

Un pas en avant

Le professeur Nikos A. Nissiotis, théologien laïc de l'Eglise orthodoxe de Grèce, observateur du Conseil œcuménique des Eglises au Concile, vient d'être appelé à prendre prochainement la direction de l'Institut œcuménique de Bossey, dont il est depuis bien des années directeur associé.

Les pages qui suivent sont extraites d'une conférence faite par lui à Genève, en janvier 1965.

Si nous n'avons retenu ici que ce qui concerne directement le De Ecclesia — c'est-à-dire la partie centrale de cette conférence — nous conseillons au lecteur de lire la totalité du texte : il pourra constater que la perspective du professeur Nissiotis, en même temps que loyalement et fraternellement critique vis-à-vis de l'Eglise de Rome, est constamment aussi auto-critique. L'auteur se plaît à reconnaître les aspects positifs de Vatican II et il confesse que toutes les Eglises chrétiennes sont appelées à se renouveler du dedans.

On trouvera le texte complet de cette conférence dans le volume Rencontre œcuménique à Genève (Genève, Labor et Fides, 1965) qui, avec une communication du professeur O. Cullmann, reproduit aussi le texte des allocutions et conférences prononcées par le cardinal Béa, le pasteur Boegner et le pasteur Visser't Hooft, lors de la venue à Genève du Président du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, les 18 et 19 février 1965. Nous recommandons vivement la lecture de cet ouvrage (N.D.L.R.).

Il est évident que le schéma *De Ecclesia* montre des signes encourageants d'une Eglise qui essaie de dépasser d'une façon indirecte et très prudemment ses conceptions traditionnelles.

Il est vraiment très encourageant de lire la dernière édition du schéma et de constater que, pour la première fois à Rome, le peuple de Dieu est pris très au sérieux ; le peuple de Dieu, c'est-à-dire la totalité de l'Eglise composée du clergé *et* du laïcat, auquel on donne sa place avant d'étudier la structure hiérarchique de l'Eglise. L'introduction elle-même fait allusion au mystère de l'essence de l'Eglise et à sa conception christocentrique. A des égards différents, cette attitude peut être considérée comme un développement positif, aussi bien du point de vue orthodoxe que réformé. Il n'y a plus de durcissement sur des positions cléricalistes qui, pour l'orthodoxie, constituent une sacralisation de l'ordre ecclésiastique. Et pour les réformés, il n'y a plus cette référence perpétuelle au monopole du clergé, cœur et tout de l'Eglise du Christ. Dans ce sens, la constitution dogmatique *De Ecclesia* est un pas en avant que les Romains font à la rencontre des Eglises participant au mouvement œcuménique.

D'autre part, toutefois, l'observateur constate immédiatement à quel point il est difficile pour la machine romaine de bouger vraiment en adoptant éventuellement des principes ecclésiologiques qui la sauveraient définitivement de son centralisme traditionnel. En effet, la façon dont les questions sont traitées dans le premier et le deuxième chapitre du *De Ecclesia* ne va finalement pas au-delà des limites de l'ecclésiologie romaine. C'est ce qui apparaît dans le troisième chapitre qui s'occupe de la structure intérieure de l'Eglise, où est soulevée la question épineuse pour l'œcuménisme de l'autorité de l'Eglise, et où rien n'indique encore que la conception traditionnelle de la papauté soit dépassée. Or, cette conception a été, aux yeux des orthodoxes, à l'origine de la grande séparation de la table eucharistique entre l'Occident et l'Orient. Ici, nous devons être très francs et directs en face de nos frères catholiques et utiliser le langage qui nous est habituel au Conseil œcuménique : un langage critique, dur, amer parfois, au nom de l'unité que nous essayons de servir, sans aucune intention de causer de la confusion ou de revivifier d'inutiles polémiques du passé. Un orthodoxe, plus que tout autre, éprouve une déception en lisant ce troisième chapitre

sur la hiérarchie, qui fait suite aux deux premiers sur le mystère de l'Eglise et sur le peuple de Dieu. Ce troisième chapitre, en traitant de la collégialité des évêques, manifeste un effort de dépasser le caractère monarchique de l'autorité de l'Eglise. Pour les orthodoxes, la collégialité des évêques entre eux et avec tous les prêtres et les fidèles est un fait immédiatement évident et réel dans la vie de l'Eglise apostolique à travers les siècles ; la réforme en Occident l'a également saisi, mais d'une façon un peu différente. Pour l'Eglise romaine, au contraire, il fallait la définir, après les décisions de Vatican I, resté pour les Romains eux-mêmes à mi-chemin dans sa définition de la structure et de l'autorité de l'Eglise. Malheureusement, selon les paroles du Pontife à l'ouverture de la troisième session, cette collégialité ne fait maintenant l'objet d'études que dans les limites des décisions et des dogmes du premier Concile du Vatican. Il n'est donc pas question de mettre directement en doute la signification et la nécessité absolue de la primauté du siège romain. Il s'agit simplement d'un acte complémentaire qui l'intègre dans le tout de l'Eglise pour le sauver de son juridictionnalisme sacralisé. Y parvient-on ? Il est très difficile de répondre lorsqu'on lit le texte du schéma promulgué et la difficulté surgit non pas seulement du texte lui-même rédigé en des termes difficiles à comprendre, mais aussi de l'inévitable contradiction dans les termes, qui est profonde et insoluble. On affirme à la fois deux choses contradictoires : d'une part, conformément au dogme du premier Concile du Vatican, on affirme la primauté absolue du Pape, fondée sur la ligne Christ — Pierre (premier parmi les apôtres et premier évêque de Rome) — et le Pape, successeur de ce Pierre (ligne qui, pour l'orthodoxie, manque de toute base biblique et historique) ; d'autre part, on essaie de mettre en relief l'autre ligne, celle qui va du Christ aux onze Apôtres, puis aux évêques en général. Si on admet ainsi dès l'origine une scission entre le Pape, évêque au-delà et au-dessus des autres, et l'ensemble des évêques considérés comme l'image des Onze, placés au-dessous de Pierre, donc au-dessous du Pape, on ne peut plus réconcilier les deux points de vue : les deux lignes divergent. Pour les Romains, il faut que

la collégialité inclue le Pape. Pourtant, selon le troisième chapitre du schéma, le Pape reste en dehors et au-dessus de la collégialité. Il est nommé plusieurs fois chef et tête des évêques. En dernière analyse — et surtout pour les orthodoxes qui n'ont pas cette conception juridictionnelle de l'épiscopat — l'expression « avec son Chef » signifie plutôt « sous son Chef ». Nous lisons en effet au milieu de ce troisième chapitre des phrases qui ne permettent aucun doute sur ce point :

« Mais le Collège ou Corps des Evêques n'a aucune autorité à moins d'être vu ensemble avec le Pontife romain, successeur de Pierre, en tant que chef. Le pouvoir de la Primauté du Pape sur tous, pasteurs et croyants, reste entier et intact. En vertu de sa fonction, c'est-à-dire en tant que Vicaire du Christ et Pasteur de toute l'Eglise, le Pontife romain a le plein pouvoir, suprême et universel, sur l'Eglise. Et il est toujours libre d'exercer ce pouvoir. L'Ordre des Evêques, qui succède au collège des Apôtres et confère à ce corps apostolique une existence continue, est aussi la source d'un plein pouvoir suprême sur l'Eglise universelle pourvu que nous voyions ce Corps avec son Chef le Pontife romain et jamais sans ce chef. Ce pouvoir ne peut être exercé qu'avec le consentement du Pontife romain. En effet, notre Seigneur plaça Simon seul comme pierre et porteur des clefs de l'Eglise (*Matth.*, 16, 18-19), et le fit Berger de tout le troupeau (*Jean*, 21, 15) ; cependant il est évident que le pouvoir de lier et de délier, donné à Pierre (*Matth.*, 16, 19), fut accordé également au collège des Apôtres, unis à leur Chef (*Matth.*, 18, 18). Dans la mesure où ce Collège se compose de plusieurs, il exprime la variété et l'universalité du Peuple de Dieu, mais dans la mesure où il est réuni sous son chef, il exprime l'unité du troupeau du Christ ».

Dans ce texte, nous voyons deux aspects présents et coexistants : *la primauté papale* et *la collégialité*. Notons que, dans ce paragraphe, la collégialité est conçue à partir de la primauté et ne peut jamais être appliquée en pratique sans référence à cette primauté et indépendamment d'elle. Il est évident qu'une fois que la différence qualitative est introduite entre Pierre en tant que chef, et les onze apôtres et que, par analogie, on accepte de différencier entre l'évêque de Rome et le reste de l'épiscopat, il est très difficile de rétablir une vraie collégia-

lité de l'épiscopat, telle qu'elle a été constamment acceptée et pratiquée dans l'Eglise ancienne apostolique.

Tout d'abord, la tradition reposant sur l'idée selon laquelle Pierre, en tant que chef des apôtres, fut le premier évêque de Rome, était presque inconnue en Orient, au moins jusqu'à la fin du VIII^e siècle. Or, c'est une chose qui est acceptée par n'importe quel catholique aujourd'hui comme fait premier de l'histoire de l'Eglise et comme présupposition indispensable à tout dogme ultérieur touchant l'autorité et la structure de l'Eglise apostolique. Ce postulat conduit à un centralisme juridictionnel devant lequel il est difficile sinon impossible de rétablir la juste conception de la collégialité du peuple de Dieu comme totalité, plénitude du clergé et du laïcat. La déviation de l'ecclésiologie romaine depuis Trente et Vatican I devient évidente une fois de plus et on se demande si la collégialité va surmonter cette difficulté. Nous voilà devant la situation et la crise intérieure de la fin de la troisième session de Vatican II. Il ne s'agit pas seulement du fait que le Pape prend une décision contre la majorité absolue des évêques du Concile en remettant à plus tard le vote sur un des meilleurs chapitres du Concile, celui sur la liberté religieuse. Le Pape ne participe pas au Concile. Il en est continuellement absent mais il a le pouvoir, ultérieurement, de promulguer ou de ne pas promulguer les décisions du Concile. Seule cette promulgation rend valides les décisions du Concile pour l'Eglise catholique romaine. De plus, il y a l'*applicatio* qui a été publiée à la fin de la troisième session, cette *applicatio* qui indique comment sera mis en pratique un schéma accepté par le Concile. Elle nous montre les exigences intérieures de l'Eglise romaine face aux risques d'une interprétation libérale de la collégialité des évêques, formulée pourtant en termes très faibles dans le chapitre que nous venons de citer. Nous constatons clairement que le Pape se réserve l'autorité monarchique et suprême dans l'Eglise catholique.

Pourquoi, en tant qu'orthodoxes, insistons-nous sur ce point-là et pourquoi formulons-nous cette critique ? Pourquoi

notre tradition a-t-elle préféré l'indépendance totale et qualifié l'Eglise romaine de schismatique, considérant qu'elle avait dévié de la tradition apostolique ? Pourquoi faisons-nous ces réserves ? Est-ce un complexe d'infériorité ou la peur devant la structure massive de Rome et sa supériorité ? Je ne pense pas que ces causes soient à l'origine de l'attitude orthodoxe, surtout dans le mouvement œcuménique actuel, car c'est une réaction qui remonte aux débuts, au IX^e siècle, à un moment où l'Eglise de Byzance était beaucoup plus forte et plus missionnaire que l'Eglise d'Occident. Il s'agit plutôt d'une réaction purement ecclésiologique qui refuse toute espèce de primauté de droit divin accordée dogmatiquement au Pape du fait de l'appel du Christ à Pierre, puis à travers Pierre et les Onze, à la seule hiérarchie de l'Eglise. De plus, c'est une réaction contre l'inévitable séparation entre le clergé et le laïcat au lieu de simplement distinguer entre les charismes. Enfin et surtout, l'orthodoxie orientale est radicalement opposée à tout centralisme géographique et sera toujours opposée à n'importe quelle fixation d'un centre œcuménique de l'Eglise dans le mouvement œcuménique actuel. Nous reconnaissons des priorités d'amour, des centres de coordination, des signes visibles de la continuité historique de l'Eglise sur cette terre, ici et là, comme par exemple les Patriarcats anciens et modernes, dont Rome est pour nous le premier, envers lequel nous avons un respect absolu comme nous l'avons à l'égard des Patriarches de l'Orient. Toutefois ces Patriarches de l'Orient, eux aussi, ne jouissent à nos yeux que d'une priorité d'amour et non pas d'une primauté juridictionnelle et monarchique absolue, valable pour toutes les Eglises.

Pourquoi ? Pour les raisons suivantes :

- 1) L'Eglise n'a pas d'autre centre spirituel, géographique et hiérarchique que sa tête, Jésus-Christ lui-même, présent dans l'Eglise et représenté symboliquement et liturgiquement par l'évêque local qui, avec son peuple, compose le corps de l'Eglise en un tout inséparablement lié avec la tête par l'action du Saint-Esprit.

2) Le centralisme juridictionnel ne se contente pas de prendre la place du Christ comme tête unique et absolue de toutes les Eglises, sans séparation dans le monde, mais il centralise aussi la vision de l'Eglise à travers le monde. Il fait de l'Eglise une réalité totalitaire et ne la laisse pas s'adapter pleinement à son milieu, créée et recrée constamment par la mission, dans des civilisations multiples. Ce centralisme transplante dans les pays neufs qui possèdent leur propre civilisation, la civilisation limitée et cristallisée du centre juridique ; ainsi, avec l'Evangile, on prêche l'ordre du centre, la mentalité, les coutumes et les habitudes propres à ce centre, à son histoire et à sa tradition particulières.

3) Le centralisme juridictionnel inspire à l'Eglise un besoin de pouvoir centralisé, d'organisation absolument homogène. Le résultat, c'est que l'Eglise, consciente de cette puissance et de ses moyens matériels, exige inévitablement une suprématie sacrée et une théocratie dans tous les domaines de la vie des nations, des Etats et des sociétés. Elle intervient en tiers dans toutes les questions ; elle essaie de donner la solution, le mot final ; elle peut devenir parti politique, conception scientifique, opposition au développement normal en maintenant des opinions figées qui prétendent représenter la position chrétienne. Dans tous les cas, l'Eglise perd sa souplesse dans le monde. Nous ne voulons pas dire qu'elle devrait adopter des positions différentes et jouer un rôle politique différent en Occident et en Orient. Cela lui ferait perdre le sens profond de la parole prophétique du Christ.

Nous ne voulons pas dire que le césaro-papisme est la solution, en face de la théocratie du centralisme romain. Il s'agit de quelque chose de plus profond et de plus important ; il faut que l'Eglise évite le centralisme pour être mieux présente dans le monde, à son service et à celui des hommes sur le plan local et surtout sur le plan œcuménique. La primauté, nous la donnons à la présence charismatique spirituelle, à la présence du *martyria* évangélique c'est-à-dire du témoignage par le martyr, partout où l'Eglise visible est ignorée, parfois persécutée, bien plus qu'à une institution se

manifestant directement comme une structure universaliste qui crée partout un Etat dans un Etat.

Il faut être au clair sur ce point : je ne dis pas que l'Eglise catholique romaine présente parfaitement ce centralisme tel que je l'ai décrit plus haut. J'explique seulement pourquoi l'Eglise orthodoxe d'Orient s'est opposée radicalement à toute conception de primauté de droit divin dans l'Eglise catholique et universelle. Voilà la situation générale que Vatican II a créée par son attitude en ce qui concerne la définition de l'Eglise et de son autorité. Il est évident que notre critique a des côtés positifs et négatifs et qu'il existe des tendances différentes au sein de l'Eglise romaine, ce qui fait que nous nous trouvons actuellement dans une très grande incertitude. Nous ne pouvons être uniquement positifs, ni uniquement négatifs, mais nous pouvons exprimer d'une part notre désir de rester solidaires avec nos frères catholiques et d'autre part celui de ne pas cesser, en vue d'un vrai œcuménisme, d'exercer notre critique franchement et ouvertement, car nous reconnaissons dans le deuxième Concile du Vatican une voie œcuménique de l'Eglise universelle dans le monde actuel. Les deux aspects de l'œcuménisme sont présents dans le Concile, c'est-à-dire la réforme intérieure de l'Eglise romaine et le renouveau du contact avec le monde moderne. Le Concile a accompli de grandes choses jusqu'à présent, ne serait-ce que parce qu'il a amené la grande masse des chrétiens baptisés, plus ou moins détachés de leur Eglise, et également des non-chrétiens, à s'intéresser à la vie de l'Eglise, en un temps dominé par l'agnosticisme et par la technique.

Nikos A. NISSIOTIS