

Prêtre du diocèse de Lyon, Pierre LATHUILIÈRE est directeur de l'IPER (Institut Pastoral d'Études 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 préféreront-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 œcuménique². 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 1^{er} 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 pétrinienne⁶.

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

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 I^{er}.

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 Églises. Le ministère pétrinien dans la perspective de l'Église-Communion et de la communion des Églises*, Paris, Cerf, 2004, notamment les pages 97-108 et 287-350.

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'Église).

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 Églises: *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.

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 ministères⁷.

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

Le problème persiste surtout dans la mesure où, dans le peuple chrétien – ministres compris, on continue de se crispier 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.

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 Églises 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.

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 XVI^e siècle diffèrent notablement de celles d'avant. Cf. *op.cit.* pp. 215-221.

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 différente⁹ – du fait qu'elle semble¹⁰ 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

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'Église¹².

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.

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

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.

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 magistériel 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 a été prônée par le théologien Joseph Ratzinger en 1971 dans son livre *Le Nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier - Montaigne, 1971.

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

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.

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 XII¹⁴. 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 patriarcats » auxquelles les conférences épiscopales pouvaient un moment faire « rêver » n'est plus à l'ordre du jour¹⁷.

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'institution¹⁸.

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'infaillibilité¹⁹. 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.

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'Église 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'Église ! »

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.

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 !

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 spirituel²², 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 efficace²³.

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.

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 romaine²⁵, 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 Constantin²⁶

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 fautive 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 8^{ème} 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'Évangile

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 fonctionnaires²⁷, 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 délation²⁸ ! 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 ?

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.

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

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 LATHUILLÈRE