruptures et comme ça l'est aujourd'hui au temps des réconciliations, si tant est que l'Église est un vaisseau, Pierre en son « service » demeure une figure de proue, dont nul théologien – ni catholique, ni luthérien, et chacun plutôt à l'écoute de l'autre – ne saurait faire abstraction.

Jacques-Noël PÉRÈS

↑ *Antiphonaire mozarabe, Remise de la clef à Saint Pierre,*
Trésor de la cathédrale de Léon, Espagne.

Prêtre du diocèse de Lyon, Pierre LATHUILIÈRE est directeur de l'IPER (Institut Pastoral d'Etudes Religieuses) à l'Université catholique de Lyon. Auteur d'une thèse sur *Le fondamentalisme catholique*, (Cerf, Cogitatio Fidei n° 189, 1995), il est membre du Groupe des Dombes depuis 1992 et a été auparavant délégué diocésain pour l'œcuménisme et directeur du Centre Unité Chrétienne à Lyon.

Pierre LATHUILIÈRE

Le « stumbling block » du ministère papal

Il en est de ce titre comme d'un certain nombre de réalités : leur charge symbolique est telle que l'on préfère passer sans s'arrêter. Sans doute, des lecteurs agacés par l'invasion de la culture anglo-saxonne préfèreront-ils s'abstenir devant un tel titre et ne resteraient alors plus pour lire ces lignes que les amoureux de la culture anglo-saxonne, les curieux d'insolite et les courageux qui veulent voir de plus près. Ainsi en est-il du ministère du pape : tous n'ont pas les prédispositions pour s'arrêter à ce que signifie ce ministère et l'histoire construit parfois dans les mentalités des aversions qui touchent à l'inconscient. Ici, ce sera donc aux croyants conscients et soucieux de l'unité des chrétiens dans l'unique Église du Christ que l'on s'adressera en priorité.

Dans le débat œcuménique, on connaît depuis longtemps l'importance de la question du « ministère de communion dans l'Église universelle »[1]. On sait aussi comment Paul VI, dès le 28 avril 1967, soulignait combien cette question pouvait faire obstacle dans l'avancée œcuménique[2]. Yves Congar s'en fera plus tard l'écho : « … avec un accent d'intense conviction spirituelle, sa Sainteté Paul VI a plusieurs fois exprimé la conscience douloureuse qu'il avait d'être ou de sembler être l'obstacle majeur, le *stumbling block* sur la route de l'unité. »[3]

1. Pour reprendre le titre du document produit par le Groupe des Dombes en 1985 et édité en 1986.

2. PAUL VI, « Discours au Secrétariat de l'Unité » dans *Documentation Catholique* n°1494 (1967) pp. 865 s.

3. Yves CONGAR, *Essais œcuméniques,* Paris, Centurion, 1984, p. 266. De là vient le titre de cet article ! L'expression est utilisée dans des traductions de la Bible en langue anglaise comme la Revised Standard Version pour rendre ce qui est traduit en français par «obstacle» ou «scandale». Cf. par exemple 1 Co 1, 22. « Le ministère du pape est devenu la plus grande et la plus scandaleuse pierre d'achoppement » a déclaré le patriarche Bartholoméos 1er à un hebdomadaire polonais fin juin 1996. Cf. Olivier CLÉMENT, *Rome autrement. Une réflexion orthodoxe sur la papauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 99.

On a surtout entendu l'appel de Jean-Paul II dans l'encyclique *Ut unum sint* pour que s'approfondisse le débat « afin que nous puissions chercher, évidemment ensemble, les formes dans lesquelles ce ministère pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et par les autres »[4]. Que ce soit avant ou après cet appel de 1995, les réflexions et suggestions pour « trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle »[5] n'ont pas manqué. On pourrait même observer qu'elles avaient pris leur essor à partir de Vatican II, ce qui est bien logique puisque ce Concile avait entre autres ambitions celle de compléter Vatican I, dont on sait l'impact sur la figure pétrinienne[6].

4. JEAN-PAUL II, *Ut unum sint,* 1995, § 95. Cette exhortation est elle-même citation d'une homélie prononcée en 1987 devant le patriarche Dimitrios 1er.

5. Ibidem.

6. Les relectures faites aujourd'hui pour mettre en corrélation les deux conciles du Vatican sont d'ailleurs très utiles pour répondre à la proposition d'*Ut unum sint*. Cf. en particulier H.J. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire. Une relecture de Vatican I et de Vatican II*, Paris, Cerf, 2001, et Jean-Georges BOEGLIN, *Pierre dans la communion des Eglises. Le ministère pétrinien dans la perspective de l'Église-Communion et de la communion des Église,* Paris, Cerf, 2004, notamment les pages 97-108 et 287-350.

Des obstacles avant l'obstacle

Quand Jean-Paul II a fait cette proposition concernant son ministère de communion, il savait bien qu'elle serait inégalement reçue, voire même qu'elle resterait incomprise chez certains frères chrétiens. Toute une série d'obstacles précèdent l'obstacle même de l'image papale, surtout trois (à vue humaine, mais à vue seulement humaine). On ne voit pas que particulièrement certaines franges du protestantisme puissent comprendre la question posée autrement que comme une forme d'unionisme : « devenez ce que nous sommes ».

Le premier des obstacles est la question de **la dimension personnelle du ministère** : par réaction contre un ministère parfois compris indépendamment de la communauté au service de laquelle il est institué, par réaction aussi contre un ministère vécu isolément, sans la collégialité qui rappelle que le souci de l'Église est l'affaire de tous, toute une part non négligeable du protestantisme refuse que l'on mette en valeur le ministère personnel. J'ai rencontré un président de conseil d'Église réformée qui s'est fait reprocher par son conseil d'avoir été photographié seul dans le journal local. Sans doute la figure très médiatique de Jean-Paul II a-t-elle servi ici d'utile contrepoint pour ces reproches, mais il y a là plus qu'une remarque circonstancielle : la volonté d'affirmer la primauté de la communauté explique la structure presbytéro-synodale de nos frères réformés de France, volonté parfois même – mais là, on rencontre beaucoup de variantes – renforcée par un refus de voir

Une part non négligeable du protestantisme refuse que l'on mette en valeur le ministère personnel.

le ministère comme participant à la nature (à l'*esse*) de l'Église, mais contribuant seulement à son bon fonctionnement (le *bene esse* de l'Eglise).

On doit ajouter que cette question de la dimension personnelle du ministère n'est plus vraiment un problème d'ordre théologique. Dans les divers dialogues doctrinaux, un regard même rapide sur les Écritures avec les appels nominaux de Jésus à certains de ses disciples pour qu'ils deviennent apôtres et un regard encore plus rapide sur la tradition ecclésiale la plus ancienne dirime vite la question. On parle communément (au double sens du terme) des dimensions communautaire, personnelle et collégiale des ministères[7].

7. Pour ne parler que des bases d'accords multilatéraux, on peut se référer aux deux documents de Foi et Constitution du Conseil Œcuménique des Eglises : *Baptême, Eucharistie, Ministère, Convergence de la Foi* (1982) § 326 et *La nature et le but de l'Église : Vers une déclaration commune* (1998) § 89-106.

Le problème persiste surtout dans la mesure où, dans le peuple chrétien – ministres compris, on continue de se crisper sur ses frontières confessionnelles, soit en voulant à tout prix se distinguer de ce que l'on perçoit comme une inclination catholique pour le « pouvoir personnel », soit en persistant de multiples manières à agir comme si le ministère n'avait qu'une dimension personnelle. Il y a même pire : enfermer l'autre dans une image confessionnelle, par exemple en invitant un évêque catholique à une réunion pastorale protestante sans même imaginer que cela puisse concerner son délégué à l'œcuménisme.

L'Église reste une, mais cela reste à comprendre comme une réalité en espérance, eschatologique.

Ce qui fait problème ensuite, c'est la question de **la visibilité de l'unité** : une compréhension héritée de Luther et qui distingue jusqu'à parfois les opposer « Église visible » et « Église invisible » – ce que Vatican II a nettement refusé de faire. Cette opposition a permis à beaucoup de protestants de ne pas vivre les séparations entre chrétiens avec cette nostalgie qu'ils ressentent chez leurs frères catholiques. L'Église reste une, disent-ils, selon ce que nous proclamons ensemble dans le Credo, mais cela reste à comprendre comme une réalité en espérance, de nature eschatologique, dont il est bien normal qu'elle ne nous soit guère visible. Alors, pourquoi un signe – de plus, un signe aussi encombrant que la papauté – de cette visibilité ?

La question de fond est ici plus délicate. Sans doute nous faudra-t-il mieux examiner ensemble, d'un point de vue théolo-

gique, ce que signifie cette dimension eschatologique, d'autant que plusieurs dénominations protestantes se sont fondées sur une interprétation futuriste de l'eschatologie. Mais nous pouvons dès à présent faire remarquer à ceux qui se recommandent du Conseil Œcuménique des Eglises que celui-ci, dans son assemblée de Canberra en 1991, a déclaré que « Nous avons désespérément besoin d'une image mobilisatrice de ce que pourrait être une vie visiblement réconciliée qui associerait un engagement total en faveur de l'unité et du renouveau de l'église et un engagement total en faveur de la réconciliation du monde de Dieu » et que, dans sa Déclaration d'Orientation Générale de 1997, « [le COE] s'engage dans la recherche de l'unité visible, non pas comme une fin en soi, mais pour rendre un témoignage crédible « afin que le monde croie », et pour promouvoir la réconciliation de la communauté humaine et sauvegarder l'intégrité de la création tout entière de Dieu. » La visibilité est ainsi donnée comme but au mouvement œcuménique pour un motif anthropologique et missionnaire, en attendant un motif christologique.

Enfin un troisième obstacle précède toute reconnaissance d'un ministère de communion universelle, celui d'**une instance mondiale du christianisme**. Cet obstacle n'est probablement pas le plus significatif, car beaucoup de dénominations protestantes ont pris acte de la globalisation et se sont constitués des instances inter-nationales (plutôt que supra-nationales d'ailleurs). Mais l'assurance puisée aux sources du Nouveau Testament, que l'Église est visiblement locale avant que d'être sensiblement universelle, renforce parfois la conviction qu'une instance mondiale peut servir à amoindrir, nier, voire trahir cette expérience de nature spirituelle. Sur ce point, il se pourrait que nos frères orthodoxes – même si leur compréhension de l'Église locale est éloignée de tout congrégationalisme – se sentent très proches de nos frères protestants, et cela donne une importance singulière à cette objection.

Une instance mondiale peut amoindrir, nier, voire trahir cette expérience spirituelle.

L'important sera alors de montrer que le souci de l'universalité ne passe pas par un écrasement de la particularité : tout comme Jésus n'est pas davantage sauveur de tous les hommes en étant moins juif, de même l'accueil singulier fait à l'Évangile en un lieu et une culture précise de ce monde est un enrichisse-

ment pour l'Église universelle et une occasion de renouvellement pour toutes les Églises de l'univers.

Bien évidemment, d'autres obstacles préalables existent sur le chemin de la reconnaissance d'un service de communion universelle, mais ils tiennent plus à des routines ou des chauvinismes confessionnels qu'à des positions ecclésiologiques de fond. Cela ne veut pas dire que ces obstacles sont insignifiants ou mineurs et c'est pourquoi nous y reviendrons ultérieurement.

Prendre la mesure de l'obstacle lui-même

Mais ces questions fondamentales ayant été repérées, il peut être bon de se rappeler quelques-unes des réflexions suggestives faites par des lecteurs accueillants d'*Ut unum sint* en vue d'un renouvellement de l'exercice du ministère de communion universelle. Avec la certitude de ne pas être exhaustif, nous pouvons rassembler ces réflexions sous quatre intitulés :

La question de principe : revenir sinon en arrière, du moins à ce qui est fondamental dans l'exercice de la primauté, tel que cela a été exprimé assez clairement par le cardinal Ratzinger : « Rome ne doit pas exiger de l'Orient, au sujet de la doctrine de la Primauté, plus que ce qui a été formulé et vécu durant le premier millénaire »[8]. Cette assertion a rencontré un certain écho dans les milieux œcuméniques occidentaux – pour lesquels la problématique est cependant différente[9] – du fait qu'elle semble[10] autoriser une certaine analogie dans la démarche de dialogue.

Mais cet intérêt est révélateur aussi du sentiment croissant – quand on relit l'histoire de l'Occident – que la respiration à un seul poumon serait au départ de dysfonctionnements annonciateurs des ruptures nées de la Réforme : si l'Orient était resté avec l'Occident, la querelle conciliariste aurait-elle été la même ? les « *dictatus papae* » de Grégoire VII auraient-ils connu le même « fabuleux destin » ? Mais le plus important est sans doute de renoncer à imaginer une histoire virtuelle pour entrer dans le réel d'une histoire nouvelle, forte des acquis réciproques et des redécouvertes à faire ensemble dans une fidélité renouvelée au Christ. Ce principe permet surtout

8. Dans *Theologische Prinzipienlehre : Bausteine zur Fundamentaltheologie* publié à Munich en 1982, c'est-à-dire après son arrivée à la tête de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Pour la traduction française, cf. Cardinal Joseph RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux,* Traduction de Dom J. MALTIER, Paris, Téqui, 1985, p. 222.

9. Cf. dans la réponse des anglicans de l'Église d'Angleterre à *Ut unum sint* § 54 présenté p. 205 dans A.R.C.I.C. (COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE – CATHOLIQUE),« *Anglicans et Catholiques. Approches de l'unité. Les quatre documents de la commission ARCIC II.* » Paris, Cerf, 2000, Coll. Documents d'Église.

10. « Semble », car le Cardinal Ratzinger précise justement dans les pages qui précèdent son propos que les divisions du XVIe siècle diffèrent notablement de celles d'avant. Cf. *op.cit*. pp. 215-221.

de faire apparaître au grand jour le caractère modifiable du mode d'exercice de la papauté – ce dont Jean-Paul II a convenu à travers sa question même – et donc de souligner l'importance des modifications à envisager – ce que ses interlocuteurs ont à cœur de faire… en douceur.

Les modalités de relation avec le collège des évêques : le concile Vatican II a indiscutablement recherché un nouvel équilibre dans ce domaine, mais a-t-il réussi vraiment à le trouver et à le transcrire institutionnellement ? Ainsi Olivier Clément reconnaît-il le grand pas théologique réalisé à Vatican II, mais il montre aussi une réelle inquiétude en estimant que Jean-Paul II « s'est […] servi, contre l'esprit de Vatican II, de sa *plenitudo potestatis* […]. Certains évêques ont été écartés, d'autres imposés, le rôle des conférences épiscopales diminué […] »[11]. Par contraste, le théologien orthodoxe français trace ainsi les perspectives d'un mode de relation différent entre le pape et les évêques des autres Églises locales. Mgr John Quinn, ancien président de la conférence épiscopale des Etats-Unis, dans une conférence célèbre, avait relevé des problèmes semblables, sans les faire remonter à Jean-Paul II. Il en appelait davantage à une réforme de la Curie romaine, dont il avait pu par expérience apprécier les hommes avec leurs compétences, mais aussi les manques de cette institution notamment en ce qui concerne la consultation des évêques, insuffisamment perçus comme juges et docteurs de la foi selon l'enseignement constant de l'Église[12].

Une authentique primauté doit comporter des éléments à la fois doctrinaux et disciplinaires.

Le pouvoir de juridiction : pour les anglicans de l'Église d'Angleterre, cette question constitue le nœud des difficultés de relation entre les évêques et le pape : « Revendiquer pour l'évêque de Rome une juridiction ordinaire, immédiate et universelle sur l'Église toute entière, par institution divine, est considéré par certains comme une menace pour l'intégrité du corps épiscopal et pour l'autorité apostolique des évêques, ces frères que Pierre avait l'ordre de confirmer »[13]. Par ailleurs dans ce texte, on reconnaît qu'une authentique primauté « doit […] comporter des éléments à la fois doctrinaux et disciplinaires ». La question ici posée est donc celle de l'extension réelle de cette juridiction.

11. Olivier CLÉMENT, op.cit. p. 90.

12. Mgr John QUINN, « Réflexions sur la papauté », dans *Documentation Catholique* n° 2147 du 3 novembre 1996, pp. 930-943.

13. A.R.C.I.C., op.cit. § 47, pp.203-204. Le texte renvoie ici à Vatican I, *Pastor Aeternus* § 3.

De son côté, Mgr Quinn plaidait globalement pour une application du principe de subsidiarité « à la vie interne de l'Église » en s'appuyant assez longuement sur Pie XII[14]. Olivier Clément estime pour sa part que l'affirmation théologique par laquelle Vatican II fait du sacrement un fondement pour la juridiction conduit à « [renoncer] au binôme classique de l'ordre et de la juridiction », ce qui est précieux puisque « il n'y a pas de sacrement de la papauté »[15]. Il se réjouit de ce que Jean-Paul II aurait dit plusieurs fois dans des entretiens privés : « ce que je souhaite avec les orthodoxes, c'est la communion, ce n'est pas la juridiction »[16]. Mais il voit bien que concrètement « l'ébauche de patriarcat » auxquelles les conférences épiscopales pouvaient un moment faire « rêver » n'est plus à l'ordre du jour[17].

L'infaillibilité : cette question reste sans doute celle qui mobilise le plus les imaginaires contemporains qui se situent en dehors d'une problématique croyante et ecclésiale. Dans les dialogues entre Églises, une fois admis les deux principes de l'autorité doctrinale et de l'infaillibilité de l'Église comme un tout, le problème semble moins aigu, sinon dans les modalités de sa définition comme de son exercice. La définition fait problème comme indice d'un juridisme envahissant engagé dans le discernement d'un charisme particulier, comme si la décision juridique pouvait suppléer à l'Esprit-Saint. C'est tout au moins la crainte des sensibilités orthodoxes qui soupçonnent là une pente « filioquiste » où l'Esprit serait subordonné à l'institution[18].

L'infaillibilité pontificale n'est ni absolue, ni personnelle, ni séparée.

Les anglicans d'Angleterre, dans leur réponse à l'interpellation de Jean-Paul II, plus occidentaux et pragmatiques, appellent à poursuivre la discussion « quant aux structures » pour vérifier que la question de la réception est réellement prise en compte dans ce processus de l'infaillibilité[19]. Le dernier document du Groupe des Dombes entend aussi faire écho à Jean-Paul II. Après avoir précisé que « Il ne s'agit pas d'une infaillibilité 'absolue', ni d'une infaillibilité 'personnelle', ni surtout d'une infaillibilité 'séparée' »[20], le Groupe des Dombes exprime le souhait « que l'Église catholique puisse entreprendre dans un avenir relativement proche une reformulation du dogme de l'infaillibilité pontificale, afin que celui-ci s'inscrive plus clairement dans une ecclésiologie de communion »[21].

14. Mgr John QUINN, op. cit. p. 938. Il s'appuie ensuite sur le travail de Joseph Komontchak qui reprenait une thématique déjà développée par Hans Küng. Il y a donc là un début de tradition magistérielle et théologique.

15. Olivier CLÉMENT, op. cit. p. 88.

16. Olivier CLÉMENT, op. cit. p. 106.

17. Olivier CLÉMENT, op. cit. p. 89. On sait que la création de nouveaux patriarcats à été prônée par le théologien Joseph Ratzinger en 1971 dans son livre *Le Nouveau peuple de Dieu,* Paris, Aubier - Montaigne, 1971.

18. Cf. Olivier CLÉMENT, op.cit. p. 63.

19. A.R.C.I.C., op. cit. § 46, p. 203.

20. GROUPE DES DOMBES, « *Un seul Maître* » *(Mt 23,8). L'autorité doctrinale dans l'Église*, Paris, Bayard, 2005, ici § 472, p. 221.

21. GROUPE DES DOMBES, op. cit. § 476, p. 222.

Sur fond de bienveillance, ces différentes réactions révèlent en creux l'ampleur de l'obstacle. Elles laissent deviner aussi, par delà ces quelques questions théologiques assez précises, que le « *stumbling block* » est enchâssé dans un ensemble compact de sédiments accumulés au fil des siècles, selon les pesanteurs propres aux cultures occidentales, latines ou romaines.

Commencer à dégager l'obstacle

L'ensemble des dialogues œcuméniques le montre : l'accord théologique ne fait pas tout et la bonne volonté des responsables des Eglises ne suffit pas à faire que la communion soit réalisée entre les communautés : *Ecclesia semper convertenda*. Des démarches engageant toute la communauté catholique, du simple fidèle laïc au pape sont à envisager, dont quelques-unes ne peuvent ici qu'être proposées fraternellement à la discussion et au discernement de tous, y compris des frères des autres Eglises et communautés ecclésiales.

Renforcer un sens spirituel authentique de l'Église

Si la question de la réception est régulièrement posée à l'Eglise catholique romaine par les non-catholiques dans leur diversité, c'est sans doute aussi qu'une part de l'obstacle tient à la manière dont le peuple catholique fait place au ministère papal dans le quotidien de sa foi. Les rencontres dans les groupes œcuméniques ont permis à plus d'un non-catholique de sortir des images toutes faites sur les catholiques : « Avant, je croyais que vous étiez tous des clones de Jean-Paul II », ai-je entendu un jour d'un pasteur protestant évangélique. Mais plus encore, cette fréquentation fait parfois percevoir ce que la figure papale provoque dans la manière de croire du catholique : la parole ultime ne lui appartient pas, elle doit être accueillie d'un Autre, ce qui lui est signifié par un autre et cela lui est plutôt une aide pour pouvoir se prononcer en conscience ; il n'est jamais seul dans sa foi, car elle est située sur l'horizon d'un amour reçu et partagé bien au-delà du petit cercle de ses amis et connaissances ; il a l'assurance que la promesse du Christ de ne pas abandonner son Église se réalise à travers des hommes qu'il ne cesse d'appeler et qui, dans leur diversité, l'obligent à travers eux à une écoute sans cesse nouvelle du Christ. Et surgit alors un témoignage plus positif au

Il y aurait danger à laisser croire que l'Église n'est pas porteuse d'une parole nouvelle, et donc renouvelée.

cours du cheminement interconfessionnel : « Ce que j'aime chez vous, c'est votre sens de l'Eglise ! »

L'authenticité de ce sens ecclésial se reconnaît surtout à ce qu'il élargit les horizons, à sa catholicité. Mais il arrive aussi que ce fameux sens ecclésial connaisse des contrefaçons élaborées dans le cadre de la culture propre au catholicisme et se transforme en une caricature qui inverse les priorités. Ce qui n'est alors que la fierté d'une appartenance – pouvant malheureusement se rétrécir jusqu'au chauvinisme confessionnel – abandonne la gratuité nécessaire qui fait s'ouvrir à l'autre différent pour la sécurité apparente d'un rapport de forces. Ce qui maintient en principe le décentrement de soi devient alors l'occasion d'une démission de conscience.

On l'aura compris : l'enlèvement de l'obstacle ne pourra se faire sans une conversion de nature spirituelle. A l'heure où de divers côtés on réaffirme la nécessité d'un œcuménisme spirituel[22], l'attitude spirituelle se révèle capitale pour avancer dans une compréhension commune du ministère de Pierre. Cela suppose que l'on ait le souci pastoral de réduire les fausses dévotions de « papolâtrie », l'intelligence de ne pas céder aux servilités plus mondaines qu'évangéliques – même si on les habille du beau mot d'obéissance, le courage d'organiser de vrais débats au service d'une authentique recherche de vérité. L'enjeu est celui d'une réception vivante et non seulement formelle, celui d'un exercice de l'autorité fécond et non seulement efficace[23].

Servir le témoignage incessant du Verbe sur lui-même (cf. *Dei verbum* § 3)

Il est essentiel à la vie de l'Église, et en elle de tout ministre, que de permettre au Verbe d'être reconnu par tout humain pour susciter en lui l'action de grâces. Et c'est pourquoi le mouvement de la foi chez Pierre révèle quelque chose de fondateur. Or la pierre choisie par le Christ n'a pas été choisie pour être gravée, mais pour servir à l'édification (Cf. Mt 16, 18). Et l'édifice n'est pas là pour enfermer, mais pour aider à une croissance (Cf. 1 Co 3,5-17). Ou, autrement dit, il y aurait danger à laisser croire que l'Église n'est pas porteuse d'une parole nouvelle, donc renouvelée pour chaque âge et pour chaque culture par la foule des saints et saintes qui la composent.

22. Cf. Cardinal Walter KASPER, *Manuel d'œcuménisme spirituel*, Paris, Nouvelle Cité, 2007, et l'article de *La Croix* du 12 mars 2007 p. 19 sur l'intervention à Metz de Mgr Hilarion, évêque orthodoxe russe.

23. La question de l'accueil de ceux qui sont nommés (dans un diocèse ou une paroisse, le problème est analogue) dans une communauté est du même ordre. Il y avait autrefois une tradition commune de consultation des communautés. Elle se transforme parfois aujourd'hui en test pour la foi des communautés : « Vous devez acceptez celui qui vous est envoyé par Dieu ! » Bien sûr, quand « Dieu » s'est manifestement trompé, c'est bien plus difficile à expliquer !

Ces propositions semblent générales, mais recouvrent parfois des expériences concrètes. Admettons par exemple que, dans un diocèse, des pratiques liturgiques ou missionnaires inédites émergent. Si l'évêque du lieu les combat sans même essayer d'en entendre la signification, il n'est guère qu'un fonctionnaire muet, voué à faire parler un rituel ou un code. Mais si le même évêque ayant entendu ce qui pouvait être soufflé par l'Esprit aide la communauté à un discernement, en fait écho au pape pour vérifier ce discernement selon son charisme propre et aide par sa Parole la communauté à se situer davantage en communion avec toute l'Église, il remplit sa tâche apostolique. Il peut faire résonner la parole, parce qu'il a d'abord écouté.

Un des paradoxes essentiels que doit gérer ici l'Église romaine, c'est de se retrouver avec un charisme implanté en une culture structurée par le goût du juridique. Ce n'est pas sans intérêt, mais la tentation est trop facile de choisir l'un contre l'autre. Quand Mgr Lefebvre nie que le Saint Esprit ait inspiré le Concile Vatican II, il argumente ainsi : « Si [le Concile] avait été dogmatique, oui, le Saint Esprit serait engagé »[24]. Nous avons là un témoignage concret d'une naïve instrumentalisation de l'Esprit-Saint par des mentalités pénétrées de juridisme. Sans doute, la parole d'unité serait-elle plus reçue et accueillie dans le peuple catholique et au-delà par les autres chrétiens si, dans les documents issus de la Curie romaine[25], le sens l'emportait davantage sur la norme. Heureusement, cela arrive parfois et le résultat sur la réception par les croyants est significatif d'une réelle attente.

Purifier la mémoire des pesanteurs politiques

Pour les funérailles de Jean-Paul II, une journaliste a cru bon d'écrire que la présence des Églises orientales apportait à Rome une caution d'antiquité. Cette bourde montre que l'Église de Pierre et de Paul reste marquée par près de 2000 ans d'histoire recouvrant ses sources originelles. Là encore, il ne s'agit pas d'idéaliser le passé ou de faire de la reconstitution archéologique. L'exploration de ce passé si riche et prestigieux peut-elle échapper à une purification de la mémoire ? Ne serait-il pas bon de se rappeler que la primauté a d'abord été une pratique avant que d'être une dimension répertoriée du ministère de l'évêque qui succède à Pierre et Paul ? Ne serait-il pas bienvenu de faire quelque repentance vis-à-vis des faux médiévaux avérés – comme les Fausses Décrétales et la fausse Donation de Constantin[26]

24. Cité dans Olivier PICHON et Abbé Grégoire CÉLIER, *Benoît XVI et les traditionalistes,* Paris, Médicis-Entrelacs, 2007, p. 69.

25. Sur ce point, certains écrits protestants se révèlent aussi des occidentaux pétris de langage juridique !

26. Les Fausses Décrétales ont été rédigées sous l'attribution fausse de St Isidore vers 850 pour lutter contre l'emprise politique locale en exaltant la juridiction papale. Cf. Jean-Georges BOEGLIN, op.cit. pp.404-407. La Donation de Constantin remonterait probablement au 8ème siècle pour que le roi Pépin aide le pape Etienne. Cf. L..ROGIER, R.AUBERT, M.D.KNOWLES (ed.) *Nouvelle histoire de l'Église. Tome 2 Le Moyen-Âge* Paris (1968) Seuil, pp.97-100. Ces faux ont servi, entre autres, la cause du pape dans la querelle avec Photius et l'idée de la suprématie du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel.

– qui ont servi l'établissement d'une excroissance papale ? Le concept d'un « Etat du Vatican » n'est certes pas plus ambigu que certaines situations de vassalité à peine déguisée des chefs religieux, et le pape, de ce point de vue, n'est pas si éloigné de la reine d'Angleterre, reine qui ne gouverne pas mais demeure à la tête d'une Église… Mais ce capital de reconnaissance des dimensions temporelles du pouvoir ne constitue-t-il pas une base pour un échange plus direct et fraternel avec nos frères chrétiens liés à d'autres cultures et d'autres expériences historiques ?

À certains moments la volonté de contrôle l'a emporté sur la confiance qui naît de la communion.

Discerner la modernité selon l'Evangile

Cet engagement temporel des Etats pontificaux, puis du Vatican, a fait entrer une certaine modernité dans l'Église catholique, quoi qu'en disent les détracteurs de celle-ci. On peut même dire que la centralisation progressive est le fruit d'une première modernité, celle des Etats forts dont la France a été un des modèles. Le centralisme s'accompagne généralement d'une excroissance administrative et il ne semble pas que le Vatican ait échappé à cette règle. Cela ne met pas en cause la qualité humaine et la compétence de certains fonctionnaires[27], mais la détermination d'une périphérie se fait à partir de ce que l'on choisit de mettre au centre, et dans la modernité il est rare que l'on fasse comme Jésus et que l'on mette au centre un enfant, un sans-pouvoir. C'est pour cela qu'à certains moments la volonté de contrôle l'a emporté sur la confiance qui naît de la communion, le soupçon a été plus fort que la relation fraternelle. Récemment encore un texte romain encourageait ouvertement à la délation[28] ! Cela ne choque pas que nos « frères séparés » ! Ne serait-il pas possible, par exemple, que le cœur de la Curie, le super-dicastère ne soit plus la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, mais que l'on mette au centre les dicastères chargés de la mission et de l'unité ?

L'engagement dans la modernité n'est pas en soi un mal, s'il est fait avec discernement. La centralisation, si elle est vraiment organisée autour du Christ, peut aider à la conversion de beaucoup. Mais un regard plus attentif sur ce qu'il peut y avoir comme incohérence portée par l'accueil d'une certaine modernité dans la démarche de celui qui veut suivre le Christ pourrait aider à une meilleure compréhension des questions posées aux

27. Ceci a été très bien souligné par Mgr John Quinn (art. cit.) et même si mon expérience est infiniment moindre je souscris !

28. Instruction *Redemptionis sacramentum* du 23 avril 2004 § 184. Un autre trait de modernité apparaît d'ailleurs dans l'argumentation : celui du droit du consommateur.

chrétiens dans ce monde d'aujourd'hui. Le défi de la sécularisation pourrait très bien commencer à être relevé ainsi à Rome : il s'agit comme le disait Olivier Clément, de « dépasser la modernité par l'intérieur »[29]. Ainsi peut-être le « stumbling block » pourra-t-il devenir un « starting block » !

29. Olivier CLÉMENT, op.cit. p.112.

Pierre LATHUILIÈRE

ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

Frank BOURGEOIS	La théorie de la guerre juste : un héritage chrétien ?
Nicola STRICKER	Les stratégies argumentatives d'une (anti-) théodicée : Bayle et Leibniz
François DERMANGE	L'État et la famille : les liaisons dangereuses
Laurence FLACHON	L'accompagnement pastoral selon Paul Tillich. Enjeux ontologiques et théologiques
Bernd JANOWSKI	Canon et construction de sens. Perspectives vétérotestamentaires
	PERICOPES
Innocent HIMBAZA	La tradition du Targum en Néhémie 8, 1-8
	NOTES ET CHRONIQUES
Christophe PAYA	Chronique matthéenne VII
Élisabeth COUTEAU	La conversion, expérience spirituelle, expression littéraire. À propos d'un ouvrage récent
	PARMI LES LIVRES
	ABSTRACTS
	TABLES DU TOME 81

TOME 81 2006/4

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –

Site Web : http://www.revue-etr.org -

E-mail abonnements administration@revue-etr.org

Abonnement 2007 : (paiement possible par carte bancaire depuis le site Internet)

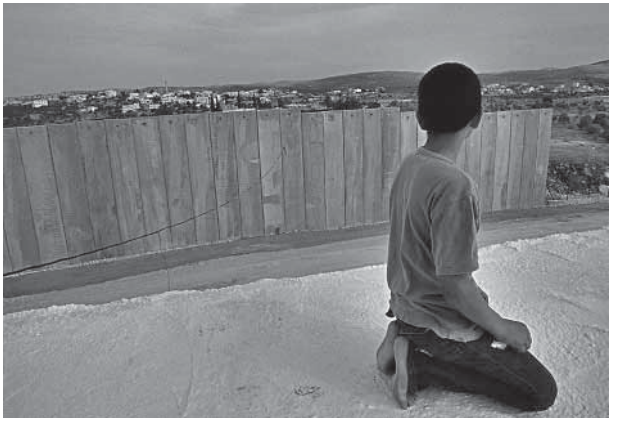
France 32 € - Etranger 36 €

Abonnement de soutien : France, 45 € - Étranger, 50 €

Tables 1976-1990 : 13 € franco

Prix de ce n° : 13 € franco

NO APARTHEID WALL



Michel LALOUM

Michel LALOUM est Rabbin et Cantor de la communauté Juive Libérale Brit Shalom Rhône-Alpes depuis trois ans, après avoir officié en tant que Rabbin et Cantor au sein de diverses communautés australiennes, américaines et israéliennes. Il anime à Lyon le Centre d'Art et de Culture Emmanuel Levinas.

Les murs, les frontières, la sécurité et l'Autre

Quelle est la nature d'un mur ou d'une frontière ?

Les murs de frontière comprennent les murs privés, les murs qui marquent une limite et les murs d'enceinte des villes. On trouve aussi des clôtures. La différence conventionnelle est la suivante : une clôture n'est pas très épaisse et est souvent ouverte sur la nature, tandis qu'un mur a une épaisseur plus conséquente et est complètement fermé ou opaque. De plus, si une structure extérieure est faite de bois ou de fil de fer, on parle généralement d'une clôture ; si c'est un ouvrage de maçonnerie, on la considère comme un mur. Un terme commun pour les deux est **barrière**, ce qui convient s'il s'agit et d'un mur **et** d'une clôture, comme le mur de Berlin.

Avant l'invention de l'artillerie, beaucoup de villes européennes étaient entourées de murs de protection[1]. Mais depuis qu'ils ne sont plus utilisés à des fins défensives, les villes se sont développées au-delà de leurs murs, et nombre d'entre eux ont été abattus. Comme exemples extrêmes de murs de frontière, on peut citer la Grande Muraille de Chine et le Mur d'Hadrien[2], et comme exemple fonctionnel moderne : le Mur de Berlin.

Le Mur de Berlin, connu en Union Soviétique et en RDA comme le *« rempart de protection anti-fasciste »*, était une barrière de séparation entre l'Allemagne de l'Ouest et celle de

1. En fait, le mot anglais *wall* est dérivé du latin *vallum*, nom d'une sorte de mur de fortification.

2. La Grande Muraille de Chine, littéralement «le long mur de 10 000 li» en chinois, est constitué d'une suite de fortifications de pierre et de terre, construites, reconstruites et entretenues entre le Ve siècle avant l'ère commune et le XVIe siècle, pour protéger les frontières du nord de l'Empire. S'étendant sur environ 6 400 km, la Grande Muraille a été créée pour se protéger d'abord contre les Xiongnu venus du Nord, et plus tard contre les Mongols et d'autres envahisseurs potentiels.
Le mur d'Hadrien est une fortification en pierre et en tourbe construite à partir de 122 par les Romains sur toute la largeur de l'Angleterre (environ 120 km) pour protéger le Sud de l'île des attaques des tribus de l'actuelle Écosse.

l'Est. Image symbolique de la Guerre Froide, le mur a séparé Berlin-Est et Berlin-Ouest pendant 28 ans, depuis le début de sa construction le 13 août 1961 jusqu'à son démantèlement en 1989.

Ce mur visait la séparation idéologique bien plus que la séparation physique, et il était destiné à maintenir les gens « dedans » plutôt que « dehors ». Même après la réunification, on parle encore en Allemagne de différences culturelles entre les Allemands de l'Est et ceux de l'Ouest (appelés familièrement *Ossis* et *Wessis*) en termes de *Mauer in Kopf* (« mur dans la tête »).

Le Rideau de Fer était la frontière qui divisait l'Europe symboliquement, idéologiquement et physiquement en deux régions séparées, depuis la fin de la Deuxième Guerre Mondiale jusqu'à la fin de la Guerre Froide, de 1945 à 1991. Le terme n'a été popularisé qu'à partir du 5 mars 1946, quand Winston Churchill l'emploie dans son discours *Sinews of Peace*, mais les différences idéologiques entre Est et Ouest telles qu'elles ont surtout été incarnées par l'Union Soviétique, ont favorisé une séparation toujours plus grande.

Dans chacun de ces « murs » il y a, par delà une séparation physique, une séparation idéologique entre « NOUS » et « EUX ». On perçoit une menace contre laquelle on se défend, et on crée le « mur » ou la « frontière » pour « NOUS » définir aussi bien que pour définir l' « AUTRE ».

L'Archevêque de Canterbury, Rowan Williams, écrit dans son sermon de Noël : « Chaque mur que nous construisons pour nous défendre et maintenir à l'extérieur tout ce qui pourrait nous détruire, est aussi un mur qui nous enferme et nous fait changer d'une manière que nous n'avons ni voulue ni choisie.[…] Chaque remède humain aux peurs et aux menaces génère de nouvelles peurs et de nouvelles menaces. » On ne saurait mieux dire ! Nous fabriquons des murs pour nous protéger, mais nous ne pouvons éviter qu'ils viennent perturber notre rapport à l'Autre, et donc à nous-mêmes.

Le respect de l'altérité

L'usage contemporain de « l'Autre » comme radicalement autre doit beaucoup au philosophe Emmanuel Levinas, qui l'a rattaché au Dieu traditionnel et biblique.

Pour Levinas, l'Autre a priorité sur moi-même, et sa simple présence fait apparaître des exigences avant même que je puisse y répondre en y accédant ou en les ignorant[3]. L'Autre demeure pour toujours au-delà de toute tentative de saisie complète. Cette altérité est interminable (ou infinie) ; même si l'on tue une autre personne, l'altérité demeure, on ne peut ni la nier ni la contrôler. De cette « infinitude » de l'Autre, Levinas va tirer quelques conséquences éthiques.

3. Cette idée et celle de la rencontre face-à-face ont été réécrites plus tard, en tenant compte des points de vue de Derrida sur l'impossibilité d'une «pure présence» de l'Autre (l'Autre pouvant être autre chose que la «pure altérité» appréhendée tout d'abord), et des questions de langage et de représentation se sont posées, mais cette réécriture repose en partie sur l'analyse de Levinas.

Levinas écrit : « Les autres qui m'obsèdent dans l'autre ne me touchent pas en tant qu'exemples de la même espèce unis à mon voisin par ressemblance ou par nature commune, individuations de la race humaine, enfants de leurs parents… Les autres m'intéressent d'emblée. Ici la fraternité précède le fait d'appartenir à la même espèce. Ma relation avec l'Autre en tant que voisin donne du sens à ma relation avec tous les autres. »

La conception phénoménologique de Levinas de la rencontre en « face-à-face » sert de base à son éthique et au reste de sa philosophie. Pour lui, *« l'éthique est la philosophie première »*. Il soutient que la rencontre avec l'autre par le visage révèle une certaine pauvreté qui empêche une réduction au Même et simultanément installe une responsabilité pour l'Autre dans le Même.

L'explication de Levinas sur la rencontre en « face-à-face » offre une grande similarité avec la relation du *Je* et du *Tu* de Martin Buber. Son influence est aussi particulièrement visible dans les écrits éthiques de Jacques Derrida. Mais Levinas considère la relation avec l'autre comme quelque chose de fondamentalement asymétrique : l'autre tel qu'il apparaît, le visage, donne lui-même priorité au même, sa demande première avant même que j'y réagisse, que je l'aime ou que je le tue, est *« Tu ne me tueras point »*. Une telle demande, pour Levinas, vient avant toute réaction ou toute assertion de liberté par un sujet. Dans ce sens, le visage de l'autre surgit sur l'autre personne et marque *« là où Dieu passe »*.

Dans la rencontre en « face-à-face », nous voyons aussi comment Levinas sépare l'éthique de la moralité. L'éthique caractérise la situation première du face-à-face, tandis que la moralité vient plus tard, quand une série de lois, choisies ou non, émergent de la situation sociale, par delà la rencontre en face-à-face de deux personnes. Nous voici renvoyés à la réalité sociale, dans toute sa complexité…

Comment le dispositif de sécurité crée un dilemme et produit une crise.

En 2002, le gouvernement d'Israël a officiellement approuvé le projet de construire une clôture ou un dispositif de sécurité, en tant que mesure défensive pour empêcher les terroristes palestiniens d'atteindre leurs cibles civiles en Israël. Cette décision a été prise en réponse à plus de deux ans de terrorisme incessant, mené par des Palestiniens armés de bombes qui visaient les bus, les cafés, les centres commerciaux et d'autres points de rencontre des civils israéliens. Plus de 1 000 Israéliens (des juifs, des chrétiens et des musulmans aussi bien que des civils palestiniens) ont trouvé la mort et des milliers ont été gravement blessés dans ces attaques. Pendant toute cette époque, l'autorité palestinienne n'a pas fait grand-chose pour empêcher ces attaques ou pour éradiquer l'infrastructure terroriste malgré ses promesses dans les accords avec Israël. Israël n'a pas eu d'autre choix que d'entreprendre une action forte pour empêcher ces terroristes d'entrer en Israël à partir de leurs centres opérationnels en Cisjordanie.

Le gouvernement d'Israël a affirmé que le dispositif de sécurité était une mesure temporaire et réversible qui avait été prise en réaction à la réalité du terrorisme palestinien incessant. Les leaders israéliens ont dit que si le terrorisme palestinien s'arrêtait, il n'y aurait plus besoin d'un dispositif de protection et que celui-ci pourrait être démantelé.

Le dispositif de sécurité, long de quelques 350 kilomètres, construit en plusieurs phases, comprend 97 % de ligne de démarcation et 3 % de « vrai » mur. La totalité de la réalisation constitue un système hétérogène qui comprend des fossés, des barbelés, des routes surveillées et des systèmes d'observation. Contrairement à ce qui est dit dans la propagande anti-israélienne, moins de 10

kilomètres de la clôture est en dur et peut être décrite en termes de « mur ». Les sections concernées se trouvent principalement dans les régions des villes palestiniennes de Qualqilya et Tulkarem, où ont lieu beaucoup d'opérations terroristes et où des francs-tireurs tirent souvent sur des civils israéliens.

Le dispositif de sécurité aide à empêcher les bombardements terroristes. Selon le gouvernement israélien, il y a eu une diminution très significative du terrorisme palestinien - non pas parce qu'il n'y a pas eu de tentatives d'attaques, mais parce que le dispositif de sécurité a empêché les terroristes d'atteindre les villes israéliennes ou les a forcés à emprunter des routes plus compliquées, ce qui a permis de les arrêter. Le changement statistique est similaire à celui observé à Gaza par le passé.

La clôture a causé des difficultés à un petit nombre de Palestiniens situés sur ou près de son tracé ; néanmoins, des modifications récentes du tracé permettent d'affecter un minimum de gens, surtout si on tient compte de la densité de population et de la complexité démographique qui caractérisent la région.

La Cour Suprême israélienne a décidé en juin 2004 que le tracé originel de la clôture – qui aurait placé 16 % de la Cisjordanie du côté israélien du dispositif – devait être rapproché de celui de la ligne Verte dans les régions où cela amenait des difficultés inutiles pour les Palestiniens. La décision stipulait aussi que le projet d'« enclaves » – zones où des centres de population palestinienne auraient été complètement encerclés par le dispositif – devait être abandonné. Le gouvernement israélien a obtempéré et a modifié le tracé du dispositif, de sorte que 5 à 8 % seulement de la Cisjordanie se retrouve du côté israélien[4]. Selon le *Washington Institute for Near East Policy*, la modification du tracé placerait 74 % des 240 000 Juifs habitant la Cisjordanie du côté israélien du dispositif et 99,7 % des Palestiniens de Cisjordanie du côté palestinien.

4. Selon les décisions finales du gouvernement concernant de larges îlots de population juive comme Ma'aleh Adumim, à l'est de Jérusalem, et Ariel, dans le nord de la Cisjordanie.

Peu après la décision de la Cour Suprême israélienne, la Cour de Justice Internationale (CIJ) a publié sa décision au sujet du dispositif de sécurité, en juillet 2004. La Cour a annoncé qu'Israël avait violé le droit international dans le tracé du dispositif de sécurité et a enjoint à Israël de démanteler les sections construites en Cisjordanie et à Jérusalem-Est. Dans sa dé-

cision, la Cour n'a tenu aucun compte des arguments d'Israël ni de ceux de 22 autres nations qui avaient rédigé des dossiers sur la question, tout en acceptant sans réserve les arguments des Palestiniens et de leurs sympathisants. La question du dispositif de sécurité avait été présentée à la CIJ par une résolution proposée par le côté palestinien et adoptée par l'Assemblée Générale des Nations Unies en décembre 2003.

La résolution avait envoyé l'affaire à la CIJ pour un avis consultatif sur la question : *« Quelles sont les conséquences légales de la construction du mur par Israël, le pouvoir d'occupation, dans le territoire palestinien occupé ?* » L'autorité palestinienne et ses sympathisants avaient tenté de faire adopter cette résolution par le Conseil de Sécurité, mais après l'échec de cette tentative, ils se sont tournés vers l'Assemblée Générale, où des résolutions anti-israéliennes sont couramment cautionnées par la majorité des États membres. La résolution a été adoptée par 90 voix contre 8 et 74 abstentions.

Il y a eu une controverse plus générale concernant l'implication de la CIJ dans cette question et son avis s'est limité à un avis consultatif. Israël et ses sympathisants ont soutenu que les questions liées au conflit israélo-palestinien, y compris le dispositif de sécurité, devaient être résolues au moyen de négociations bilatérales, et non pas prédéterminées ou imposées par la CIJ ou d'autres instances internationales. De plus, les pays qui ont insisté pour que la résolution des Nations Unies soumette le problème du dispositif de sécurité à la CIJ étaient davantage intéressés par le fait de marquer des points contre Israël (en matière de relations publiques) que par la recherche d'occasions constructives pour promouvoir la réconciliation entre Israël et les Palestiniens.

Nous sommes ainsi ramenés au dilemme d'Israël : le besoin de sécuriser sa population en la préservant de bombardements homicides, et dans le même temps, la position intenable de créer un mur qui en lui-même devient un obstacle à la vraie paix qu'il est censé assurer et imposer. Cela amène à la triste constatation que lorsque nous faisons la paix, ce n'est jamais avec un ami, mais obligatoirement avec un adversaire ou un ennemi. C'est donc justement cet adversaire que nous avons le plus besoin de rencontrer dans une insaisissable rencontre en « face-à-face », qui nous permettra peut-être de le percevoir comme l'« Autre ».

Michel LALOUM

Alain MARCHADOUR

Le Père Alain MARCHADOUR est assomptionniste. Il réside depuis 1999 à Saint-Pierre-en-Gallicante, à Jérusalem, et enseigne l'exégèse à l'École Biblique et Archéologique.

Terre Sainte défigurée

Depuis le site de Saint Pierre en Gallicante où je réside, je ne me lasse pas de contempler le paysage chargé d'histoire qui s'offre à mon regard. À l'horizon, souvent dans une légère brume, se détache la masse sombre des montagnes de Moab en Jordanie, qui dominent la dépression du Jourdain, avec la Mer Morte en contrebas. Sur la colline qui nous fait face, le mont des Oliviers est recouvert de couvents et de monuments religieux : églises commémorant l'Ascension du Christ et d'autres épisodes de ses passages dans la ville, vastes cimetières encore en usage où dorment en paix musulmans et juifs, dans l'attente des derniers jours.

A cinq cents mètres à vol d'oiseau se dressent les deux mosquées parmi les plus sacrées de l'Islam : celle d'Omar, à la coupole dorée, et la mosquée « El Aqsah » (la lointaine) qui commémore le voyage nocturne de Mahomet. Aux pieds de ces monuments, le fameux Mur Occidental, vestige du second temple de Jérusalem, voit défiler jour et nuit les juifs en prière et les touristes curieux. Parfois dans le silence du matin, me revient le chant du psalmiste qui parle de Sion comme « de la ville où tout homme est né » (Ps 87,5). Dans ce Haut lieu unique au monde, sanctifié par Abraham, David, Jésus, et Mahomet, et par tous les croyants qui y ont fait escale, le poète Israélien Yehuda Amichaï s'imagine que l'air au-dessus de la ville sainte est rempli de prière et de rêve, à la différence d'autres villes recouvertes par l'air étouffant des industries.

Le mur qui divise

Pourtant, depuis quelques années, ma vision idyllique a été mise à mal par un monument nouveau : un mur de béton haut de huit mètres qui serpente sur la ligne des crêtes et isole progressivement Jérusalem des territoires palestiniens. Ce mur, dont l'objectif est de créer une séparation la plus imperméable possible, entre Israël et les territoires palestiniens, a provoqué, dès sa mise en chantier, des débats contradictoires, tant dans le pays, que dans la communauté internationale. Même s'il ne fait plus partie des priorités des médias, il garde ici une actualité tragique, plaie ouverte tant sur la « face de la terre » que sur la 'face' de ses habitants.

Son origine proche doit être recherchée dans les nombreux attentats suicides meurtriers qui ont suivi le déclenchement de la seconde Intifada en 2000. Ses causes plus lointaines sont liées à l'histoire complexe de ce petit pays que deux peuples se disputent depuis plus d'un siècle. Dans les péripéties chaotiques qui ont conduit à la situation actuelle, la guerre des six jours (1967), qui aboutit à la victoire d'Israël et à l'occupation des territoires palestiniens, de Jérusalem, de la bande da Gaza et du Golan, constitue pour beaucoup d'observateurs un tournant.

Israël rêvait de retrouver ce qu'il considérait comme le cœur de son histoire millénaire : Jérusalem, Bethléem ou Hébron, ces territoires palestiniens que les juifs religieux appellent « la Judée/Samarie ». Mais au fil des années, il faut bien reconnaître que ce rêve se heurte à une réalité qui résiste à tous les rêves : ces territoires sont habités par une population arabe, enracinée ici depuis plusieurs siècles, qui n'est pas disposée à laisser la place. Quarante ans après 1967, l'occupation reste une source de violences sporadiques. D'où la solution désespérée de créer une séparation protectrice, qui empiète en plusieurs endroits sur la ligne verte du cessez-le-feu de 1967.

Souffrances

Vu de ma terrasse, le mur de béton a la forme d'une barre disgracieuse qui pèche à la fois contre l'urbanisme et contre l'esthétique. Mais pour les palestiniens qui en subissent les consé-

quences tous les jours, le préjudice est d'une autre nature. Ce mur engendre, pour tous ceux qui sont concernés par son tracé et son existence, des souffrances difficiles à comprendre quand on est loin, et même quand on habite Tel-Aviv. Les écoliers sont séparés de leurs écoles, les paysans ne peuvent plus accéder à leurs champs, les femmes sont parfois éloignées de leurs maris. Les déplacements deviennent une épreuve harassante, avec les risques d'être refoulé et humilié. Nos employés, originaires des Territoires, nous en font parfois le récit, avec un fatalisme qui m'impressionne.

Dans le village d'Abou-Dis, aux portes de Jérusalem, sur la route de Jéricho, les sœurs de Notre-Dame-des-Douleurs dirigent une maison de personnes âgées très fréquentée par les Palestiniens. Le mur, construit tout au long de leur propriété, a apporté de grandes souffrances pour les familles des ouvriers et des pensionnaires. Les employés qui habitent de l'autre côté du mur ont maintenant les plus grandes difficultés pour rejoindre leur lieu de travail, ce qui entraîne souvent absences et retards. Depuis plusieurs mois déjà, les religieuses ont renoncé à accueillir des personnes venues des Territoires car les familles ne pourraient ni les visiter ni les rejoindre en cas d'hospitalisation. Les personnes âgées encore valides souffrent de ne plus pouvoir sortir dans les rues commerçantes de Béthanie, car le mur a détruit toute la vie sociale du quartier.

On peut dire qu'aujourd'hui tout palestinien désirant entrer dans Jérusalem pour aller à l'école, au travail, à l'hôpital ou simplement visiter des amis, doit franchir un check-point au moins deux fois dans la journée. Les plus touchés sont les 100 000 habitants de la banlieue que le mur a coupé de Jérusalem. 60 000 d'entre eux y ont pourtant le statut de résident.

Quelles espérances ?

Ainsi les deux communautés ayant chacune des droits sur cette terre sont affrontées à plusieurs tentations pour éteindre cet interminable conflit. On trouve, plus ou moins avoué, le rêve de chacun des partenaires, d'éliminer un jour l'adversaire, soit par le transfert soit par le rejet. La séparation physique par un mur de béton n'est pas sans précédent dans l'histoire. C'est toujours

la marque d'un échec. Un jour, il faut bien démolir cette barrière, comme les allemands l'ont fait pour le mur de Berlin. Cette solution désespérée, inspirée par la peur des attentats en Israël, transforme les territoires palestiniens en prisons insupportables. Il faudra bien un jour ouvrir d'autres voies, qui débouchent sur la coexistence pacifique entre deux peuples. Commentant l'histoire tourmentée des relations entre le Pakistan et l'Inde se disputant le Cachemire, quelqu'un a dit : « Pour nous la seule alternative à la coexistence, c'est la co-destruction ». C'est le même choix qui s'offre aux deux peuples qui vivent côte à côte sur cette Terre Sainte.

Comme chrétien et religieux étranger, je m'interdis de choisir un camp contre l'autre. Je ne suis pas indifférent à la peur provoquée chez les Israéliens par le risque d'attentats. J'ai entendu le témoignage émouvant d'amis me disant leur terreur, au moment de monter dans le bus, de sentir se coller à eux le corps ceinturé d'explosifs d'un kamikaze. Mais je suis aussi sensible à la souffrance quotidienne des palestiniens dont je reçois des témoignages par nos ouvriers venus des territoires. La paix et la réconciliation devront surmonter tous les obstacles qui se sont accumulés au fil des années. Le mur est l'un d'entre eux. Paul Ricœur nous a enseigné que le pardon pour être réel doit franchir plusieurs étapes. Trois exemples choisis parmi d'autres m'incitent à conserver la petite flamme de l'espérance.

Chaque vendredi après midi, depuis 18 ans, un ami jésuite israélien, avec qui j'ai aimé écrire un livre consacré à cette terre tellement saturée de sang, rejoint un groupe de femmes israéliennes courageuses appelées « Women in Black » (femmes en noir). Depuis 18 ans, elles se rassemblent en silence sur une place fréquentée de la ville tenant en main des pancartes sur lesquelles il est écrit en hébreu et en arabe : "cessez l'occupation". Ces mêmes femmes s'organisent pour tenir des permanences devant les « check-points » et noter toutes les violations contre les droits de l'homme qu'elles constatent. Ce sont des gestes prophétiques qui dès maintenant contribuent à faire tomber les murs d'hostilité et d'incompréhension.

Dans le même esprit, il existe en Israël et aux Etats-Unis un mouvement de « Rabbins pour les droits de l'homme » qui se dressent contre les injustices et tendent ainsi la main aux pales-

tiniens par-delà les murailles matérielles et psychologiques. Le dernier exemple concerne le mouvement des Droits de l'homme israélien, « Be Tselem », dont l'appellation est une citation de la Genèse : « Dieu a créé l'homme *à son image (be tselem)* ». Ce mouvement dynamique se porte là où la justice est violée, où les droits des faibles ne sont pas respectés. Dans le concret de leur combat, ils agissent là où l'homme est menacé comme image de Dieu.

Un chrétien ne peut être insensible aux souffrances des plus petits. Je me souviens d'un épisode vécu qui me renvoie aux souffrances des deux peuples. Au moment où le mur d'Abou-Dis se construisait face à la maison des sœurs de Notre-Dame-des-Douleurs, un kamikaze se fit sauter dans un autobus. Cet attentat eut lieu sur une rue qu'avec 200 religieuses nous avions empruntée quelques minutes avant l'explosion. Ce bus complètement éventré fut exposé tout près de la maison des sœurs. On pouvait alors y lire une métaphore de la souffrance des deux peuples et du cycle mortifère de la violence.

Dans ces instants où nous nous sentons impuissants, j'aime méditer ce passage de la lettre aux Ephésiens : « Or voici qu'à présent, dans le Christ Jésus, vous qui jadis étiez loin, vous êtes devenus proches, grâce au sang du Christ. Car c'est lui qui est notre paix, lui qui de deux réalités n'a fait qu'une, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine,… pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix, et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la Croix : en sa personne il a tué la haine. » (Ep 2,13-16).

Alain MARCHADOUR

Bible

Jean-Baptiste EDART, Innocent HIMBAZA, et Adrian SCHENKER, ***Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible***, Cerf, 2007, 144 p.

Les études sur l'homosexualité dans la Bible finissent par être tellement nombreuses qu'on commence à s'écrier en découvrant le livre : Encore un ! Le cri dépassé, le lecteur averti se demande s'il va avoir droit à une interprétation « bienveillante » ou « sévère » sur la question. Cet ouvrage n'échappe pas à cette prise de position personnelle - et elle est négative - même si l'effort est louable et fort intéressant de la part de nos trois universitaires de faire justice aux données bibliques et de commencer par comprendre ce que dit la Bible dans son sens littéral.

Le travail sérieux et précis fait parcourir sans surprise les textes habituellement abordés sur cette question : les récits de Sodome et de Guivéa, l'histoire de David et Jonathan, les lois du Lévitique, le début de la Lettre aux Romains. Avec beaucoup d'objectivité, les auteurs se partagent ces trois ensembles, et de bonnes clarifications sont apportées comme le titre du livre en avait prévenu. Mais ce sont souvent les conclusions qui déçoivent…

Ainsi, à propos de l'épisode de Sodome (Gn 19) et de Guivéa (Jg 19), Innocent Himbaza montre bien comment ce sont des comportements qui sont condamnés, plus qu'une orientation affective. Cela est important, mais pourquoi conclure en disant que sont réprouvés dans une même condamnation « *les actes à caractère homosexuel et le viol des femmes* » ? On aurait pu tout aussi bien conclure sur la réprobation du viol des hommes (parce que c'est de cela qu'il s'agit !) et des actes à caractère hétérosexuel, ce qui est évidemment impensable pour une pensée biblique où il va de soi que toute l'humanité est hétérosexuelle !

Concernant la lecture des textes du Lévitique, le père Schenker, au-delà des explications historiques, anthropologiques et contextuelles classiques, introduit à une lecture stimulante qui propose d'appréhender les comportements homosexuels non en soi mais dans le cadre des relations familiales. Mais la conclusion est étonnante, voire décevante, quand on lit : « *L'attrait affectif entre les deux sexes est suffisamment difficile à gérer par un groupe humain pour ne pas le doubler par la complication supplémentaire de l'amour d'hommes pour des hommes.* » Voilà un argument qui donne à penser…

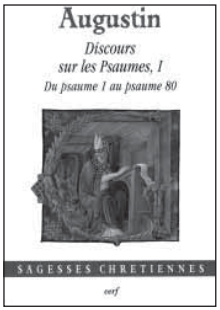
Jean Baptiste Edart aborde pour sa part la question dans le Nouveau Testament. Lisant Rm 1, 18-32, il montre comment le texte a une orientation théologique et non morale ; que la perspective de l'argumentation dénonce l'idolâtrie ; que Paul ne s'intéresse pas à la question de l'orientation des personnes mais que c'est l'acte homosexuel, en raison de sa portée symbolique, qui est considéré et condamné. Voilà qui pourrait illustrer à merveille l'enseignement traditionnel de l'Eglise de la condamnation des actes et non pas des personnes…

Bref, la lecture de cet ouvrage fait entrer avec profit dans une lecture littérale du texte biblique, mais on n'apprend pas grand-chose sur la question de l'homosexualité au sens où nous l'entendons aujourd'hui et qui évidemment ne saurait se ramener à des actes sexuels. De cette homosexualité-là, la Bible malheureusement ne parle pas… Il paraît donc inutile, au dire d'ailleurs des auteurs eux-mêmes (p. 130) *« d'arrêter son étude à ce que dit l'Ecriture sur l'homosexualité »*. Mais que cela n'empêche surtout pas le croyant chrétien, quelle que soit son orientation affective, de se plonger toujours davantage dans un texte qui est Source de Vie…

Jean-Luc Marie FOERSTER, o.p.
Université Catholique de Lille

Patristique

AUGUSTIN, ***Discours sur les Psaumes***, 2 vol., Cerf, 2007, 1598 p. et 1504 p.



La collection « Sagesses chrétiennes » des éditions du Cerf vient de s'augmenter de deux volumes d'importance : les *Discours sur les Psaumes* de saint Augustin. Quelquefois intitulés *Commentaires* (ces termes pouvant tous deux traduire le titre d'*Enarrationes*, fixé par Érasme), ces deux cent dix textes issus de la prédication de l'évêque d'Hippone et rassemblés par lui en un véritable commentaire suivi offrent aux lecteurs d'aujourd'hui comme ils le firent aux chrétiens d'Afrique des IVe et Ve siècles un accès un peu plus aisé à l'ensemble du psautier, dont les obscurités ne se laissent pas toujours éclaircir facilement, et surtout permettent au pasteur de mettre sa géniale intelligence de l'Écriture au service de ses ouailles, en les guidant vers le Christ, qui apparaît ainsi comme le centre même de ces versets davidiques.

Or, cette prédication devenue exégèse, que l'on peut à bon droit envisager comme une « majestueuse cathédrale de paroles », pour reprendre l'expression de Jean-Louis Chrétien, qui signe l'introduction, quoique devant être mise au nombre des plus grands chefs-d'œuvre du plus grand docteur latin, ne serait-ce que pour sa longueur, qu'aucun autre ouvrage d'Augustin n'a égalée, demeure passablement méconnue. Se trouvent pourtant réunies en elle les principales thématiques augustiniennes : avant tout œuvre de pastorale, elle est toutefois porteuse de nombreuses réflexions théologiques intéressant le Christ, l'Église, les sacrements…

Quelques extraits des *Enarrationes* avaient déjà fait l'objet d'une publication aux éditions du Cerf, et ce dans la collection « Trésors du christianisme » (Saint Augustin, *Prier Dieu avec les psaumes*, 1964). Il est incontestable que ce monument soit d'une immense valeur, et le prix des volumes n'est pas sans le rappeler. Il est d'autant plus surprenant et regrettable que le travail d'édition n'ait pas été mené avec tout le soin qu'il méritait. Il n'est que d'en observer le matériau de base : la traduction proposée, dont l'origine, du reste, n'est mentionnée que dans l'avant-propos, date de cent quarante ans ; s'il est vrai qu'elle a le mérite de l'élégance et de la clarté, elle peut, en revanche, difficilement satisfaire aux exigences scientifiques actuelles qui, en matière de traduction, ne peuvent se contenter

d'une fidélité dans l'esprit. Souci d'économie de la part de l'éditeur ou parti pris esthétique ? Il choisit de publier cette traduction en espérant qu'elle sera bientôt remplacée.

Notons également la décevante absence de tout appareil critique ainsi que le caractère étonnamment minimal de l'introduction, qui amoindrissent quelque peu la valeur de l'ouvrage, dont la publication, d'ailleurs, se serait avérée plus que nécessaire, n'eussent été les travaux des moines de l'abbaye suisse de Saint-Benoît de Port-Valais, qui ont rendu gracieusement disponible cette œuvre de saint Augustin sur Internet (sur leur site www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/psaumes/).

Jérémy DELMULLE

Théologie

Olivier RIAUDEL, ***Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg***, coll. Cogitatio Fidei n° 257, Cerf, 2007, 432 p.

La lecture de l'ouvrage d'Olivier Riaudel sur la théologie de Pannenberg m'a remis en mémoire une proposition de Hegel : « La réflexion philosophique n'a d'autre but que d'éloigner le hasard ». Je songe à cette ambition hégélienne non seulement en raison du titre du livre, mais en fonction de l'entreprise théologique du théologien allemand.

Avec beaucoup d'érudition et de sérieux, O. Riaudel analyse une théologie qui projette d'articuler au sein de la notion de révélation dans et par l'histoire, le devenir multiple des actions de Dieu. Pannenberg, autour du concept de révélation indirecte, non seulement rassemble ce que rapportent les récits bibliques des hauts faits de Dieu, mais récapitule les tentatives philosophiques et religieuses en vue de discerner l'évidence de l'action divine, qui par « sa puissance détermine toutes choses ». Cette théologie est extrêmement ouverte, puisqu'elle refuse de s'enfermer dans les singularités judaïque et chrétienne pour amorcer une lecture universelle de l'agir divin qui révèle indirectement l'unique Dieu. Celui-ci sera reconnu trinitaire de par sa compromission dans l'histoire de Jésus.

Je demeure perplexe pour trois raisons :

- La première s'enracine dans la décision de scientificité de la théologie. Je soupçonne dans cette ambition un intérêt universitaire, un point d'honneur clanique qui apporte peu d'éclairage à l'intelligence de la foi. Vouloir se faire reconnaître par les autres disciplines est un dessein honorable, mais j'ai peur que la prétention de la vérification sur résultats ne soit qu'une illusion flatteuse. L'usage répété de la notion d'anticipation dans le présent de l'accomplissement futur demeure une hypothèse dont on peut soutenir la probabilité, mais non pas affirmer la certitude. La résurrection de Jésus ne vérifie pas pour nous, au sens scientifique moderne, la justesse de son combat terrestre.

- La seconde relève de l'horizon trop restreint des discussions : en philosophie, il est fait majoritairement allusion aux seuls courants néo-kantien et hégélien ; en théologie, les auteurs

cités relèvent presque exclusivement de la tradition protestante allemande, ils étudient des questions souvent formelles.

J'ai admiré la précieuse présentation que fait O. Riaudel de ces mouvements théologiques, mais ce monde universitaire ne recouvre pas la totalité du monde allemand : littérature, politique, de multiples courants philosophiques ne sont jamais évoqués. Ils ont eu pourtant une importance décisive dans l'histoire de ce pays.

Lors de ma lecture de l'ouvrage d'O. Riaudel, j'étudiais le livre de Jean-Michel Palmier sur *Walter Benjamin* (*Le Chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu* Paris, Klincksieck, 2007). C'est un foisonnement époustouflant d'hypothèses, de fantaisies, de poésie, de révoltes, de tentatives théologiques autour du messianisme. Il m'a semblé, peut-être à tort, qu'articuler tous les espaces de révélations indirectes est une tâche impossible et pour cela fascinante. On aurait dû, dans le projet de Pannenberg, deviner en filigrane la créativité allemande dans un monde passant du nihilisme à la furie politique pour rejoindre une certaine sagesse démocratique, fleurant l'ennui.

- La troisième est plus radicale : elle émerge de la visée de faire du monde l'histoire de Dieu. La notion d'histoire est abstraite, ou bien elle se rapporte à des domaines si limités qu'elle ne correspond pas au titre de l'ouvrage. Il n'y a de place ni pour le tragique, dont parle si remarquablement G. Lukacs, ni pour le jeu et le hasard, car « à tout moment le destin peut s'inverser de manière imprévisible ». On chercherait en vain dans cette réflexion sur l'histoire ce qui s'est passé de si terrifiant au XXe siècle. Affirmer que « Dieu détermine toutes choses » laisse entière la question du déroulement apparemment irrationnel de l'histoire.

Hegel, après avoir décrit de façon honnête l'absurdité de l'histoire réelle, trouva une échappatoire en invoquant la ruse de la raison qui faisait de la douleur et de la folie un élément nécessaire à la genèse de l'Esprit ou à l'accouchement de la connaissance absolue. Nietzsche s'est indigné qu'on puisse reconnaître un sens à la souffrance, fut-il divin : celle-ci appartient au jeu cruel et énigmatique du monde.

Il est émouvant de pouvoir rassembler la totalité de l'histoire par évocation de son anticipation dans le présent de son inachèvement, il serait plus humain de la laisser à son incertitude. Pannenberg n'aime pas les théologies kénotiques. Elles essaient pourtant, peut-être maladroitement, d'élucider le choix de Dieu dans le Christ de s'humilier comme serviteur et non pas de se glorifier comme tout-puissant. Le futur ne nous autorise pas à penser la forme que revêt en notre monde la puissance divine qui, par hypothèse, « détermine toutes choses ».

La théologie, à mon sens, ne peut être qu'une entreprise modeste relevant davantage de l'art que de la science. Malgré l'intérêt de sa thèse et le sérieux de ses analyses, il est regrettable que O. Riaudel n'ait pas soulevé de questions suffisamment élaborées et critiques sur les sujets ici évoqués.

Christian DUQUOC, o.p.

Vie ecclésiale

Dom Helder CAMARA, ***Lettres conciliaires (1962-1965)*****,** Cerf, 2006, 2 vol., 1169 p.

Au concile Vatican II, Dom Helder Camara (1909-1999), évêque auxiliaire de Rio, puis archevêque de Recife, ne tient pas apparemment un rôle de premier plan. Il n'est pas habituellement compté parmi les ténors, au point même qu'il ne prend pas la parole dans l'assemblée. Mais, au moins autant que dans les "congrégations générales" réunies à Saint-Pierre, le concile se joue dans le travail des commissions et dans les rencontres entre évêques. Et c'est là qu'opère "le Dom", comme il se désigne lui-même. Lui qui a été à l'origine de la Conférence nationale des évêques du Brésil (CNBB) et du Conseil épiscopal latino-américain (CELAM) – il est secrétaire général de la première et vice-président du second –, reconstitue la même chose à Rome, une instance de concertation entre épiscopats, qu'on appelle "l'Œcuménique". Il participe en outre à un groupe de réflexion sur la pauvreté, qui réclame une prise en compte de ce phénomène dans les textes conciliaires et une conversion de l'Église, à commencer par ses "princes", invités à vivre plus simplement. Il devient membre de deux commissions de travail du concile, sur l'apostolat des laïcs et sur le schéma sur l'Église dans le monde de ce temps.

C'est de toute cette activité dont nous trouvons l'écho dans les 290 circulaires qu'il adresse à sa "Famille", un groupe de collaborateurs et amis, laïcs et prêtres, qui partagent depuis une dizaine d'années sa réflexion et qui sont reproduites ici, une fois traduites. Elles sont quotidiennement rédigées la nuit, en quelques pages, durant une "veille" qu'il s'impose, souvent entre 2 h et 4 h du matin. Ce n'est donc pas à proprement parler un journal du concile qui rapporterait dans leurs détails les événements auxquels l'évêque aurait été mêlé. C'est une méditation de tout cela, dans la prière, et qui nous fait entrer dans sa vie spirituelle.

Certes, les principaux événements du concile y ont leur écho. On voit, par exemple, que, à la différence de beaucoup, Camara attache, avec raison, de l'importance au discours d'ouverture de Jean XXIII. Dès la discussion du premier schéma (sur la liturgie), il perçoit les différences de sensibilité qui seront encore plus nettes dans la suite. Avec d'autres évêques, il étudie un texte alternatif à promouvoir à l'encontre de celui, inacceptable, sur les deux sources de la Révélation. Il comprend vite que, durant la première intersession, une fois les évêques partis, la Curie essaiera de reprendre de l'ascendant sur le pape, dont la santé se dégrade. Devant les incertitudes, il invite à la confiance en Dieu. Plusieurs fois, cette invitation sera réitérée, jusqu'aux derniers jours du concile, lorsque Paul VI introduira des *modi* au schéma XIII (*Gaudium et spes*) pour rappeler la doctrine de Pie XI sur la limitation des naissances.

L'attachement au pape (Jean XXIII puis Paul VI) est constant dans ces pages. La réciproque est vraie, ce dont témoignent plusieurs signes, tels que la remise personnelle du *pallium* par Paul VI ou les réponses que le pape donne aux suggestions qu'il lui transmet. Dom Helder,

pour sa part, tient à lui soumettre les discours qu'il prononcera, dès la fin de la 4e session, sur l'après-concile. Une profonde confiance s'est aussi instaurée avec le cardinal Suenens et les deux hommes s'appuient l'un sur l'autre dans les moments difficiles. Des liens d'amitié se sont noués aussi avec Roger Schutz et de multiples contacts s'établissent avec d'autres acteurs du concile.

Dans ses circulaires, l'évêque partage à ses correspondants ses méditations sur les textes de la liturgie dominicale, mais aussi ses notes de lecture (voire ses impressions sur des films, du *Cardinal* à *Mary Poppins*). Chaque semaine, il se donne un programme et la liste des livres qu'il a lus et annotés durant les quatre sessions conciliaires force le respect : les grands théologiens du concile : de Lubac, Congar, Küng, Philips, Mœller, Rahner, mais aussi Guitton, Mgr Huyghe, des études sociologiques, des poèmes… À ses interlocuteurs, il veut faire prendre conscience des problèmes du continent latino-américain qui réclame autre chose qu'un assistanat financier et il y intéresse le P. Lebret, l'abbé Pierre, le roi Baudouin…

Les contacts sont facilités par le logement à la *Domus Mariae*, siège de l'Action catholique féminine, où résident les évêques brésiliens, mais aussi des Africains et où se tiennent des conférences tout au long de la semaine. Si les relations semblent faciles avec un certain nombre d'évêques européens, elles sont beaucoup plus rares avec les Africains et les Asiatiques et elles sont difficiles avec l'épiscopat des États-Unis qui apparaît ici comme de bonne volonté mais vivant dans un confort qui confine au luxe.

L'ouvrage apprend au lecteur presque autant sur Dom Helder Camara que sur le concile, mettant en lumière, d'une part, tout ce travail dans l'ombre qui a permis à la réflexion conciliaire de s'élaborer, et, d'autre part, la dimension spirituelle que revêt la démarche conciliaire chez cet évêque atypique que d'aucuns ont souvent voulu réduire à un politique. Il faut ajouter que l'ouvrage, bien traduit et annoté, qui bénéficie d'une post-face de l'historien lyonnais Étienne Fouilloux, artisan de l'édition française de l'*Histoire du concile Vatican II* dirigée par G. Alberigo, a été coordonné par José de Broucker qui, à cette occasion, a publié un petit livre qui éclaire la rédaction de ces lettres : *Les nuits d'un prophète. Dom Helder Camara à Vatican II* (Le Cerf, 2005, 176 p.).

Daniel MOULINET,
Université Catholique de Lyon

Robert DUMONT, ***Mémoires d'un prêtre-ouvrier***, Karthala, « Signes des temps », 2006, 390 p.

Robert Dumont est bien connu de ceux qui s'intéressent à l'histoire et aux témoignages des prêtres-ouvriers. Oratorien, devenu lui-même prêtre-ouvrier, il raconte d'abord son itinéraire depuis son enfance jusqu'à son investissement actuel dans un travail de mémoire requis pour que ne se perde pas la très riche expérience des PO. Aussi travaille-t-il à recueillir au cours d'interviews (le temps presse !) le vécu, souvent explicite, parfois plus caché (comme

c'est le cas lorsqu'il s'agit de la prière), de ceux qui ont dû subir l'épreuve de 1954, sans oublier que d'autres PO ont également suivi. Il dirige la collection « signe des temps » aux éditions Karthala, qui comprend quelques-uns des principaux ouvrages de témoignages de PO.

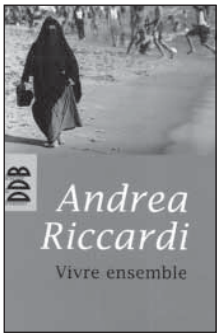
Ce livre est l'occasion pour R.D. de nous parler de sa propre expérience (il est à son tour interviewé), de ce qu'il pense des questions majeures que nous avons toujours à affronter aujourd'hui. Il est significatif que l'ouvrage commence par l'expérience et le point de vue de l'auteur sur la prière, à laquelle d'autres chapitres seront également consacrés plus loin. Il présente également ses réflexions sur la vie affective et le célibat des prêtres, l'ordination d'hommes mariés et, plus largement, sur l'identité du prêtre avec d'intéressants développements sur le lien à l'Eucharistie, elle-même réinterprétée de façon vivante et féconde pour la vie. Une eucharistie, pourrait-on dire, dépoussiérée. On passe de là à la façon de « faire Eglise autrement », à la place des laïcs, des paroisses géographiques, aux effets actuels de l'héritage d'une Eglise jadis chargée d'un rôle de « suppléance ».

L'ouvrage se termine par un chapitre au titre significatif : « transgresser pour responsabiliser ». R.D. nous fait donc accomplir en sa compagnie un parcours qui est tout à la fois un cheminement historique, un approfondissement de la foi, un affrontement constant aux enjeux majeurs de la société et de l'Église. Ce livre est un témoignage. Il rend le service éminent de contribuer à ce que ne se perde pas dans les brumes du passé le riche temps des audaces qui fut celui des PO.

Alain DURAND, o.p.

Société

Andrea RICCARDI, ***Vivre ensemble,*** Desclée de Brouwer, 2007, 168 p.



L'historien Andréa Riccardi est le fondateur de la communauté Sant'Egidio. Dans un style limpide, il nous donne ici une vue d'ensemble de la situation géopolitique de la planète, remarquablement informée tant par sa science, que par son expérience et sa sagesse.

Il commence par prendre au sérieux la question des nations, en notant que, même en Europe où la question est plus ancienne, les nations supposent une certaine homogénéité de langue, d'ethnie, de culture, de religion et d'histoire commune, même si nous avons l'exception d'une Suisse multinationale et multiconfessionnelle. La question de l'homogénéité est évidemment beaucoup plus tendue dans le cas de l'Afrique où faibles sont les structures politiques et où pèse lourdement l'histoire coloniale. Riccardi refuse tout cosmopolitisme superficiel, car la nation introduit dans la globalité du monde un principe incontournable de particularisme : « Si la nation est volonté de vivre ensemble, de se projeter ensemble dans l'avenir et d'accomplir ensemble des sacrifices, elle représente en même temps la décision de lutter contre les autres ; ou tout au moins d'exclure les autres de son espace. » (p. 20).

Il s'en suit un regard sur le monde dénué de

peur, mais refusant aussi les bons sentiments. L'Europe du vingtième siècle est marquée par la dissolution des empires et donc par des divorces de peuples : « D'un côté l'empire austro-hongrois et l'empire ottoman meurent avec la première guerre mondiale ; de l'autre l'empire tsariste subit une transformation radicale en devenant l'Union soviétique. On ne peut plus vivre ensemble, sauf dans la coercition extrême de l'URSS. C'est l'histoire du vingtième siècle, qui se conclut par le terrible morcellement de la Yougoslavie dans les années 1990 » (p. 22)

Puis le regard s'attache aux décolonisations anglaise, française, hollandaise et portugaise qui se sont toutes accompagnées de conflits souvent fort sanglants, notamment dans le continent indien et en Algérie. Pour Riccardi, face à la globalisation du monde, les identités doivent être reconnues, mais ne doivent pas être considérées comme des destins : « Elles sont l'expression de choix faits par les hommes et leur culture ou résultant de la volonté politique des groupes dirigeants, des conditions de vie d'un territoire, des rapports de forces » (p. 72). Il fait sur la Pologne une remarque intéressante : sa difficulté à s'intégrer dans l'Europe est celle d'un pays qui vient juste de reconquérir son autonomie nationale. Pourtant, si les nations sont différentes, aucune n'est pure, ni isolée. Elles doivent vivre ensemble.

Le fondateur de Sant'Egidio considère avec nuances l'ouvrage de Huntington sur le *clash* des civilisations. Pour lui, la valeur de ce livre, souvent caricaturé, réside dans l'affirmation de la force des facteurs de longue durée, comme la culture, la communauté de civilisation et la religion. Il ne se réduit pas à la prévision du choc entre civilisations. Comment donc vivre la diversité des nations sans aller vers une conflictualité violente ? En Afrique, il fait appel à son expérience de médiateur de paix au Mozambique, pour étayer sa réflexion. Ce continent a été la grande victime de la fin de la guerre froide, car ne pouvant plus tirer parti de la rivalité entre les deux Grands, il s'est retrouvé privé de l'aide substantielle dont il aurait eu besoin. Son avenir réside dans un grand projet de coopération entre l'Europe et l'Afrique. Si le projet d'Eurafrique n'est pas promu par l'Union européenne, ce continent sera livré aux grands jeux des affaires américaines et chinoises. Et l'auteur de rappeler que d'ores et déjà 700 sociétés chinoises opèrent dans 49 Etats africains sans considération pour les différents types de régimes (p. 126).

En ce qui concerne l'islam, l'auteur dénonce les fantasmes liés aux actes terroristes. L'islam est une réalité plurielle et l'islam global est un pur fantasme. « Nous sommes appelés par la géographie et par l'histoire, écrit-il, à vivre avec les musulmans, avant de vivre avec l'islam » (p. 157). Il regrette que l'on ne parle pas davantage des communautés chrétiennes en pays musulmans. Chemin faisant, il nous propose ses réflexions, notamment sur l'Algérie et la Turquie.

Après un tour du monde, sinon exhaustif, du moins très étendu, Riccardi souligne un fait insuffisamment remarqué : le rôle croissant de l'ONU. En effet, durant la décennie 1990-2002, elle a lancé quatre fois plus d'actions pour la paix et six fois plus d'opérations de diplomatie préventive que durant les premières années de son histoire (p. 169). Le dernier chapitre dresse les grands traits de ce que pourrait être une civilisation du vivre ensemble. Le dessein est clair : d'abord mieux comprendre un monde complexe et en évolution

rapide, et son livre nous y aide ; ensuite, développer la culture des intérêts communs ; enfin promouvoir une révolution mentale centrée sur une culture partagée de la vie. Il compte beaucoup sur un christianisme renouvelé et sur une Europe audacieuse pour aider à une telle transformation.

Hugues PUEL, o.p.
Économie et humanisme

Lytta BASSET, Timothy RADCLIFFE, Eric FASSIN, ***Les chrétiens et la sexualité au temps du sida***, coll. L'histoire à vif, Cerf, 144 p.

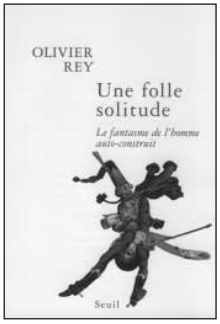
Deux voix bien connues dans le *microcosme* chrétien pour aborder à nouveaux frais la question de la sexualité sur l'horizon de l'épidémie du Sida : celle de la théologienne protestante Lytta Basset et celle du charismatique Thimothy Radcliffe, ancien maître général de l'Ordre des prêcheurs (Dominicains). La première insiste sur la fidélité à soi à partir de sa lecture de la création d'Adam et Eve dans la Genèse ; elle s'appuie aussi sur son expérience de thérapeute. Le deuxième, à partir d'une relecture de la Cène que Jésus a partagée avec les siens à la veille de sa mort, va insister sur le don du corps. Le style oral des interventions est conservé, ce qui facilite l'approche mais ce qui limite la portée des discours.

Néanmoins, l'intérêt de ce livre vient peut-être de deux autres voix. Celle tout d'abord d'Eric Fassin, sociologue et enseignant à l'Ecole Normale Supérieure. Son propos « est un appel à penser une théologie non naturaliste et démocratique ». C'est ensuite, la voix d'Antoine Lion, dominicain et fondateur de l'association *Chrétiens & Sida* et à l'origine de cet ouvrage collectif. Muni d'une longue expérience de compagnonnage avec les malades au sein de l'association, Antoine Lion explique pourquoi, le renouvellement d'une éthique chrétienne de la sexualité apparaît nécessaire.

Enfin on trouvera aussi dans cet ouvrage des témoignages tout à la fois stimulants pour la réflexion et nourrissants pour tout pasteur. Point de synthèse péremptoire mais une *pensée en travail* pour tout éducateur soucieux de transmettre une Parole qui aidera à vivre par-delà une épidémie galopante. Une voix africaine se fait aussi entendre, celle du Docteur Abdon Goudjo, qui réagit aux propos occidentaux en prolongeant le chantier de réflexion. Plutôt que de « sida et sexualité », il serait pour lui plus pertinent de parler de « pauvreté et santé ».

Hubert CORNUDET, o.p.

Olivier REY, ***Une folle solitude. Le fantasme de l'homme auto-construit,*** Seuil, 2006, 329 p.



Il est rare qu'un enseignant de l'École Polytechnique se pose tant de questions à propos du fait que les enfants ne font plus face à leur mère dans les poussettes contemporaines. C'est pourtant aux conséquences et aux significations insoupçon-

nées de ce retournement que l'auteur consacre ce volumineux essai. Sa réflexion, nourrie par une culture impressionnante, aussi bien dans la philosophie la plus classique que dans la science-fiction moderne, tente de montrer l'origine et les implications d'un mouvement général de la culture, dont il a fait son sous-titre : le fantasme d'auto-construction. Il devient de plus en plus difficile de reconnaître son origine, qu'elle soit familiale et éducative, sociale et politique ou historique. La nouveauté parvenue au statut de valeur essentielle rend tout regard sur le passé suspect. La mise en valeur de l'autonomie suscite des évolutions inquiétantes aussi bien du côté de la vie sociale que de la recherche scientifique.

Les questions posées par ce livre sont capitales, leur traitement manifestent à l'évidence l'intelligence du regard posé sur la culture contemporaine. Le propos aurait cependant paru plus incisif sans l'accumulation d'allusions et de digressions de nature encyclopédique.

Jean-Marie GUEULLETTE, o.p.
Université Catholique de Lyon

Philosophie

Maria ZAMBRANO, ***L'homme et le divin***, traduit de l'espagnol par J. Ancet, coll. *Ibériques*, éd. José Corti, 2006, 424 p.

L'ambition du titre suscite au premier abord une pointe de perplexité dubitative. Les études en théologie et surtout en anthropologie religieuse ont depuis longtemps abandonné une problématique aussi large. C'est pourquoi on ne cherchera pas dans cet essai une démonstration discursive sur l'homme et le divin, mais une libre méditation sur leurs relations dans la culture philosophique européenne héritée de la Grèce et mâtinée de christianisme.

Pour l'auteur, disciple hétérodoxe d'Ortega y Gasset, la raison conceptuelle laisse place à la raison poétique et les frontières entre poésie, mystique et philosophie s'effacent. Le thème principal du livre, écrit entre 1948 et 1955 et composé de divers textes indépendants, est que la réalité c'est le sacré et que l'acte par excellence de la philosophie est la transformation du sacré en divin. L'interrogation qui sert alors de fil conducteur consiste à se demander pourquoi l'homme contemporain ne raconte plus son histoire, étudie son présent et envisage son futur sans tenir compte des dieux, alors même que la tâche la plus haute consiste à subir et à créer Dieu, à lui donner forme dans la pensée.

Il y a donc comme un accent heideggérien qui résonne dans cet éloignement moderne du di-

vin accompagné par une certaine nostalgie de la perte de l'unité ultime de l'univers. Par un constant retour sur les sources de la pensée occidentale, l'auteur nous propose donc à la fois un parcours philosophique depuis la Grèce antique et une méditation sur des thèmes comme la piété, l'amour, les ruines, la tragédie, et notamment celle de Job, qui offre pour M. Zambrino le modèle de toutes les tragédies, où l'homme, dans l'apprentissage de la solitude, apprend à porter le fardeau de la transcendance.

Ce livre déjà ancien offre donc un point de vue intéressant sur un diagnostique devenu familier aujourd'hui, à savoir celui de l'homme moderne enfoncé dans les limites étroites de son historicité et de la réduction de la réalité à des objets mus par une implacable nécessité. Cet essai philosophique s'adresse à un lecteur susceptible d'entrer en empathie avec cette écriture qui, tout en méditant, fait, comme en musique, des variations sur le déploiement des figures occidentales de la transcendance.

Christophe BOUREUX, o.p.

Claude LEFORT, ***Le temps présent. Écrits 1945-2005*****,** Belin, 2007, 1048 p.

J'ai commencé par la fin. Des conférences prononcées et des articles publiés dans les années 2000. Puis, j'ai remonté le temps, au fil des quatre-vingt-deux textes et des quelques mille pages qui composent ce recueil – jusqu'en 1945. A cette date, Claude Lefort est âgé de 21 ans, il est trotskiste et publie ses premiers articles – sur le marxisme – dans *Les Temps Modernes*. Quatre ans plus tard, il rompt avec le trotskisme et fonde, avec Castoriadis, la revue *Socialisme ou Barbarie*, résolument antistalinienne. Avant de se détacher du marxisme, à la fin des années cinquante, et de proposer des *Éléments d'une critique de la bureaucratie* (Genève, Droz, 1971) et une analyse du témoignage de Soljenitsyne : *Un homme en trop. Essai sur « L'Archipel du Goulag* » (Paris, Le Seuil, 1975).

Si Claude Lefort se mêle de politique, à l'extrême gauche, c'est aussi un jeune philosophe brillant, qui passe l'agrégation de philosophie en 1949, poursuit un travail de fond sur l'œuvre de Machiavel, pour en tirer une thèse de doctorat en 1971, *Le Travail de l'œuvre Machiavel* (Paris, Gallimard, 1972). Il sera directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (l'EHESS) de 1976 à 1990. Le travail d'élaboration théorique de Lefort porte sur le phénomène totalitaire et la démocratie, sur les droits de l'homme, sur le politique, et se donne à lire, en particulier, dans *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire* (Paris, Fayard, 1981), et les fameux *Essais sur le politique* (Paris, Le Seuil, 1986).

Le temps présent (Écrits 1945-2005) : Lefort choisit et rassemble ici les articles et interventions qui jalonnent soixante années d'une vie intellectuelle. Ceux qu'il reconnaît comme siens. Ceux qu'il veut que nous lisions encore. Des textes dits de circonstance, publiés dans la presse quotidienne ou hebdomadaire, par exemple ces cinq pages brillantes, qui analysent le discours de Jacques Delors à la télévision, le 11 décembre 1994, alors qu'il annonce qu'il ne sera pas le candidat du Parti Socialiste à la présidence de la République

(« Violence d'un non – Le geste de Delors », paru dans *Libération*, le 2 janvier 1995). Des analyses des événements politiques, nationaux, tel la grève de la fonction publique et les manifestations de la fin de l'année 1995, en France (« Les dogmes sont finis. La grève en 1995 », publié dans *Le Monde* du 4 janvier 1996), ou internationaux comme l'intervention de l'armée dans les élections en Algérie, le 11 janvier 1992 (« Il fallait arrêter le FIS… », *Le Nouvel Observateur* du 16 janvier 1992). Ce ne sont pas seulement des analyses en spectateur, mais aussi des prises de position, en faveur de l'indépendance de l'Algérie, pour la Révolution hongroise, pour Salman Rushdie, etc. « Face à une situation concrète, il s'agit de prendre le risque de trancher, à chaque fois. (…) La réflexion politique n'est pas étrangère au sens commun » (pp. 476-477). Claude Lefort est un penseur attentif à l'événement.

D'autres textes éclairent son œuvre de philosophie politique, guidée par le souci de comprendre ce que signifie le fait que des hommes vivent en société, de repérer des formes de société et d'en établir les critères, de théoriser la question du pouvoir. Comme, par exemple, « Démocratie et avènement d'un 'lieu vide' » (*Psychanalyse*, n° 2, 1982 ; Texte 38), « La pensée du politique » (*Autrement*, n° 102, 1988 ; Texte 49). Ou, encore, cet entretien inédit de 1996 : « Pensée politique et histoire » (Texte 70).

L'œuvre de Lefort se développe dans un « va-et-vient entre l'appréhension de quelque chose de singulier, révélateur, et l'effort de concevoir des rapports généraux dans un champ social » (p. 849). Il est, bien sûr, dans cet admirable ouvrage, question de celui que Lefort considère comme son maître, le philosophe Maurice Merleau-Ponty, dont il a édité les textes posthumes. De Machiavel, aussi, si important pour éclairer notre situation actuelle et interpréter le politique. De Tocqueville et de La Boétie, de Michelet et Guizot, d'Hannah Arendt, de Raymond Aron, de Pierre Clastres.

C'est un livre qui peut se lire dans l'ordre que l'on veut. Pour éclairer les événements du XXe siècle, ou pour entrer dans l'œuvre d'un des plus importants philosophes politiques de notre temps (on regrette, toutefois, l'absence d'index, au moins des noms propres, mais aussi des notions). Car Lefort est un philosophe aussi décisif que discret. Outre le fait qu'il a considérablement renouvelé la lecture de Machiavel, il faut le lire, pour penser notre conception de la nation et le droit international, défendre notre démocratie et comprendre le monde dans lequel nous vivons. Car, comme il le répète, « la conjoncture ne laisse pas de repos ».

Claude Lefort est le représentant d'une certaine tradition française de philosophie politique, une philosophie attentive à l'événement et à l'histoire, qui tient compte du travail de l'historien et du sociologue, qui ne dédaigne pas le journalisme. Une tradition qui s'inaugure avec la publication *De l'Esprit des lois* (1748) par Montesquieu, qui est représentée, au XIXe siècle, par Tocqueville, qui se développe, ensuite, avec notamment Alain, Simone Weil, Albert Camus, Raymond Aron, Michel Foucault.

Pascal DAVID, o.p.

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 153

Défis athées	156	225	Le corps et le don
Théologies d'Afrique noire	159	226	La violence et Dieu
Écriture apocalyptique	160	227	L'Apocalypse : le livre du désir
Le monde, lieu d'une parole sur Dieu	161	228	La société sans projet ou l'exil du sens
Le Conseil oecuménique des Églises	162	229	Autorité et dissentiment : du gouvernement de l'Église
Jérémie, la passion du prophète	165	230	Le rire : thérapie du fanatisme
Destin du corps, histoire de salut	166	231	Lecture savante, lecture ecclésiale
Le devenir des ministères	167	232	Mutation de la jeunesse étudiante
L'Évangile dans l'archipel des cultures	168	233	L'enfer : un destin impensable
Catéchèse : la pierre de touche	169	234	Les béatitudes : le bonheur inversé
Paroles d'Eglise et réalités économiques	170	235	Justice et pouvoir judiciaire
Le Saint-Esprit libérateur	173	236	Paranormal, la religiosité sauvage
Les couples face au mariage	174	237	Moïse, le prophète de Dieu
Histoire et vérité de Jésus-Christ	175	238	L'euthanasie, le débat nécessaire
Aux portes de l'Église, les pauvres	177	239	Le Paradis, l'excès promis
La royauté dans la Bible	178	240	La prière
La question de l'Au-delà	179	241	La filiation
Fonction d'un magistère dans l'Église	180	242	Paul et Israël
Le racisme, une hérésie	181	243	Le désir de mémoire
Laïcs en Église	182	244	Habiter
Aujourd'hui, l'individualisme	184	245	Trinité et divin cosmique
Le courant fondamentaliste chrétien	186	246	La vertu
Procréation et acte créateur	187	247	Une autorité affaiblie. L'épiscopat
La longue marche des Patriarches	188	248	Foi et histoire
Marie, mère de Jésus Christ	189	249	Christianisme et culture
Églises et État dans la société laïque	190	250	Un chemin de liberté : le salut de Dieu
La liberté chrétienne : l'épître aux Galates	192	251	Lumière & Vie, le cinquantenaire : Audace et fidélité
Bible et psychanalyse	198	252	Discerner. Enjeu de l'accompagnement
La parole dans les églises	199	253	La Résurrection… Avenir du crucifié
La mort et les vivants	204	254	"Dieu, ça me touche…" L'émotion dans la foi
La mission	205	255	La bibliothèque de Dieu
Fidélité et divorce	206	256	Ezéchiel, le soufle de la responsabilité
Contemplation	207	257	Jean-Paul II : un pontificat inclassable
1492 : l'invention des Amériques	208	258	Le nihilisme, défi pour la foi
Les signes et la Croix chez saint Jean	209	259	La Providence, divine prévenance
Jésus : l'énigme de son humanité	210	260	Esther, mémoire et résistance
Pudeur et secret	211	261	Le quotidien, au fil des jours
Le diable sur mesure	212	262	Le Pardon de Dieu
Sagesses humaines, divine folie	213	263	David, le berger devenu roi
Écologie et création	214	264	D. Bonhoeffer, un théologien aux prises avec l'histoire
Christianisme et perversions	215	265	Connaître Dieu
Catéchisme de l'Église Catholique	216	266	Abraham, le père de la promesse
L'Épître aux Hébreux	217	267	S'accompagner. Une question d'humanité
Du mensonge	218	268	L'Eglise au nouvel âge des médias
L'espérance	219	269	Edith Stein. Une philosophe au carmel
Le travail entre sens et non-sens	220	270	Les sacrements : quelle efficacité ?
Qohélet : la saveur biblique de l'instant	221	271	Peine et prison
Christianisme et religions	222	272	L'enfance du Christ
La solitude : de la nuit obscure	223	273	L'engagement politique
La non-ordination des femmes	224	274	Figures de Pierre

	VENTE AU NUMÉRO 2007	*ABONNEMENTS 2007*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**10,50 €**	**38,50 €**	**50 €**
Etranger	**12,00 €**	**45,00 €**	**60 €**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **7 €** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2007

Nom .....

Rue .....

Code postal .....Ville.....

Pays.....Votre numéro d'abonné(e).....

	Ordinaire	Soutien
France	38,50 €	50 €
Etranger	45 €	60 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 7 €.
Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.
L'abonnement 2007 vous donne droit aux n°s 273-276.
Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
IBAN : FR09 2004 1010 0703 0387 8A03 843 BIC : PSSTFRPPLYO

Directeur de la publication : Hervé Jégou – Imprimerie MG – 84210 PERNES LES FONTAINES/ Dépôt légal : 2271 – 1er trimestre 2007 – Commission paritaire : N° 0909 G 85935

lumière & vie

Au prochain numéro :

Dossier :

Le pouvoir de l'image

Michel LE GUERN
Métaphore et symbole

François-Dominique BOEPSFLUG
L'usage de l'image dans la religion

Geneviève BARRET-CHARVET
L'imagerie médicale

Jean-Jacques WUNENBURGER
L'image publicitaire : création et manipulation

Jérôme COTTIN
Le christianisme libérateur de l'image

Christophe BOUREUX
Entre l'icône et l'idole

↑ **CARAVAGE** (1571-1610), Méduse, Galerie des Offices, Florence.

« [Les] diverses conversions de saint Pierre et sa figure tout entière sont un grand réconfort et un grand enseignement pour nous. Nous aussi, nous avons le désir de Dieu, nous aussi, nous voulons être généreux, mais nous aussi, nous attendons que Dieu soit fort dans le monde et transforme immédiatement le monde selon nos idées, selon les besoins que nous constatons. Dieu choisit une autre voie. Dieu choisit la voie de la transformation des cœurs dans la souffrance et dans l'humilité. Et nous, comme Pierre, nous devons nous reconvertir sans cesse. Nous devons suivre Jésus et non pas le précéder : c'est Lui qui nous montre la route. »

Benoît XVI,
Catéchèse du mercredi 17 mai 2006

lumière & vie

2, place Gailleton 69002 Lyon
Tél. 04 78 42 66 83
Fax. 04 78 37 23 82
courriel : lumvie@wanadoo.fr
www.lumiere-et-vie.com

paraît quatre fois par an
France 10,50 €
Etranger 12,00 €