

PRÉFACE

La genèse de ce document remonte à l'invitation adressée par saint Jean-Paul II aux autres chrétiens à trouver, « évidemment ensemble », les formes dans lesquelles le ministère de l'évêque de Rome « pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et par les autres » (*Ut unum sint* 95). De nombreuses réponses à cette invitation ont été proposées, ainsi que des réflexions et des suggestions issues de divers dialogues théologiques œcuméniques.


Certaines réponses ont déjà été résumées en 2001 par le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens de l'époque dans un premier document de travail intitulé *Le ministère pétrinien*. En 2020, ce dicastère a vu dans le 25^e anniversaire de l'encyclique *Ut unum sint* une occasion de reprendre et d'approfondir la discussion, en tenant compte des nouveaux documents de dialogue théologique et des déclarations des pontifes successifs. En effet, le Pape Benoît XVI a rappelé l'invitation de Jean-Paul II dans divers contextes, exprimant la nécessité d'approfondir « le discernement entre la nature et la forme de l'exercice du primat ». Le Pape François a souligné l'urgence de répondre à l'invitation de *Ut unum sint*, en observant que « nous avons peu avancé en ce sens » (voir ici §§ 4-5). La convocation d'un Synode sur la synodalité en 2021-2024 a confirmé la pertinence du projet du Dicastère, en tant que contribution à la dimension œcuménique du processus synodal.

Le statut du texte, intitulé *L'évêque de Rome. Primauté et synodalité dans les dialogues œcuméniques et dans les réponses à l'encyclique Ut unum sint*, est celui d'un « document d'étude » qui ne prétend pas épuiser l'argument ni résumer le magistère catholique à ce sujet. Son but est d'offrir une synthèse objective des développements œcuméniques récents sur le thème, reflétant ainsi les idées mais aussi les limites des documents de dialogue eux-mêmes. En outre,

L'étude se termine par une brève proposition de l'Assemblée plénière du Dicastère en 2021, intitulée « Vers un exercice de la primauté au XXI^e siècle », qui identifie les suggestions les plus significatives avancées par les diverses réponses et dialogues pour un exercice renouvelé du ministère de l'unité de l'évêque de Rome.

Ce document est le résultat d'un travail véritablement œcuménique et synodal. Il résume une trentaine de réponses à *Ut unum sint* et une cinquantaine de documents de dialogue œcuménique sur le sujet. Il a impliqué non seulement le personnel, mais aussi les membres et les consultants du dicastère qui l'ont discuté lors de deux assemblées plénières. De nombreux experts catholiques ont été consultés, ainsi qu'un grand nombre de théologiens de diverses traditions chrétiennes. Enfin, le texte a été envoyé à divers Dicastères de la Curie romaine et au Secrétariat général du Synode. Au total, plus de cinquante contributions ont été examinées. Toutes, tout en suggérant des améliorations, se sont montrées positives quant à l'initiative, la méthodologie, la structure et les idées principales du document d'étude. Je voudrais exprimer ma profonde gratitude à tous ceux qui ont offert leur précieuse contribution à cette réflexion, et en particulier aux officiaux du Dicastère qui ont lancé et coordonné le projet en collaboration avec l'Institut d'études œcuméniques de l'*Angelicum*.

Nous sommes heureux de publier ce document d'étude avec l'accord de Sa Sainteté le Pape François. Nous espérons qu'il favorisera non seulement la réception des dialogues sur ce sujet important, mais qu'il stimulera également la recherche théologique et les suggestions pratiques, « évidemment ensemble », pour un exercice du ministère d'unité de l'évêque de Rome « reconnu par les uns et par les autres » (UUS 95).


Kurt Cardinal Koch
Préfet

INTRODUCTION

« TROUVER UN MOYEN D'EXERCER LA PRIMAUTÉ » : CONTRIBUTIONS PAPALES

1. La compréhension et l'exercice du ministère de l'évêque de Rome sont entrés dans une nouvelle phase avec le Concile Vatican II. Le fait même de convoquer un concile, dont l'un des objectifs principaux était l'unité des chrétiens et auquel participaient d'autres chrétiens, indiquait déjà l'approche de saint Jean XXIII quant au rôle de l'évêque de Rome dans l'Église. Complétant les définitions du Concile Vatican I sur la primauté papale, la Constitution *Lumen gentium* a souligné que les évêques gouvernent leurs Églises particulières en tant que « vicaires et légats du Christ » et non pas « comme les vicaires des Pontifes romains » (LG 27) et insisté sur l'importance de la collégialité épiscopale (LG 23). Le décret *Unitatis redintegratio* a marqué l'entrée officielle de l'Église catholique dans le mouvement œcuménique et a ouvert la voie à l'établissement de dialogues théologiques, dont beaucoup allaient aborder la question de la primauté.

2. Pendant et après le Concile, les papes successifs ont apporté des contributions significatives à cette évolution. Convaincu que « le Pape [...] est sans aucun doute l'obstacle plus grave sur la route de l'œcuménisme »¹, Saint Paul VI, par ses gestes et ses déclarations, a contribué à bien des égards à une nouvelle compréhension du ministère papal. Déjà dans son encyclique *Ecclesiam suam*, il exprimait la conviction que sa charge pastorale d'unité « ne veut pas constituer une suprématie d'orgueil spirituel et de domination humaine, mais une supériorité de service, de ministère et d'amour » (ES 114). À

1. Pape Paul VI, *Discours au Secrétariat pour la promotion de l'unité des chrétiens*, 28 avril 1967.

travers de nombreuses rencontres, il développa des relations fraternelles avec d'autres leaders chrétiens, ce qui contribua à établir l'Église catholique au sein de la communauté des communions chrétiennes. Conscient que la crédibilité œcuménique de l'Église catholique dépend de sa capacité interne de renouvellement, Paul VI, donnant suite à une proposition des évêques à Vatican II, a institué en 1965 le Synode des évêques, afin de prévoir un mode plus collégial d'exercice de la primauté pour le bien de toute l'Église (voir Motu Proprio *Apostolica sollicitudo*, 1965), et a rendu obligatoires les conférences épiscopales (Motu proprio *Ecclesiae sanctae*, 1966, 41).

3. Saint Jean-Paul II a non seulement réaffirmé ce chemin œcuménique, mais il a également invité officiellement les autres chrétiens à réfléchir à l'exercice du ministère de l'évêque de Rome. Dans son importante lettre encyclique *Ut unum sint* (1995), il a utilisé la notion biblique d'« *episkopein* » (« veiller ») pour décrire ce ministère (UUS 94), dont la primauté est définie comme un *ministère d'unité* (UUS 89) et un *service d'amour* (UUS 95). Assumant sa responsabilité œcuménique particulière et « écout[ant] la requête qui [lui] est adressée », le Pape Jean-Paul II a reconnu la nécessité de « trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission » (UUS 95). Convaincu qu'un ministère d'unité mutuellement acceptable ne peut être défini unilatéralement, il a lancé une invitation ouverte à tous les pasteurs et théologiens des différentes traditions ecclésiales, réitérant une demande déjà formulée en 1987 dans la basilique Saint-Pierre, en présence du Patriarche œcuménique Dimitrios I^{er} : « Je prie l'Esprit Saint de nous donner sa lumière et d'éclairer tous les pasteurs et théologiens de nos Églises, 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 » (UUS 95). Grâce à cette distinction entre la nature de la primauté et les formes temporelles dans lesquelles elle s'exerce, on espérait qu'à travers

« un dialogue fraternel et patient », se dévoilerait la « volonté du Christ pour son Église » (*UUS* 96).

4. Le Pape Benoît XVI, dans son premier discours, a parlé de lui-même en assumant « comme premier engagement de travailler sans épargner ses forces à la reconstruction de l'unité pleine et visible de tous les fidèles du Christ »². Il a rappelé et renouvelé l'invitation de Jean-Paul II dans différents contextes, avec la conviction que « les réflexions sur le discernement entre la nature et la forme de l'exercice du primat comme les a faites le Pape Jean-Paul II dans l'Encyclique *Ut unum sint* (n. 95), peuvent encore nous donner des impulsions fructueuses »³, et a encouragé le dialogue théologique sur la relation entre primauté et synodalité, en particulier avec l'Église orthodoxe. Sa démission de la fonction papale en 2013, la première démission d'un Pape dans les temps modernes, reconnaissant « [s]on incapacité à bien administrer le ministère qui [lui] a été confié »⁴, a contribué à une nouvelle perception et compréhension du ministère de l'évêque de Rome.

5. Le Pape François a réitéré à plusieurs reprises l'invitation du Pape Jean-Paul II à trouver une nouvelle manière d'exercer la primauté⁵, reconnaissant que « nous avons peu avancé en ce sens » (*Evangelii gaudium* 32). Appelant à une « conversion pastorale » de la papauté et des structures centrales de l'Église catholique, il reconnaît

2. Pape Benoît XVI, *Missa Pro Ecclesia*, 20 avril 2005.

3. Pape Benoît XVI, *Discours lors d'une rencontre avec des représentants des Églises orthodoxes et orthodoxes orientales*, Fribourg-en-Brigau (Allemagne), 24 septembre 2011 ; voir aussi *Discours à l'Église patriarcale de Saint-Georges au Phanar* (Istanbul, Turquie), 30 novembre 2006 ; *Message à Sa Sainteté Bartholomée 1^{er}, Archevêque de Constantinople, Patriarche œcuménique*, 25 novembre 2009.

4. Pape Benoît XVI, *Declaratio*, 11 février 2013.

5. Pape François, *Exhortation apostolique Evangelii Gaudium* 32 ; *Discours lors de la célébration œcuménique dans la basilique du Saint-Sépulcre (Jérusalem)*, 25 mai 2014 ; *Discours à l'occasion du 50^e anniversaire de l'institution du Synode des évêques*, 17 octobre 2015.

qu'« une excessive centralisation, au lieu d'aider, complique la vie de l'Église et sa dynamique missionnaire », et déplore en particulier l'élaboration insuffisante du statut des conférences épiscopales (EG 32). Pour le Pape François, « aujourd'hui, on ne comprendrait pas pleinement le service pétrinien sans y inclure cette ouverture au dialogue avec tous les croyants dans le Christ »⁶. Faisant de la synodalité un thème clé de son pontificat, le Pape François souligne l'importance d'une synodalité fondée sur le *sensus fidei* du Peuple de Dieu « infaillible *in credendo* » (EG 119), essentiel pour une compréhension et un exercice renouvelés du ministère pétrinien, comme il l'a déclaré dans son discours pour le 50^e anniversaire du Synode des évêques : « dans une Église synodale, même l'exercice du primat pétrinien pourra recevoir une plus grande lumière ». En effet, « le Pape ne se trouve pas, tout seul, au-dessus de l'Église, mais en elle comme baptisé parmi les baptisés et dans le Collège épiscopal comme évêque parmi les évêques, appelé en même temps – comme Successeur de l'apôtre Pierre – à guider l'Église de Rome qui préside à toutes les Églises dans l'amour »⁷. L'engagement du Pape François à construire une Église synodale à tous les niveaux « est plein d'implications œcuméniques », tout d'abord parce que la synodalité est un don que nous pouvons apprendre des autres chrétiens (voir EG 246), et aussi parce que la synodalité et l'œcuménisme sont tous deux des chemins à « parcourir ensemble ». Le Pape François considère la pratique renouvelée du Synode des évêques, y compris une consultation plus large de l'ensemble du peuple de Dieu, comme une contribution « au rétablissement de l'unité entre tous les chrétiens » et en soi une réponse au « souhait formulé voilà des années par Jean-Paul II » dans *Ut unum sint* (Constitution apostolique *Episcopalis communio* 2018, 10). Les nombreuses références aux

6. Pape François, *Homélie pour les vêpres de la solennité de la Conversion de saint Paul Apôtre*, 25 janvier 2014.

7. Pape François, *Discours à l'occasion du 50^e anniversaire de l'institution du Synode des évêques*, 17 octobre 2015.

enseignements des conférences épiscopales dans ses documents magistériels (*Evangelii gaudium*, *Amoris lætitia*, *Laudato si'*) témoignent également de son engagement synodal. Enfin, dans la ligne de la pratique pastorale de ses récents prédécesseurs, l'accent mis par le Pape François sur son titre d'« évêque de Rome » dès le début de son pontificat, les autres titres pontificaux étant désormais répertoriés comme « historiques » (voir *Annuario Pontificio* 2020), contribue également à donner une nouvelle image du ministère pétrinien.

ORIGINE, OBJECTIF ET STRUCTURE DU PRÉSENT DOCUMENT

6. L'invitation du Pape Jean-Paul II dans *Ut unum sint* a suscité de nombreuses réponses de la part des communions chrétiennes et des organismes œcuméniques, ainsi que de la part de symposiums universitaires et de théologiens individuels de différentes traditions. La plupart d'entre elles s'appuient sur les résultats des différents dialogues sur la question de la primauté, avant ou après la publication de l'encyclique.

7. La session plénière de 2001 du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens (CPPUC) a examiné l'état actuel de la réflexion œcuménique sur l'exercice du ministère pétrinien. À cette occasion, un document de travail fut préparé, reprenant les principaux éléments de la discussion actuelle, tels qu'ils ressortent des dialogues théologiques officiels ou non officiels sur le ministère pétrinien et des diverses réponses à la demande du Pape Jean-Paul II. Certaines considérations et suggestions de la session plénière furent ajoutées au document sous le titre « Suggestions de

l'Assemblée plénière concernant le ministère pétrinien»⁸. Le document fut publié dans le bulletin officiel du Conseil Pontifical et envoyé à un grand nombre de responsables ecclésiastiques et de partenaires œcuméniques, en particulier à ceux qui avaient déjà envoyé une réponse à *Ut unum sint*, afin de partager la réflexion et de poursuivre le dialogue.

8. Le CPPUC, devenu le 5 juin 2022 Dicastère pour la promotion de l'unité des chrétiens, a vu dans le 25^e anniversaire de l'encyclique *Ut unum sint*, ainsi que dans le processus synodal pour la XVI^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques intitulée « Pour une Église synodale : communion, participation et mission » (2021-2024), une occasion de reprendre la discussion sur ce sujet. En effet, depuis 2001, les Papes ont fait d'autres déclarations et apporté d'autres réponses à l'encyclique, et de nouveaux documents de dialogues théologiques ont été publiés. Tous ces documents ont apporté une contribution significative à la réflexion sur la question de la primauté dans l'Église et méritent d'être repris dans le cadre d'un dialogue permanent. En outre, le pontificat du Pape François a ouvert de nouvelles perspectives pour un exercice synodal de la primauté. Une « récolte des fruits » de ces développements et des réflexions œcuméniques sur l'évêque de Rome, la primauté et la synodalité, semblent opportunes et pourraient contribuer à un regain d'intérêt pour l'unité des chrétiens.

9. Le Dicastère a donc rédigé un nouveau document d'étude sur ce sujet, en se basant sur le texte précédent et en l'augmentant de manière significative. Faisant honneur aux réflexions sur la primauté et sur le ministère de l'évêque de Rome menées par d'autres communions chrétiennes, des organismes œcuméniques et des

8. *Service d'information* 109 (2002/I-II), p. 33-47. Une grande partie des informations contenues dans ce texte a été rassemblée avec l'aide de l'Institut Johann-Adam-Möhler.

dialogues théologiques (avec la participation de catholiques), ce document se veut une synthèse objective et descriptive des développements récents de la discussion œcuménique sur ce sujet. Il ne prétend pas être une synthèse du magistère catholique ou la réponse catholique aux réflexions œcuméniques, ni un *status quaestionis* de l'ensemble du débat théologique, mais une « récolte des fruits » des récents dialogues œcuméniques. Il reflète donc les idées, mais aussi les limites des documents de dialogue eux-mêmes. Comme les précédents documents de travail du CPPUC, il s'adresse avant tout aux spécialistes de la théologie œcuménique, aux membres des divers dialogues théologiques et aux partenaires de dialogue de l'Église catholique. Cette synthèse est proposée comme une contribution à la discussion, en quelque sorte comme un *instrumentum laboris*, dans l'espoir qu'elle favorisera la poursuite de la recherche théologique et du dialogue, et qu'elle stimulera des suggestions pratiques pour l'exercice du ministère d'unité de l'évêque de Rome « reconnu par les uns et par les autres » (*UUS* 95).

10. Une première version de ce texte a été préparée en 2020 par le DPUC et envoyée à des théologiens de différentes traditions chrétiennes pour recueillir leurs commentaires d'experts. Le document d'étude a ensuite été soumis en juin 2021 à tous les membres et consultants du DPUC pour examen et a été discuté lors de l'assemblée plénière du 11 novembre 2021, tenue en ligne, en même temps qu'une proposition intitulée « Vers un exercice de la primauté au XXI^e siècle ». Un projet mis à jour a ensuite été soumis aux dicastères compétents de la Curie romaine et a de nouveau été discuté lors d'une assemblée plénière du DPUC qui s'est tenue en présence des participants le 3 mai 2022. À chacune de ces étapes, le document d'étude a été amendé. Le Dicastère pour la promotion de l'unité des chrétiens exprime sa profonde gratitude à tous ceux qui ont apporté leur précieuse contribution à cette réflexion. Après de nouvelles mises à jour, le document a été soumis à Sa Sainteté le Pape François, qui en a approuvé la

publication lors de l'audience accordée au Cardinal Kurt Koch, le 2 mars 2024.

11. Les pages suivantes offrent une présentation schématique (1) des réponses à *Ut unum sint* et des documents des dialogues théologiques consacrés à la question de la primauté ; (2) des principales questions théologiques mettant traditionnellement en cause la primauté papale, et de quelques avancées significatives de la réflexion œcuménique contemporaine ; (3) de quelques perspectives pour un ministère d'unité dans une Église réunifiée ; et (4) des suggestions ou requêtes pratiques adressées à l'Église catholique. Cette synthèse se fonde à la fois sur les réponses à *Ut unum sint* et sur les résultats des dialogues officiels et non officiels concernant le ministère de l'unité au niveau universel. Elle utilise la terminologie adoptée par ces documents, avec ses avantages et ses limites. Une synthèse est également proposée à la fin de ce document d'étude.

1. RÉFLEXION ŒCUMÉNIQUE SUR LE MINISTÈRE DE L'ÉVÊQUE DE ROME

1.1. RÉPONSES À *UT UNUM SINT*

12. L'invitation faite par *Ut unum sint* aux théologiens et aux responsables de l'Église de réfléchir ensemble au ministère de l'évêque de Rome a suscité un large éventail de réponses. Les réponses ecclésiales officielles sont venues d'un grand nombre de communions chrétiennes d'Occident : Églises vieilles-catholiques, Églises de la Communion anglicane, Églises luthériennes, Églises presbytériennes, Églises réformées et Églises libres. En termes géographiques, la plupart des réponses provenaient d'Amérique du Nord et d'Europe, principalement des îles britanniques, d'Allemagne et des États-Unis. La plupart des réponses ont été préparées par des groupes locaux ou des institutions. La Chambre des évêques de l'Église d'Angleterre, la Conférence épiscopale de l'Église de Suède et l'Église presbytérienne des États-Unis ont fourni des réponses détaillées. Il n'y a pas eu de réponses officielles des Églises orthodoxes ou orthodoxes orientales.

13. Certaines réponses ont été fournies par des commissions œcuméniques (par exemple la Commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises, la Commission Foi et Constitution du Conseil national des Églises du Christ aux États-Unis) et de Conseils d'Églises locaux et nationaux (par exemple le Conseil des Églises de Grande-Bretagne et d'Irlande, *Churches Together in England*, *Church Leaders of West Yorkshire*). Quelques institutions académiques (par exemple *Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes* ; *Ökumenische Arbeitsgruppe « Ut Unum Sint » Schweiz*) ont envoyé des réactions, de même que certaines communautés œcuméniques (par exemple l'*Association of Interchurch*

Families ; la Communauté d'Iona) et des groupes théologiques *ad hoc* (comme le Groupe de Farfa Sabina).

14. Plusieurs symposiums et séminaires théologiques, auxquels ont participé des représentants de diverses Églises, ont également été organisés en réponse à la demande du Pape et en s'en inspirant. Deux conférences ont eu lieu au Vatican : en 1996, la Congrégation pour la doctrine de la foi a organisé un symposium sur « La primauté du successeur de Pierre », à partir duquel la Congrégation a publié des « Considérations » sur ce thème en 1998 ; et en 2003, le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens a organisé un symposium intitulé « Le ministère pétrinien : Catholiques et orthodoxes en dialogue ». Au niveau local ont été organisés de nombreux autres symposiums, dont les actes contiennent d'importantes contributions œcuméniques sur la question de la primauté, reprises et développées dans les dialogues œcuméniques. Des théologiens individuels de nombreuses traditions – y compris certains orthodoxes – ont également publié une grande variété d'articles et de monographies en réponse à la demande du Pape Jean-Paul II. Cependant, étant donné l'impossibilité de les inclure tous, et dans la conviction que le dialogue entre les Églises est le contexte approprié pour cette réflexion, ce document se limite aux dialogues théologiques et aux réponses à *Ut unum sint*.

1.2. DIALOGUES THÉOLOGIQUES

15. De nombreux dialogues théologiques ont abordé la question de la primauté papale, parfois de manière approfondie et complète. Les paragraphes suivants offrent une vue d'ensemble des documents de dialogue théologique entièrement ou partiellement consacrés à la question de la primauté. Honorant l'invitation générale lancée par le Pape Jean-Paul II dans *Ut unum sint* et confirmée par les Papes successifs, le présent document, comme le

document de travail de 2001, s'appuie sur une grande variété de documents, en tenant compte des réflexions menées par les dialogues officiels internationaux et nationaux dont les membres sont nommés par les Églises, ainsi que par les groupes de dialogue non officiels. Tout en reconnaissant le statut différent de ces dialogues, et en particulier le poids plus important des dialogues officiels internationaux, ce document a suivi les mêmes critères pour les raisons suivantes : (1) les dialogues officiels, comme les non officiels, reflètent la position des commissions elles-mêmes, et pas nécessairement la position officielle des Églises impliquées, puisque le processus de leur réception n'est pas encore terminé (à cet égard, les réponses et réactions officielles à ces textes offrent également des indications importantes) ; (2) les dialogues nationaux ont souvent offert des contributions plus étendues au débat : par exemple, alors que le dialogue international luthéro-catholique aborde peu cette question, le dialogue américain y a consacré deux documents entiers (et le dialogue international a loué et recommandé son travail, voir ci-dessous §22) ; (3) dans un document qui souligne l'importance de la synodalité, il aurait été paradoxal de négliger le dialogue mené par les conférences épiscopales ; (4) les dialogues non officiels ont joué un rôle de premier plan en ouvrant de nouvelles perspectives : une étude herméneutique approfondie de Vatican I n'a été entreprise jusqu'à présent que par des dialogues non officiels ; (5) la réception de certains documents des dialogues non officiels par la communauté universitaire et œcuménique, parfois au-delà de celle des documents des dialogues officiels, atteste de leur valeur et de leur autorité ; (6) l'invitation lancée par le Pape Jean-Paul II était très large (« tous les pasteurs et théologiens de nos Églises ») et ne s'adressait pas uniquement aux dialogues internationaux officiels. Bien entendu, les préoccupations, les accents et les conclusions de ces différents dialogues varient en fonction des différentes ecclésiologies des confessions impliquées, comme le reflète leur

choix terminologique, certaines préférant parler de « primauté universelle », d'autres de « ministère papal », de « ministère pétrinien », de « fonction pétrinienne » ou d' « évêque de Rome », chacun de ces termes ayant des nuances différentes. Par exemple, l'expression « ministère pétrinien » n'est généralement pas utilisée dans le dialogue orthodoxe-catholique, tandis que la notion de Pentarchie, familière dans la pensée orthodoxe, est moins pertinente pour les partenaires du dialogue occidental.

16. Depuis 2006, les travaux de la Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et l'**Église orthodoxe** (dans son ensemble) se sont concentrés sur la question de la relation entre primauté et synodalité. Le cinquième document de la commission (Ravenne, 2007), dont le projet initial avait déjà été préparé en 1990, est une réflexion systématique sur ce sujet, intitulée *Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église : Communion ecclésiale, conciliarité et autorité*, avec un chapitre entier sur la primauté et la synodalité au niveau universel. Le sixième document, intitulé *Synodalité et primauté au premier millénaire : Vers une compréhension commune au service de l'unité de l'Église* (Chieti, 2016), est une lecture commune de l'articulation de ces deux principes au cours du premier millénaire, comprenant des considérations importantes sur la position et le rôle de l'évêque de Rome pendant cette période. Le septième document, intitulé *Primauté et synodalité au deuxième millénaire et aujourd'hui* (Alexandrie, 2023), étend cette lecture commune à la période d'éloignement et de séparation entre l'Orient et l'Occident, et au récent rapprochement entre nos Églises.

17. Certaines commissions nationales orthodoxes-catholiques ont également consacré des documents importants à la question de la primauté. En 1986, la Consultation théologique orthodoxe-catholique nord-américaine a publié un document intitulé *L'apostolicité comme don de Dieu dans la vie de l'Église*, dans lequel la question de la primauté et de la « pétrinité » était abordée pour la

première fois. Sa *Déclaration commune sur la conciliarité et la primauté dans l'Église* de 1989 a été la première déclaration commune orthodoxe-catholique entièrement consacrée à ce sujet. En 2010, elle publia un document intitulé *Les étapes vers une Église réunifiée : esquisse d'une vision orthodoxe-catholique de l'avenir*, qui accorde une attention particulière au rôle de l'évêque de Rome dans une chrétienté réconciliée. En 1991, le Comité mixte de dialogue théologique catholique-orthodoxe en France a publié une étude conjointe sur *La primauté romaine dans la Communion des Églises*. Plus récemment, en 2018, le Groupe mixte de travail orthodoxe-catholique Saint Irénée, un dialogue international non officiel, a publié une étude approfondie intitulée *Servir la communion. Repenser la relation entre primauté et synodalité*, qui aborde ce sujet d'un point de vue herméneutique, historique et systématique.

18. Le dialogue théologique avec les **Églises orthodoxes orientales** a également abordé la question de la primauté. Les deux premiers documents de la Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales, respectivement intitulés *Nature, constitution et mission de l'Église* (2009) et *L'exercice de la communion dans la vie de l'Église primitive et ses répercussions sur notre quête de communion aujourd'hui* (2015), font référence à la question de la primauté au niveau universel. Les dialogues théologiques bilatéraux avec les Églises orthodoxes orientales ont également donné lieu à des déclarations importantes sur ce sujet, en particulier avec l'Église copte orthodoxe (*Principes pour guider la recherche de l'unité entre l'Église catholique et l'Église copte orthodoxe*, 1979) et avec l'Église malankare syro-orthodoxe (*Déclaration commune concernant l'épiscopat et le ministère pétrinien*, 2002).

19. Dès 1968, le *Rapport de Malte* de la Commission préparatoire mixte **anglicane-catholique** identifiait l'autorité et la primauté pétrinienne comme l'un des trois domaines d'étude qui devraient être abordés dans le cadre du dialogue œcuménique. La première

Commission internationale anglicane-catholique (ARCIC I) a repris ce thème dans sa troisième déclaration commune *L'autorité dans l'Église I* (1976), qui expose une conception commune du fondement de l'autorité dans l'Église et de sa pratique conciliaire et primatiale. En 1981, l'ARCIC a publié deux autres documents sur l'autorité. Le premier, intitulé *L'autorité dans l'Église : Éclaircissement*, répondait à diverses critiques à *Autorité I*. Le second, *Autorité dans l'Église II*, abordait quatre domaines théologiquement contestés identifiés dans *Autorité I*, à savoir : les textes scripturaux pétriniens, le *jus divinum*, la juridiction et l'infaillibilité. Dans sa deuxième phase (ARCIC II), la Commission est revenue sur la question de l'autorité, publiant sa déclaration commune dans le sillage de *Ut unum sint. Le don de l'autorité* (1999) examine le ministère de l'évêque de Rome dans le contexte du collège des évêques et estime qu'un accord suffisant a été atteint pour permettre à la primauté universelle de l'évêque de Rome d'être offerte et reçue avant même que les deux communions ne soient en pleine communion. Mandaté pour examiner « l'Église en tant que communion, locale et universelle », ARCIC III a également abordé ce thème. Dans sa première déclaration commune, *Marcher ensemble sur le chemin : Apprendre à être Église – locale, régionale et universelle* (2018), qui utilise pour la première fois la méthode de l'œcuménisme réceptif, chaque tradition se demande où ses propres structures de communion, y compris la primauté et la synodalité au niveau universel, sont défaillantes ou déficientes et ce qu'elle peut apprendre de la pratique de son partenaire de dialogue.

20. Les dialogues nationaux anglicans-catholiques (ARC) se sont également penchés sur ces thèmes. En réponse à une demande directe de l'ARCIC, l'ARC anglais a publié *Quelques notes sur l'indéfectibilité et l'infaillibilité* en 1974. L'ARC-USA a publié son *Rapport commun sur l'Église locale/universelle* en 1999. Ce rapport identifie cinq « questions qui divisent », parmi lesquelles « la primauté et l'évêque de Rome » et « l'équilibre entre l'Église locale

et l'Église universelle ». L'ARC Canada a publié une courte *Déclaration commune sur l'infailibilité* en 1992.

21. La Commission internationale **luthéro-catholique** pour l'unité n'a jusqu'à présent abordé ce problème que rarement et toujours dans le cadre d'autres domaines de recherche⁹. Bien qu'une étude détaillée soit encore en cours, les documents de dialogue existants offrent néanmoins une série d'importantes déclarations de base sur la primauté papale, identifiant des accords et exprimant des réserves. Un certain nombre de paragraphes importants se trouvent dans *L'Évangile et l'Église* (Rapport de Malte, 1972), qui décrivent la controverse, affirment la nécessité et les conséquences d'un consensus, ainsi que les conditions *sine qua non* sous lesquelles la fonction pétrinienne pourrait être acceptée. Historiquement, il s'agit du premier document officiel du dialogue œcuménique dans lequel certains aspects de la question de la primauté papale ont été abordés, d'où son importance. Dans *Le ministère dans l'Église* (1981), la Commission a consacré un chapitre entier au « Ministère et service épiscopal pour l'unité universelle de l'Église » (67-73).

22. En 2006, le dialogue international a salué et recommandé le travail déjà entrepris par différents dialogues luthéro-catholiques locaux sur ce thème. En effet, la primauté est devenue un sujet d'étude indépendant pour la première fois dans le cadre du dialogue luthéro-catholique aux États-Unis, avec ses deux documents sur la primauté papale : *Attitudes divergentes à l'égard de la primauté papale* (1973) et *L'autorité d'enseigner et l'infailibilité dans l'Église* (1978) (qui représente l'une des études les plus avancées sur le sujet). Le dialogue offre une justification biblique du ministère pétrinien, une

9. Il convient de noter qu'il existe deux traités doctrinaux importants dans la tradition luthérienne concernant la papauté : les *Articles de Smalkalde* (quatrième article), 1537, et le *Traité sur le pouvoir et la primauté du pape*, 1537, *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Robert Kolb and Timothy J. Wengert (Eds), Fortress Press, Minneapolis, 2000.

analyse de la papauté comme établie *de iure divino*, et explore les conséquences pratiques des différences entre catholiques et luthériens concernant, en particulier, la question de la primauté de juridiction. En 2004, la même commission a publié une déclaration commune intitulée *L'Église en tant que koinonia du salut, ses structures et ses ministères*, qui réfléchit également au ministère universel dans l'Église à la lumière d'une ecclésiologie de *koinonia*. En 2015, le Comité des affaires œcuméniques et interreligieuses de la Conférence des évêques catholiques des États-Unis et de l'Église évangélique luthérienne d'Amérique a publié une déclaration intitulée *Déclaration en chemin. Église, ministère et eucharistie*, identifiant un consensus sur certaines questions ecclésiologiques basées sur des documents antérieurs, en particulier en ce qui concerne le ministère de l'unité au niveau universel.

23. D'autres dialogues nationaux officiels ont également abordé le sujet. En 1988, le Dialogue suédois entre luthériens et catholiques a publié un document intitulé *La fonction de l'évêque*, comprenant une section sur « La collégialité des évêques autour de la fonction de Pierre ». En 2000, le groupe de travail bilatéral entre la Conférence épiscopale allemande et le Conseil de l'Église évangélique luthérienne unie d'Allemagne [*Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*] a publié le document *Communio sanctorum. L'Église en tant que communion des saints*, qui réfléchit au ministère pétrinien sur la base d'observations scripturaires, historiques et systématiques. En 2007, le Dialogue luthérien-catholique en Australie a publié un rapport intitulé *Le ministère de la vigilance : La fonction d'évêque et de président dans l'Église*, avec quelques réflexions sur le rôle de l'évêque de Rome parmi ses confrères évêques, et en 2016, il a adopté une déclaration commune entièrement consacrée à ce sujet, dont le titre, *Le ministère pétrinien dans une situation nouvelle*, fait référence à la « nouvelle situation » mentionnée par Jean-Paul II dans *Ut unum sint* (UUS 95). Le groupe

de dialogue catholique-luthérien pour la Suède et la Finlande, dans son document de 2009 intitulé *La justification dans la vie de l'Église*, a également consacré une section au « Ministère de Pierre – Un service pour la totalité et l'unité » (313-328). En 2017, la Commission de dialogue luthéro-catholique pour la Finlande a publié un rapport intitulé *Croître en communion: Déclaration sur l'Église, l'Eucharistie et le ministère*, qui consacre un chapitre au « Ministère pétrinien » (348-355).

24. Des commissions non officielles ont également apporté des contributions significatives à la réflexion. Le Groupe des Dombes, qui comprend des catholiques, des luthériens et des réformés, a publié en 1985 un document sur *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, soulignant les dimensions communautaire, collégiale et personnelle d'un tel ministère, d'un point de vue historique, scripturaire et théologique. En 2014, le même groupe a publié *Un seul maître : L'autorité doctrinale dans l'Église*, dans lequel plusieurs chapitres sont consacrés à une interprétation du dogme de l'infaillibilité. En 2009, en réponse à l'invitation d'*Ut unum sint*, le groupe Farfa Sabina a approuvé un document intitulé *Communion d'Églises et ministère pétrinien : Convergences luthéro-catholiques* (2009), qui réexamine, en particulier, le contexte et le contenu théologique de l'enseignement de Vatican I dans le cadre de la *communio ecclesiarum*.

25. Le dialogue **réformé**-catholique, bien qu'il n'ait pas encore abordé directement la question du ministère pétrinien, a consacré quelques chapitres à des questions connexes telles que la collégialité (*La présence du Christ dans l'Église et dans le monde*, 1977, 102) et le concept d'infaillibilité (*Vers une compréhension commune de l'Église*, 1990, 39-42), proposant une étude plus approfondie de ce sujet à l'avenir (*id.*, 144).

26. En 1986, la Commission internationale **méthodiste**-catholique (MERCIC) a publié *Vers une déclaration sur l'Église*, dans laquelle elle a examiné les textes scripturaire et pétriniens, le

développement de la primauté de l'évêque de Rome dans l'Église primitive, la juridiction de l'évêque de Rome et l'enseignement faisant autorité. La Commission est revenue sur ce thème dans son document *Dieu nous réconcilie en Christ* (2022), qui pose la question de savoir si la fonction pétrinienne peut être considérée comme un ministère de réconciliation plutôt que comme un obstacle à la réconciliation.

27. En 2009, la Commission internationale de dialogue entre catholiques et **vieux-catholiques** a publié le document *L'Église et la communion ecclésiale*, dans lequel un chapitre est consacré au « Ministère du pape pour l'unité de l'Église et son maintien dans la vérité » et un autre aux « Conceptions vieilles-catholiques de la forme d'une éventuelle communion ecclésiale ». Dans une annexe, il propose des extraits de documents sur le ministère pétrinien élaborés par l'Union d'Utrecht avec d'autres partenaires œcuméniques. En 2016, ce document a été complété par quelques ajouts (« *Ergänzungen* ») et publié en 2017. Les Églises vieilles-catholiques de l'Union d'Utrecht considèrent ces documents comme la première réponse officielle des vieux-catholiques à *Ut unum sint*. La Déclaration commune sur l'unité (2006) entre la Conférence des évêques catholiques des États-Unis et la *Polish National Catholic Church*, une Église vieille-catholique qui n'est plus membre de l'Union d'Utrecht, a pour la première fois admis les chrétiens occidentaux non catholiques à la communion eucharistique catholique, même sans accord sur la question de la primauté de l'évêque de Rome.

28. D'autres dialogues bilatéraux avec des communions chrétiennes occidentales, même s'ils ne traitent pas directement de la primauté, abordent la question de diverses manières : en y faisant référence indirectement tout en traitant de la relation entre l'Église locale et l'Église universelle (**Évangéliques**, *Église, évangélisation et liens de la koinonía*, 2002, 30-35 ; **Pentecôtistes**, *Perspectives sur la koinonía*, 1989, 82) ; en offrant une vue d'ensemble des désaccords

(**Baptistes**, *La Parole de Dieu dans la vie de l'Église*, 2010, 198 ; **Mennonites**, *Appelés ensemble à être des artisans de paix*, 2003, 105, 109, 110), ou en l'indiquant comme un sujet de travail futur (**Disciples**, *L'Église comme communion en Christ*, 1992, 53d).

29. La question de la primauté a également été abordée au niveau multilatéral. En 1993, la Commission de Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises a proposé de « commencer une nouvelle étude de la question d'un ministère universel de l'unité des chrétiens » (*Document de Foi et Constitution* n° 166, 243). Le projet, intitulé *La nature et la mission de l'Église* (2005), a été le premier texte de Foi et Constitution à reconnaître ouvertement la nécessité d'aborder la question de la primauté papale, en reconnaissant la conviction catholique que ce ministère devrait servir l'unité de toute l'Église. Le texte de convergence de 2013 intitulé *L'Église : Vers une vision commune* aborde la question à la fin du chapitre intitulé « L'Église : Grandir dans la communion » (*LEVVC* 54-57). Le Groupe mixte de travail entre le Conseil œcuménique des Églises et l'Église catholique a publié en 1990 un document intitulé *L'Église : locale et universelle*, qui réfléchit notamment sur les structures canoniques de la communion et sur la fonction de la papauté (42-47).

30. Certaines réponses et commentaires d'Églises ou d'organismes œcuméniques indiquent le niveau de réception de ces documents. Par exemple, les réponses officielles à l'ARCIC I de la Conférence de Lambeth (1988) et de l'Église catholique (1991) ; les réponses du Comité national allemand de la Fédération luthérienne mondiale au document américain *Déclaration en chemin* (2017) et au rapport finlandais intitulé *Croître en communion: Déclaration sur l'Église, l'Eucharistie et le ministère* (2019) ; la réponse du Saint-Synode de l'Église orthodoxe russe au *Document de Ravenne*, intitulée *Position du Patriarcat de Moscou sur le problème de la primauté dans l'Église universelle* (2013) ; ainsi que les réponses de la Consultation théologique orthodoxe-catholique nord-américaine aux documents de Ravenne

et de Chieti (2009 et 2017) ; la réponse de l'ARC-USA au document *Le don de l'autorité* (2003) ; le texte de l'ARC Canada intitulé *Réponse à la réponse du Vatican au rapport final de l'ARCIC* (1993) et *Une réponse au document Le don de l'autorité* (2003), proposant une déclaration commune sur le modèle de la *Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification* pour établir un consensus de base sur l'autorité et le ministère de l'évêque de Rome (4.1).

1.3. UN REGAIN D'INTÉRÊT ET UN ESPRIT ŒCUMÉNIQUE POSITIF

31. On peut conclure de cet aperçu des réponses et des accords de dialogue que la question de la primauté papale a été intensément discutée dans presque tous les contextes œcuméniques au cours des dernières décennies : au total, environ 30 réponses et 50 documents de dialogue ont été au moins partiellement consacrés à ce sujet. Les dialogues théologiques ainsi que les réponses à l'encyclique *Ut unum sint* (dont beaucoup se réfèrent implicitement ou explicitement aux résultats de ces dialogues théologiques) témoignent d'un esprit œcuménique nouveau et positif dans la discussion de cette question. Dans son encyclique, le Pape Jean-Paul II avait déjà fait référence à ce nouveau climat, notant qu'« après des siècles d'âpres polémiques, les autres Églises et Communautés ecclésiales examinent toujours plus et d'un regard nouveau ce ministère de l'unité » (*UUS* 89 et note de bas de page 149). Mentionnant la recommandation de Foi et constitution de 1993 (voir ci-dessus §29), il a déclaré : « Il est cependant significatif et encourageant que la question de la primauté de l'Évêque de Rome soit actuellement devenue un objet d'études, en cours ou en projet, et il est également significatif et encourageant que cette question soit présente comme un thème essentiel non seulement dans les dialogues théologiques que l'Église catholique poursuit avec les autres Églises et Communautés ecclésiales, mais aussi plus généralement dans l'ensemble du mouvement œcuménique » (*UUS* 89). Cette

perception d'un nouvel esprit œcuménique a été récemment partagée par la Commission de Foi et Constitution : « Ces dernières années, le mouvement œcuménique a contribué à créer un climat plus conciliant dans lequel a été discuté un ministère au service de l'unité de l'Église tout entière ». (FC 2013 *LEVVC*, 55).

1.4. UNE LECTURE THÉOLOGIQUE DE NOS RELATIONS

32. La réflexion théologique sur la primauté ne peut pas porter uniquement sur les différences dogmatiques du passé, mais devrait également se pencher sur la vie actuelle de nos Églises – leurs développements internes, leurs défis et leurs relations. En ce qui concerne la vie interne de l'Église catholique, la pratique renouvelée du Synode des évêques ou l'accent mis par le Pape François sur le titre d' « évêque de Rome », parmi d'autres exemples de réforme, sont significatifs d'un point de vue œcuménique. Les relations entre nos Églises, dans toutes leurs dimensions, constituent également un « *locus theologicus* » privilégié. Comme l'a affirmé Jean-Paul II dans *Ut unum sint*, « la reconnaissance de la fraternité [...] va bien au-delà d'un geste de courtoisie œcuménique et constitue une affirmation ecclésiologique fondamentale » (*UUS* 42). À cet égard, le « dialogue de la charité » et le « dialogue de la vie » ne doivent pas être compris uniquement comme une préparation au « dialogue de la vérité », mais comme une théologie en action, capable d'ouvrir de nouvelles perspectives ecclésiologiques¹⁰. Comme l'a affirmé le Pape François en recevant les membres de la Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales : « L'œcuménisme théologique doit donc réfléchir non seulement sur les divergences dogmatiques

10. Comme l'affirmait le métropolite Meliton (Chatzis) de Chalcédoine : « Nous aimant les uns les autres et dialoguant dans la charité, nous faisons de la théologie, ou plutôt nous construisons théologiquement », *Proche-Orient Chrétien* 18 (1968), p. 361.

apparues dans le passé, mais aussi sur l'expérience actuelle de nos fidèles. En d'autres termes, *le dialogue sur la doctrine* pourrait théologiquement s'adapter au *dialogue de la vie* qui se développe dans les relations locales et quotidiennes de nos Églises, qui constituent un véritable *lieu théologique* »¹¹. À une époque où les relations entre les Églises s'intensifient, il semble plus que jamais nécessaire de relire théologiquement cette vie de relations, en développant une « théologie du dialogue de la charité » et en réalisant ainsi les paroles attribuées au Patriarche Athénagoras en 1964 : « Les chefs d'Église agissent, les théologiens expliquent ». Parmi les exemples méritant une telle réflexion théologique, on peut citer des initiatives récentes telles que la réunion des chefs d'Église à Bari en 2018, la visite conjointe à Lesbos du Pape François, du Patriarche œcuménique Bartholomée et de l'Archevêque Ieronymos II en 2016, la référence à l'enseignement du Patriarche Bartholomée dans l'encyclique *Laudato si*, la retraite spirituelle pour les dirigeants du Soudan du Sud organisée par le Pape François et l'Archevêque Justin Welby en 2019, le pèlerinage œcuménique pour la paix au Soudan du Sud du Pape François, de l'Archevêque Justin Welby et du Révérend Iain Greenshields en 2023, ou la veillée de prière œcuménique « *Together. Rassemblement du peuple de Dieu* », organisée sur la place Saint-Pierre en 2023, à la veille de la XVI^e assemblée générale ordinaire du Synode des évêques.

11. Pape François, *Discours aux membres de la Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales*, 23 juin 2022.

2. QUESTIONS THÉOLOGIQUES FONDAMENTALES

33. Les contributions théologiques concernant la nature et l'exercice de la primauté papale varient évidemment en fonction de l'origine confessionnelle de leurs auteurs. Cependant, quatre questions théologiques fondamentales réapparaissent constamment, sous des formes et à des degrés divers : les fondements scripturaires du ministère pétrinien, le *jus divinum*, la primauté de juridiction et l'infaillibilité. Ces quatre questions ont été identifiées, en particulier, dans ARCIC 1976, 24 ; ARCIC 1981 ; MERCIC 1986, 39-75. De nouvelles approches et de nouveaux accents peuvent être identifiés dans la manière dont ces questions sont traitées.

2.1. FONDEMENTS SCRIPTURAIRES

34. Les théologies orthodoxe et protestante ont traditionnellement contesté l'interprétation catholique des « textes pétriniens » du Nouveau Testament, en particulier la manière directe dont l'Église catholique relie le ministère de l'évêque de Rome à la personne et à la mission de Pierre. Elles ont particulièrement remis en question la compréhension catholique de certaines références bibliques, telles que Matthieu 16,17-19 et Jean 21,15 et suivants.

2.1.1. UNE LECTURE RENOUVELÉE DES « TEXTES PÉTRINIENS »

35. L'exégèse contemporaine a ouvert de nouvelles perspectives pour une lecture œcuménique des « textes pétriniens » (voir L-C US 1973, 9-13 ; ARCIC 1981, 2-9 ; Dombes 1985, 96-107 ; L-C Aus 2016, 23-42). Les dialogues théologiques ont remis en question les

lectures confessionnelles du Nouveau Testament¹². Le dialogue luthéro-catholique allemand soutient que dans la théologie luthérienne contemporaine, « l'examen exégétique de la figure de Pierre dans le Nouveau Testament ainsi que du rôle de l'apôtre Paul a permis de voir à nouveau frais la signification d'une responsabilité personnelle pour la communion et l'unité de l'Église » (L-C Germ 2000, 183). En effet, les dialogues ont facilité la redécouverte exégétique de la prééminence de Pierre parmi les apôtres pendant le ministère de Jésus, ainsi que dans l'Église post-pascale. Simon Pierre occupait une position particulière parmi les Douze : il est systématiquement cité en premier dans les listes et est appelé « premier » (Mt 10,2) ; il fait partie des premiers appelés (Mt 5,18 ; Jn 1,42) ; il est parfois présenté comme le porte-parole des autres disciples (Mt 16,16 ; Actes 2,14) ; il est désigné comme le premier des témoins apostoliques de Jésus ressuscité (1 Co 15,5 ; Lc 24,34) ; il reçoit les clés du Royaume des cieux (Mt 16,18) ; il est le confesseur et le prédicateur de la vraie foi (Mt 16,16 ; Ac 2) et il est porteur d'un ministère unique d'unité (Jn 21 ; Lc 22,32). Le dialogue international réformé-catholique a également pu reconnaître que « dans le Nouveau Testament, [il] est donné un témoignage du ministère spécial confié par le Christ aux Douze et, parmi les Douze » (R-C 1977, 95). Sur la base de cette redécouverte, d'autres chrétiens ont acquis une nouvelle appréciation de l'analogie qui a été établie entre le rôle de Pierre parmi les apôtres et celui de l'évêque de Rome parmi ses confrères évêques (voir *LG* 22). Cette analogie a permis à l'ARCIC I de déclarer : « Tout en admettant que les textes du Nouveau Testament n'offrent pas, à ce plan, une base suffisante, il est pourtant possible de penser que la primauté de l'évêque de Rome n'est pas contraire au Nouveau Testament et qu'elle appartient au dessein de Dieu sur l'unité et la

12. Un bon exemple d'une telle lecture confessionnelle se trouve dans le traité luthérien *Sur le pouvoir et la primauté du pape*, 1537, *op. cit.* p. 332-340, qui fut intégré aux écrits confessionnels compilés dans le *Livre de la Concorde* (1580).

catholicité de l'Église » (ARCIC 1981, 6-7). Dans le même esprit, le dialogue luthérien-catholique allemand a reconnu que : « Les déclarations du Nouveau Testament sur Pierre montrent que l'Église primitive associait à la figure de Pierre les fonctions d'un ministère pastoral et d'enseignement qui se rapportent à toutes les congrégations et qui facilitent particulièrement leur unité. C'est là que réside le défi actuel de réfléchir ensemble, dans nos relations œcuméniques, d'une manière totalement nouvelle, à un ministère pétrinien pour l'ensemble de l'Église » (L-C Germ 2000, 163).

36. Les catholiques ont également été mis au défi de reconnaître et d'éviter une projection anachronique de tous les développements doctrinaux et institutionnels concernant le ministère papal dans les « textes pétriniens », et de redécouvrir une diversité d'images, d'interprétations et de modèles dans le Nouveau Testament. Ils ont tout d'abord retrouvé une image plus complète de Pierre. Comme le note Jean-Paul II dans *Ut unum sint* (90-91), Pierre n'est pas seulement le « rocher » nommé par Jésus (Mt 16,18 ; Jn 1,42 ; Mc 1,42), mais aussi un pêcheur missionnaire (Lc 5, Jn 21), un témoin et un martyr (1 Co 15,5 ; cf. Jn 21,15-17 ; 1 Pt 5,1) ; un être humain faible, un pêcheur repent, réprimandé par le Christ et combattu par Paul (Mc 8,33 ; Mt 16,23 ; Mc 14,31, 66-72 ; Jn 21,15-17 ; Gal 2,5). Jean-Paul II conclut : « C'est comme si, à partir de la faiblesse humaine de Pierre, il devenait pleinement manifeste que son ministère spécifique dans l'Église est entièrement l'effet de la grâce » (*UUS* 91).

37. Les catholiques ont pris conscience des différentes interprétations des « textes pétriniens », en particulier de Matthieu 16,17-19. Comme l'a montré le Groupe des Dombes : « À partir du moment où elles apparaissent dans la littérature patristique au début du III^e siècle, les interprétations de Matthieu 16,17-19 sont multiples : elles appliquent la parole adressée par Jésus à Pierre soit à tout chrétien en raison de sa foi, soit à tous les apôtres et à leur suite, aux évêques, soit enfin à la personne de l'apôtre Pierre, ou

bien parce qu'il est constitué lui-même fondement de l'Église, ou bien parce que sa confession de foi est le fondement de l'Église. Mais on n'oublie jamais que la première pierre sur laquelle est construite l'Église est le Christ lui-même » (Dombes 1985, 96). Une lecture œcuménique de Matthieu 16,17-19 ne s'oppose pas à ces interprétations mais met en évidence trois dimensions complémentaires dans la confession de foi de l'Église : une dimension communautaire, une dimension collégiale et une dimension personnelle (*id.*, 103).

38. Les catholiques ont redécouvert la diversité du leadership dans le Nouveau Testament, puisque « la responsabilité d'une autorité pastorale n'était pas restreinte à Pierre » (ARCIC 1981, 4 ; voir aussi ARCIC 2018, 34). Par exemple, l'expression « lier et délier » utilisée en Matthieu 16,19 pour Pierre, apparaît à nouveau en Matthieu 18,18 dans la promesse faite par le Christ à tous les disciples. De même, le fondement sur lequel l'Église est bâtie est lié à Pierre en Mt 16,18, mais aussi à l'ensemble du corps apostolique dans d'autres textes (par exemple Ep 2,20). Même si Pierre était le porte-parole à la Pentecôte, la mission de proclamer l'Évangile au monde entier avait déjà été confiée par le Christ ressuscité aux Onze (Ac 1,2-8). En outre, Pierre n'était pas la seule personne à exercer un « ministère de l'unité » dans l'Église primitive : Paul a exercé une fonction analogue dans les régions où il a étendu son activité missionnaire, en particulier parmi les païens, exprimée par un « souci de toutes les Églises » (2 Co 11,28, voir aussi Ga 2,7-8 ; 1 Co 9,1) ; et Jacques, le frère du Seigneur, dans son épître catholique, s'adresse aux Douze Tribus de la Diaspora (Jr 1,1). En outre, le Nouveau Testament fait référence à la collaboration et au partage des décisions entre Pierre, Jacques et Jean, désignés par Paul comme les « colonnes de l'Église » (Ga 2,9), et les autres apôtres et dirigeants de la communauté (Ga 2,7-9 ; 1 Co 9,1 ; Actes 15,2).

39. Enfin, les catholiques ont également été confrontés à d'autres points de vue sur la question de la transmissibilité du ministère

pétrinien. Certains dialogues théologiques ont reconnu que « le Nouveau Testament ne contient aucune mention explicite d'une transmission de l'autorité de Pierre ; pas plus d'ailleurs que la transmission de l'autorité apostolique en général n'y est très claire » (ARCIC 1981, 6). Si dans les premiers chapitres des Actes, l'Église de Jérusalem apparaît comme l'Église mère, « le Nouveau Testament ne dit nulle part qu'une autre Église ait pris le relai de celle de Jérusalem : la primauté de l'Église de Pierre et de Paul, c'est-à-dire de Rome, est une donnée postérieure au Nouveau Testament » (Dombes 1985, 117, voir aussi ARCIC 2018, 35 et 42).

2.1.2. L' « EPISKOPÈ » OU « MINISTÈRE DE VIGILANCE » AU NIVEAU UNIVERSEL

40. Tout en reconnaissant la place particulière de Pierre parmi les apôtres, certains dialogues ont préféré situer leurs réflexions sur l'autorité sur le concept biblique plus large de l'*episkopè*. Cette approche met l'accent sur ce qui est commun à tous ceux qui exercent le ministère de l'*episkopè* avant de reconnaître l'émergence d'un ministère épiscopal primatial et d'un exercice distinctif de ce ministère au niveau universel (voir ARCIC 1981, 5, 19). L'ARCIC I a reconnu que « ce modèle de complémentarité entre les aspects primatial et conciliaire de l'*episkopè* au service de la *koinonia* des Églises doit être réalisé au niveau universel » (ARCIC 1976, 23). « Les exigences de la vie de l'Église appellent un exercice spécifique de l'*episkopè* au service de l'Église entière. Dans le modèle qu'offre le Nouveau Testament, l'un des Douze est choisi par Jésus Christ pour fortifier les autres afin qu'ils restent fidèles à leur mission et en harmonie les uns avec les autres » (ARCIC 1999, 46). La même notion a été utilisée dans le dialogue international entre réformés et catholiques : « Nous convenons de la nécessité de l'*episkopè* dans l'Église, au niveau local (pour le soin pastoral de chaque communauté), au niveau régional (pour le lien des communautés entre elles) et au niveau universel (pour la direction de la

communions supra-nationales des Églises) », tout en reconnaissant qu'« il y a désaccord entre nous sur celui qui est considéré comme *episkopos* à ces différents niveaux et sur la fonction ou le rôle de l'*episkopos* » (R-C 1990, 142).

2.1.3. L'AUTORITÉ EN TANT QUE *DLAKONIA*

41. Sur la base de l'exégèse contemporaine, les dialogues théologiques soulignent que l'autorité et le service sont étroitement liés. Comme l'affirme l'ARCIC, « conformément à l'enseignement du Christ disant qu'en vérité commander c'est servir et non dominer les autres (Lc 22,24-37), le rôle de Pierre dans le soutien de ses frères (Lc 22,31-32) est une autorité de service » (ARCIC 1981, 6). Le dialogue international orthodoxe-catholique insiste également sur le fait que « l'autorité exercée dans l'Église au nom du Christ et par la puissance de l'Esprit Saint, doit être, sous toutes ses formes et à tous les niveaux, un service (*diakonia*) d'amour, comme l'était celui du Christ » (O-C 2007, 14). Sans aucun doute, « Jésus-Christ associe le fait d'être 'premier' au service (*diakonia*) : 'Si quelqu'un veut être le premier, qu'il soit le dernier de tous et le serviteur de tous' (Mc 9, 35) ». (O-C 2016, 4 ; voir aussi UUS 88).

42. L'autorité est donc inextricablement liée au mystère de la croix et à la *kénose* du Christ. Comme l'affirme le Groupe Saint Irénée, l'autorité dans l'Église doit être comprise « comme un service rendu au peuple de Dieu, fondé sur le pouvoir de la Croix », car « tout usage du pouvoir dans l'Église n'a de sens que s'il est exercé d'après le modèle du Christ crucifié, comme service et non comme moyen de domination sur autrui (cf. Mc 10,42-45 par. ; Jn 13,1-17) », un service qui inclut « le devoir de rendre [des] comptes à toutes les composantes de la communauté ». En ce sens, l'exercice de l'autorité doit être modelé sur l'exemple kénotique du Christ, « comme un service qui inclut la volonté de pratiquer le

renoncement (*'kenosis'*, cf. Ph 2,5-11 ; Mt 23,8-12) » (Saint Irénée 2018, 13).

2.1.4. LA « FONCTION PÉTRINIENNE »

43. Compte tenu de la difficulté de trouver un fondement immédiat au ministère de l'évêque de Rome dans le Nouveau Testament, le dialogue luthéro-catholique aux États-Unis a introduit un concept général de « *fonction pétrinienne* », qui n'est pas nécessairement liée à un siège ou à une personne en particulier. Elle est définie comme « une forme particulière de ministère exercé par une personne, un titulaire de charge ou une Église locale en référence à l'Église dans son ensemble. Cette fonction pétrinienne du ministère sert à promouvoir ou à préserver l'unicité de l'Église en symbolisant l'unité et en facilitant la communication, l'assistance mutuelle ou la correction, et la collaboration dans la mission de l'Église » (L-C US 1973, 4). En ce qui concerne les images associées à Pierre dans le Nouveau Testament, ce dialogue a également déclaré que : « Lorsqu'on trace une 'trajectoire' de ces images, on trouve des indications d'un développement d'images antérieures à des images postérieures. Ce développement des images ne constitue pas une primauté dans son sens technique ultérieur, mais on peut voir la possibilité d'une orientation dans cette direction, lorsqu'elle est façonnée par des facteurs favorables dans l'Église ultérieure » (L-C US 1973, 13).

2.1.5. LES « TEXTES PÉTRINIENS » DANS LA TRADITION PATRISTIQUE

44. Certains dialogues théologiques ont montré que la primauté de l'évêque de Rome « n'est pas établie d'après les Écritures en dehors de la tradition vivante », qui, très tôt, a reconnu au Siège romain une position et un rôle particuliers (voir MERCIC 1986, 55). Le Dialogue luthérien-catholique aux États-Unis a souligné

que cette position et ce rôle dépendaient de la convergence de « deux lignes parallèles » : « Dans la période qui a suivi l'ère du Nouveau Testament, deux lignes de développement parallèles ont tendu à renforcer le rôle de l'évêque de Rome parmi les Églises de l'époque. L'une était le développement continu de plusieurs images de Pierre émergeant des communautés apostoliques, l'autre résultait de l'importance de Rome en tant que centre politique, culturel et religieux » (L-C US 1973, 15). En tant que capitale de l'Empire, l'importance stratégique de Rome pour la mission mondiale du christianisme a été reconnue dès l'époque du Nouveau Testament (cf. Actes 19,21 ; 25,25). La communauté chrétienne de Rome est donc rapidement devenue importante, comme en témoigne le fait que Paul a cherché le soutien de l'Église romaine dans sa prédication de l'Évangile (cf. MERCIC 1986, 52). La prééminence de Rome, en tant que lieu où Pierre et Paul ont eu leur tombeau, a fait du siège de Rome une Église apostolique d'une importance unique. Comme l'affirme l'ARCIC : « L'Église de Rome, la ville en laquelle Pierre et Paul ont enseigné et furent martyrisés, en vint à être reconnue comme possédant une responsabilité unique parmi les Églises : son évêque était perçu comme accomplissant un service particulier pour l'unité des Églises et la fidélité à l'héritage apostolique, exerçant ainsi parmi ses frères évêques des fonctions analogues à celles attribuées à Pierre, dont l'évêque de Rome apparut comme le successeur » (ARCIC 1981, 6).

45. Dans l'Église latine, le martyre et la sépulture de Pierre à Rome ont été à la base de l'application des « textes pétriniens » à l'évêque de Rome dès le début du troisième siècle (voir Tertullien, *De Pudicitia* 21, *Præscriptionibus adversus Hæreticos* 22.4). Selon le Groupe des Dombes : « La référence aux textes de l'Écriture qui mettent en relief le rôle de Pierre apparaît dans l'Église ancienne comme un phénomène second par rapport à une pratique première » (Dombes 1985, 22). Avec Léon I^{er} (440-461), la corrélation entre l'évêque de

l'Église romaine et l'image de Pierre, qui avait déjà été sous-entendue par certains de ses prédécesseurs, est devenue pleinement explicite. Selon Léon, Pierre poursuit sa tâche d'énonciation de la foi par l'intermédiaire de l'évêque de Rome, et la prédominance de Rome sur les autres Églises découle de la présence de Pierre dans ses successeurs, les évêques du siège romain (voir Léon, *Épître 98*). Certains voient cette conviction soutenue par les évêques au Concile de Chalcédoine dans leur approbation du Tome de Léon à Flavien : « C'est la foi des pères ; c'est la foi des apôtres ; c'est notre foi à tous ; Pierre a parlé par Léon » (cité dans MERCIC 1986, 53). D'autres observent que le Tome de Léon a été accepté parce qu'il était considéré comme cohérent avec l'enseignement de Cyrille d'Alexandrie, c'est-à-dire avec la tradition apostolique et patristique : « Le Concile ne manque pas de souligner en même temps l'entente entre Léon I^{er} et Cyrille : 'Léon a enseigné pieusement et véridiquement, comme l'a fait aussi Cyrille' » (Saint Irénée 2018, 7.6). Néanmoins, à partir de cette époque, le facteur décisif pour l'Église catholique dans la compréhension de la position et du rôle particuliers du Siège romain était la relation de l'évêque de Rome avec Pierre : « L'ecclésiologie 'pétrino-romaine' de Léon jouera un rôle déterminant dans l'orientation postérieure de la doctrine 'catholique' » (Dombes 1985, 26). Le dialogue international orthodoxe-catholique décrit cette évolution théologique : « En Occident, la primauté du siège de Rome fut comprise, surtout à partir du quatrième siècle, en référence au rôle de Pierre parmi les apôtres. La primauté de l'évêque de Rome parmi les évêques fut peu à peu interprétée comme une prérogative qui lui revenait parce qu'il était le successeur de Pierre, le premier des apôtres. Cette compréhension ne fut pas adoptée en Orient, qui avait une interprétation différente des Écritures et des Pères sur ce point » (O-C 2016, 16). Le dialogue luthérien-catholique allemand décrit succinctement l'évolution occidentale : « Au lieu d'un

principe local (*sedes apostolica*), un principe personnel apparaît (*successor Petri*) » (L-C Germ 2000, 168).

46. En effet, tout en reconnaissant la première place de Rome dans la *taxis*, les orthodoxes accordent généralement moins de poids doctrinal à ses liens pétriniens. Cette position se reflète dans la déclaration du dialogue orthodoxe-catholique nord-américain : « Rome a été affirmée comme premier siège sans référence à la tradition pétriniennne » (O-C US 2017). Les orthodoxes mettent généralement l'accent sur le fondement politique de la primauté de Rome, en s'appuyant sur le canon 28 du concile de Chalcédoine, qui reconnaît que « les Pères ont accordé à bon droit des prérogatives [*presbeia*] au siège de l'Ancienne Rome, parce qu'elle était la ville impériale » (voir O-C 2016, note de bas de page 11). En effet, l'objection formulée par certains d'entre eux ne porte pas tant sur la primauté de l'évêque de Rome ou la primauté de Pierre dans le Nouveau Testament, mais sur l'assimilation des deux dans l'enseignement catholique.

47. Il convient de mentionner tout particulièrement la lecture des « textes pétriniens » dans la tradition syriaque, qui correspond à bien des égards à la conception latine, puisque Pierre a fondé des Églises à Antioche et à Rome, et que les évêques de ces deux Églises sont donc considérés comme ses successeurs. Dans sa *Déclaration commune concernant l'épiscopat et le ministère pétrinien* (2002), la commission de dialogue entre l'Église catholique et l'Église malankare syro-orthodoxe déclare : « Selon les Écritures et la Tradition, Jésus a confié à Pierre un ministère particulier. En lui donnant le nom de Kepha (roche), Jésus a fait de lui le chef, le représentant et le porte-parole des Douze apôtres. Pierre et ses successeurs furent chargés du ministère d'unité au niveau universel. Dans l'Église catholique, le ministère de l'unité est exercé par l'Évêque de Rome et dans l'Église syro-orthodoxe par le patriarche d'Antioche. Selon l'Église syro-orthodoxe, le Patriarche

d'Antioche, en tant que successeur de Pierre, est le symbole visible de l'unité et représente l'Église syro-orthodoxe universelle » (4).

2.2. DE IURE DIVINO

48. Vatican I a enseigné que la primauté de l'évêque de Rome a été instituée *de iure divino* (*de droit divin*) et qu'elle appartient donc à la structure essentielle et irrévocable de l'Église (« *ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino* », *Pastor aeternus* II). D'autres Églises ont traditionnellement contesté ou rejeté cette institution *de iure divino*. Les Églises orientales, tout en reconnaissant une primauté d'honneur à l'évêque de Rome, considèrent que cette primauté relève de l'évolution historique. Par exemple, se référant au théologien du XIV^e siècle Nil Cabasilas, le Patriarcat de Moscou a déclaré en 2013 : « La primauté d'honneur accordée aux évêques de Rome n'est pas instituée par Dieu mais par les hommes » (*Position du Patriarcat de Moscou sur le problème de la primauté dans l'Église universelle*, 4). De même, les théologiens protestants qui ne rejetaient pas catégoriquement la primauté papale considéraient néanmoins que son institution était simplement « *de iure humano* » (*de droit humain*) puisqu'elle n'était pas enracinée dans les Écritures. Par exemple, Philippe Melanchthon a soutenu que, si le pape « admettait l'évangile », la « supériorité de la papauté sur les évêques » pourrait être accordée *iure humano* (voir L-C US 2004, 74 ; L-C Aus 2016, 71). La réflexion œcuménique contemporaine a fait apparaître de nouvelles possibilités de surmonter cette opposition traditionnelle.

2.2.1. CLARIFICATIONS HERMÉNEUTIQUES

49. Certains dialogues théologiques ont réfléchi à la signification du terme « droit divin » (*ius divinum*). Les participants catholiques au dialogue luthéro-catholique aux États-Unis ont déclaré : « Au cours des siècles précédents, on pensait assez communément que ce terme

impliquait, premièrement, une institution par un acte formel de Jésus lui-même, et deuxièmement, une attestation claire de cet acte par le Nouveau Testament ou par une tradition censée remonter aux temps apostoliques ». Ils ont donc pu reconnaître : « Puisque le ‘droit divin’ est devenu chargé de ces implications, le terme lui-même ne communique pas de manière adéquate ce que nous croyons concernant l’institution divine de la papauté » (L-C US, 1973). Dans un document ultérieur, la même commission soutient que « les catégories de droit divin et de droit humain doivent être réexaminées et placées dans le contexte du ministère comme service à la *koinonia* du salut » (L-C US 2004, 74). Comme l’a déclaré l’ARCIC I, le *ius divinum* « n’a pas besoin d’être compris comme s’il impliquait que la primauté universelle en tant qu’institution permanente aurait été directement fondée par Jésus durant sa vie terrestre. L’expression ne signifie pas davantage que le primat universel serait la ‘source de l’Église’, comme si le salut du Christ devait passer à travers lui. Bien plutôt, il doit être le signe de la *koinonia* visible que Dieu veut pour son Église et aussi un instrument par lequel se réalise l’unité dans la diversité. C’est à une primauté universelle ainsi envisagée à l’intérieur de la collégialité des évêques et dans la *koinonia* de toute l’Église que peut être appliquée la qualification *iure divino* » (ARCIC 1981, 11). Alors que la réponse catholique officielle de 1991 à l’ARCIC I exprimait des réserves concernant cette compréhension, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a utilisé une formulation similaire en 1998, en disant que « l’épiscopat et la primauté, réciproquement liés et inséparables, sont d’institution divine » (*La Primauté du Successeur de Pierre dans le Mystère de l’Église*, 6).

50. De même, le dialogue vieux-catholique – catholique affirme : « Si par ‘fonction pétrinienne’ on entend un ministère exercé par le pape dans une perspective universelle, au service de l’unité, de la mission et de la synodalité des Églises locales dirigées et représentées par leurs évêques, alors la théologie vieille-catholique pourrait, elle aussi, approuver dans les faits ce que signifie le terme (qui lui est

étranger) de ‘droit divin’ dans le sens suggéré ci-dessus (voir aussi A-RC/Authority II, 10-15) » (OC-C 2009, 47).

51. S'appuyant sur la distinction entre l'*esse* et le *bene esse* de l'Église, le dialogue international luthéro-catholique a déclaré en 1972 : « La question [...] qui reste controversée entre catholiques et luthériens est de savoir si la primauté du pape est nécessaire à l'Église, ou si elle ne représente qu'une fonction fondamentalement possible » (L-C 1972, 67). Le Groupe de Farfa Sabina a exprimé une idée similaire en distinguant les questions nécessaires à l'existence même et à l'unité de l'Église : « Ici, une autre différenciation pourrait s'avérer cruciale : à savoir la différence entre ce qui est nécessaire à *l'être même de l'Église* et ce qui est nécessaire à *l'unité de l'Église*. Certes, une telle différenciation entre *l'être* et *l'unité* de l'Église soulève également des difficultés, car l'unité fait partie des attributs essentiels de l'Église : elle appartient à son être même. Cependant, la nouvelle ouverture à une forme de primauté qui se manifeste aujourd'hui dans l'œcuménisme nous oblige presque à faire une telle différenciation » (Farfa 2009, 124).

2.2.2. À LA FOIS *DE IURE DIVINO* ET *DE IURE HUMANO* ?

52. Des clarifications herméneutiques ont permis de remettre en perspective la distinction entre *de iure divino* et *de iure humano*. Le dialogue international luthérien-catholique, dans le « Rapport de Malte », a souligné que les deux notions ont été trop nettement séparées : « Une plus grande prise de conscience de l'historicité de l'Église, associée à une nouvelle compréhension de sa nature ecclésiologique, exige que les concepts de *ius divinum* et de *ius humanum* soient repensés à notre époque... Le *ius divinum* ne peut jamais être distingué de manière adéquate du *ius humanum*. On ne trouve le *ius divinum* que médiatisé par des formes historiques particulières » (L-C 1972, 31). Selon le dialogue luthérien-catholique aux États-Unis, la primauté papale est à la fois *de iure divino* et *de iure*

humano : elle fait partie de la volonté de Dieu pour l'Église et est médiatisée par l'histoire humaine. De ce fait, la primauté papale est à la fois théologiquement pertinente et ouverte à l'adaptation. Dans les réflexions des participants luthériens, on peut lire ce qui suit : « Nous avons cependant constaté au cours de notre discussion, grâce à une série d'enquêtes historiques minutieuses, que la distinction traditionnelle entre *de iure humano* et *de iure divino* ne fournit pas de catégories utilisables pour les discussions contemporaines sur la papauté. D'une part, les luthériens ne veulent pas traiter l'exercice du ministère universel comme s'il était simplement facultatif. La volonté de Dieu est que l'Église dispose des moyens institutionnels nécessaires à la promotion de l'unité dans l'Évangile. D'autre part, les catholiques romains, dans le sillage de Vatican II, sont conscients qu'il y a de nombreuses façons d'exercer la primauté papale » (L-C US 1973, 35).

53. De même, le dialogue orthodoxe-catholique a reconsidéré le poids théologique de facteurs parfois considérés comme purement institutionnels ou juridiques dans la vie de l'Église. Comme l'indique le *Document de Chieti*, « Dieu se révèle dans l'histoire. Il est particulièrement important d'entreprendre ensemble une lecture théologique de l'histoire de la liturgie, de la spiritualité, des institutions et des canons de l'Église, qui ont toujours une dimension théologique » (O-C, 2016, 6). En effet, l'Église étant à la fois divine et humaine, ses institutions et ses canons n'ont pas seulement une valeur organisationnelle ou disciplinaire, mais sont l'expression de la vie de l'Église sous la conduite de l'Esprit Saint. Parmi ces institutions, la primauté et la synodalité font partie de sa nature même, comme l'a affirmé le Groupe mixte de travail orthodoxe-catholique Saint Irénée : « Primauté et synodalité ne sont pas des formes optionnelles de la gouvernance de l'Église, mais font partie intégrante de la nature de l'Église, étant toutes deux destinées à affermir et approfondir la communion à tous les niveaux » (Saint Irénée 2018, 16 ; de manière significative, Vatican

Il enseigne que la collégialité est enracinée dans « l'institution et le commandement du Christ », voir ci-dessous § 66).

54. L'ARCIC a également tenté d'établir une convergence doctrinale en interprétant la notion traditionnelle *de iure divino* comme « un don de la providence divine » ou comme « un effet de la direction du Saint-Esprit dans l'Église » : « Néanmoins, de temps à autre, des théologiens anglicans ont affirmé que, dans des circonstances différentes, il pourrait devenir possible pour les Églises de la communion anglicane de reconnaître dans le développement de la primauté romaine un don de la Providence divine – en d'autres mots, un effet de la conduite du Saint-Esprit dans l'Église. Compte tenu de l'interprétation donnée ci-dessus du langage sur le droit divin dans le premier concile du Vatican, il est raisonnable de se demander s'il existe vraiment une différence profonde entre l'assertion d'une primauté de droit divin (*iure divino*) et la reconnaissance de son émergence sous l'effet de la Providence divine (*divina providentia*) » (ARCIC 1981, 13). Dans le contexte d'une ecclésiologie de communion, l'ARCIC conclut : « Dans le passé, l'enseignement catholique romain sur l'évêque de Rome primat universel de droit divin ou par *divine law* a été tenu par les anglicans comme inacceptable. Nous croyons cependant que la primauté de l'évêque de Rome peut être affirmée comme une partie du dessein de Dieu pour la *koinonia* universelle, dans des termes compatibles avec nos deux traditions » (ARCIC 1981, 15 ; la Conférence de Lambeth en 1988 a approuvé cette compréhension, voir Résolution 8, point 3).

2.2.3. « *NECESSITAS ECCLESIAE* » : ESSENCE THÉOLOGIQUE ET CONTINGENCE HISTORIQUE

55. Grâce en partie à la réflexion œcuménique, la distinction entre « *de iure divino* » et « *de iure humano* » a été largement remplacée par une distinction entre l'essence théologique et la contingence

historique de la primauté. Étant donné que la primauté papale a été profondément déterminée par des défis historiques, des impératifs, des mandats et des menaces de toutes sortes (par exemple, ecclésiastiques, politiques, culturels), une distinction plus claire peut et doit être faite entre l'essence doctrinale de la primauté papale et son style ou sa forme historique contingente. Le Pape Jean-Paul II a exprimé cette distinction dans *Ut unum sint* lorsqu'il a accepté la demande de « trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission » (UUS 95). La Congrégation pour la doctrine de la foi, dans ses « Considérations » formulées en réponse à cette invitation, a expliqué la distinction de la manière suivante : « Le contenu concret de son exercice caractérise le ministère pétrinien dans la mesure où il exprime fidèlement l'application aux circonstances de lieu et de temps des exigences de la finalité ultime qui lui est propre (l'unité de l'Église). L'extension plus ou moins grande de ce contenu concret dépendra à chaque époque historique de la *necessitas Ecclesiae* » (*La primauté du successeur de Pierre dans le mystère de l'Église*, 12).

56. Si l'unité des chrétiens est l'une des premières « nécessités de l'Église », comment la primauté papale peut-elle être exercée pour répondre à cette nécessité ? Qu'est-ce qui relève de l'ordre du *de iure divino* et qu'est-ce qui peut être considéré comme contingent ? « Le ministère de l'unité est également défini comme le 'ministère pétrinien'. Ce ministère, en tant qu'élément durable de l'Église du Christ, a été respecté et exprimé de façon vivante depuis les temps les plus reculés. Néanmoins, au cours de l'histoire, des controverses ont surgi au sujet de structures et de formes particulières de cette expression » (L-C Germ 2000, 153). En effet, de nombreux problèmes, craintes ou insatisfactions œcuméniques sont principalement liés à des caractéristiques contingentes et donc modifiables de la primauté papale. Certaines caractéristiques de la primauté papale, qui répondaient à l'origine à un besoin réel dans

une période spécifique de l'histoire de l'Église, ont continué à subsister, même après que la raison de leur origine ait disparu. « On doit en outre se demander si et dans quelle mesure l'Église catholique romaine envisage fondamentalement la possibilité d'une forme de communion des Églises non catholiques avec le pape, dans laquelle l'essence du ministère pétrinien de l'unité est préservée, mais sous des formes canoniques autres que celles qui ont été présentées comme normatives depuis le Moyen Âge, et surtout à l'époque moderne » (L-C Germ 2000, 200). Il en va de même pour l'extension de la primauté papale à divers domaines de la vie ecclésiale ; les circonstances historiques, qui justifiaient autrefois une extension plus ou moins grande de la primauté en matière ecclésiale, ont pu changer. Il est donc « important d'établir une distinction entre l'essence d'un ministère de primatie et tous les modes ou formes particuliers dont il s'est exercé ou s'exerce aujourd'hui » (FC 2013 *LEVVC*, 56). Enfin, l'enquête historique est un moyen essentiel dans la « guérison des mémoires ». Plutôt qu'à son essence théologique, de nombreuses « blessures » pourraient être principalement liées à des manières contingentes d'exercer la primauté, ainsi qu'à des échecs personnels. En résumé, les documents œcuméniques demandent une plus grande attention et une meilleure évaluation des conditions historiques qui ont affecté l'exercice de la primauté dans diverses régions et périodes. En effet, « selon diverses modalités et dans des mesures différentes, les Églises d'Orient et d'Occident ont souvent été confrontées à la tentation de gouverner l'Église selon des modèles du pouvoir séculier et de ses institutions » (Saint Irénée 2018, 5.4).

2.3. LES DÉFINITIONS DE VATICAN I SUR LA PRIMAUTÉ DE JURIDICTION ET L'INFAILLIBILITÉ PAPALE

57. Depuis le Moyen Âge, les théologiens catholiques affirment que le ministère du pape est un ministère *de iure divino*. Les doctrines de la juridiction universelle et de l'infaillibilité du pape sont

étroitement liées à cette conception du ministère papal. Ces doctrines ont été présentes dans l'enseignement de l'Église catholique bien avant Vatican I. Par exemple, comme l'indique le dialogue luthérien-catholique aux États-Unis : « Le Concile de Florence, dans son Décret d'Union pour les Églises grecque et latine (1439) a exposé la doctrine de la primauté papale dans des termes qui se rapprochent de ceux de Vatican I » (L-C US 1973, 19). La doctrine de la juridiction universelle, telle qu'elle a été développée dans la période post-tridentine, peut être considérée comme l'une des conditions ecclésiologiques préalables au phénomène de l'« uniatisme » (voir ci-dessous §131). De même, la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception par le Pape Pie IX en 1854 implique déjà l'exercice de l'infaillibilité papale. Cependant, les doctrines de la primauté de juridiction et de l'infaillibilité du pape n'étaient pas encore définies comme des dogmes.

58. Dans *Pastor aeternus*, le Concile Vatican I (1870) a créé une nouvelle situation en proclamant ces doctrines comme des dogmes. Ces définitions dogmatiques se sont révélées être un obstacle important pour les autres chrétiens en ce qui concerne la papauté. « Alors que pour les catholiques, le fait de rester en communion avec l'évêque de Rome par la foi et les sacrements représente un critère nécessaire pour être Église au sens plein, pour les orthodoxes, comme pour les protestants, c'est justement le fait que le pape ait prétendu régir l'enseignement et la vie de l'Église qui s'écarte le plus de l'image de l'Église que nous présentent le Nouveau Testament et les premiers textes chrétiens » (O-C US 2010, 2).

59. Conformément à l'appel de certains théologiens en faveur d'une relecture ou d'une re-réception du Concile Vatican I¹³, certains dialogues théologiques locaux et non officiels, tels que le Groupe des Dombes (1985, 82-84 ; 2014, 196-206), le dialogue luthéro-catholique aux États-Unis (2004, 209-217), le Groupe de Farfa Sabina (2009, 62-124), le dialogue luthéro-catholique en Australie (2016, 130-134) ou le Groupe Saint Irénée (2018, 10.1-10.13) ont entrepris une relecture du Concile Vatican I, qui a ouvert de nouvelles voies pour une compréhension plus complète du Concile. Cette approche herméneutique souligne l'importance d'interpréter les déclarations dogmatiques de Vatican I non pas de manière isolée, mais à la lumière de l'Évangile, de toute la tradition et dans son contexte historique¹⁴. Bien que les doctrines de la juridiction universelle et de l'infaillibilité du pape soient deux questions distinctes, elles seront néanmoins abordées ensemble dans cette sous-section puisqu'elles ont été définies par le même concile.

13. Voir, par exemple, Joseph Ratzinger : « De même qu'il existe un phénomène de relecture au sein de l'Écriture Sainte [...], de même les dogmes individuels et les déclarations des Conciles ne doivent pas être compris comme isolés, mais plutôt comme un processus de relecture dogmatico-historique au sein de l'unité de l'histoire de la foi. [...] Il est évident que ce point de vue est d'une importance fondamentale pour l'interprétation de Vatican I » (Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes : Entwürfe zur Ekklesiologie*, 2^e édition [Düsseldorf : Patmos, 1970], 140-141) ; voir également Walter Kasper : « Selon le point de vue catholique, une telle réception ne remet pas en question la validité des définitions du Concile, mais concerne ses interprétations. Car la réception ne signifie pas une acceptation automatique simplement passive, mais un processus vivant et créatif d'appropriation », « Petrine Ministry and Synodality », *The Jurist* 66, 1 (2006), 302. Voir aussi Yves Congar, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris, Éditions du Cerf, 1982, p. 244-257.

14. Voir Walter Kasper, "Catholic Hermeneutics of the Dogmas of the First Vatican Council", *The Petrine Ministry. Catholics et orthodoxes en dialogue*, Walter Kasper (ed.), New York, The Newman Press, 2006.

2.3.1. UNE APPROCHE HERMÉNEUTIQUE DE VATICAN I

a. Le contexte historique du Concile

60. Vatican I doit être compris dans le cadre de son contexte historique. Le Groupe de Farfa Sabina (2009, 106), le Groupe des Dombes (2014, 198), le Groupe Saint Irénée (2018, 10.1-10.6) et le dialogue international orthodoxe-catholique (O-C 2023, 3.5) ont tous réfléchi au fait qu'au XIX^e siècle, l'Église catholique répondait à divers défis. Sur le plan ecclésiologique, le gallicanisme a relancé le concept de conciliarisme en mettant l'accent sur l'autonomie des Églises nationales. Sur le plan politique, l'Église est confrontée au régéralisme (un contrôle accru de l'État sur l'Église) et à l'influence croissante d'un libéralisme anticlérical. Sur le plan intellectuel, le rationalisme et les développements scientifiques modernes ont remis en question les formulations traditionnelles de la foi. En réaction à ces défis et pour les contrer, le mouvement ultramontain a encouragé le leadership du pape et la création d'une Église plus centralisée, sur le modèle des régimes politiques contemporains de souveraineté. Dans ce contexte, « une majorité d'évêques voyait dans une papauté renforcée une protection de la liberté de l'Église et plus généralement une force d'unité face au monde moderne » (Farfa 2009, 106).

61. Un autre facteur de complication est l'interruption du Concile à la suite du déclenchement de la guerre franco-prussienne en 1870, qui a contribué à un déséquilibre dans son ecclésiologie : le Concile n'a pas été en mesure d'aller au-delà d'un premier document ecclésiologique sur la papauté, et n'a donc pas traité le mystère de l'Église dans son ensemble (voir O-C 2023, 3.5). La question des évêques dans l'Église, de leurs tâches et de leurs droits, n'a été débattue en détail et formulée comme doctrine ecclésiale qu'à partir de Vatican II. C'est pourquoi le Groupe de Farfa Sabina déclare : « La règle herméneutique selon laquelle les résultats de Vatican I doivent être lus à la lumière des déclarations de Vatican II est

conforme à ces faits historiques. De cette manière, le contenu de ce qui a été accompli en 1870 est préservé tout en étant vu dans un contexte plus complexe » (Farfa 2009, 116).

b. Distinction entre l'intention et l'expression

62. Un autre principe herméneutique important consiste à interpréter le Concile Vatican I à la lumière de ses intentions. Comme l'affirme le Groupe Saint Irénée : « L'herméneutique des dogmes exige de bien distinguer entre la formulation d'un dogme ('ce qui est dit') et ce qu'il entend affirmer ('ce qui est signifié') » (Saint Irénée 2018, 3). Le Concile a voulu que ses décisions soient comprises « selon la croyance ancienne et constante de l'Église universelle » (*Pastor aeternus* [PA] Introduction, DH 3052), telle qu'elle est « contenue dans les actes des Conciles œcuméniques et dans les Canons sacrés » (PA III, DH 3059), en particulier ceux « dans lesquels les Églises d'Occident et d'Orient étaient unies dans la foi et la charité » (PA IV, DH 3065). Le Groupe de Farfa Sabina appelle donc à une distinction entre l'*enuntiabile*, conditionné par un contexte et un langage spécifiques, et la *res* des définitions dogmatiques de Vatican I : « La définition elle-même et ce qu'elle définit est l'*enuntiabile*, mais l'acte de foi ne s'adresse pas à elle, mais à ce qui est visé par elle, c'est-à-dire à son sens, à la *res* qui est visée par elle » (Farfa 2009, 178). « Si l'on établit une telle distinction, le sens du dogme de l'infaillibilité et de la primauté de juridiction pourrait être objectivement établi comme suit : (1) contribuer à assurer l'unité de l'Église sur les questions fondamentales de la foi chrétienne dans les cas où elle est menacée ; (2) assurer la liberté de l'annonce de l'Évangile et la libre nomination aux charges ecclésiales dans tous les systèmes sociaux » (*id.*, 179).

63. Sur la base de cette distinction, le Groupe de Farfa Sabina a pu conclure : « Les résultats des recherches historiques les plus récentes permettent de distinguer le sens réel de Vatican I de la manière dont il a été exprimé dans les circonstances qui prévalaient à l'époque.

C'est toutefois ce revêtement, cette façon de formuler la doctrine, qui a favorisé l'interprétation maximaliste des deux dogmes qui prévalait dans le passé. Ce Concile n'avait aucunement l'intention de nier ou de rejeter la tradition du premier millénaire, à savoir l'Église en tant que réseau d'Églises communiquant entre elles. Bien qu'il soit certainement prématuré d'affirmer que les divergences concernant le ministère papal ont été surmontées, la nouvelle vision de Vatican I permet aux luthériens et à d'autres de parvenir à une nouvelle évaluation des définitions conciliaires » (*id.*, 259).

c. Distinction entre le texte et son interprétation

64. En outre, l'interprétation ultérieure des résolutions par le magistère de l'Église catholique est de la plus haute importance pour une compréhension adéquate de l'enseignement du Concile. En effet, « la recherche historique a permis de constater que la réception de Vatican I, surtout la plus maximaliste, n'a pas été fidèle aux définitions du concile. [...] Ce n'est qu'en prenant conscience de l'écart existant entre les intentions originelles des Pères conciliaires et la réception de leurs textes qu'il sera possible de surmonter les attitudes apologétiques que l'on constate postérieurement » (Saint Irénée 2018, 10.10).

65. Historiquement, la « Réponse des évêques allemands à la dépêche-circulaire de Bismarck » de 1875 est d'une importance cruciale, car elle a été reçue par Pie IX, le pape qui a convoqué le Concile, comme son interprétation authentique. Selon cette réponse, la primauté juridictionnelle du pape ne réduit pas l'autorité ordinaire des évêques, car l'épiscopat est fondé « sur la même institution divine » que la fonction papale. En ce qui concerne l'infaillibilité, la Réponse souligne qu'elle couvre « exactement le même domaine que le magistère infaillible de l'Église en général et qu'elle est liée au contenu de la Sainte Écriture et de la tradition et

aux décisions doctrinales déjà adoptées par le magistère » (voir Farfa 2009, 104 ; Saint Irénée 2018, 10.8 ; O-C 2023, 3.6).

66. Mais surtout, Vatican I ne peut être correctement reçu qu'à la lumière de l'enseignement du Concile Vatican II. Vatican II a traité des questions qui étaient restées ouvertes à Vatican I, en particulier la manière dont l'épiscopat est compris et comment il est lié au ministère papal. Un certain nombre de réserves, qui avaient été exprimées à Vatican I par la minorité, ont été prises en considération et intégrées dans les déclarations sur la primauté papale. En ce qui concerne l'infaillibilité, la Constitution sur la Révélation divine, *Dei verbum*, affirme que le « Magistère vivant de l'Église [...] n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais il est à son service, n'enseignant que ce qui a été transmis » (*DV* 10), et la Constitution sur l'Église, *Lumen gentium*, affirme que « la collectivité des fidèles [...] ne peut se tromper dans la foi » (*LG* 12). Dans son enseignement sur la sacramentalité de l'épiscopat (*LG* 21), Vatican II a rétabli le lien entre les pouvoirs sacramentels et juridiques conférés par l'ordination¹⁵ : « Cela signifie qu'un évêque possède, en vertu de son ordination, une autorité qui n'est pas juridiquement déléguée par l'évêque de Rome. L'exercice de cette autorité est cependant contrôlé en dernier ressort par l'autorité suprême de l'Église ». (L-C US 2004, 218). Le fait que les pouvoirs d'ordre et de juridiction découlent de l'ordination reflète le fait que le Christ est la source du pouvoir et le modèle pour l'exercice de l'autorité dans l'Église. En effet, « l'évêque reçoit les pouvoirs sacramentels et pastoraux directement du Christ par l'ordination et la consécration épiscopale » (Farfa 2009, 111).

Sur cette base, la Constitution *Lumen gentium* a souligné l'importance de la collégialité épiscopale, enracinée dans « l'institution et le précepte du Christ à cette sollicitude [...] pour

15. Voir notamment la *Nota explicativa pravia* publiée en annexe de *Lumen gentium*.

l'Église universelle » (LG 23, voir aussi LG 22 et 25). Ce faisant, « la théologie de Vatican II a développé l'enseignement de Vatican I, en donnant un compte rendu plus équilibré des relations du pape avec les évêques et des évêques avec le peuple de Dieu. L'évêque de Rome est à la tête du collège des évêques, qui partagent sa responsabilité à l'égard de l'Église universelle. Son autorité est pastorale dans son but, même si elle est juridique dans sa forme. Elle doit toujours être comprise dans son contexte collégial » (L-C US 1973, 20). Le concept conciliaire de collégialité a été développé dans le cadre du principe plus large de synodalité, en particulier dans l'enseignement du Pape François : le Synode des évêques, agissant toujours « *cum Petro et sub Petro* » dans la *hierarchica communio* (voir LG 21-22), est, au niveau de l'Église universelle, « une expression de la *collégialité épiscopale* à l'intérieur d'une Église tout entière synodale »¹⁶.

2.3.2. UNE HERMÉNEUTIQUE DES DOGMES

a. Primauté de la compétence

67. Pour interpréter de manière adéquate les définitions du Concile Vatican I, plusieurs dialogues ont étudié l'histoire du texte de *Pastor aeternus*, en particulier le contexte qui a conditionné le choix des termes utilisés (en particulier les explications de l'évêque Zinelli, parlant au nom de la Députation de la Foi). Les dialogues ont permis de préciser que, selon les actes du Concile, le dogme de la juridiction universelle comporte un certain nombre de limitations¹⁷.

16. Pape François, *Discours à l'occasion du 50^e anniversaire de l'institution du Synode des évêques*, 17 octobre 2015.

17. Comme l'a précisé le groupe de Farfa Sabina, (1) la même plénitude de pouvoir s'applique aux évêques réunis en concile avec le pape ; (2) la juridiction papale est limitée par la loi naturelle et divine (c'est-à-dire la Révélation) ainsi que, normalement, par le droit canonique et coutumier ; (3) si l'autorité papale est « ordinaire » (c'est-à-dire qu'elle n'est pas déléguée) et « immédiate » (c'est-à-dire

La Constitution elle-même souligne que la juridiction « ordinaire et immédiate » de chaque évêque dans son Église particulière doit être « affirmée, affermie et défendue » par l'exercice du ministère de l'évêque de Rome (*Pastor aeternus* III, DH 3064). Une clarification de la signification de ces termes a permis de mieux comprendre l'intention du Concile. Comme l'explique l'ARCIC : « Les difficultés sont nées de l'attribution à l'évêque de Rome, par le premier concile du Vatican, d'une juridiction universelle, ordinaire et immédiate. Une mauvaise interprétation de ces termes techniques a aggravé les difficultés. La juridiction de l'évêque de Rome comme primat universel est appelée *ordinaire et immédiate* (c'est-à-dire sans médiation) parce qu'elle est inhérente à sa fonction ; elle est appelée *universelle* simplement parce qu'elle doit lui permettre de servir l'unité et l'harmonie de la *koinonia* comme un tout et en chacune de ses parties » (ARCIC 1981, 18 ; voir aussi MERCIC 1986, 61). « Après avoir examiné ce qui a été effectivement voté au concile », le Groupe Farfa Sabina peut déclarer qu'« il est évident, en résumé, que Vatican I n'a pas fait du pape un monarque absolu de l'Église » (Farfa 2009, 105).

68. Malgré ces clarifications, les dialogues théologiques expriment le besoin d'une intégration de l'enseignement de Vatican I sur la juridiction dans une ecclésiologie de communion. Comme l'indique le dialogue luthérien-catholique allemand : « Pour la compréhension luthérienne, le principe d'une « primauté de juridiction » est inacceptable, à moins que sa forme ne soit constitutionnellement intégrée dans la structure de *communio* de l'Église » (L-C Germ 2000, 198). En effet, « l'affirmation selon laquelle l'évêque

qu'elle s'exerce sans recours à un intermédiaire), le pape ne s'immisce normalement pas dans la vie quotidienne de l'Église locale, mais seulement par exception et en cas d'urgence ; (4) la juridiction papale est toujours tenue de promouvoir l'édification de l'Église et de ne jamais mettre en péril sa législation et sa constitution divines (voir Farfa 2009, 102).

de Rome a, par institution divine, une juridiction ordinaire, immédiate et universelle sur toute l'Église est considérée par certains comme une menace pour l'intégrité du collège épiscopal et pour l'autorité apostolique des évêques, ces frères que Pierre a reçu l'ordre de renforcer » (*Réponse de la Chambre des évêques de l'Église d'Angleterre*, 47). De même, le dialogue international orthodoxe-catholique note que « pour les orthodoxes, une telle ecclésiologie constitue une grave entorse à la tradition canonique des Pères et des Conciles œcuméniques, car elle occulte la catholicité de chaque Église locale » (O-C 2023, 3.10).

b. L'infaillibilité

69. En étudiant le contexte historique de Vatican I, son déroulement (avec une attention particulière à la *relatio* de l'évêque Gasser, président de la commission responsable) et sa réception, certains dialogues théologiques ont pu préciser le sens de certains termes relatifs au dogme de l'infaillibilité et s'accorder sur des aspects de son enseignement (voir L-C US 1978, Farfa 2009, Dombes 2014).

o Clarification des expressions et des intentions

70. Des dialogues théologiques ont permis de clarifier la formulation du dogme. Le dialogue luthérien-catholique aux États-Unis (1978), le Groupe des Dombes (2014) et le Groupe de Farfa Sabina, en particulier, proposent « quelques corrections importantes qui éliminent beaucoup de préjugés et de malentendus habituels » et clarifient ce que l'infaillibilité n'est pas (Farfa 2009, 263) : (1) l'infaillibilité *n'est pas une qualité personnelle* : « Le Concile Vatican I n'a pas affirmé sans réserve que le pape est infaillible. Il a plutôt enseigné que lorsqu'il accomplit certains actes très étroitement spécifiés, il est doué de la même infaillibilité que celle que le Christ a conférée à son Église (DS 3074) » (L-C US 1978, 14 ; également MERCIC 1986, 71) – en d'autres termes, il « a défini non pas

l'infaillibilité personnelle du pape, mais sa capacité, sous certaines conditions, à proclamer infailliblement la foi de l'Église » (O-C 2023, 3.7) ; (2) l'infaillibilité *n'est pas indépendante* de l'Église et la déclaration selon laquelle les définitions papales sont irréversibles « par elles-mêmes et non par le consentement de l'Église (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*) » a été ajoutée « dans le but d'exclure la tendance de certains gallicans et conciliaristes, qui considéraient que l'approbation des évêques était nécessaire pour conférer l'infaillibilité à toute définition papale ». Le terme consensus de Vatican I doit être compris dans le sens juridique d'approbation officielle et non dans le sens plus général d'accord ou d'acceptation par l'Église dans son ensemble « (L-C US 1978, 17 ; également O-C 2023, 3.7) ; (3) l'infaillibilité *n'est pas absolue* en ce sens qu'elle est limitée non seulement par son sujet et par son acte, mais aussi par son objet, puisque le pape ne peut pas prononcer un nouvel enseignement, mais seulement donner une formulation plus développée d'une doctrine déjà enracinée dans la foi de l'Église (*depositum fidei*) (AP IV). Dans le dialogue luthéro-catholique aux États-Unis, les membres luthériens reconnaissent que « le langage de l'infaillibilité n'a pas pour but d'ajouter quoi que ce soit à l'autorité de l'Évangile, mais plutôt de permettre que cette autorité soit reconnue sans ambiguïté ». (L-C US 1978, « Lutheran Reflections » 12). De même, l'ARCIC affirme que « l'infaillibilité signifie seulement que le jugement est préservé d'erreur en vue du maintien de l'Église dans la vérité ; elle n'est pas positive inspiration ou révélation. Bien plus, l'infaillibilité attribuée à l'évêque de Rome est un don d'être, en certaines circonstances et sous des conditions précises, un organe de l'infaillibilité de l'Église » (ARCIC 1981, note 7).

71. Au-delà de la clarification de la formulation du dogme lui-même, les dialogues ont également pu trouver une certaine convergence sur sa signification, reconnaissant en particulier la nécessité d'une autorité d'enseignement personnelle, puisque l'unité de l'Église est une unité dans la vérité. Dans le dialogue

luthéro-catholique aux États-Unis, les membres luthériens ont déclaré avoir été stimulés « à considérer combien il est vital pour les Églises de parler, lorsque les circonstances l'exigent, d'une seule voix dans le monde et comment un ministère d'enseignement universel tel que celui du pape pourrait exercer un ministère d'unité qui soit libérateur et responsabilisant plutôt que restrictif ou répressif » (L-C US 1978, 18). Selon l'ARCIC, la personne qui exerce un ministère universel d'unité détient également une autorité particulière d'enseignement : « Le jugement de l'Église est normalement porté par une décision synodale, mais, à certains moments, un primat agissant en communion avec ses frères évêques peut donner forme à une décision même en dehors d'un synode. Bien que la responsabilité de préserver l'Église d'une erreur fondamentale appartienne à toute l'Église, elle peut être exercée au nom de celle-ci par un primat universel. [...] En fait, il y a eu des moments dans l'histoire de l'Église où conciles aussi bien que primats universels ont protégé des positions légitimes qui avaient été attaquées » (ARCIC 1981, 28). L'Église a donc besoin d'une autorité d'enseignement à la fois collégiale et personnelle : « L'Église a besoin tout à la fois d'une autorité multiple, dispersée, dans laquelle tout le peuple de Dieu soit activement impliqué, et aussi d'un primat universel comme serviteur et foyer de l'unité visible dans la vérité et l'amour. Cela ne signifie pas que toutes les différences aient été éliminées. Mais si quelque fonction et charge de Pierre sont exercées dans l'Église vivante, qu'un primat universel est appelé à servir comme foyer visible, alors il appartient à l'essence de sa fonction qu'il ait et une responsabilité d'enseignement définie et les dons de l'Esprit appropriés pour lui permettre de l'acquiescer » (*id.*, 33). Dans sa *Réponse à Ut unum sint*, l'Église d'Angleterre reconnaît également que « les anglicans ne sont donc nullement opposés au principe et à la pratique d'un ministère personnel au niveau mondial au service de l'unité. En effet, leur expérience de la Communion anglicane les conduit de

plus en plus à apprécier la nécessité, à côté des ministères communautaires et collégiaux, d'un service personnel de l'unité dans la foi » (44). Dans le même ordre d'idées, le Groupe des Dombes déclare : « Tout collège doit être présidé afin de pouvoir prendre une décision doctrinale, conclure sur un problème posé et donner expression à son unanimité. Cette donnée profondément humaine se trouve attestée dans le Nouveau Testament avec le rôle de présidence dévolu aux apôtres, en particulier à Pierre, quelles que soient les conséquences que les Églises aient pu en tirer. L'autorité de la présidence personnelle représente, assume et récapitule normalement en elle celle de la communauté et du collège ministériel » (Dombes 2014, 346).

○ *Réserves restantes*

72. Malgré ces clarifications, les dialogues expriment encore des inquiétudes concernant les principes suivants :

(1) *La primauté de l'Évangile*, un point particulièrement important pour les luthériens. « Le principe de l'infaillibilité est inacceptable pour une conception luthérienne à moins que les décisions *ex cathedra* du pape ne restent sous la réserve finale de la révélation donnée dans l'Écriture Sainte » (L-C Germ 2000, 198, voir aussi L-C US 1978, 41, 52 ; L-C US 2004, 117). Pour leur part, les catholiques reconnaissent qu'« il reste une tâche œcuménique importante qui leur incombe : l'infaillibilité doit être examinée plus avant à la lumière de la primauté de l'Évangile et de l'acte salvateur du Christ ; mais il est également important de montrer comment l'infaillibilité peut rendre service au peuple de Dieu en donnant expression à cette primauté » (L-C US 1978, 75).

(2) *L'infaillibilité au service de l'indéfectibilité de toute l'Église*. *Lumen gentium* a décrit l'infaillibilité comme un don dont toute l'Église est « dotée » (LG 25 ; voir aussi LG 12, voir ci-dessus §66). Néanmoins, certains dialogues ont exprimé des réserves quant à l'utilisation de ce

terme : « Nous sommes d'accord pour dire qu'il s'agit d'un mot qui n'est applicable de façon inconditionnelle qu'à Dieu seul, et que l'utiliser pour un être humain, même dans des circonstances hautement restreintes, peut conduire à beaucoup de malentendus. [...] Nous reconnaissons en outre que l'attribution à l'évêque de Rome de l'infaillibilité dans certaines conditions a conduit à accorder une importance exagérée à toutes ses déclarations » (ARCIC 1981, 32 ; voir aussi Farfa 2009, 263). Dans le même esprit critique : « Les méthodistes ont des problèmes avec la compréhension catholique romaine de l'infaillibilité, particulièrement lorsqu'elle semble impliquer un discernement de la vérité qui dépasse la capacité d'êtres humains pécheurs. [...] Les méthodistes ont une autre difficulté : l'évêque de Rome pourrait agir selon ce processus pour toute l'Église » (MERCIC 1986, 72-73).

Un concept plus large souvent privilégié par les dialogues est celui d'indéfectibilité, « qui ne parle pas d'absence de défauts de l'Église, mais confesse que, en dépit de nombreuses faiblesses et de fautes, le Christ est fidèle à sa promesse que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle » (ARCIC 1981, note 3). Certains d'entre eux notent dans l'histoire de l'Église catholique un « déplacement de l'*indéfectibilité* (ou inerrance) de l'Église à l'*infaillibilité* du magistère de l'Église » (Dombes 2014, 192) et soulignent que l'infaillibilité doit être comprise comme étant « au service de l'indéfectibilité de l'Église » (ARCIC II 1999, 42). En effet, « la promesse divine de demeurer dans la vérité doit d'abord être comprise comme liée à l'*indéfectibilitas ecclesiae* » (Farfa 2009, 272), dont le « maintien » est lui-même compris « comme l'œuvre souveraine de Dieu » (L-C US 1978, 3). L'indéfectibilité et l'infaillibilité sont toutes deux des expressions de la foi en l'Esprit Saint, dont le Christ a promis qu'il nous conduirait à la vérité tout entière (Jean 16,13).

(3) *L'exercice de la collégialité épiscopale*. La définition de Vatican I n'exclut pas la nécessité de la consultation du collège des évêques, et fait allusion aux diverses manières de discerner la foi de

toute l'Église (conciles œcuméniques, consultation de l'opinion des Églises dispersées, synodes spéciaux, et « autres moyens mis à disposition par la divine Providence », voir *Pastor aeternus* IV). En effet, il convient de noter qu'une vaste consultation des évêques catholiques, les interrogeant sur la foi et la dévotion du clergé et de l'ensemble du peuple de Dieu, a été effectuée en préparation de la proclamation des dogmes de l'Immaculée Conception (1854) par l'encyclique *Ubi primum* (1849) et de l'Assomption (1950) par l'encyclique *Deipara Virginis Mariae* (1946, citée dans la Constitution apostolique *Munificentissimus Deus*, 1950, 11-12). Cependant, Vatican I « est resté silencieux sur la nécessité d'impliquer ou de consulter l'Église dans l'établissement de la vérité » dans son souci d'éviter le gallicanisme (Farfa 2009, 80) et n'a pas codifié le processus de consultation pour s'assurer de la foi de l'Église.

Vatican II a complété Vatican I par son enseignement sur la collégialité épiscopale (*LG* 22-23, 25) (voir ci-dessus §66) : « Vatican II a intégré et complété l'enseignement de Vatican I selon lequel le pape avait l'autorité suprême et entière sur l'Église et que, dans certaines circonstances, il pouvait proclamer infailliblement la foi de l'Église, en disant que le corps des évêques ('collège des évêques'), en union avec son chef, le pape, exerce également ces deux prérogatives (*Lumen Gentium*, 22, 25, respectivement) » (O-C 2023, 4.7) ; elle « [a] repris les définitions de Vatican I sur la primauté papale et les [a] complétées en mettant en relief le rôle des évêques » (Saint Irénée 2018, 11.12). Cependant, « du point de vue orthodoxe, il n'est pas allé assez loin dans le réexamen des dogmes de Vatican I sur l'infaillibilité et la primauté du pape » (*id.*, 11.14). L'ARCIC s'est demandé dans quelle mesure l'enseignement de Vatican II sur cette question avait modifié la pratique de l'Église catholique : « L'enseignement du Concile Vatican II concernant la collégialité des évêques a-t-il été suffisamment mis en œuvre ? » (ARCIC 1999, 57).

(4) *La nécessité de la réception.* Au-delà de la collégialité épiscopale, de nombreux partenaires œcuméniques affirment la

nécessité d'une réflexion renouvelée sur la relation entre l'autorité enseignante et la réception par l'ensemble de l'Église, reconnaissant l'importance du rôle du *sensus fidei* des croyants individuels et de l'ensemble du corps des fidèles – le *sensus fidelium*. L'ARCIC a déclaré que « quoiqu'une définition ne tire pas d'abord son autorité de sa réception par le peuple de Dieu, l'assentiment des fidèles est l'indication définitive que la décision portée par l'autorité de l'Église en matière de foi a vraiment été préservée d'erreur par l'Esprit Saint » (ARCIC 1981, 25). Par conséquent, « en dépit de notre accord sur la nécessité d'une primauté universelle dans une Église unie, les anglicans n'acceptent pas la possession garantie d'un tel don d'assistance divine dans le jugement nécessairement attaché à la fonction de l'évêque de Rome, en vertu duquel ses décisions formelles peuvent être reconnues comme pleinement sûres avant leur réception par les fidèles » (*id.*, 31). En réponse à *Ut unum sint*, la Chambre des évêques de l'Église d'Angleterre a réitéré l'une de ses déclarations antérieures : « Ce serait une chose pour les anglicans de dire 'oui' à la primauté universelle de l'évêque de Rome en tant que personne qui signifie particulièrement l'unité et l'universalité de l'Église et de reconnaître ses responsabilités spéciales pour maintenir l'unité dans la vérité et ordonner les choses dans l'amour ; ce serait une toute autre chose d'accepter l'infaillibilité sans la compréhension de la réception telle que nous l'avons décrite » (46).

Le dialogue international orthodoxe-catholique a aussi noté dans son dernier document que « l'Église orthodoxe considère également que l'infaillibilité appartient à l'Église dans son ensemble, telle qu'elle est exprimée par les conciles reçus par l'ensemble du peuple de Dieu » (O-C 2023, 3.10). Ses documents précédents mentionnaient la question de la réception comme une exigence de la synodalité : « Le caractère œcuménique des décisions d'un Concile est reconnu à travers un processus de réception qui peut être de longue ou de courte durée, selon lequel le peuple de Dieu dans son ensemble – à travers la réflexion, le discernement, la

discussion et la prière – reconnaît dans ces décisions l'unique foi apostolique des Églises locales, qui a toujours été la même et dont les évêques sont les enseignants (*didaskaloï*) et les gardiens. Ce processus de réception est interprété différemment en Orient et en Occident, selon les traditions canoniques respectives. Par conséquent, la conciliarité ou synodalité implique beaucoup plus que des évêques réunis en assemblée. Elle implique également leurs Églises. Les premiers sont les gardiens de la foi de ces dernières, dont ils font entendre la voix. Les décisions des évêques doivent être reçues dans la vie des Églises, surtout dans leur vie liturgique. Chaque Concile œcuménique reçu comme tel, au sens propre et intégral du terme, est en conséquence une manifestation et un service rendu à toute l'Église comme communion » (O-C 2007, 37-38 ; voir aussi O-C 2016, 18 ; OO-C 2015, 20).

73. Malgré ces réserves, certains dialogues ont enregistré des progrès prometteurs lors de la relecture de Vatican I. Par exemple, les membres luthériens du Groupe de Farfa Sabina ont pu déclarer : « Dans cette optique, la papauté a perdu son caractère de sujet de controverse nécessairement invincible entre luthériens et catholiques. Si Vatican I est interprété comme indiqué ci-dessus, les luthériens peuvent être prêts à reconnaître la papauté comme une expression légitime du ministère pétrinien d'unité pour l'Église catholique romaine. Cela ne signifie pas que les Églises luthériennes considèrent la forme actuelle de la fonction papale comme incarnant de manière appropriée le ministère ecclésial universel d'unité pour la *communio ecclesiarum* de l'avenir » (Farfa 2009, 266). De même, le dialogue luthéro-catholique en Australie déclare que « les luthériens peuvent reconnaître que la manière dont l'Église catholique enseigne aujourd'hui la doctrine de l'infaillibilité papale a beaucoup en commun avec la compréhension luthérienne de l'infaillibilité de la parole de Dieu et de l'indéfectibilité de l'Église catholique, qui reçoit cette parole et la transmet dans sa proclamation et son enseignement » (L-C Aus 2016, 125).

3. PERSPECTIVES POUR UN MINISTÈRE DE L'UNITÉ DANS UNE ÉGLISE RÉUNIFIÉE

74. L'approche des questions théologiques fondamentales que nous venons de mentionner a ouvert de nouvelles pistes de réflexion sur la manière dont le ministère de l'unité pourrait être exercé dans une Église réconciliée. Comme l'a demandé la Commission de Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises : « Si, selon la volonté du Christ, les divisions actuelles sont surmontées, comment pourrait-on comprendre et exercer un ministère qui favorise et promeut l'unité de l'Église au niveau universel ? » (FC 2013 *LEVVC*, 57).

3.1. UNE PRIMAUTÉ POUR TOUTE L'ÉGLISE EST-ELLE NÉCESSAIRE ?

75. Avant d'examiner les caractéristiques d'une éventuelle primauté pour l'ensemble de l'Église, il faut d'abord se demander si l'existence même d'une telle primauté est nécessaire. De nombreux dialogues théologiques et réponses à *Ut unum sint* ont reconnu la nécessité d'une primauté pour l'ensemble de l'Église. Outre les arguments scripturaires traditionnellement présentés par l'Église catholique, ils proposent d'autres justifications : l'argument de la tradition apostolique, l'argument ecclésiologique et un argument pragmatique.

3.1.1. L'ARGUMENT DE LA TRADITION APOSTOLIQUE

76. Dès l'Église primitive, le christianisme s'est organisé autour de grands sièges apostoliques occupant un ordre spécifique, le siège de Rome étant le premier dans la hiérarchie. Les dialogues entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe soulignent cet argument. C'est sur cette base qu'en 1989, la Consultation théologique orthodoxe-catholique nord-américaine a reconnu que : « Les

orthodoxes acceptent la notion de primauté universelle, parlant d'une 'primauté d'honneur' accordée à un *primus inter pares* » (O-C US 1989, 7). Le dialogue international orthodoxe-catholique a également pu affirmer dans le *Document de Ravenne* que « le fait de la primauté au niveau universel est accepté en Orient comme en Occident », tout en reconnaissant qu'« il existe des différences de compréhension concernant la manière dont cette primauté doit être exercée et également concernant ses fondements scripturaires et théologiques » (O-C 2007, 43). Le *Document de Chieti* précise : « Entre le quatrième et le septième siècle, l'ordre (*taxis*) des cinq sièges patriarcaux, fondé sur les conciles œcuméniques et approuvé par eux, commença à être reconnu, le siège de Rome occupant la première place et exerçant une primauté d'honneur (*presbeia tes times*), suivi des sièges de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, dans cet ordre spécifique selon la tradition canonique » (O-C 2016, 15). Dans son document « Position du Patriarcat de Moscou sur le problème de la primauté dans l'Église universelle » (2013), qui exprime son désaccord avec la dernière partie du *Document de Ravenne*, le Saint-Synode du Patriarcat de Moscou a également reconnu l'existence d'une « primauté d'honneur dans l'Église universelle » exercée au premier millénaire par l'évêque de Rome (4) puis, dans l'ensemble de l'Église orthodoxe, par le patriarche de Constantinople : « La primauté dans l'Église orthodoxe universelle, qui est une primauté d'honneur par sa nature même, plutôt qu'une primauté de pouvoir, est très importante pour le témoignage orthodoxe dans le monde moderne » (5). Cependant, selon le canon 28 de Chalcédoine (non reçu par le Pape Léon), la primauté des sièges de Rome et de Constantinople est fondée, dans la conception orthodoxe, sur leur statut impérial plutôt que sur leurs origines apostoliques (voir ci-dessus §46).

77. L'ARCIC s'est également appuyée sur l'argument de la tradition apostolique pour réfléchir à la primauté universelle du

siège de Rome : «Le seul siège qui revendique la primauté universelle et qui l'a exercée et l'exerce encore est le siège de Rome, ville où sont morts Pierre et Paul. Il semble convenable [*appropriate*] que, dans toute éventuelle union future, une primauté universelle telle qu'elle vient d'être décrite soit exercée par ce siège » (ARCIC 1976, 23 ; voir aussi ARCIC 2018, 42 ; FC 2013 *LEVVC*, 55, a également utilisé cet argument).

78. De même, le dialogue vieux-catholique-orthodoxe, dans sa déclaration commune de 1983, a affirmé : « L'évêque de Rome jouissait d'une telle position honorifique parce que le siège de Rome occupait la première place dans l'ordre des sièges épiscopaux : Rome était la capitale de l'empire et son Église préservait la tradition apostolique – toujours sans aucune innovation ; elle apportait l'Évangile du salut aux peuples et aux nations qui n'avaient pas encore entendu parler du Christ et elle était riche en vie ecclésiale et en œuvres de charité. L'évêque de Rome possède donc la présidence d'honneur dans l'Église. Mais en ce qui concerne l'autorité épiscopale, il ne diffère en rien de ses frères évêques » (cité dans OC-C 2009, texte annexe 6).

79. Tout en reconnaissant l'importance des sièges particuliers fondés sur la tradition apostolique et l'ordre établi par les premiers conciles œcuméniques (Nicée I, canon 6 ; Constantinople I, canon 2), les Églises orthodoxes orientales, contrairement à l'Église orthodoxe, ne reconnaissent pas de hiérarchie spécifique entre elles, car elles « n'ont pas de centre unique de la communion universelle, mais fonctionnent sur la base d'un modèle indépendant et universel, avec une commune doctrine de foi » (OO-C 2009, 53), et leur communion s'est établie « sans point de référence central clair » (OO-C 2015, 71 ; voir ci-dessous §§92-93).

80. Pour certaines communions occidentales, l'argument de la tradition apostolique n'a pas de poids particulier et, par conséquent, elles ne voient pas pourquoi la primauté devrait nécessairement

appartenir à des sièges spécifiques. Par exemple, l'Union baptiste de Grande-Bretagne, dans sa réponse (1997) à *Ut unum sint*, déclare : « Si l'Esprit devait conduire les Églises vers une collégialité de responsables spirituels dans laquelle un leadership principal (compris en termes de service principal) serait utile à la vie de l'Église, nous ne voyons pas pourquoi cela devrait être attaché de façon permanente à l'un ou l'autre des grands centres historiques du témoignage chrétien. En effet, la nécessité d'apprendre du ministère des Églises pauvres, opprimées et marginalisées dans notre monde pourrait plaider en faveur du contraire ». La même réponse reconnaît cependant : « Une telle communion mondiale d'Églises chrétiennes pourrait néanmoins difficilement voir le jour sans le leadership influent de l'Évêque de Rome au sein du processus, et dans cette mesure nous sommes d'accord avec l'application à ce dernier des paroles de Jésus à Pierre : 'Quand tu te seras converti, affermis tes frères' ». Il est clair que l'importance accordée au développement historique de l'Église en tant qu'indicateur de la volonté divine à son égard influence l'acceptation ou le rejet de l'argument de la tradition apostolique.

3.1.2. L'ARGUMENT ECCLÉSIOLOGIQUE : PRIMAUTÉ ET SYNODALITÉ À CHAQUE NIVEAU DE L'ÉGLISE

81. Un certain nombre de dialogues ont trouvé une justification à l'exercice d'une primauté universelle fondée sur la reconnaissance de l'interdépendance mutuelle de la primauté et de la synodalité à chaque niveau de la vie de l'Église : local, régional et universel. Le dialogue luthérien-catholique aux États-Unis a clairement formulé la question : « Si l'interdépendance de l'assemblée et du ministère ordonné est typique de la structure de l'Église aux niveaux local, régional et national, pourquoi cette interdépendance ne se retrouverait-elle pas aussi au niveau universel ? » (L-C US 2004, 118). De même, l'ARCIC affirme que « pour que puisse être accomplie la volonté de Dieu sur l'unité de

P'ensemble de la communauté chrétienne dans l'amour et la vérité, ce modèle de complémentarité entre les aspects primatial et conciliaire de l'*episkopè* au service de la *koinonia* des Églises doit être réalisé au plan universel » (ARCIC 1976, 23). La même question est soulevée par le Groupe des Dombes : « Au niveau personnel, l'expérience du ministère de la Parole et des sacrements dans l'Église locale et celle de la présidence d'assemblées et de conseils font pressentir que toute expression visible de l'Église universelle appelle un ministère de communion. Les Églises de la Réforme devraient s'interroger sur les raisons qui les empêchent, actuellement, de concevoir et de reconnaître un tel ministère qui s'exercerait au bénéfice de la communion de toute l'Église » (Dombes 1985, 157). Sur la base du même argument, la primauté au niveau universel a été reconnue comme appartenant à l'essence de l'Église par certains dialogues. En effet, le dialogue luthéro-catholique en Allemagne a pu affirmer : « Un ministère ecclésial universel pour l'unité et la vérité de l'Église correspond à l'essence et à la mission de l'Église, qui se constitue aux niveaux local, régional et universel. Un tel ministère doit donc être considéré en principe comme objectivement approprié. Il représente la totalité du christianisme et a une tâche pastorale envers toutes les Églises particulière » (L-C Germ 2000, 196).

82. Parallèlement à l'argument apostolique, le dialogue international orthodoxe-catholique fonde également ses réflexions sur cet argument ecclésiologique. Les dimensions primaticale et synodale de l'Église aux niveaux local et régional devraient également exister au niveau universel : « La primauté, à tous les niveaux, est une pratique fermement fondée dans la tradition canonique de l'Église » (O-C 2007, 43). La réponse du Patriarcat de Moscou au *Document de Ravenne* souligne toutefois le caractère distinct de la primauté à chaque niveau : « En raison du fait que la nature de la primauté, qui existe aux différents niveaux de l'ordre ecclésiastique (diocésain, local et universel) varie, les fonctions du

primus aux différents niveaux ne sont pas identiques et ne peuvent pas être transférées d'un niveau à l'autre ». (3). Le Groupe Saint Irénée a également noté : « Il y a analogie mais pas identité, dans les rapports entre primauté et synodalité aux différents niveaux de l'Église : local, régional et universel. Primauté et synodalité n'étant pas de même nature à chacun de ces niveaux, les dynamiques qui existent entre elles varient en conséquence » (Saint Irénée 2018, 16.4). De même, le dialogue orthodoxe oriental-catholique affirme : « La synodalité/conciliarité et les primautés s'expriment de manières différentes aux différents niveaux de la vie de l'Église. Ces manières et ces niveaux se sont articulés différemment dans les traditions catholiques et orthodoxes orientales, tant dans le passé que dans le présent » (OO-C 2009, 46).

83. Le dialogue orthodoxe-catholique souligne l'importance de la succession apostolique dans la compréhension de la primauté et de la synodalité. La Consultation théologique orthodoxe-catholique nord-américaine a abordé pour la première fois la question de la primauté dans son document de 1986 intitulé *L'apostolicité comme don de Dieu dans la vie de l'Église*, qui soulignait les différentes approches orthodoxe et catholique de la relation entre l'apostolicité et la « pétrinité » : « Dans les Églises orientales, on a souvent mis l'accent sur la plénitude de l'apostolicité de chaque Église et, en fait, sur la 'pétrinité', et l'Église romaine a été critiquée pour sa tendance à localiser ces qualités dans un seul siège ». La même commission note cependant que « l'image de Pierre au sein du collège apostolique se reflète dans la vie de chaque Église locale ; elle se reflète aussi dans la communion visible de toutes les Églises locales. Il n'y a pas d'opposition intrinsèque entre ces deux approches » (O-C US 1986, 12). De même, le dialogue international orthodoxe-catholique a introduit la question de la primauté dans le contexte de sa réflexion sur la succession apostolique, notant que l'apostolicité « dit [...] plus qu'une pure transmission de pouvoirs », puisqu'« elle est succession dans une Église témoin de la foi apostolique, en communion avec les autres Églises témoins de la

même foi apostolique » (O-C 1988, 46). La commission observe également que « c'est dans cette perspective de la communion entre les Églises locales que pourrait être abordé le thème de la primauté dans l'ensemble de l'Église et en particulier celui de la primauté de l'évêque de Rome » (*id.*, 55). De même, le dialogue international entre orthodoxes orientaux et catholiques établit un lien explicite entre la synodalité/collégialité et les primautés, d'une part, et la succession apostolique, d'autre part : « Puisque les évêques sont les successeurs des 'apôtres', héritant le ministère apostolique des 'Douze', le ministère épiscopal dans l'Église est collégial par sa nature » (OO-C 2009, 37). La question de la succession apostolique a également été abordée dans certains dialogues avec les communions chrétiennes occidentales, parvenant à différents degrés d'accord, mais soulevant d'autres questions fondamentales, telles que la compréhension sacramentelle de l'Église et de ses ministères¹⁸.

3.1.3. UN ARGUMENT PRAGMATIQUE : LA NECESSITÉ D'UN MINISTÈRE DE L'UNITÉ AU NIVEAU UNIVERSEL

84. Un autre argument, de nature plus pragmatique, est basé sur le sentiment croissant de la nécessité d'un ministère de l'unité au niveau universel. Ce sentiment est fondé sur des considérations à la fois internes et missionnaires.

Dans un monde de plus en plus globalisé, de nombreuses communautés chrétiennes, qui ont longtemps privilégié la dimension locale, ressentent de plus en plus le besoin d'une expression visible de la communion au niveau mondial. La majorité des communions, fédérations et alliances mondiales, ainsi que les organismes œcuméniques, ont été créés au cours du siècle dernier

18. Sur les différents accords sur la succession apostolique et les questions à résoudre, voir : Walter Kasper, *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, 2009, London–New York, Continuum International Publishing Group, nn. 43–44.

pour maintenir et renforcer les liens d'unité aux niveaux régional et mondial. Ce besoin d'instruments mondiaux de communion a également été ressenti pour résoudre les désaccords entre les Églises locales sur des questions nouvelles et potentiellement source de division dans un monde globalisé. Par exemple, l'ARCIC décrit une série de questions créant « une nouvelle situation en raison de l'incapacité apparente des instruments de communion au niveau mondial à la fois à résoudre les problèmes qui se présentent et à s'entendre sur des processus [...] pour contenir le conflit afin qu'il ne conduise pas à une détérioration supplémentaire de la communion » (ARCIC 2018, 77).

85. Cette situation a engendré une nouvelle ouverture à un ministère d'unité au niveau universel. Le dialogue luthéro-catholique aux États-Unis l'affirmait déjà en 1973 : « Les luthériens reconnaissent de plus en plus la nécessité d'un ministère au service de l'unité de l'Église universelle. Ils reconnaissent que, pour l'exercice de ce ministère, des institutions enracinées dans l'histoire devraient être sérieusement envisagées » (L-C US 1973, 28). L'ARCIC a également reconnu très tôt la nécessité d'une « *episkopè* d'un primat universel » : « D'après la doctrine chrétienne, l'unité de la communauté chrétienne dans la vérité demande une expression visible. Nous nous accordons sur le fait qu'une telle expression visible est la volonté de Dieu et que le maintien de l'unité visible au niveau universel inclut l'*episkopè* d'un primat universel » (ARCIC 1981 *Éluc.*, 8). La même commission a reconnu en 1982 que « la primauté, comme un foyer dans la *koinonia*, est une garantie que ce que [tous ceux qui exercent l'*episkopè*] enseignent et font se trouve en accord avec la foi des apôtres » (ARCIC 1982, *Introduction* 6). Dans le même esprit, la réponse des évêques de l'Église d'Angleterre à *Ut unum sint* affirmait que « de plus en plus, leur expérience de la Communion anglicane les conduit à apprécier le besoin approprié, à côté des ministères communaux et collégiaux, d'un

service personnel de l'unité dans la foi » (44). Dans le document *Marcher ensemble sur le chemin*, suivant la méthode de l'œcuménisme réceptif, les membres anglicans de l'ARCIC demandent ce que leur communion peut apprendre de certains aspects de l'exercice catholique de la primauté mondiale, en particulier en ce qui concerne le rôle du Siège de Cantorbéry et le ministère de son archevêque au sein de la Communion anglicane (ARCIC 2018, 145).

86. Parallèlement à ces développements internes, la prise de conscience de la nécessité d'un ministère de l'unité repose également sur des considérations missionnaires. Dans son document de 2018, sans faire spécifiquement référence à la primauté universelle, l'ARCIC a néanmoins souligné l'importance d'instruments de communion universels efficaces pour que l'Église puisse remplir sa mission, car sans eux, « la distance critique par rapport à la culture locale dominante pourrait bien être insuffisante » (ARCIC 2018, 154).

87. En raison de ces considérations internes et externes, certains dialogues envisagent la possibilité de recevoir le ministère de l'évêque de Rome. Déjà en 1972, la Commission internationale luthéro-catholique sur l'unité reconnaissait que, du point de vue luthérien, « la fonction de la papauté comme signe visible de l'unité des Églises n'était donc pas exclue dans la mesure où elle est subordonnée à la primauté de l'Évangile par une réinterprétation théologique et une restructuration pratique » (L-C 1972, 66). La même Commission a cité ces lignes en 1981, reconnaissant également que « dans divers dialogues, la *possibilité* commence à émerger que la fonction pétrinienne de l'évêque de Rome ne doit pas non plus être exclue par les luthériens en tant que signe visible de l'unité de l'Église dans son ensemble » (L-C 1981, 73). La *Déclaration en Chemin* du Comité pour les affaires œcuméniques et interreligieuses de la Conférence des évêques catholiques des États-Unis et de l'Église évangélique luthérienne

d'Amérique, considérant qu'elle est « particulièrement opportune dans notre moment culturel », affirme que « à une époque de prise de conscience mondiale croissante et de communication instantanée au-delà de nombreuses lignes de division, l'évêque de Rome témoigne du message chrétien dans le monde entier par l'évangélisation, les relations interreligieuses et la promotion de la justice sociale et de la protection de la création » (L-C US 2015, IV B 6). L'ARCIC a reconnu que « les exigences de la vie de l'Église appellent un exercice spécifique de l'*épiscopat* au service de l'Église entière » (ARCIC 1999, 46) et a poursuivi en suggérant que les anglicans pourraient accepter le ministère de l'évêque de Rome, mais exercé de manière collégiale et synodale, et en respectant une diversité légitime, « même avant que nos Églises ne soient en pleine communion » (*id.*, 60). En effet, « certaines difficultés ne seront pas complètement résolues tant qu'une initiative pratique n'aura pas été prise et que nos deux communions n'auront pas vécu ensemble de façon plus visible dans l'unique *koinonia* » (ARCIC 1981, 33).

3.2. LES CRITÈRES DU PREMIER MILLÉNAIRE

88. Dans *Ut unum sint*, le Pape Jean-Paul II confirme à plusieurs reprises (UUS 5, 56, 61) que l'Église catholique, qui ne désire « rien d'autre que la pleine communion entre l'Orient et l'Occident [...] s'inspire en cela de l'expérience du premier millénaire ». *Unitatis redintegratio* soutient également le modèle de « l'unité [...] qui est attestée par l'Écriture sainte et la vénérable Tradition de l'Église » (UR 3). Les principes et les modèles de communion honorés au cours du premier millénaire peuvent rester paradigmatiques pour une restauration future de la pleine communion. Le sujet a été examiné en particulier dans le cadre du dialogue avec les Églises orthodoxe et orthodoxes orientales (pour ces dernières jusqu'au

milieu du cinquième siècle), avec des implications plus larges pour le dialogue œcuménique dans son ensemble.

3.2.1. « L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE AU COURS DU PREMIER MILLÉNAIRE EST DÉCISIVE »

89. Les documents des dialogues orthodoxes-catholiques ont accordé une attention considérable au modèle du premier millénaire, avant la scission entre l'Orient et l'Occident. Le *Document de Chieti sur Synodalité et primauté au premier millénaire* déclare : « L'histoire de l'Église au premier millénaire est la référence décisive. Malgré certaines ruptures temporaires, les chrétiens d'Orient et d'Occident ont vécu en communion durant cette période, et c'est dans ce contexte que les structures essentielles de l'Église se sont constituées » (O-C 2016, 7). Il conclut : « Cet héritage commun de principes théologiques, de dispositions canoniques et de pratiques liturgiques du premier millénaire constitue un point de référence nécessaire et une puissante source d'inspiration tant pour les catholiques que pour les orthodoxes, alors qu'ils cherchent à guérir la blessure de leur division en ce début du troisième millénaire » (*id.*, 21).

90. Dans son document intitulé *L'exercice de la communion dans la vie de l'Église primitive et ses répercussion sur notre quête de la communion aujourd'hui*, le dialogue orthodoxe oriental-catholique analyse également comment les formes de communion des cinq premiers siècles peuvent être une source d'inspiration pour aujourd'hui : « Il est certes impossible de faire abstraction des nombreux changements advenus au cours des quinze siècles suivants, mais la période ayant précédé le milieu du cinquième siècle reste une incomparable source unique de référence, d'inspiration et d'espérance. Le fait que nos Églises aient pu vivre en communion tout au long de ces siècles, malgré les différences d'approches et d'interprétations, devrait nous interpeller dans notre recherche

actuelle d'une unité visible dans la diversité, sous la conduite de l'Esprit Saint » (OO-C 2015, 2).

91. Le premier millénaire est un critère non seulement dans le dialogue avec les Églises orientales, mais aussi avec les Communions occidentales. La réponse à *Ut unum sint* de la Chambre des évêques de l'Église d'Angleterre déclare : « Une partie du remède réside sans aucun doute dans une exploration commune de la manière dont l'Église du premier millénaire a maintenu son unité » (48, voir aussi ARCIC 2018, 123). La Réponse rappelle les paroles du Cardinal Ratzinger : « Rome ne doit pas exiger de l'Orient, en ce qui concerne la doctrine de la primauté, plus que ce qui a été formulé et vécu durant le premier millénaire »¹⁹, concluant, « une telle approche offre un espoir considérable et pourrait rendre possible un nouvel examen de nombreuses questions dans lesquelles les Églises se sont développées en se séparant l'une de l'autre » (54). Le dialogue luthéro-catholique en Allemagne demande également « la possibilité d'une orientation vers l'exercice de la primauté au cours du premier millénaire chrétien sans référence aux développements ultérieurs » (L-C Germ 2000, 200 ; voir aussi L-C Aus 2016, 135-136).

Les paragraphes suivants tentent de décrire certains éléments du premier millénaire qui pourraient servir d'inspiration pour l'exercice de la primauté au XXI^e siècle.

19. Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, 1982, p. 209 [trad. fr. *Les Principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris, Téqui, 1985, p. 222].

3.2.2. LES EXPRESSIONS DE LA COMMUNION N'ÉTAIENT PAS PRINCIPALEMENT JURIDIQUES

92. L'expression la plus élevée de la communion entre les Églises a toujours été la célébration de la Sainte Eucharistie. Au cours du premier millénaire, la lecture des noms des autres patriarches dans les *diptyques* liturgiques dans un ordre spécifique (voir O-C 2007, 40 ; 2016, 17) illustre le fait que la communion ecclésiale est toujours une communion eucharistique. C'est ce qu'a exprimé le dialogue international entre orthodoxes orientaux et catholiques : « La communion avec le Christ commence avec le baptême et est nourrie et s'exprime dans la célébration de l'Eucharistie, qui est la manifestation et le moyen suprêmes de la communion ecclésiale » (OO-C 2015, 7). De même, les évêques catholiques et anglicans ont déclaré lors de la réunion inaugurale de l'IARCCUM : « Notre vision de l'unité pleine et visible est celle d'une communion eucharistique des Églises » (IARCCUM, 2000, 13).

93. Outre cette conception sacramentelle, certains dialogues théologiques identifient d'autres expressions de la communion au cours du premier millénaire, en notant qu'elles n'étaient pas principalement juridiques. Dans son document sur *Synodalité et primauté au premier millénaire*, le dialogue international orthodoxe-catholique, en évoquant le droit d'appel aux sièges majeurs, souligne cependant que « l'évêque de Rome n'exerçait aucune autorité canonique sur les Églises d'Orient » (O-C 2016, 19). Pour sa part, le dialogue international orthodoxe oriental-catholique, après avoir étudié les expressions de la communion dans l'Église primitive (telles que l'échange de lettres et de visites, les synodes et les conciles, la prière et les pratiques liturgiques, la vénération des martyrs et des saints communs, le monachisme et les pèlerinages aux sanctuaires des différentes Églises), souligne dans sa conclusion la nature informelle de ces expressions de la communion : « Dans la plupart des cas, [...] ces expressions de communion n'avaient rien de formel dans le sens qu'elles ne se déroulaient pas dans le cadre de

structures claires. Elles avaient également tendance à se dérouler principalement au niveau régional ; il n'existait aucun lieu de référence central clair. D'une part, l'Église de Rome prit progressivement conscience que son ministère de communion et d'unité était plus vaste, en particulier à partir de la fin du III^e siècle. D'autre part, rien ne prouve clairement que les Églises orthodoxes orientales aient jamais accepté un tel ministère » (OO-C 2015, 71 ; concernant les expressions de la communion, voir aussi ARCIC 1991, 45 ; 2018, 34). Il est intéressant de noter que le même dialogue remarque que « nombre des relations existant entre les Églises au cours des premiers siècles se sont poursuivies jusqu'à nos jours en dépit des divisions, ou ont été récemment ravivées » (OO-C 2015, 72).

3.2.3. UNE « PRIMAUTÉ D'HONNEUR » DE L'ÉVÊQUE DE ROME

94. Même s'il n'y avait « pas de point de référence central clair », Rome était néanmoins reconnue comme le premier siège. La position de Rome est illustrée par la lettre de Clément aux Corinthiens, à la fin du premier siècle, qui témoigne de la préoccupation de l'Église de Rome pour le bien d'une autre Église. Au deuxième siècle, Ignace d'Antioche décrit l'Église de Rome comme l'Église qui « préside dans la charité », et Irénée fait l'éloge de « l'Église très grande, très ancienne et connue de tous que les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul fondèrent et établirent à Rome. [...] Car avec cette Église, en raison de son origine plus excellente, doit nécessairement s'accorder toute Église » (Contre les hérésies, III, 3, 2) (voir Dombes 1985, 20 ; Saint Irénée 2018, 7.2).

95. Bien que ces déclarations d'Ignace et d'Irénée se rapportent principalement à l'Église de Rome, leurs implications pour l'autorité personnelle de son évêque ont été de plus en plus reconnues en Occident (voir ci-dessus §45). Toutefois, l'exercice de cette autorité n'était pas uniforme dans les différentes régions : « Le

rôle de l'évêque de Rome doit être envisagé dans le cadre des diverses sphères d'influence où il prend effectivement des décisions et énonce la tradition de l'Église » (Saint Irénée 2018, 7.5). En outre, « dans les écrits des grands hiérarques tels que Léon I^{er} ou Grégoire le Grand, le rôle significatif joué par l'évêque de Rome dans la formulation de la doctrine n'est pas considéré comme étant en compétition avec l'autorité des évêques ou des synodes locaux ou régionaux de l'Église d'Occident, mais plutôt comme renforçant, promulguant et encadrant leur travail [...]. Pour l'un comme pour l'autre, ces synodes locaux et régionaux ont pour mission de prononcer des jugements faisant autorité sur les questions doctrinales ou disciplinaires ; leur propre fonction consiste à se tenir informés de leurs décisions et à les confirmer, en intervenant uniquement si les autorités locales se révèlent incapables de trouver une solution satisfaisante» (*id.*, 7.7).

96. En Orient, « le rôle des évêques de Rome est moins clairement défini, mais il ne cesse de gagner en importance à l'occasion des grandes controverses doctrinales des IV^e et V^e siècles » (*id.*, 7.6). Cependant, la primauté était avant tout conçue comme une préséance : « Très tôt, les Églises d'Orient sont confrontées à la question de la primauté dans l'Église par le biais des rapports entre les grands sièges. Rome jouit certainement de la prééminence par rapport aux sièges d'Alexandrie ou d'Antioche, mais n'est pas considérée en Orient comme étant investie d'une forme d'autorité spéciale en toute matière » (*id.*, 7.8).

97. Les Églises orthodoxes n'ont jamais contesté la primauté d'honneur du siège romain. Lors de sa visite à Paul VI en 1967, le Patriarche Athénagoras a déclaré que Rome est le « Siège qui est le premier par l'honneur et l'ordre dans l'organisme des Églises

chrétiennes réparties par le monde »²⁰. Le récent dialogue théologique orthodoxe-catholique a réaffirmé cette reconnaissance. Le *Document de Ravenne* a pu affirmer : « Les deux parties sont d'accord [...] que Rome, en tant qu'Église qui 'préside dans la charité', selon l'expression de saint Ignace d'Antioche (*Aux Romains*, Prologue), occupait la première place dans la *taxis* et que l'évêque de Rome était par conséquent le *protos* parmi les patriarches » (O-C 2007, 41, voir aussi O-C 2016, 15). Cependant, ces documents reconnaissent également un désaccord dans la compréhension de la « primauté d'honneur ». Les orthodoxes et les catholiques « ne sont pas d'accord sur l'interprétation des témoignages historiques de cette époque concernant les prérogatives de l'évêque de Rome comme *protos*, une question déjà comprise de différentes manières pendant le premier millénaire » (O-C 2007, 41 ; 2016, 16).

98. La primauté reconnue à l'Église de Rome au cours du premier millénaire « engage une autorité dans l'Église, mais non le gouvernement de l'Église » (Dombes 1985, 23). En effet, l'autorité n'est pas synonyme de gouvernement ou de juridiction (concept développé au cours du deuxième millénaire). Néanmoins, certains dialogues soulignent qu'au premier millénaire, cette « primauté d'honneur » ne signifiait pas simplement une « préséance honorifique » mais « l'autorité de prendre des décisions réelles » (O-C US 2010, 7 a). En 1991, le dialogue orthodoxe-catholique français avait lancé un appel à dépasser l'opposition entre « primauté d'honneur » et « primauté de juridiction », reconnaissant que « l'honneur [...] implique une responsabilité et une autorité réelles :

20. *Service d'information* 3 (1967/III), p. 11. Selon Joseph Ratzinger, par ces mots, le patriarche Athénagoras exprimait « le contenu essentiel des énoncés du premier millénaire au sujet de la primauté », in *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, p. 209 [trad. fr. *Les Principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, p. 222].

si le ‘primat’ est bien *inter pares*, il n’en est pas moins réellement *primus* » (O-C Fr 1991, p. 118-119).

3.2.4. LE MODÈLE DU CANON DES APÔTRES 34

99. Ces dernières années, des commissions mixtes orthodoxes-catholiques (O-C 1988, 53 ; O-C 2007, 24 ; O-C 2016, 10 ; O-C US 1989, 6b ; O-C Fr 1991 p. 118-119 ; Saint Irénée 2018, 7.4, OO-C 2009, 44) ont réfléchi sur le canon des Apôtres 34, le présentant comme un modèle d’interdépendance entre les dimensions primatiale et synodale de l’Église. Ce canon, qui appartient à la tradition canonique commune de nos Églises, fait partie d’un ensemble plus vaste de règles de l’Église d’Antioche datant du IV^e siècle. Il offre une description de la corrélation entre les dimensions primatiale et synodale de l’Église. Il décrit la corrélation entre le *protos* et les autres évêques de chaque région :

Les évêques du peuple d’une province ou région (*ethnos*) doivent reconnaître qui est le premier (*protos*) parmi eux, et le considérer comme leur tête (*kephale*), et ne rien faire d’important sans son consentement (*gnome*) ; chaque évêque peut faire uniquement ce qui regarde son propre diocèse (*paroikia*) et les territoires qui en dépendent. Mais le premier (*protos*) ne peut rien faire sans le consentement de tous. Car ainsi la concorde (*homonía*) règnera, et Dieu sera glorifié par le Seigneur dans le Saint-Esprit.

100. Sur la base de ce canon, le *Document de Ravenne* a pu décrire « l’interdépendance mutuelle » de la primauté et de la conciliarité (O-C 2007, 43 ; voir ci-dessous §§112-113). Cependant, observant que le canon 34 décrit le niveau régional, certains dialogues ont demandé « à quel point [sa] formule [...] peut-elle servir de modèle tant pour l’Église universelle que pour les Églises locales » (O-C US 2010 9b ; voir aussi Saint Irénée 2000, 16.4 ; *Position du Patriarcat de Moscou sur le problème de la primauté dans l’Église universelle* 2013, 3).

3.2.5. LE DROIT D'APPEL COMME EXPRESSION DE LA COMMUNION (CANONS DE SARDIQUE)

101. Une autre institution du premier millénaire liée à l'exercice de la primauté est le droit d'appel aux sièges majeurs et en particulier à l'évêque de Rome. Les dialogues orthodoxes-catholiques récents ont pu analyser cette procédure (C-O Fr 1991 ; O-C 2016, 19 ; Saint Irénée 2018, 7.3 et 17.9). Le dialogue orthodoxe-catholique français a souligné en 1991 l'importance du concile de Sardique (343), reçu par le concile *in Trullo* (692) et par le concile de Photius de 879. Les canons de Sardique ont établi qu'un évêque condamné pouvait faire appel à l'évêque de Rome et que ce dernier, s'il le jugeait opportun, pouvait ordonner un nouveau procès, mené par les évêques d'une province voisine de la province de l'évêque en question. Il convient de noter que cette procédure correspond davantage à une Cour d'appel finale ou à une Cour de cassation, puisque le nouveau procès n'était pas conduit par Rome mais par des évêques locaux. Il convient également de noter que le canon 3 de Sardique justifie la décision concernant la procédure d'appel au siège de Rome par des raisons spirituelles : « *sanctissimi Petri memoriam honorare* ». Le document du dialogue orthodoxe-catholique en France appelle à « une réception commune » du Concile photien de 879, qui pourrait constituer « un point de départ pour la reprise du dialogue sur le sens de la primauté, en fondant celle-ci sur des bases ecclésiologiques communes » (O-C Fr 1991, p. 124).

102. Se référant à Sardique, le *Document de Chieti* rappelle qu'« au fil des siècles, un certain nombre d'appels furent adressés à l'évêque de Rome, depuis l'Orient également, sur des questions disciplinaires, comme la déposition d'un évêque », et que « les appels à l'évêque de Rome depuis l'Orient exprimaient la communion de l'Église ». *Chieti* note également que des appels concernant des questions disciplinaires étaient également interjetés

en Orient et que « ces appels présentés aux sièges majeurs furent toujours traités de manière synodale » (O-C 2016, 19)²¹.

103. Le document du Groupe Saint Irénée de 2018 suggère que la procédure de Sardique pourrait également être valable à l'avenir : « Un tel arrangement respecterait pleinement l'autocéphalie des Églises orthodoxes, tout en assurant, en même temps, un ministère universel d'unité effectif par l'évêque de Rome » (Saint Irénée 2018, 17.9). De même, le document prospectif de 2010 de la Consultation théologique orthodoxe-catholique nord-américaine propose que, « si devait surgir entre des évêques et leurs primats un conflit qui ne pourrait être résolu au niveau local ou régional, on attendrait de l'évêque de Rome qu'il organise un processus d'appel juridique, que pourraient mettre en œuvre des évêques locaux conformément au canon 3 du Synode de Sardique (343). En cas de dispute entre primats, on attendrait de l'évêque de Rome qu'il intervienne comme médiateur et qu'il guide les parties vers une résolution fraternelle ». Selon le même dialogue, ce « droit d'appel » s'étendrait également aux questions doctrinales : « Et dans les crises doctrinales qui pourraient occasionnellement concerner l'ensemble de la famille chrétienne, les évêques du monde entier auraient le droit de faire appel à lui pour une orientation doctrinale, comme Théodoret de Cyr l'a fait auprès du Pape Léon I^{er} en 449, lors de la controverse sur la personne du Christ qui a précédé le concile de Chalcédoine (Ep. 113) » (O-C US 2010, 7e ; il convient toutefois de noter que les théologiens orthodoxes orientaux ne citeraient pas cet exemple

21. En réponse au *Document de Ravenne*, le Patriarcat de Moscou a rejeté l'utilisation des Canons 4 et 5 de Sardique « dans la littérature polémique, pour donner une justification canonique aux pouvoirs juridiques de la première chaire de Rome ». Ces canons, poursuit le texte, « n'indiquent pas que les droits de la chaire de Rome de recevoir des appels soient étendus à toute l'Église universelle » (*Position du Patriarcat de Moscou sur le problème de la primauté dans l'Église universelle*, 2013, note de bas de page 6).

comme un précédent, car ils ont une autre interprétation de la controverse).

3.2.6. CONCILES ŒCUMÉNIQUES : LA *SYNERGEIA* DE L'ÉVÊQUE DE ROME

104. Les expressions de communion par excellence du premier millénaire au niveau universel ont été les conciles œcuméniques. Ces conciles étaient œcuméniques « non seulement parce qu'ils réunissaient des évêques de toutes les régions, et en particulier ceux des cinq sièges principaux », mais « parce que leurs décisions solennelles en matière de doctrine, et leurs formulations communes concernant la foi, surtout sur des points cruciaux, engagent toutes les Églises et tous les fidèles, en tout temps et en tout lieu » (O-C 2007, 35).

105. Le *Document de Ravenne* le reconnaît : « Certes, l'évêque de Rome ne convoquait par les Conciles œcuméniques durant les premiers siècles et il ne les a jamais présidés personnellement, néanmoins il était étroitement impliqué dans le processus décisionnel des Conciles » (O-C 2007, 42). De même, le *Document de Chieti* identifie le rôle spécifique de l'évêque de Rome qui, bien qu'il n'ait été personnellement présent à aucun de ces conciles, a été représenté par ses légats ou a accepté les conclusions du concile *post factum*. *Chieti* fait référence aux critères de réception d'un concile comme œcuménique décrits par le septième concile œcuménique (Nicée II, 787), à savoir « la concorde (*symphonia*) des chefs des Églises, la coopération (*synergeia*) de l'évêque de Rome, et l'accord des autres patriarches (*symphronountes*) » (O-C 2016, 18).

106. Des questions subsistent quant à une compréhension commune de la *synergeia* de l'évêque de Rome, et quant à savoir pourquoi et dans quelle mesure elle diffère de la *symphonia* et des *symphronountes* des autres chefs d'Églises et patriarches. En effet, « aucun modèle particulier ne semble être universellement accepté.

Mis à part le fait que les sept conciles œcuméniques ont tous été reconnus à la fois par Rome et par les patriarches d'Orient, la corrélation entre la primauté de l'évêque de Rome et l'autorité des Conciles œcuméniques demeure mal définie » (Saint Irénée 2018, 7.11). Cependant, tous s'accordent à dire que « la réception par l'Église dans son ensemble a toujours été le critère ultime de l'œcuménicité d'un concile » (O-C 2016, 18, voir ci-dessus §72[4]). Imaginant comment le rôle de l'évêque de Rome pourrait être réalisé dans une Église réunifiée, la consultation orthodoxe-catholique nord-américaine suggère que « son rôle universel s'exprimerait aussi dans la convocation et la présidence de synodes réguliers de patriarches de toutes les Églises, et de conciles œcuméniques, le cas échéant » (O-C US 2010, 7 d). De même, le dialogue luthéro-catholique en Australie, reconnaissant que « l'évêque de Rome a un rôle particulier à jouer pour favoriser l'unité de l'Église en tant que Peuple de Dieu et Corps du Christ », affirme que « dans une Église réconciliée [...] le pape pourrait le faire en convoquant et en présidant des synodes, afin que l'Église tout entière puisse délibérer sur les questions et les défis auxquels elle est confrontée et chercher des réponses pastorales appropriées. Dans ce contexte, il peut être opportun de temps à autre de réaffirmer la doctrine de l'Église ou de trouver de nouvelles manières de l'exprimer dans de nouvelles circonstances » (L-C Aus 2016, 150, 152).

3.2.7. UNE DIVERSITÉ DE MODÈLES ECCLÉSIAUX

107. Enfin, la diversité des modèles ecclésiaux du premier millénaire est souvent soulignée. Le dialogue orthodoxe-catholique nord-américain, dans sa réponse au *Document de Chieti*, souligne que « l'Église primitive avait une diversité de modèles d'organisation ecclésiale, répondant aux coutumes et aux besoins locaux » (O-C US 2017). Par exemple, les Églises d'Alexandrie et de Rome avaient des principes d'organisation interne spécifiques différents des

autres Églises : « Il ne s'agit pas nécessairement d'une pratique qui divise l'Église. Une certaine diversité n'est pas seulement à attendre dans la vie de l'Église, mais devrait être accueillie comme saine » (*id.*). Comme l'affirme Vatican II à propos des Églises orientales : « Il n'est pas du tout contraire à l'unité de l'Église qu'il y ait diversité des mœurs et des coutumes, ainsi qu'il vient d'être mentionné ; une telle diversité ajoute même à sa beauté et est une aide précieuse pour l'accomplissement de sa mission » (UR 16). Dans ce contexte, et en référence au sous-titre du *Document de Chieti (Vers une compréhension commune au service de l'unité de l'Église)*, le dialogue orthodoxe-catholique nord-américain s'interroge : « Est-il nécessaire, ou même souhaitable, que nous ayons des conceptions absolument identiques ? Peut-être le modèle œcuménique du consensus différencié serait utile ici » (*id.*). Il s'agit de la méthodologie utilisée par le dialogue international luthérien-catholique dans la *Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification*. L'ARC Canada a proposé une Déclaration conjointe établissant un consensus de base sur l'autorité et le ministère de l'évêque de Rome en s'inspirant de la *DCDJ* et en suivant sa méthodologie (ARC Canada 2003, 4.1).

3.3. QUELQUES PRINCIPES POUR L'EXERCICE DE LA PRIMAUTÉ AU XXI^E SIÈCLE

108. Si l'histoire du premier millénaire est « décisive », il ne faut pas pour autant idéaliser le premier millénaire. Le contraste habituel entre les premier et deuxième millénaires pour les relations ecclésiales Orient-Occident est lui-même trop simpliste. Par exemple, le Groupe Saint Irénée propose un découpage historique plus subtil en cinq périodes : I^{er}-VIII^e siècles ; IX^e-XV^e siècles ; XVI^e-XVIII^e siècles ; XIX^e siècle ; XX^e et XXI^e siècles. Par ailleurs, il a souvent été observé qu'il est difficile de parler d'une Église « indivise » au cours du premier millénaire, compte tenu des nombreuses phases de divisions entre Rome et Constantinople

(voir Saint Irénée 2018, 5.3), mais aussi des schismes tragiques du Ve siècle après les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. En effet, « il ne faut ni idéaliser ni minimiser le passé, et il faut faire une juste distinction entre les idéaux exprimés par les Églises et les réalités humaines concrètes dans lesquelles ces idéaux sont vécus » (Saint Irénée 2018, 17.3).

109. En outre, la primauté au niveau universel devrait également honorer les développements du deuxième millénaire en répondant aux défis du XXI^e siècle : « Les structures du premier millénaire ne peuvent être simplement recrées dans des circonstances différentes à la veille du troisième millénaire. Tout en étant fidèles au passé, nous devons également être fidèles au contexte actuel et aux exigences de la vie, du témoignage et du service en commun aujourd'hui » (*Response of the Church of England to UUS*, 50). Dans une Église réunifiée, « le rôle de l'évêque de Rome devrait être défini avec soin, à la fois en continuité avec les anciens principes structurels du christianisme et en réponse au besoin d'un message chrétien unifié dans le monde d'aujourd'hui » (O-C US 2010, 7).

110. Les réponses à *Ut unum sint* et les documents de dialogue ont identifié certains principes et cadres pour l'exercice de la primauté au XXI^e siècle. Par exemple, le dialogue luthéro-catholique aux États-Unis a convenu en 1973 de trois « normes pour un renouveau » afin que « la papauté puisse mieux servir l'Église dans son ensemble » : le principe de la diversité légitime, le principe de la collégialité et le principe de la subsidiarité (L-C US 1973, 22-25). La consultation orthodoxe-catholique nord-américaine a également identifié quelques « caractéristiques » pour une future « forme de communion » entre orthodoxes et catholiques, en particulier en ce qui concerne le rôle de la papauté (O-C US 2010, 6-7).

111. Deux cadres récurrents émergent des dialogues théologiques et des réponses à *Ut unum sint*, qui peuvent aider à réfléchir à l'exercice de la primauté au XXI^e siècle : la structure

communautaire, collégiale et personnelle de l'Église ; et l'articulation entre les niveaux local, régional et universel.

3.3.1. LA STRUCTURE COMMUNAUTAIRE, COLLÉGIALE ET PERSONNELLE DE L'ÉGLISE

a. Interdépendance mutuelle entre primauté et synodalité

112. La plupart des réponses et des documents de dialogue s'accordent clairement sur le fait que la primauté doit être exercée dans une Église authentiquement conciliaire/synodale²². Comme nous l'avons vu plus haut, les dialogues orthodoxes-catholiques des trente dernières années, inspirés par le canon des Apôtres 34, ont souligné l'interdépendance mutuelle de la primauté et de la conciliarité, y compris au niveau universel de l'Église. Ce principe a été exprimé pour la première fois par la Consultation orthodoxe-catholique nord-américaine, qui a déclaré que « les deux institutions, mutuellement dépendantes et qui se limitent réciproquement, qui ont exercé la plus forte influence sur le maintien de la communion ordonnée des Églises depuis les temps apostoliques, ont été la réunion des évêques et d'autres responsables locaux nommés dans les synodes, et la primauté ou la prééminence reconnue d'un évêque parmi ses collègues dans l'épiscopat » (O-C US 1989, 6). De même, la thèse fondamentale du *Document de Ravenne* est que « Primauté et conciliarité sont réciproquement interdépendantes. Pour cette raison la primauté aux différents niveaux de la vie de l'Église, locale, régionale et

22. Les documents de dialogue utilisent généralement les termes « conciliarité » et « synodalité » de manière interchangeable (voir par exemple O-C 2016, 3 ; O-C 2007, 5-11 ; OO-C 2009, 43-46), les plus récents privilégiant le terme « synodalité ». Le présent document d'étude privilégie également le terme « synodalité », à moins qu'il ne se réfère à des documents utilisant le terme « conciliarité ».

universelle, doit toujours être vue dans le contexte de la conciliarité et, de même, la conciliarité dans le contexte de la primauté » (O-C 2007, 43). De la même manière, mais en utilisant le concept synonyme de « synodalité », le Groupe Saint Irénée affirme : « Au plan théologique et canonique, on ne peut pas traiter la question de la primauté sans tenir compte de la synodalité, ni ignorer la primauté lorsqu'on traite de la synodalité » (Saint Irénée 2018, 16). Dans cette interdépendance, « l'histoire de l'Église témoigne de l'existence de deux tendances ecclésiologiques : l'une surtout synodale en Orient mais pas exclusivement, et l'autre surtout primatiale en Occident, mais pas exclusivement, tendances qui peuvent cependant coexister dans une tension créatrice ». Par conséquent, « le rétablissement de la pleine communion entre les Églises catholique et orthodoxe nécessitera, des deux côtés, un renforcement des structures synodales et une nouvelle vision de la primauté universelle, servant toutes deux la communion entre les Églises » (Saint Irénée 2018, 16.7). L'exercice synodal de la primauté est nécessaire pour une compréhension commune de l'exercice du ministère de l'évêque de Rome : « Conformément à l'enseignement des deux conciles du Vatican, tout le monde reconnaîtra que l'évêque de Rome n'a d'autorité que dans un contexte synodal/collégial : en tant que membre et tête à la fois du collège des évêques, en tant que patriarche doyen parmi les primats des Églises et en tant que serviteur de la communion universelle » (O-C US 2010, 7b).

113. Dès le début de ses travaux, l'ARCIC a également souligné à plusieurs reprises la nécessité d'un juste équilibre entre la primauté et la conciliarité à chaque niveau de l'Église : « Bien que la primauté et la conciliarité soient des éléments mutuellement complémentaires de *l'épiskopè*, il est souvent arrivé que l'une ait été accentuée aux dépens de l'autre, au point même de provoquer un sérieux déséquilibre. Ce danger s'est trouvé accru lorsque des Églises ont été séparées l'une de l'autre. La *koinonia* des Églises

requiert qu'un juste équilibre soit maintenu entre ces deux éléments, avec la participation responsable de tout le peuple de Dieu » (ARCIC 1976, 22). La relation entre primauté et conciliarité est liée aux principes de l'unité et de la diversité dans l'Église : il faut « un juste équilibre entre une primauté au service de l'unité et une conciliarité maintenant la légitime diversité dans la *koïnomia* de toutes les Églises » (ARCIC 1981 *Éluc.*, 8).

b. « Tous », « quelques-uns » et « un »

114. Dans la réflexion ecclésiologique récente, une distinction plus claire a été faite entre deux aspects de la synodalité : la collégialité épiscopale et la participation de l'ensemble du peuple de Dieu. En ce qui concerne le premier aspect, l'ARCIC écrit : « La primauté accordée à un évêque implique que, après avoir consulté ses confrères dans l'épiscopat, il peut parler en leur nom et exprimer leur pensée » (ARCIC 1976, 20) et « un primat n'exerce pas son ministère dans l'isolement mais en association collégiale avec ses frères les évêques » (*id.*, 21). La réponse de la Conférence épiscopale de l'Église de Suède à *Ut unum sint* souligne également la nécessité de la collégialité épiscopale : « Pour progresser, le concept de collégialité doit probablement être développé davantage, tant au sein de l'Église catholique romaine qu'au niveau œcuménique. Cela doit être souligné par rapport à une papauté fortement centralisée, en particulier dans le passé. Chaque évêque et l'ensemble du collège épiscopal ont, en d'autres termes, la responsabilité de l'ensemble de l'Église catholique romaine – avec le pape. Tous les évêques peuvent se réunir pour un concile ou un synode épiscopal mondial, mais pas sans le pape » (*Réponse à l'encyclique Ut unum sint*, 12).

115. Le terme synodalité peut être utilisé de manière plus large pour désigner la participation active à la vie ecclésiale de tous les fidèles sur le fondement de leur baptême. C'est dans ce « sens plus large se référant à tous les membres de l'Église » que le concept est utilisé par le dialogue international orthodoxe-catholique : « Nous

parlerons d'abord de conciliarité pour indiquer qu'en vertu du baptême, chaque membre du Corps du Christ a sa place et sa propre responsabilité dans la *koinonia* (*communio* en latin) eucharistique » (O-C 2007, 5). Cette compréhension est fondée sur des réflexions ecclésiologiques sur le *sensus fidei* de tous les baptisés (*sensus fidelium*) : « Toute la communauté et chaque personne en elle ont la 'conscience de l'Église' (*ekklesiastikè syneidesis*), comme la définit la théologie grecque, le *sensus fidelium* dans la terminologie latine ». Par conséquent, « tous les fidèles (et non seulement les évêques) sont responsables de la foi professée à leur baptême » (*id.* 7). Cette compréhension plus large de la synodalité comme participation de l'ensemble du Peuple de Dieu a été plus récemment appelée l'aspect « communal » ou « communautaire ».

116. En accord avec cette distinction entre les différents aspects de la synodalité, certains dialogues théologiques identifient trois dimensions complémentaires de l'Église : la dimension communautaire (« tous »), la dimension collégiale (« quelques-uns ») et la dimension personnelle (« un »). Dès 1927, la première Conférence mondiale de Foi et constitution à Lausanne a reconnu que les systèmes « épiscopal », « presbytéral » et « congrégationaliste » « devront prendre simultanément leur place respective dans l'organisation de l'Église réunie ». Progressivement, ces trois dimensions – utilisant une terminologie différente – ont été identifiées comme des aspects essentiels de la synodalité elle-même : « Au cours de l'histoire, la synodalité de l'Église a été servie par l'autorité conciliaire, collégiale et primatiale » (ARCIC 1999, 45). Les différentes traditions chrétiennes peuvent être perçues comme privilégiant une dimension par rapport aux autres : les catholiques privilégient la dimension personnelle, les orthodoxes la dimension collégiale et les réformés la dimension communautaire.

117. Se référant à la conférence de Lausanne, la Commission de Foi et Constitution a appliqué en 1982 ces trois dimensions au ministère ordonné : « Le ministère ordonné devrait être exercé

selon un mode personnel, collégial et communautaire. Le ministère ordonné doit être exercé selon un mode personnel. Une personne ordonnée pour proclamer l'Évangile et appeler la communauté à servir le Seigneur dans l'unité de la vie et du témoignage, manifeste le plus effectivement la présence du Christ au milieu de son peuple. Le ministère ordonné doit être exercé selon un mode collégial, c'est-à-dire qu'il faut qu'un collège de ministres ordonnés partage la tâche de représenter les préoccupations de la communauté. Finalement, la relation étroite entre le ministère ordonné et la communauté doit trouver son expression dans une dimension communautaire, c'est-à-dire que l'exercice du ministère ordonné doit être enraciné dans la vie de la communauté et qu'il requiert sa participation effective dans la recherche de la volonté de Dieu et de la conduite de l'Esprit » (FC 1982 *BEM*, Ministère, 26, Commentaire). Ce raisonnement a été développé par la suite dans différents dialogues en tant que principe directeur d'un ministère d'unité : « La conversion de l'Église catholique consisterait à maintenir l'équilibre entre les dimensions *communautaire, collégiale* et *personnelle* de ce ministère, cette dernière dimension ne pouvant s'exercer en vérité que si elle est comme portée par les deux autres » (Dombes 1985, 134, voir aussi 9 ; voir aussi L-C Germ 2000, 188).

118. Ces considérations œcuméniques ont été reçues dans l'enseignement catholique récent. Dans son document sur *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église* (2018), la Commission théologique internationale reconnaît dans ces trois dimensions des aspects fondamentaux d'une théologie de la synodalité : « Cette vision ecclésiologique invite à promouvoir le déploiement de la communion synodale entre 'tous', 'quelques-uns' et 'un'. À divers niveaux et sous diverses formes, sur le plan des Églises particulières, sur celui de leur regroupement au niveau régional et sur celui de l'Église universelle, la synodalité implique l'exercice du *sensus fidei* de l'*universitas fidelium* (tous), le ministère de direction du collège des évêques, chacun avec son presbyterium (quelques-

uns), et le ministère d'unité de l'évêque et du pape (un). Dans la dynamique de la synodalité, se trouvent ainsi liés l'aspect communautaire qui inclut tout le peuple de Dieu, la dimension collégiale relative à l'exercice du ministère épiscopal et le ministère de primauté de l'évêque de Rome » (CTI 2018, 64). Se référant à ce document, le Pape François a affirmé que « la synodalité dans l'Église catholique, au sens large, peut être comprise comme l'articulation de trois dimensions : 'tous', 'quelques-uns' et 'un' ». Dans cette vision, « le ministère primatial est intrinsèque à la dynamique synodale, de même que l'aspect communautaire qui inclut tout le peuple de Dieu et la dimension collégiale relative à l'exercice du ministère épiscopal »²³. Dans une telle perspective, la synodalité ne doit pas être considérée comme un contrepoids à la primauté, ni simplement comme l'aspect collégial ou communautaire de l'Église, mais comme une dynamique qui inclut en elle-même les dimensions personnelle, collégiale et communautaire.

3.3.2. ARTICULATION ENTRE LES NIVEAUX LOCAL, RÉGIONAL ET UNIVERSEL

119. La réflexion œcuménique a contribué à une meilleure appréciation du fait que le ministère de l'évêque de Rome ne peut être compris indépendamment d'une perspective ecclésiologique plus large. En examinant la primauté, de nombreux dialogues théologiques ont noté que ces trois dimensions – communautaire, collégiale et personnelle – sont présentes à tous les niveaux de l'Église.

23. Pape François, *Discours au Groupe mixte de travail orthodoxe-catholique Saint Irénée*, 7 octobre 2021.

a. *Simultanéité de l'Église locale et de l'Église universelle*

120. La relation entre l'Église locale et l'Église universelle est une question cruciale. Si de nombreuses traditions chrétiennes mettent l'accent sur la réalisation locale de l'Église, l'ecclésiologie catholique insiste généralement sur la dimension universelle, et donc sur le ministère universel du pape. *Lumen gentium* affirme cependant à la fois que les « Églises particulières [sont] formées à l'image de l'Église universelle [*Ecclesiae universalis*] » et que c'est « en elles et par elles [*in quibus et ex quibus*] qu'existe l'Église catholique une et unique [*una et unica Ecclesia catholica existit*] » (LG 23).

121. Les dialogues œcuméniques ont permis de prendre en compte la simultanéité de ces dimensions. Le premier document du dialogue international orthodoxe-catholique déclarait : « Puisque le Christ est un pour la multitude, ainsi dans l'Église, qui est son corps, l'un et le plusieurs, l'universel et le local, sont nécessairement simultanés » (O-C 1982, III, 2).

122. De même, le Groupe mixte de travail entre le Conseil œcuménique des Églises et l'Église catholique, dans son document *L'Église : locale et universelle* (1990), affirme qu'une ecclésiologie eschatologique et pneumatologique « n'attribue pas une priorité exclusive à l'Église locale ou à l'Église universelle, mais suggère une simultanéité des deux » (GMT 1990, 22), puisqu'il y a toujours une « interdépendance du local et de l'universel dans la Communion d'Églises » (*id.*, 35).

123. Dans le même ordre d'idées, le dialogue anglican-catholique aux États-Unis convient également que « l'Église locale et l'Église universelle sont co-constitutives et co-inhérentes. [...] L'Église est donc à la fois locale et universelle. L'Église locale n'est pas une simple subdivision de l'Église universelle, pas plus que l'Église universelle n'est un simple agrégat des Églises locales. Chacune est pleinement interdépendante de l'autre » (ARC-USA 1999). La question a été à nouveau soulevée dans le cadre du dialogue

international : « Pour les catholiques, une autre question clé concerne la réalité ecclésiale de l'Église universelle, symbolisée et structurée en termes de primauté du Siège de Rome. L'Église universelle a-t-elle une priorité temporelle et ontologique sur les Églises locales et les organismes régionaux, ces derniers étant dérivés et dépendants de la réalité antérieure de l'Église universelle ? Ou bien faut-il considérer que l'universel et le local se définissent mutuellement, qu'ils coexistent et qu'ils cohabitent nécessairement, de sorte que l'Église universelle a des responsabilités envers les Églises locales et que les Églises locales ont des responsabilités à la fois les unes envers les autres et envers l'Église universelle ? » (ARCIC 2018, 67, voir aussi 48 et 154).

124. Au début du dialogue international avec les luthériens « il a été reconnu du côté luthérien qu'aucune Église locale ne devrait exister de manière isolée puisqu'elle est une manifestation de l'Église universelle. Dans ce sens, l'importance d'un service ministériel de la communion des Églises a été reconnue et, en même temps, il a été fait référence au problème posé aux luthériens par l'absence d'un tel service efficace d'unité » (L-C 1972, 66).

125. La consultation avec l'Alliance évangélique mondiale, dans le document *Église, évangélisation et les liens de la koinonia* (2002), a également enregistré un certain degré d'accord sur l'interdépendance entre l'Église locale et l'Église universelle : « Les évangéliques, comme les catholiques, reconnaissent la valeur de la communion universelle, mais en raison de présupposés théologiques différents et d'interprétations divergentes de certains passages bibliques, ils ont une autre idée des relations entre l'Église universelle et les Églises locales. Par 'Église universelle', les évangéliques entendent tous ceux qui, partout et en tout temps, croient en Christ et mettent en lui leur confiance dans le salut ». Tout en reconnaissant que le Christ « a voulu la fondation d'Églises visibles [...] essentiellement locales », les évangéliques affirment néanmoins que « ces congrégations peuvent chercher à s'unir en

fédérations et en alliances comme moyens d'expression de l'universalité de la nature et de la mission de l'Église »(33).

126. Ces réflexions œcuméniques ont permis d'approfondir la compréhension catholique de la « corrélation intrinsèque » entre l'Église locale et l'Église universelle, comme l'indique la Commission théologique internationale : « Comme catholique, l'Église réalise l'universel dans le local et le local dans l'universel » (CTI 2018 59) ; l'Église locale et l'Église universelle sont donc internes l'une à l'autre. « La corrélation intrinsèque de ces deux pôles peut s'exprimer comme une inhabitation mutuelle de l'universel et du local dans l'unique Église du Christ. Dans l'Église, en tant que catholique, la diversité n'est pas simple coexistence mais compénétration dans une mutuelle corrélation et dépendance : une *pericoreis* ecclésiologique dans laquelle la communion trinitaire rencontre son image ecclésiale » (CTI 2018, 60 ; voir également le concept d' « intériorité mutuelle » dans *Communio nis notio*, n. 9).

b. Le niveau régional

127. Une autre question mentionnée dans les dialogues est l'importance du niveau régional (également appelé supra-local ou trans-local) dans l'Église. Vatican II a reconnu que cette dimension est enracinée dans la volonté divine, affirmant que « la divine Providence a voulu [*Divina autem Providentia factum est*] que les Églises diverses établies en divers lieux par les Apôtres et leurs successeurs se rassemblent au cours des temps en plusieurs groupes organiquement réunis » (LG 23). De nombreux dialogues, observant que le niveau régional est le plus pertinent pour l'exercice de la primauté dans la plupart des communions chrétiennes et aussi pour leur activité missionnaire, soulignent la nécessité d'un équilibre entre l'exercice de la primauté au niveau régional et l'exercice de la primauté au niveau universel. La question a connu des développements différents et a soulevé des problèmes divers en Orient et en Occident.

- *Les Églises orientales : « Facultatem se secundum proprias disciplinas regendi »*

128. L'importance du niveau régional a été abordée dans de nombreux dialogues avec les Églises orthodoxes et orthodoxes orientales. Le dialogue international orthodoxe-catholique a souligné l'importance ecclésiologique des structures régionales tant en Orient qu'en Occident, en établissant un certain parallèle entre les patriarcats et les conférences épiscopales : « De nouveaux patriarcats et de nouvelles Églises autocéphales ont été fondés dans l'Orient chrétien, et dans l'Église latine un type particulier de regroupement d'évêques est récemment apparu : les Conférences épiscopales. D'un point de vue ecclésiologique, ce ne sont pas de simples subdivisions administratives : elles expriment l'esprit de communion dans l'Église, tout en respectant la diversité des cultures humaines » (O-C 2007, 29). Le dialogue orthodoxe-catholique nord-américain a soulevé la question de la relation entre la primauté et les primautés en déclarant que « dans une Église réunifiée, cette conception de l'autorité papale et de l'autorité épiscopale, qui se complètent et se renforcent l'une l'autre, devrait s'élargir pour inclure les modèles beaucoup plus complexes des pouvoirs locaux, primatiaux et patriarcaux qui se sont développés dans les Églises orientales depuis l'époque patristique » (O-C US 2010, 7b). Il suggérait ensuite : « Enfin, de nouvelles structures d'autorité, précisant concrètement les relations entre primats locaux et régionaux, devraient être instituées, après une consultation faite en commun, peut-être par un concile œcuménique » (*id.*, 8 d). En ce qui concerne les Églises orientales, le document propose en outre que, dans une Église réconciliée, « les relations [de l'évêque de Rome] avec les Églises orientales et leurs évêques devraient cependant être foncièrement différentes des relations qui sont actuellement de mise dans l'Église latine » et ajoute que « les Églises orientales catholiques actuelles auraient les

mêmes rapports avec l'évêque de Rome que les Églises orthodoxes actuelles » (*id.*, 7a).

129. Le Pape Jean-Paul II et le Pape Chénouda III ont pu s'accorder sur une telle perspective dans le document commun qu'ils ont signé en 1979 : « L'unité que nous envisageons ne signifie en aucun cas absorption de l'une par l'autre, ou domination de l'une sur l'autre. Elle est au service de chacune, pour aider chacune à mieux vivre les dons propres qu'elle a reçus de l'Esprit de Dieu. L'unité présuppose que nos Églises continuent à avoir le droit et le pouvoir de se gouverner elles-mêmes selon leurs propres traditions et disciplines » (*Principes pour guider la recherche de l'unité entre l'Église catholique et l'Église copte orthodoxe*, 1979, *Préambule*, 4-5)²⁴.

130. Les Églises orientales catholiques représentent un paradigme particulier en ce qui concerne le niveau régional. En tant qu'Églises *sui iuris* en pleine communion avec le Siège de Rome, elles maintiennent leur identité orientale et leur autonomie au sein des structures synodales. Les Églises orthodoxes, craignant d'être absorbées et de perdre le pouvoir de se gouverner elles-mêmes, considèrent la relation entre les Églises orientales catholiques et le Siège de Rome comme une mesure de la crédibilité œcuménique de l'Église catholique. Elles ne reconnaissent pas la relation actuelle des Églises orientales catholiques avec Rome comme un modèle de communion future. Il convient toutefois de rappeler que le Concile Vatican II a solennellement reconnu aux Églises orientales « la faculté de se régir selon leurs propres disciplines [*Facultatem se secundum proprias disciplinas regendi*] » (UR 16). Les présupposés doctrinaux et les conséquences pratiques de ce principe pourraient faire l'objet d'une nouvelle réflexion œcuménique.

131. Le dialogue orthodoxe-catholique a permis une nouvelle lecture du phénomène historique de l'« uniaticisme » d'un point de

24. *Service d'information* 76 (1991/I), p. 32.

vue ecclésiologique, étroitement lié à la question de la primauté. Au XVII^e siècle, le fondement ecclésiologique de l'« uniatisme », enraciné dans l'ecclésiologie post-tridentine, était la revendication de la juridiction directe du Siège romain sur toutes les Églises locales. Cela impliquait que les Églises qui n'étaient pas en communion avec ce siège pouvaient faire l'objet d'une activité missionnaire « pour les ramener » à la communion avec l'Église catholique, tout en leur permettant de conserver leur propre liturgie et leur propre discipline. Le dialogue international orthodoxe-catholique, dans son document adopté à Balamand, *Uniatisme, méthode d'union du passé et recherche actuelle de la pleine communion*, a reconnu que, « à cause de la manière dont catholiques et orthodoxes se considèrent à nouveau dans leur rapport au mystère de l'Église et se redécouvrent comme Églises sœurs, cette forme 'd'apostolat missionnaire', décrite ci-dessus, et qui a été appelée 'uniatisme', ne peut plus être acceptée ni en tant que méthode à suivre, ni en tant que modèle de l'unité recherchée par nos l'Églises » (O-C, 1993, 12). « L'effort œcuménique des Églises sœurs d'Orient et d'Occident, fondé dans le dialogue et la prière, recherche une communion parfaite et totale qui ne soit ni absorption ni fusion, mais rencontre dans la vérité et l'amour » (*id.*, 14). Même si dans son dernier document, la même commission reconnaît que « les motifs de ces unions ont toujours été contestés, un désir sincère d'unité de l'Église ne peut être exclu de la réflexion. Des facteurs religieux et politiques se sont souvent entremêlés. Les unions apparaissent souvent comme des tentatives de fuir des situations locales malheureuses » (O-C 2023, 2.6).

○ *Les communions chrétiennes occidentales : l'importance ecclésiologique du niveau régional*

132. La valeur du niveau régional dans l'Église latine est également défendue dans certains dialogues théologiques occidentaux, observant une « asymétrie » entre sa signification pour l'Église catholique et pour les autres communions chrétiennes occidentales (voir ARCIC 2018, 108). Le Groupe des Dombes a exprimé l'espoir « que les actuelles assemblées continentales d'évêques reçoivent, avec une reconnaissance canonique, un large domaine de compétence en ce qui concerne l'organisation des Églises, la nomination des évêques, la liturgie, la catéchèse, etc. Ainsi se constitueraient de 'grandes Églises continentales', qui seraient des formes renouvelées et adaptées des patriarcats anciens » (Dombes 1985, 144)²⁵.

133. Dans sa réponse à *Ut unum sint*, l'Église de Suède a parlé de la « nécessité » d'une « décentralisation continue » : « Une indépendance locale accrue, mais aussi une plus grande égalité mutuelle par le biais, par exemple, de patriarcats autonomes ou autocéphales, deviendront alors une nécessité, même dans d'autres traditions ecclésiastiques. On pourrait même imaginer des zones de responsabilité régionales anglicanes et luthériennes » (p. 12-13).

134. Le dialogue vieux-catholique – catholique affirme également la pertinence de la « constitution patriarcale de l'Église ancienne »

25. Joseph Ratzinger a formulé une perspective similaire en réfléchissant à la fonction « patriarcale » de l'évêque de Rome : « Le droit ecclésial unitaire, la liturgie unitaire, l'attribution unitaire des sièges épiscopaux, faite par le centre romain, – tout cela sont des choses qui ne font pas nécessairement partie de la primauté en tant que telle, comme cela peut sembler être le cas lorsque les deux ministères [du Pape et du Patriarche] deviennent unis. Il faudra donc, à l'avenir, distinguer plus clairement la fonction effective du successeur de Pierre de la fonction patriarcale et, le cas échéant, créer de nouveaux patriarcats détachés de l'Église latine », Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf, 1969, 142 [trad. fr. *Le Nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 68].

dans laquelle le pape exercerait « la primauté en tant que premier des patriarches » (OC-C 2009, 29). Les vieux-catholiques s'appliquent ce modèle à eux-mêmes : « Pour l'Union d'Utrecht, la communion ecclésiale avec l'Église catholique romaine et avec l'évêque de Rome signifierait qu'elle continue d'exister en tant qu'Église avec sa propre structure liturgique et canonique et les obligations œcuméniques qu'elle a contractées avec d'autres Églises, mais qu'elle est en communion avec le pape en tant que signe de la communion universelle des Églises locales » (*id.*, 83).

135. Plus récemment, l'ARCIC, réfléchissant au fait qu'« à certains égards [...] les conférences épiscopales représentent un retour à l'ancien modèle des conciles/synodes régionaux » (ARCIC 2018, 110), a examiné les « tensions et difficultés dans la pratique de la communion aux niveaux régionaux de la vie anglicane et catholique romaine » (*id.*, 116-118). Elle se réfère aux paroles du Pape François dans *Evangelii gaudium*, soulignant l'importance des conférences épiscopales afin d'équilibrer une « centralisation excessive » : « Le Concile Vatican II a affirmé que, d'une manière analogue aux antiques Églises patriarcales, les conférences épiscopales peuvent 'contribuer de façons multiples et fécondes à ce que le sentiment collégial se réalise concrètement' (LG 23). Mais ce souhait ne s'est pas pleinement réalisé, parce que n'a pas encore été suffisamment explicité un statut des conférences épiscopales qui les conçoive comme sujets d'attributions concrètes, y compris une certaine autorité doctrinale authentique. Une excessive centralisation, au lieu d'aider, complique la vie de l'Église et sa dynamique missionnaire » (EG 32 cité dans ARCIC 2018 note 38). Le même document de l'ARCIC note que certains anglicans perçoivent le développement des ordinariats personnels en vertu des dispositions de la Constitution apostolique *Anglicanorum Cœtibus* (2009) comme un exemple d'une telle centralisation (5).

c. La subsidiarité

○ *Un « principe ancien »*

136. Liée à la question des niveaux ecclésiaux, la subsidiarité est souvent mentionnée dans les dialogues œcuméniques comme un principe important pour l'exercice de la primauté. La Consultation théologique orthodoxe-catholique nord-américaine décrit la subsidiarité comme le « principe ancien reconnu comme normatif pour les structures humaines bien organisées, les instances « supérieures » de l'autorité épiscopale n'interv[enant] normalement que lorsque les instances « inférieures » seraient incapables de prendre ou d'appliquer les décisions nécessaires à la continuité de l'union dans la foi ». Le document applique ce principe en particulier à l'élection des évêques et à la reconnaissance des responsables de l'Église à tous les niveaux : « Ce qui voudrait dire notamment que, au moins dans les Églises orthodoxes et orientales catholiques, les évêques seraient élus par les synodes locaux ou selon d'autres méthodes traditionnelles. Ceux qui seraient élus aux principaux offices épiscopaux ou primatiaux se présenteraient aux autres responsables de l'Église à leur niveau, à leur propre patriarche et à l'évêque de Rome, premier parmi les patriarches, en échangeant des lettres de communion selon l'ancienne coutume chrétienne. L'évêque de Rome informerait aussi les patriarches orientaux de son élection » (O-C US 2010, 6g). De même, l'ancienne procédure d'appel décrite par le concile de Sardique pourrait être considérée comme une forme de subsidiarité (voir ci-dessus §§101-103).

137. L'ARCIC a également souligné la nécessité d'exercer le principe de subsidiarité, en particulier pour répondre aux contextes culturels régionaux : « Le principe de subsidiarité souligne l'utilité des instruments de communion entre le niveau local et le niveau mondial/universel de l'Église. Toutes les questions ne touchent pas tout le monde et, par conséquent, toutes les questions qui affectent plus d'une Église locale ne nécessitent pas de délibération au niveau

mondial/universel, qui existe pour traiter les questions qui affectent tout le monde. En outre, les différences culturelles d'une région à l'autre peuvent rendre une détermination uniforme peu judicieuse » (ARCIC 2018, 107).

138. Le dialogue luthéro-catholique aux États-Unis propose le principe de subsidiarité comme l'une des trois « normes pour un renouveau » (voir ci-dessus §110) et comme garant d'une diversité légitime par la participation de toute l'Église à la prise de décision : « Le principe de subsidiarité n'est pas moins important. Chaque partie de l'Église, consciente de son héritage particulier, doit cultiver les dons qu'elle a reçus de l'Esprit en exerçant sa liberté légitime. Ce qui peut être décidé et réalisé dans des unités plus petites de la vie ecclésiale ne doit pas être renvoyé aux responsables de l'Église qui ont des responsabilités plus larges. Les décisions devraient être prises et les activités réalisées avec une participation aussi large que possible du peuple de Dieu. Les initiatives doivent être encouragées afin de promouvoir une saine diversité dans la théologie, le culte, le témoignage et le service. Tous doivent veiller à ce que, au fur et à mesure que la communauté se construit et que son unité se renforce, les droits des minorités et les points de vue minoritaires soient protégés dans l'unité de la foi » (L-C US 1973, 25).

139. De même, le dialogue international vieux-catholique – catholique se réfère à ce principe pour définir une relation acceptable entre l'Union d'Utrecht et l'évêque de Rome : « Il serait nécessaire de trouver et de convenir d'un modèle pour la manière dont l'évêque de Rome exerce son ministère au service de l'unité universelle de l'Église en vue de la communion recherchée avec l'Union d'Utrecht, un modèle qui donne une expression concrète à la vision (telle qu'exposée ci-dessus) de sa primauté dans la tension entre l'obligation réciproque pour la communion et le principe de subsidiarité » (OC-C 2009, 86).

○ Une « limitation volontaire de l'exercice du pouvoir »

140. Liée au principe de subsidiarité, la question de la relation entre la primauté, comprise comme un « ministère d'unité », et l'exercice de l'autorité est complexe. Cette complexité est en partie due à la terminologie appliquée à la primauté, puisque des concepts interdépendants tels que la juridiction, l'autorité canonique, le pouvoir, le gouvernement, l'administration sont utilisés avec différents niveaux de signification et diverses nuances. Certains dialogues et réponses à *Ut unum sint* mettent en garde contre tout abus de pouvoir dans l'exercice de l'autorité. Réagissant à l'affirmation de Jean-Paul II selon laquelle son ministère d'unité « serait illusoire » sans « le pouvoir et l'autorité » pour l'accomplir (*UUS* 94), la réponse de l'Église réformée unie du Royaume-Uni (1996) appelle à « un réexamen critique » d'une telle hypothèse et déclare : « Nous n'avons pas l'expérience que les questions de désaccord entre chrétiens ayant une conscience éclairée puissent être simplement réglées par l'exercice du pouvoir et de l'autorité, et cela ne correspond pas non plus à notre compréhension de la nature de la catholicité » (4).

141. Dans la même approche critique, le dialogue luthérien-catholique aux États-Unis soutient que le pouvoir de l'évêque de Rome ne devrait pas dépasser ce qui est nécessaire à l'exercice de sa fonction et à la réalisation de son objectif, à savoir être un « ministre de l'unité » efficace au niveau universel. Le dialogue suggère une limitation volontaire de l'exercice du pouvoir : « C'est un principe politique important que l'autorité dans toute société ne doit utiliser que la quantité de pouvoir nécessaire pour atteindre le but qui lui a été assigné. Ce principe s'applique également à la fonction papale. Une distinction canonique entre la plus haute autorité et l'exercice limité du pouvoir correspondant ne peut être exclue et doit être soulignée. Une telle limitation ne doit pas porter atteinte à la juridiction universelle attribuée au pape par la doctrine

catholique romaine. On peut donc prévoir que les limitations volontaires par le pape de l'exercice de sa juridiction accompagneront la validité croissante des organes du gouvernement collégial, de sorte que les freins et contrepoids du pouvoir suprême puissent être effectivement reconnus » (L-C US 1973, 27).

○ *Une « autorité suffisante »*

142. À l'instar de la réflexion sur la « primauté d'honneur » au cours du premier millénaire (voir ci-dessus §§94-98), certains dialogues affirment que, de manière réaliste, l'évêque de Rome aura besoin d'une quantité suffisante d'autorité pour relever les nombreux défis et assumer les obligations complexes liées à son « ministère de l'unité ». Privé d'autorité, son « ministère de l'unité » risque de devenir un instrument impuissant et, en fin de compte, un titre vide. Le Groupe des Dombes affirme clairement que « nous ne souhaitons pas pour autant un appauvrissement ou un affaiblissement du ministère personnel de communion de l'Église universelle. Dans le respect de ceux qui l'ont exercé, l'exercent ou l'exerceront, nous désirons sa transparence évangélique. Ce ministère doit demeurer une force d'initiative, de proposition et de soutien de toutes les Églises devant les défis du monde présent ou les pressions de certains pouvoirs » (Dombes 1985, 151).

143. De même, une déclaration commune de 1985 entre anglicans et vieux-catholiques, tout en reconnaissant la valeur de la subsidiarité, déclare : « Nous reconnaissons que pour que le primat universel ne soit pas seulement un signe d'unité mais aussi capable de maintenir l'unité, la vérité et l'amour, il doit avoir l'obligation de convoquer des réunions d'évêques et de conciles à certains moments et dans certaines circonstances, et le droit de le faire lorsqu'il le juge nécessaire. Il peut être doté d'un droit bien défini et limité de recevoir des appels. Il est probable que pour l'exercice correct de sa fonction, il aura besoin du soutien d'une structure administrative substantielle » (OC-C 2009, texte de l'annexe 7).

4. QUELQUES SUGGESTIONS PRATIQUES OU DEMANDES ADRESSÉES À L'ÉGLISE CATHOLIQUE

144. Au fil des dialogues œcuméniques ou des réponses à *Ut unum sint* concernant la primauté, diverses recommandations sont faites à toutes les différentes communions chrétiennes. Convaincus que le premier devoir œcuménique des catholiques est qu'ils « examinent leur fidélité à la volonté du Christ par rapport à l'Église, et entreprennent, comme il le faut, un effort soutenu de rénovation et de réforme » (UR 4), nous présentons ci-dessous quelques suggestions ou demandes pratiques adressées à l'Église catholique, afin que la primauté papale puisse bénéficier d'une plus grande réceptivité œcuménique.

4.1. UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION DE VATICAN I

145. Certains dialogues théologiques soulignent la valeur d'une « relecture » des enseignements de l'Église exprimés en termes étroitement liés à un contexte spécifique. Ce processus est décrit par l'ARCIC comme suit : « On peut ainsi parvenir à une redécouverte d'éléments qui étaient négligés et à une mémoire rafraîchie des promesses de Dieu, menant à un renouvellement de l' 'Amen' de l'Église. Il peut aussi se faire un tri de ce qui a été reçu, du fait que dans un contexte nouveau certaines formulations traditionnelles paraissent insuffisantes ou même ouvertes à de mauvaises interprétations. Tout ce processus peut être dit *re-réception* » (ARCIC 1999, 25 ; voir aussi ci-dessus §59).

146. Ce processus de « re-réception » a été souhaité en ce qui concerne l'enseignement de Vatican I. Le dialogue luthéro-catholique aux États-Unis qualifie ce processus de « réinterprétation » et parle de « la possibilité de trouver finalement de nouvelles expressions fidèles à l'intention originelle et adaptées à

un contexte culturel changé. Ce processus de réinterprétation était déjà à l'œuvre dans la manière dont la doctrine de l'infaillibilité papale a été traitée à Vatican II, faisant apparaître de nouveaux aspects » (L-C US 1978, 19). Il est nécessaire de « placer la doctrine de l'infaillibilité dans les catégories théologiques de la promesse, de la confiance et de l'espérance plutôt que dans les catégories juridiques de la loi, de l'obligation et de l'obéissance » (*id.*, 5).

147. Le Groupe des Dombes, « dans un esprit de *métanoïa* », exprimait le souhait « que l'expression dogmatique de ce ministère [de l'évêque de Rome], qui est donnée depuis le Concile de Vatican I et qui heurte profondément la sensibilité chrétienne de nos frères séparés d'Orient et d'Occident, donne lieu à un commentaire officiel et actualisé, voire à un changement de vocabulaire, qui l'intègre dans une ecclésiologie de communion » (Dombes 1985, 149). Plus tard, le Groupe des Dombes a également appelé à une « reformulation du dogme de l'infaillibilité papale », suggérant que « cette reformulation pourrait se faire dans le cadre d'un futur concile, les délégués des autres Églises jouant alors tout le rôle qui leur revient » (Dombes 2014, 476).

148. Dans le même ordre d'idées, catholiques et luthériens d'Allemagne ont exprimé leur espoir d'une « Interprétation officielle » de Vatican I, dans laquelle « la primauté de juridiction n'a sa place que dans la structure de communion de l'Église » et « l'infaillibilité papale ne peut être exercée que dans la loyauté absolue à la foi apostolique (Sainte Écriture) » (L-C Germ 2000, 198).

4.2. UN EXERCICE DIFFÉRENCIÉ DE LA PRIMAUTÉ DE L'ÉVÊQUE DE ROME

149. L'évêque de Rome agit simultanément comme évêque d'un diocèse local, comme primate de l'Église occidentale ou latine et comme ministre de l'unité au niveau universel. Certains dialogues

œcuméniques appellent à une distinction plus claire entre ses différentes responsabilités, en particulier entre son ministère patriarcal dans l'Église d'Occident et son ministère primatial d'unité dans la communion des Églises (voir également la note de bas de page n. 25 ci-dessus). Cet appel à une différenciation plus claire des rôles est en accord avec la nature et la relation distinctes de la primauté et de la synodalité à chaque niveau ecclésial, notées par certains dialogues (voir ci-dessus §82).

150. Le dialogue orthodoxe-catholique français a appelé en 1991 à un « exercice différencié de la juridiction de l'évêque de Rome », « selon qu'il s'agirait des Églises d'Occident ou de l'Église universelle » (O-C Fr 1991, p. 119). Réfléchissant à la manière dont la primauté pourrait être exercée dans une Église réunifiée, le Groupe Saint Irénée déclare : « On aurait une meilleure compréhension du concept catholique de primauté au registre de l'Église universelle en distinguant plus clairement entre la place spéciale du pape dans l'Église catholique et son éventuelle fonction de primat dans la communion de l'ensemble des Églises du monde » (Saint Irénée 2018, 14.11). De même, le dialogue international orthodoxe-catholique observe qu'« il existe également une volonté de distinguer ce que l'on pourrait appeler le ministère patriarcal du pape au sein de l'Église occidentale ou latine de son service primatial à l'égard de la communion de toutes les Églises, ce qui offre de nouvelles possibilités pour l'avenir » (O-C 2023, 5.2).

151. Dans le même esprit, certains dialogues théologiques avec des communautés chrétiennes occidentales font référence à la nécessité d'un exercice différencié du ministère de l'évêque de Rome. Par exemple, le dialogue international méthodiste-catholique affirme que « historiquement, on peut montrer que quelques-unes des fonctions ordinaires accomplies par l'évêque de Rome relèvent de son siège d'évêque diocésain ou de sa fonction de patriarche de l'Église latine et ne relèvent pas de l'essence de son ministère universel d'unité » (MERCIC 1986, 59). La réponse du Conseil des

Églises de Grande-Bretagne et d'Irlande à *Ut unum sint* (1997) affirme qu'il y a « une distinction à faire entre primauté et juridiction universelle ou entre primauté et juridiction sur le 'Patriarcat d'Occident' » (4). Le Groupe des Dombes aborde également cet argument, affirmant : « L'étude historique a montré que, du fait de la rupture entre Orient et Occident, l'Église catholique a coïncidé avec l'ancien Patriarcat d'Occident ou Église latine. De ce fait, l'évêque de Rome a exercé, dans une confusion pratique, une double responsabilité dans cette Église, à savoir celle du ministre de la communion et celle du patriarche d'Occident, au profit d'une centralisation croissante. De plus, l'intense effort missionnaire de l'Église latine a étendu, sans en mesurer les conséquences, le territoire du Patriarcat d'Occident sur presque toute la face de la terre. Ce « développement anormal » a compromis l'image de la papauté « en amenant à la confondre avec une enflure monstrueuse de ce qui n'est même pas elle » [L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, Paris, Cerf, 1970, p. 555]. Tant que la distinction entre ces deux fonctions ne sera pas rendue visible dans l'organisation vivante de l'Église, la nécessité du ministère de communion exercé par l'évêque de Rome ne sera pas recevable par nos frères orthodoxes, anglicans et protestants. Seule une décentralisation interne de l'Église catholique pourrait leur donner une perspective concrète sur la nature de l'engagement qu'ils prendraient en renouant avec l'Église catholique le lien de pleine communion » (Dombes 1985, 142-143). Le dialogue luthérien-catholique allemand, ajoutant la question du pape en tant que « chef d'État » et ses implications politico-diplomatiques, va plus loin, appelant à « une différenciation entre les fonctions réunies dans la personne du pape : évêque de Rome, pasteur de toute l'Église, chef du Collège des évêques, patriarche d'Occident, primat d'Italie,

archevêque et métropolitain de la province ecclésiastique de Rome, souverain de la Cité du Vatican » (L-C Germ 2000, 200).

152. Dans la ligne de cette proposition d'un exercice différencié de la primauté de l'évêque de Rome, le Groupe des Dombes a exprimé le souhait d'« une remise en honneur de l'exercice du ministère de l'évêque de Rome dans son Église particulière. Un pape assumant davantage sa responsabilité épiscopale là où il est tenu et en mesure de l'exercer pourrait sans doute contribuer à changer fortement l'image de la papauté. Il apparaîtrait alors comme le pasteur, comme le serviteur et le guide de ses frères dans un ministère réellement commun et solidaire d'*épiscopè* » (Dombes 1985, 150).

4.3. SYNODALITÉ *AD INTRA*

153. Les dialogues théologiques mettent l'accent sur la relation réciproque entre la structure synodale de l'Église catholique *ad intra* et la crédibilité ou l'attrait de son engagement œcuménique *ad extra*. Les Églises et les communautés ecclésiales de l'Orient et de l'Occident considèrent attentivement le modèle de communion et de primauté de l'Église catholique *ad intra* comme un modèle ou un test de ses intentions *ad extra* dans le domaine œcuménique.

154. Les dialogues ont permis d'identifier les domaines dans lesquels une synodalité accrue est nécessaire au sein de l'Église catholique. Dans *Le don de l'autorité*, l'ARCIC énumère un certain nombre de « questions aux catholiques romains » : « Y a-t-il à tous les niveaux participation effective du clergé aussi bien que des laïcs dans les organismes synodaux naissants ? L'enseignement du Deuxième Concile du Vatican concernant la collégialité des évêques a-t-il été suffisamment mis en œuvre ? Les actions des évêques reflètent-elles une conscience suffisante de l'ampleur de l'autorité qu'ils reçoivent par l'ordination pour gouverner l'Église locale ? A-t-on suffisamment cherché à assurer la consultation entre l'évêque de Rome et les Églises locales avant des décisions

importantes qui affectent soit l'Église locale soit l'Église universelle ? Comment la variété des opinions théologiques est-elle prise en compte en de telles décisions ? Les structures et les procédures de la Curie romaine, en assistant l'Évêque de Rome dans sa tâche de promouvoir la communion entre les Églises, respectent-elles adéquatement l'exercice de l'*épiscopè* à d'autres niveaux ? Surtout, comment l'Église catholique romaine abordera-t-elle la question de la primauté universelle telle qu'elle se dégage du 'dialogue patient et fraternel' sur l'exercice de la charge de l'Évêque de Rome, auquel Jean-Paul II a invité 'les responsables d'Églises et leurs théologiens' ? »(ARCIC 1999, 57).

155. En réponse à ces questions, les dialogues ont fait quelques suggestions aux niveaux régional et universel, par lesquelles les catholiques pourraient apprendre de l'expérience de leurs partenaires de dialogue. Réfléchissant à la nécessité de renforcer la pratique de la primauté et de la synodalité au niveau régional, certains dialogues ont fait des propositions concernant les conférences épiscopales catholiques. Par exemple, l'ARCIC identifie un « potentiel d'apprentissage des institutions et procédures anglicanes en ce qui concerne le niveau provincial » et le besoin pour les catholiques « de développer des principes concernant : – l'autorité des conférences épiscopales ; – la relation entre les conférences épiscopales nationales/régionales et le Synode des évêques ; – l'identification de la gamme et du type de questions qui peuvent être correctement traitées au niveau local sans recours systématique à Rome ; – les moyens appropriés par lesquels les conférences épiscopales nationales/régionales pourraient remettre en question les initiatives et les directives émanant de Rome » (ARCIC 2018, 121). Au niveau universel, certains dialogues ont identifié le besoin d'une meilleure implication de l'ensemble du peuple de Dieu dans les processus synodaux. Les récents changements apportés aux procédures du Synode des évêques, qui favorisent une plus grande participation

de tous les catholiques, ont été observés avec intérêt (voir Saint Irénée 2018, 11.15 ; ARCIC 2018, 146). Sur la base du dialogue luthéro-catholique en Australie et de sa réflexion sur la pratique synodale luthérienne, il a été suggéré qu'en plus du Synode des évêques, un nouveau « Conseil pastoral général » au niveau universel de l'Église catholique, incluant les fidèles laïcs, pourrait être créé, sur le modèle des conseils pastoraux paroissiaux et diocésains établis après Vatican II (voir L-C Aus 2007).

4.4. SYNODALITÉ *AD EXTRA* : « MARCHER ENSEMBLE »

Le concept de synodalité peut également s'appliquer aux relations de l'Église catholique avec les autres communions chrétiennes, puisque le chemin œcuménique est également un processus de « chemin commun ». Cette synodalité *ad extra* est encouragée par des consultations régulières et par une action et un témoignage communs.

4.4.1. LA « COMMUNAUTÉ CONCILIAIRE » ET LA PRIMAUTÉ

156. Le concept de « communauté conciliaire », déjà décrit comme un modèle et une méthode possibles d'unité dans les années 1970 par le Conseil œcuménique des Églises et adopté par diverses communions chrétiennes mondiales, offre encore aujourd'hui des voies possibles pour aller de l'avant. Certes, la conciliarité/synodalité constituera un aspect de la vie interne de l'Église réunifiée et se réfère donc au but de l'œcuménisme et non à ses moyens. Cependant, l'expression « communauté conciliaire » ne désigne pas seulement la fin, mais aussi les moyens de parvenir à l'unité, dans le cadre de diverses structures et initiatives communes de type conciliaire/synodal. L'Assemblée du COE à Nairobi en 1975 a ainsi suggéré l'établissement de « réunions conciliaires » pour promouvoir l'unité entre les diverses communautés chrétiennes. En mettant en œuvre cette vision de la « communauté

conciliaire », les Églises seraient en mesure de rendre visible et d'approfondir la communion qu'elles partagent déjà, par le biais de ce que l'on peut appeler une « synodalité externe ».

157. Dans cette perspective, le Groupe des Dombes concluait son document de 1985 par une ultime aspiration : « Faut-il attendre le moment espéré de la pleine réconciliation œcuménique pour souhaiter la convocation d'une assemblée où seraient réunis les représentants qualifiés de l'Église catholique et des Églises groupées dans le Conseil œcuménique ? Une telle assemblée ne pourrait sans doute pas être créditée d'être un concile. Cependant, conformément à la tradition de l'Église universelle, qui affirme qu'une assemblée conciliaire constitue une 'instance privilégiée du ministère de la communion', nous pensons qu'avec l'aide du Saint Esprit, une telle initiative serait, non seulement bénéfique pour une avancée œcuménique, mais conforme à la volonté d'unité de Jésus-Christ pour son Église » (Dombes 1985, 163). Le Groupe ajoute : « Notre étude sur le ministère de communion dans l'Église universelle trace un portrait spirituel et pastoral tel de l'évêque de Rome que si celui-ci, conjointement avec le Conseil œcuménique des Églises, convoquait une telle assemblée, il répondrait à son ministère de serviteur de l'unité. Si cet appel est susceptible de recevoir un écho, nous en bénissons à l'avance le Seigneur » (*id.*, 165). De même, dans leurs réponses à *Ut unum sint*, le groupe suisse *Ökumenische Arbeitsgruppe 'Ut unum sint'* a appelé à un « concile œcuménique pour le XXI^e siècle », et la Communauté de Iona, inspirée par Actes 15, a suggéré un second « concile de Jérusalem ».

158. Dans le même esprit, de nombreux dialogues ont proposé différentes initiatives pour promouvoir la synodalité entre les Églises, en particulier à travers la collégialité au niveau des évêques et des primats. Par exemple, ARCIC II propose des mesures concrètes pour établir une véritable coopération dans l'exercice de l'épiscopat : des réunions régulières des évêques aux niveaux local et régional, la participation des évêques d'une communion aux

réunions internationales des évêques de l'autre communion, des témoignages conjoints dans la sphère publique sur des questions qui concernent le bien commun, et même les évêques anglicans accompagnant les évêques catholiques dans leurs visites *ad limina* à Rome (ARCIC 1999, 59). Les *Principes pour guider la recherche de l'unité entre l'Église catholique et l'Église copte orthodoxe* (1979) proposaient, sans attendre la restauration de la pleine communion, un modèle pragmatique de redécouverte réciproque de la conciliarité en établissant des consultations régulières entre primats (6). La Consultation orthodoxe-catholique nord-américaine propose que « des délégations d'évêques orthodoxes et catholiques, dans un pays ou dans une région, pourraient commencer à se rencontrer régulièrement pour se consulter sur des questions pastorales. Des patriarches et des représentants des Églises orthodoxes autocéphales et autonomes pourraient aussi rencontrer sur une base régulière le pape, des évêques catholiques éminents et des officiers de la curie à des fins de consultation et de planification » (O-C US 2010, 8 a).

4.4.2. TRAVAILLER ET PRIER ENSEMBLE

159. Outre les réunions et les consultations régulières, une telle synodalité implique également une action et un témoignage communs. Comme l'affirme ARCIC II : « Le dialogue théologique doit continuer à tous les niveaux dans les Églises, mais à lui seul il ne suffit pas. Pour le bien de la *koinonia* et d'un témoignage chrétien unique à rendre au monde, les évêques anglicans et catholiques devraient trouver des moyens de coopération et des moyens de développer des relations de responsabilité mutuelle dans leur exercice de supervision. À ce nouveau stade, nous n'avons pas seulement à *faire* ensemble ce que nous pouvons, mais nous avons à *être* ensemble tout ce qu'autorise notre *koinonia* existante » (ARCIC 1999, 58). Ces aspirations ont progressé de manière significative grâce à la création de la Commission internationale

anglicane-catholique pour l'unité et la mission (IARCCUM), qui a fait un certain nombre de suggestions novatrices et pratiques sur la manière dont les évêques anglicans et catholiques pourraient déjà mettre en pratique une collégialité renouvelée (voir *Growing Together in Unity and Mission*, 2007, 108-117).

160. Des initiatives récentes illustrent cette manière de promouvoir la « synodalité externe », par exemple : la visite conjointe à Lesbos du Pape François, du Patriarche œcuménique Bartholomée et de l'Archevêque Ieronymos en 2016 pour témoigner de leur préoccupation commune pour la situation tragique des migrants ; la prière conjointe luthérienne-catholique à Lund présidée par le Pape François et l'Évêque Munib A. Younan, alors président de la Fédération luthérienne mondiale, en présence de nombreux partenaires œcuméniques, en 2017 ; la retraite spirituelle pour les dirigeants politiques et religieux du Soudan du Sud organisée au Vatican par le Pape François et l'Archevêque Justin Welby en 2019 ; le pèlerinage œcuménique pour la paix au Soudan du Sud du Pape François, de l'Archevêque Justin Welby et du Révérend Iain Greenshields en 2023 ; et la veillée de prière œcuménique « *Together. Rassemblement du peuple de Dieu* » organisée sur la place Saint-Pierre en 2023 pour la XVI^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques.

RÉSUMÉ

161. La compréhension et l'exercice du ministère de l'évêque de Rome sont entrés dans une nouvelle phase avec le Concile Vatican II. Depuis lors, la dimension œcuménique est un aspect essentiel de ce ministère, comme l'ont illustré les papes successifs. L'invitation de Jean-Paul II, dans *Ut unum sint*, à trouver, avec l'aide des pasteurs et des théologiens de toutes les Églises, un mode d'exercice de la primauté « reconnu par les uns et par les autres », a marqué une étape décisive dans cette prise de conscience œcuménique. Cette invitation trouve un soutien particulier dans le contexte du pontificat du Pape François, dont l'enseignement et la pratique soulignent la dimension synodale de son ministère.

RÉFLEXIONS ŒCUMÉNIQUES SUR LE MINISTÈRE DE L'ÉVÊQUE DE ROME

162. L'invitation lancée dans *Ut unum sint* a suscité un large éventail de réponses et de réflexions œcuméniques. Les dialogues théologiques œcuméniques, officiels et officieux, nationaux et internationaux, inaugurés après Vatican II, se sont également révélés être, au cours des dernières décennies, un lieu privilégié pour la recherche d'un ministère de l'unité au niveau universel. En identifiant les principaux thèmes et perspectives, ils illustrent l'intérêt pour ce sujet et les développements dans la discussion avec les différentes traditions chrétiennes. Ils témoignent également d'un esprit œcuménique nouveau et positif dans la discussion de cette question.

163. Ce nouveau climat est révélateur des bonnes relations établies entre les communions chrétiennes, et surtout entre leurs responsables. À une époque où les relations entre les Églises s'intensifient, cette « fraternité retrouvée » (*UUS* 42) doit aussi être relue théologiquement, à côté des différences dogmatiques du passé. Cette vie de relations inclut une prise de conscience

croissante de la « responsabilité mutuelle » entre les communions chrétiennes.

164. Il convient de noter que les préoccupations, les accents et les conclusions des différents dialogues varient en fonction des traditions confessionnelles impliquées. En outre, tous les dialogues théologiques n'ont pas traité le sujet au même niveau ou avec la même profondeur. Si certains ont consacré des documents entiers au sujet, d'autres ne l'ont traité que dans le contexte de plus amples documents, tandis que d'autres encore n'ont pas encore abordé la question. Sans vouloir occulter ces différentes approches et accents, on peut néanmoins identifier les fruits suivants.

NOUVELLES APPROCHES DE QUESTIONS THÉOLOGIQUES TRADITIONNELLEMENT DISPUTÉES

165. L'un des fruits des dialogues théologiques est une nouvelle lecture des « textes pétriniens », qui ont historiquement constitué une pierre d'achoppement majeure entre les chrétiens. Les partenaires du dialogue ont été invités à éviter les projections anachroniques de développements doctrinaux ultérieurs et à reconsidérer le rôle de Pierre parmi les apôtres. Sur la base de l'exégèse contemporaine et de la recherche patristique, de nouvelles perspectives et un enrichissement mutuel ont été obtenus, remettant en question certaines interprétations confessionnelles traditionnelles. Une diversité d'images, d'interprétations et de modèles dans le Nouveau Testament a été redécouverte, tandis que des notions bibliques telles que l'*episkopè* (le ministère de vigilance), la *diakonia* et le concept de « fonction pétrinienne » ont aidé à développer une compréhension plus complète des « textes pétriniens ».

166. Une autre question controversée est la compréhension catholique de la primauté de l'évêque de Rome comme étant établie *de iure divino*, alors que la plupart des autres chrétiens la

comprennent comme étant instituée simplement *de iure humano*. Des clarifications herméneutiques ont permis de remettre en perspective cette dichotomie traditionnelle, en considérant la primauté à la fois comme *de iure divino* et *de iure humano*, c'est-à-dire comme faisant partie de la volonté de Dieu pour l'Église et comme étant médiatisée par l'histoire humaine. Remplaçant la distinction entre *de iure divino* et *de iure humano*, les dialogues ont plutôt mis l'accent sur la distinction entre l'essence théologique et la contingence historique de la primauté – comme exprimé dans *Ut unum sint* (UUS 95). Sur cette base, ils appellent à une plus grande attention au contexte historique, qui a conditionné l'exercice de la primauté dans les différentes régions et périodes, et à son évaluation.

167. Les définitions dogmatiques du Concile Vatican I constituent un obstacle important pour les autres chrétiens. Certains dialogues œcuméniques ont enregistré des progrès prometteurs en entreprenant une « relecture » ou une « ré-accueil » de ce Concile, ouvrant de nouvelles voies pour une compréhension plus précise de son enseignement. Cette approche herméneutique souligne l'importance d'interpréter les déclarations dogmatiques de Vatican I non pas isolément, mais à la lumière de leur contexte historique, de leur intention et de leur réception – en particulier à travers l'enseignement de Vatican II.

168. En étudiant l'histoire du texte de *Pastor aeternus*, et surtout les travaux du Concile et le contexte qui a conditionné le choix des termes utilisés (« ordinaire », « direct », « immédiat »), certains dialogues ont pu clarifier la définition dogmatique de la juridiction universelle, en identifiant son extension et ses limites. De même, ils ont pu clarifier la formulation du dogme de l'infaillibilité et même s'accorder sur certains aspects de sa finalité, en reconnaissant la nécessité, dans certaines circonstances, d'un exercice personnel du ministère d'enseignement, étant donné que l'unité chrétienne est une unité dans la vérité et dans la charité. Malgré ces clarifications,

les dialogues expriment encore des préoccupations concernant la relation de l'infaillibilité avec la primauté de l'Évangile, l'indéfectibilité de toute l'Église, l'exercice de la collégialité épiscopale et la nécessité de la réception.

PERSPECTIVES POUR UN MINISTÈRE DE L'UNITÉ DANS UNE ÉGLISE RÉCONCILIÉE

169. Ces nouvelles approches des questions théologiques fondamentales soulevées par la primauté au niveau universel ont ouvert de nouvelles perspectives pour le ministère de l'unité dans une Église réconciliée. De nombreux dialogues et réponses théologiques à *Ut unum sint*, fondés principalement sur des arguments concernant le *bene esse* plutôt que l'*esse* de l'Église, reconnaissent la nécessité d'une primauté au niveau universel. Se référant à la tradition apostolique, certains dialogues soutiennent que, dès les débuts de l'Église, le christianisme s'est établi sur des sièges apostoliques majeurs occupant un ordre spécifique, le siège de Rome étant le premier. Sur la base de considérations ecclésiologiques, un certain nombre de dialogues ont soutenu qu'il existe une interdépendance mutuelle de la primauté et de la synodalité à chaque niveau de la vie de l'Église : local, régional, mais aussi universel. Un autre argument, de nature plus pragmatique, est fondé sur le contexte contemporain de la mondialisation et sur les exigences missionnaires.

170. Des dialogues théologiques, notamment avec les Églises orthodoxes et orthodoxes orientales, reconnaissent que les principes et les modèles de communion honorés au cours du premier millénaire (ou jusqu'au milieu du cinquième siècle pour les Églises orthodoxes orientales), restent paradigmatiques. En effet, durant cette période, les chrétiens d'Orient et d'Occident ont vécu en communion malgré certaines ruptures temporaires, et les structures essentielles de l'Église ont été constituées et partagées.

Certains critères du premier millénaire ont été identifiés comme points de référence et sources d'inspiration pour l'exercice acceptable d'un ministère d'unité au niveau universel, tels que : le caractère informel – et non d'abord juridictionnel – des expressions de communion entre les Églises ; la « primauté d'honneur » de l'évêque de Rome ; l'interdépendance entre les dimensions primatiale et synodale de l'Église, illustrée par le canon des Apôtres 34 ; le droit d'appel comme expression de la communion (Canons de Sardique) ; le caractère paradigmatique des conciles œcuméniques et la diversité des modèles ecclésiaux.

171. Bien que le premier millénaire soit décisif, de nombreux dialogues reconnaissent qu'il ne doit pas être idéalisé ni simplement recréé, puisque les développements du deuxième millénaire ne peuvent être ignorés et aussi parce qu'une primauté au niveau universel doit répondre aux défis contemporains. Certains principes pour l'exercice de la primauté au XXI^e siècle ont été identifiés. Un premier accord général porte sur l'interdépendance mutuelle de la primauté et de la synodalité à chaque niveau de l'Église, et sur l'exigence qui en découle d'un exercice synodal de la primauté. Un autre accord concerne l'articulation entre « tous », « quelques-uns » et « un », trois dimensions complémentaires de l'Église, à chaque niveau ecclésial : la dimension « communautaire » fondée sur le *sensus fidei* de tous les baptisés ; la dimension « collégiale », exprimée en particulier dans la collégialité épiscopale ; et la dimension « personnelle » exprimée dans la fonction primatiale. Différents dialogues identifient la dynamique synodale inhérente à l'articulation de ces trois dimensions.

172. La réflexion œcuménique a également contribué à la reconnaissance du fait que la fonction pétrinienne doit être comprise dans le contexte d'une perspective ecclésiologique plus large. En examinant la primauté, de nombreux dialogues théologiques ont noté que les trois dimensions – communautaire, collégiale et personnelle – sont opérationnelles à chacun des trois

niveaux de l'Église : local, régional et universel. À cet égard, la relation entre l'Église locale et l'Église universelle, qui a des conséquences importantes pour l'exercice de la primauté, est une question cruciale. Les dialogues œcuméniques ont contribué à un accord sur la simultanéité de ces dimensions, en insistant sur le fait qu'il n'est pas possible de séparer la relation dialectique entre l'Église locale et l'Église universelle.

173. Une autre considération importante liée aux différents niveaux de l'Église est la signification ecclésiologique de la dimension régionale ou supra-locale dans l'Église. De nombreux dialogues soulignent la nécessité d'un équilibre entre l'exercice de la primauté au niveau régional et universel, notant que dans la plupart des communions chrétiennes, le niveau régional est le plus pertinent pour l'exercice de la primauté et aussi pour leur activité missionnaire. Certains dialogues théologiques avec les communions chrétiennes occidentales, observant une « asymétrie » entre ces communions et l'Église catholique, appellent à un renforcement des conférences épiscopales catholiques, y compris au niveau continental, et à une « décentralisation » continue, inspirée du modèle des anciennes Églises patriarcales.

174. L'importance du niveau régional est également défendue dans les dialogues avec les Églises orthodoxe et orthodoxes orientales, qui soulignent la nécessité d'un équilibre entre la primauté et les primautés. Ces dialogues insistent sur le fait que « l'effort œcuménique des Églises sœurs d'Orient et d'Occident, fondé dans le dialogue et la prière, recherche une communion parfaite et totale qui ne soit ni absorption ni fusion, mais rencontre dans la vérité et l'amour » (O-C 1993, 14). Dans une chrétienté réconciliée, cette communion présuppose que « les relations de l'évêque de Rome avec les Églises orientales et leurs évêques devraient cependant être foncièrement différentes des relations qui sont actuellement de mise dans l'Église latine » (O-C US 2010, 7a), et que les Églises « continuent à avoir le droit et le pouvoir de se gouverner elles-

mêmes selon leurs propres traditions et disciplines » (Dialogue copte-catholique, 1979).

175. Le dialogue orthodoxe-catholique a également permis une nouvelle lecture critique du phénomène de l'« uniatisme », étroitement lié à la question de la primauté et à une ecclésiologie revendiquant la juridiction directe du Siège romain sur toutes les Églises locales, qui « ne peut plus être acceptée ni en tant que méthode à suivre, ni en tant que modèle de l'unité recherchée par nos Églises » (O-C, 1993, 12). Le phénomène historique de l'« uniatisme » doit cependant être distingué de la réalité actuelle des Églises orientales catholiques, qui représentent un paradigme particulier de l'« unité dans la diversité » en raison de leur statut *sui iuris* dans l'Église catholique et de leur autonomie au sein des structures synodales. Néanmoins, les Églises orthodoxe et orthodoxes orientales ne reconnaissent pas la relation actuelle des Églises orientales catholiques avec Rome comme un modèle de communion future.

176. Les considérations relatives aux différents niveaux de l'Église conduisent à une réflexion sur le principe de subsidiarité. Ce principe signifie qu'aucune question pouvant être correctement traitée à un niveau inférieur ne doit être portée à un niveau supérieur. La subsidiarité est reconnue comme un principe important si l'exercice de la primauté doit garantir la participation de toute l'Église au processus décisionnel. Certains dialogues appliquent ce principe pour définir un modèle acceptable d'« unité dans la diversité » avec l'Église catholique. Ils soutiennent que le pouvoir de l'évêque de Rome ne devrait pas dépasser ce qui est nécessaire à l'exercice de son ministère d'unité au niveau universel, et suggèrent une limitation volontaire de l'exercice de son pouvoir – tout en reconnaissant qu'il aura besoin d'une autorité suffisante

pour faire face aux nombreux défis et aux obligations complexes liés à son ministère.

QUELQUES SUGGESTIONS PRATIQUES

177. Tout au long des dialogues œcuméniques et des réponses à *Ut unum sint* concernant la primauté, diverses suggestions ou demandes pratiques ont été faites aux différentes communions chrétiennes, et en particulier à l'Église catholique. Puisque le premier devoir œcuménique des catholiques est qu'ils « examinent leur fidélité à la volonté du Christ par rapport à l'Église, et entreprennent, comme il le faut, un effort soutenu de rénovation et de réforme » (UR 4), ils sont invités à considérer sérieusement les suggestions qui leur sont faites afin qu'une compréhension et un exercice renouvelés de la primauté papale puissent contribuer à la restauration de l'unité des chrétiens.

178. Une première proposition est une « re-réception », une « réinterprétation », une « interprétation officielle », un « commentaire actualisé » ou même une « reformulation » des enseignements de Vatican I par l'Église catholique. En effet, certains dialogues observent que ces enseignements ont été profondément conditionnés par leur contexte historique et suggèrent que l'Église catholique devrait rechercher de nouvelles expressions et un nouveau vocabulaire fidèles à l'intention originale, intégrés dans une ecclésiologie de communion et adaptés au contexte culturel et œcuménique actuel.

179. Une deuxième suggestion faite par certains dialogues œcuméniques est une distinction plus claire entre les différentes responsabilités de l'évêque de Rome, en particulier entre son ministère patriarcal dans l'Église d'Occident et son ministère primatial d'unité dans la communion des Églises, tant occidentales qu'orientales, en élargissant éventuellement cette idée pour examiner comment les autres Églises occidentales pourraient se

rapporter à l'évêque de Rome en tant que primat, tout en disposant elles-mêmes d'une certaine autonomie. Il est également nécessaire de distinguer les rôles patriarcal et primatial de l'évêque de Rome de sa fonction politique en tant que chef d'État. En mettant davantage l'accent sur l'exercice du ministère du pape dans son Église particulière, le diocèse de Rome, on mettrait en évidence le ministère épiscopal qu'il partage avec ses frères évêques et on renouvellerait l'image de la papauté.

180. Une troisième recommandation formulée par les dialogues théologiques concerne le développement de la synodalité au sein de l'Église catholique. En mettant l'accent sur la relation réciproque entre l'organisation synodale de l'Église catholique *ad intra* et la crédibilité de son engagement œcuménique *ad extra*, ils identifient les domaines dans lesquels une plus grande synodalité serait nécessaire au sein de l'Église catholique. Ils suggèrent en particulier une réflexion plus approfondie sur l'autorité des conférences épiscopales catholiques nationales et régionales, leur relation avec le Synode des évêques et avec la Curie romaine. Au niveau universel, ils soulignent la nécessité d'une meilleure implication de l'ensemble du peuple de Dieu dans les processus synodaux. Dans un esprit d'« échange de dons », les procédures et les institutions existant déjà dans d'autres communions chrétiennes pourraient servir de source d'inspiration.

181. Une dernière proposition est la promotion de la « communion conciliaire » par le biais de réunions régulières entre les responsables des Églises au niveau mondial, afin de rendre visible et d'approfondir la communion qu'ils partagent déjà. Dans le même esprit, de nombreux dialogues ont proposé différentes initiatives pour promouvoir la synodalité entre les Églises, en particulier au niveau des évêques et des primats, par le biais de consultations régulières, d'actions et de témoignages communs.

VERS UN EXERCICE DE LA PRIMAUTÉ
AU XXI^E SIÈCLE.
UNE PROPOSITION DE L'ASSEMBLÉE
PLÉNIÈRE DU DICASTÈRE
POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ
DES CHRÉTIENS FONDÉE
SUR LE DOCUMENT D'ÉTUDE
« L'ÉVÊQUE DE ROME »

Le document d'étude « L'évêque de Rome. Primauté et synodalité dans les dialogues œcuméniques et dans les réponses à l'encyclique Ut unum sint » a permis au Dicastère pour la promotion de l'unité des chrétiens d'évaluer le développement de la réflexion œcuménique sur ce sujet.

Sur le fondement de ce document d'étude, une proposition intitulée « Vers un exercice de la primauté au XXI^e siècle » a également été approuvée par l'Assemblée plénière du DPUC. Cette proposition identifie les contributions les plus significatives des dialogues, suggère les étapes futures à franchir et offre quelques principes et suggestions pour un exercice renouvelé du ministère d'unité de l'évêque de Rome qui puisse être « reconnu par les uns et par les autres » (UUS 95).

CONTRIBUTIONS SIGNIFICATIVES À LA RÉFLEXION
SUR LA PRIMAUTÉ

1. Les documents de dialogue et les réponses à *Ut unum sint* ont apporté une contribution significative à la réflexion sur la question de la primauté. Les dialogues théologiques œcuméniques se sont révélés être le contexte approprié pour réexaminer la forme de la papauté et l'exercice de son autorité au service de la *communio ecclesiarum*. À une époque où les résultats de l'engagement œcuménique sont souvent considérés comme maigres ou insignifiants, les résultats des dialogues théologiques –

internationaux et nationaux, officiels et non officiels – démontrent la valeur de leur méthodologie, c'est-à-dire d'une réflexion faite « évidemment ensemble », comme l'a demandé Jean-Paul II dans *Ut unum sint*. Il est particulièrement remarquable que cette réflexion se soit intensifiée au cours des dernières décennies et qu'elle ait impliqué presque toutes les traditions chrétiennes dans un esprit œcuménique nouveau et positif, avec d'importantes contributions de groupes locaux et non officiels, donnant lieu à une convergence théologique significative et croissante.

2. La lecture des documents du dialogue atteste que la question de la primauté pour toute l'Église, et en particulier le ministère de l'évêque de Rome, ne doit pas être considérée seulement comme un problème mais aussi comme *une opportunité pour une réflexion commune sur la nature de l'Église* et sa mission dans le monde. Le traitement de ce sujet a permis une analyse plus approfondie de certains thèmes ecclésiologiques essentiels tels que : l'existence et l'interdépendance de la primauté et de la synodalité à chaque niveau de l'Église ; la compréhension de la synodalité comme une qualité fondamentale de toute l'Église, y compris la participation active de tous les fidèles ; et la distinction et l'interdépendance de la collégialité et de la synodalité.

3. Cette réflexion commune a apporté une *contribution significative à la théologie catholique*. Comme l'a déclaré le Pape François, « le chemin œcuménique a permis d'approfondir la compréhension du ministère du Successeur de Pierre, et nous devons avoir confiance qu'il continuera d'agir dans ce sens aussi à l'avenir »¹. La réflexion théologique concernant la simultanéité de l'Église locale et de l'Église universelle (voir Document d'étude §§120-126), le concept contemporain et la compréhension de la « synodalité » (voir

1. Pape François, *Homélie pour les vêpres de la solennité de la Conversion de saint Paul apôtre*, 25 janvier 2014.

ARCIC 1999, 34-40) et la triple dimension de l'Église (« communautaire », « collégiale » et « personnelle ») (voir Document d'étude §§114-118), ont été développés ou approfondis dans le contexte du dialogue œcuménique, enrichissant l'utilisation de ces concepts dans les documents catholiques ultérieurs. Cette réception illustre l'« échange de dons », mentionné dans *Evangelii gaudium* qui cite les exemples de la collégialité et de la synodalité : « Si vraiment nous croyons en la libre et généreuse action de l'Esprit, nous pouvons apprendre tant de choses les uns des autres ! [...] À travers un échange de dons, l'Esprit peut nous conduire toujours plus à la vérité et au bien » (EG 246). Cet « échange de dons » peut également s'appliquer à l'exercice de la primauté. En effet, alors que les catholiques croient que le rôle unique de l'évêque de Rome est un don précieux de Dieu pour le bénéfice de toute l'Église, les dialogues ont démontré qu'il existe des principes valables dans l'exercice de la primauté dans d'autres communions chrétiennes qui pourraient être pris en compte par les catholiques.

PROCHAINES ÉTAPES À FRANCHIR DANS LES DIALOGUES THÉOLOGIQUES

4. L'ampleur et la profondeur de la réflexion œcuménique sur la primauté ces derniers temps sont remarquables et semblent indiquer que le moment est venu de franchir de nouvelles étapes dans les dialogues œcuméniques. Il est certain qu'une *meilleure connexion est nécessaire entre les dialogues* – locaux et internationaux, officiels et non officiels, bilatéraux et multilatéraux, et en particulier entre les dialogues orientaux et occidentaux – afin d'éviter les répétitions et de s'enrichir mutuellement. Par exemple, les méthodes œcuméniques du consensus différencié (voir Document d'étude §107) et de l'œcuménisme réceptif, déjà adoptées par certains dialogues théologiques, pourraient être utiles pour s'entendre sur un exercice accepté d'un ministère d'unité pour l'ensemble de l'Église : si les différences de langages théologiques

peuvent en effet « souvent être considérées comme plus complémentaires qu’opposées » (voir UR 17), on peut en dire autant des pratiques ecclésiales.

5. Les dialogues théologiques sur la question de la primauté ont de plus en plus démontré que la *primauté et la synodalité* ne sont pas deux dimensions ecclésiales opposées, mais plutôt deux réalités qui se constituent et se soutiennent mutuellement, et qui devraient donc être abordées ensemble. Comme l’a fait remarquer le Pape François à un groupe œcuménique de théologiens, « nous comprenons mieux que primauté et synodalité dans l’Église ne sont pas deux principes concurrents à maintenir en équilibre, mais deux réalités qui se constituent et se soutiennent au service de la communion. De même que le primat présuppose l’exercice de la synodalité, ainsi la synodalité inclut l’exercice du primat »².

6. Puisque la communion synodale, comprise comme l’articulation du « tous », « quelques-uns » et « un », inclut l’exercice de la primauté, le dialogue théologique sur la primauté, d’un point de vue méthodologique, devrait commencer par une réflexion sur la synodalité. Comme l’a déclaré le Pape François dans le même discours, « la synodalité dans l’Église catholique, au sens large, peut être comprise comme l’articulation de trois dimensions: “tous”, ‘quelques-uns’ et ‘un’ ». Dans cette approche, « le ministère primatial est intrinsèque à la dynamique synodale, de même que l’aspect communautaire qui inclut tout le Peuple de Dieu et la dimension collégiale relative à l’exercice du ministère épiscopal. C’est pourquoi une approche fructueuse du primat dans les dialogues théologiques et œcuméniques ne peut que se fonder sur une réflexion sur la synodalité : il n’y a pas d’autre voie ». Dans le même ordre d’idées, le Rapport de synthèse de la première session

2. Pape François, *Discours au groupe mixte de travail orthodoxe-catholique Saint Irénée*, 7 octobre 2021.

de la XVI^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques affirme : « La dynamique synodale apporte également une lumière nouvelle sur le ministère de l'Évêque de Rome. La synodalité, en effet, articule de façon symphonique les dimensions communautaire ("tous"), collégiale ("quelques-uns") et personnelle ("un") de l'Église aux niveaux local, régional et universel. Dans une telle perspective, le ministère pétrinien de l'Évêque de Rome est inhérent à la dynamique synodale, tout comme l'aspect communautaire qui inclut l'ensemble du Peuple de Dieu et la dimension collégiale du ministère épiscopal »³.

7. Une autre étape concerne la *clarification du vocabulaire* utilisé par les dialogues. En effet, les documents n'utilisent pas toujours de manière homogène et cohérente des termes tels que « synodalité/conciliarité », « collégialité », « primauté », « autorité », « pouvoir », « administration », « gouvernement » et « juridiction ».

8. Il semble particulièrement nécessaire de clarifier le *sens de l'expression « Église universelle »*. En effet, depuis le XIX^e siècle, la catholicité de l'Église a souvent été comprise comme sa dimension mondiale, de manière « universaliste ». Une telle compréhension ne tient pas suffisamment compte de la distinction entre *Ecclesia universalis* (l'« Église universelle » au sens géographique) et *Ecclesia universona* (l'« Église entière », la « totalité de l'Église »), cette dernière étant l'expression la plus traditionnelle dans le magistère catholique. Une notion purement géographique de la catholicité de l'Église risque de donner lieu à une conception séculière d'une « primauté universelle » dans une « Église universelle », et par conséquent à une compréhension séculière de l'extension et des contraintes d'une telle primauté. Même les concepts de « niveaux », de « subsidiarité », d'« autonomie » et de « décentralisation » restent

3. *Une Église synodale en mission*, Rapport de synthèse de la XVI^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques (4-29 octobre 2023), 13.a.

dans le même cadre, avec des connotations administratives plutôt qu'ecclésiologiques. La primauté romaine doit être comprise non pas tant comme un pouvoir universel dans une Église universelle (*Ecclesia universalis*), mais comme une autorité au service de la communion entre les Églises (*communio Ecclesiarum*), c'est-à-dire de l'Église tout entière (*Ecclesia universa*).

9. Une autre étape nécessaire consiste à *promouvoir la réception* des résultats considérables de ces dialogues, non seulement par des discussions entre experts, mais à tous les niveaux, afin que ces résultats puissent devenir un patrimoine commun. Dans son document sur la réception, le Groupe mixte de travail entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises a décrit la réception œcuménique comme « l'attitude évangélique nécessaire pour que ces résultats [du dialogue] puissent être adoptés par une tradition ecclésiale »⁴. Jean-Paul II a écrit dans *Ut unum sint* que pour recevoir les accords bilatéraux, « il faut un sérieux examen qui doit impliquer le peuple de Dieu dans son ensemble, de diverses manières et en fonction des différentes compétences » (*UUS* 80). Ce processus de réception doit impliquer toute l'Église dans l'exercice du *sensus fidei* : fidèles laïcs, théologiens et pasteurs, avec la participation des facultés de théologie et des commissions œcuméniques locales. Il peut inclure la promotion d'un accès facile aux documents du dialogue, en particulier par le biais d'Internet, la préparation de traductions précises (pas seulement dans les langues occidentales), l'organisation d'événements académiques conjoints, l'encouragement des réponses et la mise en œuvre locale de certaines de leurs propositions.

10. Le dialogue théologique, ou « dialogue de la vérité », entre les Églises ne devrait pas seulement réfléchir sur leurs différences

4. *Neuvième rapport du Groupe mixte de travail entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises (2007-2012)*, Annexe A « La réception, enjeu fondamental des avancées œcuméniques » §15.

doctrinales du passé, mais aussi *interpréter théologiquement leurs relations actuelles*. Depuis Vatican II, le développement du « dialogue de la charité » et du « dialogue de la vie », par la prière et le témoignage communs, les accords pastoraux, l'échange fraternel de lettres et de dons, les visites réciproques entre responsables chrétiens à tous les niveaux, est œcuméniquement très éloquent et a fourni de nouvelles perspectives théologiques pour la question de la primauté. Depuis l'époque de l'Église primitive, de tels gestes ont été considérés comme des signes authentiques et des moyens de communion. Comme l'affirme le Pape François : « Ces gestes, enracinés dans la reconnaissance de l'unique Baptême, ne sont pas de simples actes de courtoisie ou de diplomatie, mais ils ont une signification ecclésiale et peuvent être considérés comme de véritables *loci theologici*. [...] En ce sens, je suis convaincu que le 'dialogue de la charité' ne doit pas être entendu uniquement comme une préparation au 'dialogue de la vérité', mais comme une 'théologie en action', capable d'ouvrir de nouvelles perspectives sur le chemin de nos Églises. À un moment où, grâce à Dieu, les relations entre nous s'intensifient, il me semble beau de relire notre tissu de relations en développant une 'théologie du dialogue dans la charité' »⁵.

11. *Des gestes particuliers et des actions symboliques* de la part de l'évêque de Rome ont été essentiels pour instaurer un climat de confiance, renforcer les liens de communion, surmonter les préjugés historiques et créer une nouvelle mémoire, ainsi que pour développer une appréciation œcuménique croissante de son « ministère d'unité ». Il est important que ces gestes et ces actions soient poursuivis avec créativité et générosité et fassent l'objet d'une réflexion théologique.

5. Pape François, *Discours aux membres de la Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales*, 26 janvier 2024.

PRINCIPES ET PROPOSITIONS POUR UN EXERCICE RENOUVELÉ DE LA PRIMAUTÉ

12. Deux cadres récurrents identifiés par les dialogues théologiques peuvent constituer une ressource importante dans la réflexion sur l'exercice de la primauté au XX^e siècle. Les dialogues appellent à une articulation symphonique (1) des dimensions « communautaire », « collégiale » et « personnelle » (2) aux niveaux local, régional et universel de l'Église.

13. Considérant les différents niveaux ecclésiaux, de nombreux dialogues œcuméniques mentionnent la *subsidiarité* comme un principe important pour l'exercice de la primauté et de la synodalité. Développé initialement dans le contexte de la doctrine sociale de l'Église, ce principe signifie qu'aucune question pouvant être correctement traitée à un niveau inférieur ne doit être portée à un niveau supérieur⁶. Appliqué à l'ecclésiologie, l'ambiguïté (voir ci-dessus §8) et les origines sociologiques de ce principe (qui présuppose que l'autorité est déléguée vers le bas à partir du niveau supérieur) doivent être gardées à l'esprit afin d'éviter une approche purement administrative de la vie ecclésiale. Néanmoins, son intention et son contenu pourraient contribuer, dans un contexte ecclésial, à un exercice synodal de la primauté en assurant la participation de l'ensemble du Peuple de Dieu au processus de prise de décision, en particulier pour les questions qui le concernent directement⁷.

14. Parmi les propositions exprimées par les dialogues, l'appel à une « *relecture* » ou à un *commentaire officiel de Vatican I* par l'Église

6. Voir *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 185-188.

7. La Commission théologique internationale distingue dans le processus synodal « le processus en vue d'élaborer une décision (*decision-making*) au moyen d'un travail commun de discernement, consultation et coopération, et la prise de décision pastorale (*decision-taking*) qui relève de l'autorité de l'évêque, garant de

catholique semble particulièrement important. Partant de la règle herméneutique selon laquelle les dogmes de Vatican I doivent être lus à la lumière de Vatican II, en particulier son enseignement sur le Peuple de Dieu (*LG*, chapitre II) et la collégialité (*LG* 22-23), certains dialogues reflètent que Vatican II n'a pas explicitement interprété Vatican I mais, tout en incorporant son enseignement, l'a complété (*LG*, chapitre III, 18). Il reste donc nécessaire de présenter l'enseignement catholique sur la primauté à la lumière d'une ecclésiologie de communion, dans le cadre de la « hiérarchie des vérités » (*UR* 11). Il est également essentiel de relire Vatican I à la lumière de l'ensemble de la Tradition, « selon la croyance ancienne et constante de l'Église universelle » (*Pastor aeternus*, *Introduction*, DH 3052), et à l'horizon d'une convergence œcuménique croissante sur le fondement biblique, les développements historiques et la signification théologique de la primauté et de la synodalité. Ici encore, il est nécessaire de clarifier la terminologie adoptée, qui reste souvent équivoque et sujette à des interprétations erronées, par exemple : juridiction ordinaire, immédiate et universelle ; infailibilité ; gouvernement ; autorité et pouvoir suprêmes.

15. Une autre proposition importante consiste à *établir une distinction plus claire entre les différentes responsabilités du Pape*, en particulier entre son ministère de chef de l'Église catholique et son ministère d'unité entre tous les chrétiens, ou plus spécifiquement entre son ministère patriarcal dans l'Église latine et son ministère primatial dans la communion des Églises. La suppression du titre de « Patriarche d'Occident » dans l'*Annuario Pontificio* en 2006 a suscité quelques inquiétudes dans les milieux œcuméniques et a donné l'occasion d'entamer une réflexion sur la distinction entre ces différentes responsabilités, qui doit être poursuivie.

Papostolicité et de la catholicité », voir *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église* (2018), 69.

16. Étant donné que les différentes responsabilités du pape sont fondées sur son ministère d'évêque de Rome, l'Église qui préside dans la charité à toutes les Églises, il est également essentiel de *souligner son ministère épiscopal au niveau local*, en tant qu'évêque parmi les évêques. À cet égard, il est remarquable que le Pape François ait souligné son titre d'« évêque de Rome » dès ses premiers mots publics après son élection, en disant que « la tâche du Conclave était de donner un Évêque à Rome » et que « la communauté diocésaine de Rome a son Évêque »⁸. Plus récemment, l'énumération de ses autres titres pontificaux comme « historiques » (voir *Annuario Pontificio* 2020), peut contribuer à une nouvelle image de la papauté. De même, la cathédrale du diocèse de Rome a été davantage mise en avant depuis que la correspondance et les documents pontificaux récents ont été signés depuis Saint-Jean-du-Latran, une église qui pourrait également jouer un rôle plus important lors de l'inauguration d'un nouveau pontificat. Néanmoins, la terminologie utilisée dans les documents et déclarations officiels catholiques concernant le ministère du pape ne reflète pas toujours ces développements et manque souvent de sensibilité œcuménique.

17. La *dimension synodale* de l'Église catholique est cruciale pour son engagement œcuménique. C'est un devoir que l'Église catholique doit à ses partenaires de dialogue de montrer dans sa propre vie ecclésiale un modèle convaincant et attrayant de synodalité. Comme l'affirme le Pape François, « l'engagement pour édifier une Église synodale – mission à laquelle nous sommes tous appelés, chacun dans le rôle que lui confie le Seigneur – est plein d'implications œcuméniques »⁹. En effet, « il est clair que la façon

8. Pape François, *Bénédiction apostolique « Urbi et Orbi »*. Première salutation depuis la loggia centrale de la basilique Saint-Pierre, 13 mars 2013.

9. Pape François, *Discours à l'occasion du 50^e anniversaire de l'institution du Synode des évêques*, 17 octobre 2015.

dont l'Église catholique vit la synodalité est importante pour ses relations avec les autres chrétiens. Il s'agit d'un défi œcuménique »¹⁰. Plus récemment, le Pape François a souligné la double relation entre synodalité et œcuménisme, affirmant que « le chemin de la synodalité, que l'Église catholique est en train de parcourir, est et doit être œcuménique, de même que le chemin œcuménique est synodal »¹¹.

18. De nombreuses institutions et pratiques synodales des Églises orientales catholiques pourraient inspirer l'Église latine, de même que, dans un esprit d'« échange de dons », les institutions et pratiques synodales d'autres communions chrétiennes (voir *EG* 246), qui pourraient être systématiquement identifiées et étudiées à cette fin¹². Les nouveaux moyens de communication pourraient également offrir de nouvelles opportunités pour une Église synodale à l'ère du numérique. Bien sûr, les pratiques de la synodalité peuvent être diverses et doivent être adaptées au niveau ecclésial particulier et au contexte culturel. Dans cette recherche d'un ordonnancement plus synodal de l'Église catholique, une relation réciproque entre le droit canonique et le dialogue œcuménique est essentielle : « Le droit canonique n'est pas seulement une aide pour le dialogue œcuménique, mais [...] il en représente une dimension essentielle. D'autre part, il est évident

10. Pape François, *Discours aux participants au congrès international de la Société pour le droit des Églises orientales*, 19 septembre 2019.

11. Pape François, *Discours à Sa Sainteté Mar Awa III, Catholico-Patriarche de l'Église assyrienne de l'Orient*, 19 novembre 2022.

12. Voir par exemple la proposition du patriarche Maxime IV d'un « synode permanent » sur le modèle du *synodos endemousa* oriental (voir ci-dessous § 22) ; ou la suggestion de créer un nouveau « Conseil pastoral général » au niveau universel de l'Église catholique, incluant les fidèles laïcs, sur le modèle de certaines communions occidentales (voir Document d'étude § 155).

que le dialogue œcuménique est également un enrichissement pour le droit canonique »¹³.

19. Au niveau local et régional, il semble nécessaire de récupérer et de renforcer les structures synodales qui incluent tous les fidèles, comme envisagé par Vatican II et prévu dans le *Code de droit canonique*, tels que les conseils pastoraux diocésains (*CIC can.* 511-514), les synodes diocésains (*CIC can.* 460-468), et aussi les conciles pléniers et provinciaux (*CIC can.* 439-445), qui ne sont que rarement, voire jamais, convoqués. Le *Code des Canons des Églises orientales* prévoit des structures synodales incluant également des laïcs, telles que l'assemblée patriarcale (*CCEO can.* 140-145) et l'assemblée éparchiale (*CCEO can.* 235-242), qui pourraient inspirer l'Église latine. Il est également important de répondre à l'appel du Concile Vatican II concernant les conférences épiscopales, « parce que n'a pas encore été suffisamment explicité un statut des conférences épiscopales qui les conçoive comme sujet d'attributions concrètes, y compris une certaine autorité doctrinale authentique » (*EG 32*, se référant au *Motu Proprio Apostolos suos*, 1998). En particulier, on peut observer que le parallèle entre les conférences épiscopales et les anciens patriarcats établi par *Lumen gentium* 23 (voir aussi O-C 2007, 29 ; *EG 32*) n'a pas été développé, ni théologiquement ni canoniquement. Conformément à ce parallèle et à la suggestion de créer de « nouveaux patriarcats » ou des « Églises majeures » (voir Document d'étude, note de bas de page 25), une réflexion est nécessaire sur la signification ecclésiale des organismes épiscopaux continentaux, dont la dimension supranationale peut les protéger des pressions politiques et des intérêts nationalistes.

13. Pape François, *Discours aux participants au congrès international de la Société pour le droit des Églises orientales*, 19 septembre 2019.

20. Au niveau universel, le *Code de droit canonique* et le *Code des canons des Églises orientales* prévoient des dispositions pour un exercice plus collégial du ministère papal. Ces dispositions pourraient être développées dans la pratique et renforcées lors d'une future révision des deux textes. Par exemple, le *Code de droit canonique* affirme que, dans l'accomplissement de son *munus* suprême, le Pape « est toujours en lien de communion avec les autres Évêques ainsi qu'avec l'Église tout entière » et inclut la possibilité d'un exercice collégial de ce ministère, une disposition dont on pourrait faire un plus grand usage (*CIC* 333§2). De même, outre les conciles œcuméniques, le *Code de droit canonique* prévoit un exercice collégial dans le gouvernement de l'Église (*CIC* 337§2) et dans la formulation de l'enseignement infaillible (*CIC* 749§2).

21. La pratique renouvelée du Synode des évêques a constitué un développement majeur de la dimension synodale de l'Église catholique. La constitution apostolique *Episcopalis communio* (2018) explicite la signification œcuménique de ce renouveau : « L'activité du Synode des Évêques pourra, à sa façon, contribuer au rétablissement de l'unité entre tous les chrétiens, suivant la volonté du Seigneur (cf. Jn 17, 21). Ce faisant, il aidera l'Église catholique, selon le souhait formulé voilà des années par Jean-Paul II, à 'trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission' (*UUS* 95) » (*EC* 10). Affirmant que le processus synodal « a non seulement un point de départ, mais également un point d'arrivée dans le Peuple de Dieu » (*EC* 7), *Episcopalis communio* promeut une participation plus large de l'ensemble du Peuple de Dieu à travers des processus de consultation (*EC* art. 5-7). Il élargit également la possibilité pour le Synode des évêques d'être un organe délibératif, auquel cas le document synodal final, qui « participe du Magistère ordinaire du Successeur de Pierre », est publié avec la signature du Pape « et celle des membres » (voir *CIC* 343 ; *EC* art.18). Le processus synodal 2021-2024 pour la

XVI^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques, intitulé « Pour une Église synodale : communion, participation et mission », fondé sur une large consultation de tout le Peuple de Dieu aux niveaux local, régional (national/continental) et universel, est une occasion favorable pour approfondir la réflexion sur la dynamique synodale articulant les dimensions personnelle, collégiale et communautaire de l'Église.

22. La réforme de la Curie est également un aspect important de la formation synodale de l'Église catholique. La Constitution apostolique *Praedicate evangelium* (2022) affirme que cette réforme est fondée sur « la vie de communion [qui] donne à l'Église le visage de la synodalité » (PE I.4). Soulignant que « l'émergence des Conférences épiscopales dans l'Église latine représente l'une des formes les plus récentes dans lesquelles la *communio episcoporum* s'est exprimée au service de la *communio Ecclesiarum* fondée sur la *communio fidelium* » (PE I.7), il insiste sur le fait que « la Curie romaine ne se situe pas entre le Pape et les évêques, elle se met plutôt au service des deux selon les modalités propres à la nature de chacun » (PE I.8) et promeut une « 'décentralisation' salutaire » (PE II.2). Le Pape François a établi « une expression supplémentaire de la communion épiscopale et de l'aide au *munus petrinum* que l'épiscopat présent à travers le monde peut offrir », lorsque, au cours de la première année de son pontificat, il a créé un Conseil des cardinaux¹⁴. Bien que ne faisant pas partie de la Curie romaine, ce Conseil, à côté des Consistoires ordinaires et extraordinaires (CIC can. 353), pourrait être le premier pas vers une structure permanente de gouvernement synodal au niveau de l'Église entière, impliquant une participation active des évêques locaux. Cela a déjà été suggéré pendant Vatican II par le Patriarche melkite Maxime IV, qui a proposé qu'un « synode

14. *Chirographe par lequel est institué un Conseil des cardinaux chargé d'assister le Saint-Père dans le gouvernement de l'Église universelle et d'étudier les révisions possibles de la Constitution apostolique « Pastor Bonus » sur la Curie romaine*, 28 septembre 2013.

permanent » représentant le collège épiscopal soit établi sur le modèle du *synodos endemousa* oriental, avec la tâche d'assister le Pape dans le gouvernement central de l'Église¹⁵. Il convient toutefois de garder à l'esprit que les synodes orthodoxes ont généralement un caractère délibératif, tandis que les structures synodales catholiques sont essentiellement consultatives.

23. La dimension synodale de l'Église n'est pas seulement une question de structures et de processus ecclésiaux au niveau institutionnel, ni ne se résume à des événements synodaux spécifiques, mais est aussi un *modus vivendi et operandi de l'Église tout entière*. Comme l'affirme la Commission théologique internationale : « La synodalité désigne avant tout le style particulier qui détermine la vie et la mission de l'Église dont il exprime la nature comme le fait de cheminer ensemble et de se réunir en assemblée du Peuple de Dieu convoqué par le Seigneur Jésus dans la force du Saint-Esprit pour annoncer l'Évangile » (CTI 2018, 70).

24. Une synodalité *ad extra*, promouvant des réunions régulières entre les représentants des Églises au niveau mondial, parfois appelée « communion conciliaire », est indiquée comme un moyen prometteur de rendre visible et d'approfondir la communion déjà partagée. Même si la conciliarité/synodalité constitue un aspect de la vie interne de l'Église déjà unie, une certaine synodalité (« marcher ensemble ») entre les Églises est néanmoins encouragée chaque fois que les responsables des Églises se réunissent au nom de Jésus-Christ pour prier, agir et témoigner en commun, ou pour des consultations et une participation aux processus synodaux des uns et des autres. Sans attendre la pleine communion visible comme condition préalable pour parler et agir ensemble, une telle pratique pourrait permettre aux Églises de s'écouter les unes les

15. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, vol. 2, pars, 4, Città del Vaticano, p. 517-518.

autres et d'entamer des processus conjoints de discernement et de prise de décision sur des questions urgentes d'intérêt commun. Cela pourrait favoriser les occasions d'approfondir la compréhension mutuelle et permettre aux Églises de mieux se soutenir les unes les autres. À cet égard, l'invitation faite aux autres communions chrétiennes à participer aux processus synodaux catholiques à tous les niveaux est particulièrement importante et pourrait être étendue aux visites *ad limina*, comme le suggèrent différents dialogues. À un autre niveau, la rencontre de 2018 à Bari des chefs d'Église réunis à l'invitation du Pape François pour prier, réfléchir et échanger de manière informelle sur la situation des chrétiens au Moyen-Orient, indique une nouvelle manière d'exercer la synodalité et la primauté. Une préparation et une commémoration communes du 1700^e anniversaire du premier concile œcuménique (Nicée, 325) pourraient être l'occasion de mettre en pratique cette synodalité entre chrétiens de toutes traditions.

VERS UN MODÈLE DE COMMUNION

25. En s'appuyant sur les principes et les recommandations ci-dessus, qui sont les fruits d'une réflexion œcuménique commune, il peut être possible pour l'Église catholique de renouveler l'exercice du ministère de l'évêque de Rome et de proposer un modèle de communion fondé sur « un service d'amour reconnu par les uns et par les autres » (*UUS* 95). En évitant une opposition superficielle et irréaliste entre droit et communion, cette proposition ne devrait pas être exprimée uniquement en termes juridiques, mais sur la base d'une ecclésiologie de *koïnomia* enracinée dans la compréhension sacramentelle de l'Église favorisée par le Concile Vatican II (voir *LG* 1, 9, 48). Une telle ecclésiologie est fondée sur le *sensus fidei* de tous les fidèles en vertu de leur baptême, sur l'Eucharistie, qui « constitue le critère de la vie ecclésiale dans son ensemble » (*O-C* 2007, 3), et sur la nature sacramentelle de l'épiscopat (voir *LG* 21). Puisque « la communion ecclésiale, la conciliarité et l'autorité » sont

comprises comme les « conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église » (voir le titre du *Document de Ravenne*), les « structures institutionnelles » de l'Église devraient « refléter visiblement le mystère de cette *koinonia* » (O-C 2007, 3).

26. Même s'il existe un « service d'amour » essentiel, un tel modèle de communion serait réalisé différemment en Orient et en Occident. En ce qui concerne les *Églises orthodoxes*, avec lesquelles l'Église catholique reconnaît une structure ecclésiale commune fondée sur la tradition apostolique et les sacrements, ce modèle pourrait s'aligner étroitement sur le principe souvent cité selon lequel « Rome ne doit pas exiger de l'Orient plus que ce qui a été formulé et vécu au cours du premier millénaire »¹⁶. La restauration de la pleine communion, comme l'a déclaré le Pape François, « ne signifie ni soumission l'un à l'autre, ni absorption, mais plutôt accueil de tous les dons que Dieu a donnés à chacun pour manifester au monde entier le grand mystère du salut réalisé par le Christ Seigneur, par l'Esprit Saint »¹⁷. Il implique la reconnaissance du droit des Églises orientales à « se régir selon leurs propres disciplines » (UR 16), en particulier en ce qui concerne l'élection des évêques. Ce modèle pourrait inclure deux responsabilités identifiées par les dialogues relatifs au ministère d'unité de l'évêque de Rome : un rôle spécifique dans les conciles œcuméniques (comme la convocation et la présidence ; voir Document d'étude §106), et un rôle de médiation en cas de conflits de nature

16. Ces paroles du Cardinal Ratzinger sont citées dans la *Réponse à Ut unum sint de la Chambre des évêques de l'Église d'Angleterre* (1997), voir le document d'étude §91. Le Cardinal Ratzinger a encore nuancé cette idée en disant que négliger les développements du deuxième millénaire représenterait « une fuite dans un univers artificiel à laquelle il faudrait fermement résister », J. Ratzinger, *Dialogue anglican-catholique, Insight*, 1 (1983), p. 2-11, ici p. 7 [trad. fr. *Église, œcuménisme et politique*, Paris, Fayard, 1987, p. 115], voir Document d'étude §§ 109, 171.

17. Pape François, *Discours lors de la Divine Liturgie*, église patriarcale de Saint-Georges, Istanbul, 30 novembre 2014.

disciplinaire ou doctrinale, à travers l'exercice synodal de la procédure d'appel (comme décrit par exemple par le Concile de Sardique, 343 ; voir Document d'étude §103, et aussi UR 14).

27. Certaines *communions chrétiennes occidentales* reconnaissent également le premier millénaire comme point de référence. Même si certaines questions ecclésiologiques fondamentales restent à résoudre, telles que l'apostolicité et le ministère ordonné, ainsi que la nature sacramentelle et l'organisation de l'Église, de nombreux dialogues reconnaissent la nécessité d'une primauté pour l'ensemble de l'Église afin de promouvoir l'unité et la mission des chrétiens. En même temps, ils soulignent la primauté de l'Évangile et la nécessité d'un exercice communautaire et collégial de la primauté. Ils insistent également sur la valeur ecclésiologique du niveau régional et sur le principe de subsidiarité. Ces dialogues proposent des intuitions et des perspectives importantes pour un exercice accepté d'un ministère d'unité par l'évêque de Rome, une primauté de la proclamation et du témoignage (*kerigma-martyria*), qui pourrait être reçue par d'autres chrétiens occidentaux avant même la restauration de la pleine communion.

28. Un exercice renouvelé de la primauté doit en fin de compte être modelé sur la *diakonia*. L'autorité et le service sont étroitement liés. Le rôle de Pierre dans l'affermissement des frères (Luc 22,32) est un leadership de service fondé sur la conscience de sa propre faiblesse et de son péché. La « primauté de service, de ministère et d'amour » invoquée par le Pape Paul VI, le « service d'amour » proposé par le Pape Jean-Paul II, est un ministère d'unité compris comme celui d'un « *servus servorum Dei* » (ES 114 ; UUS 88 citant le Pape Grégoire le Grand). Ce ministère est inextricablement lié au dépouillement et au sacrifice de soi du Christ, accompli précisément pour que « tous soient un » (Jn 17,21). La primauté doit donc être enracinée dans le mystère de la Croix et modelée sur l'exemple kénotique du Christ.

L'UNITÉ, UN DON DE L'ESPRIT SAINT

29. L'œcuménisme spirituel est l'âme du mouvement œcuménique (UR 8). Une dimension importante de l'œcuménisme spirituel est constituée par les pèlerinages qui ont joué « un rôle significatif dans la promotion de la communion et de la communication entre les croyants de nos Églises » (OO-C 2009, 68). De nombreux chrétiens de différentes traditions se rendent en pèlerinage à Rome pour visiter les tombes des apôtres Pierre et Paul. Cette dévotion partagée est déjà une expression puissante des liens de communion enracinés dans la foi apostolique. En tant que gardienne de ces lieux saints, l'Église de Rome a une responsabilité spécifique dans l'accueil de ces pèlerins d'autres communions chrétiennes et dans le soutien de leur prière et de leur dévotion. Dans un esprit œcuménique, les dispositions prises en leur faveur, telles que des chapelles spécifiques, pourraient servir de fondement spirituel dans la recherche de l'unité.

30. L'une des intuitions fondamentales du mouvement œcuménique est que l'unité à laquelle les chrétiens aspirent ne sera pas d'abord le fruit de leurs propres efforts, ni ne sera réalisée par le biais d'un modèle ou d'un plan préconçu. L'unité sera plutôt un don reçu « comme le Christ le veut et par les moyens qu'il veut » (Prière pour l'unité de l'Abbé Paul Couturier), par l'action de l'Esprit Saint. Néanmoins, les propositions issues des dialogues œcuméniques et des réponses à l'encyclique *Ut unum sint* peuvent servir de repères aux Églises, dans la confiance que l'Esprit Saint est à l'œuvre pour éclairer la voie vers un ministère d'unité acceptable pour la communion des Églises, comme le veut le Christ. Comme l'a dit le Pape François : « L'unité ne viendra pas comme un miracle à la fin : l'unité vient dans le cheminement, c'est l'Esprit Saint qui la fait dans le cheminement. Si nous, nous ne marchons pas ensemble, si nous ne prions pas les uns pour les autres, si nous ne collaborons pas dans beaucoup de choses que nous pouvons faire ensemble dans ce monde pour le Peuple de

Dieu, l'unité de viendra pas ! Elle se fait dans ce cheminement, à chaque pas, et nous ne la faisons pas nous : c'est l'Esprit Saint qui la fait, qui voit notre bonne volonté »¹⁸.

18. Pape François, *Homélie pour les vêpres de la solennité de la Conversion de saint Paul apôtre*, 25 janvier 2014.

SOURCES

1. RÉPONSES À *UT UNUM SINT*

1.1. DES ÉGLISES

- **Baptist Union of Great Britain** (Faith and Unity Executive Committee), *A Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1997, *One in Christ* 35 (1999) 360–365.
- **Chiesa Evangelica Valdese** (Sinodo), *Il papato e l'ecumenismo*, 1995, *Protestantesimo* L (1995/3) 241–245.
- **Church of England** (House of Bishops), *May they all be one*, *A Response to Ut unum sint*, 1997.
- **Church of Ireland**, *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, *One in Christ* 35 (1999) 351–357.
- **Church of Scotland** (Committee for Ecumenical Affairs in consultation with the Panel on Doctrine), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1997, *One in Christ* 35 (1999) 365–373.
- **Church of Sweden** (Bishops' Conference), *A Response to the Encyclical Letter Ut unum sint*, 1999.
- **Disciples of Christ** (Council on Christian Unity), *Press Release*, *Disciples News Service*, 5.6.1995.
- **Methodist Church** (Faith and Order Committee), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1998, *One in Christ* 35 (1999) 377–378.
- **Moravian Church** (Provincial Board), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1996, *One in Christ* 35 (1999) 351.
- **National Council of the Churches of Christ in the USA** (Faith and Order Commission), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1998.
- **Presbyterian Church of the USA**, *The Successor to Peter. A Paper for Discussion*, 2000.

- **Religious Society of Friends (Quakers) in Britain** (Quaker Committee on Christian and Interfaith Relations, Curt Gardner – Clerk), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1996, *One in Christ* 35 (1999) 359–360.
- **Scottish Episcopal Church** (Doctrine Committee), *Responses to Ut unum sint*, 2002.
- **Theologische Kommission der Selbständigen Evangelisch–Lutherische Kirche (SELK)**, *Das Amt der Kirche*, Hannover 1997.
- **United Reformed Church in the United Kingdom**, *Response to Ut unum sint*, 1996, *One in Christ* 35 (1999) 357–358.
- **Vereinigte Evangelisch–Lutherische Kirche Deutschlands**, *Die Kirchenleitung, Ermutigung und Ernüchterung. Erklärung zur Enzyklika „Ut unum sint“*, KNA–ÖKI 28 (1995) 3–4.
- **Vereinigte Evangelisch–Lutherische Kirche in Deutschland**, *Die Kirchenleitung* (Bericht des Catholica–Beauftragten H.-Ch. Knuth), *Erklärung zur Enzyklika „Ut unum sint“*, *Evangelischer Pressedienst* 45a/95 (30.10.1995) 9–15.

1.2. DE LA PART D'ORGANISMES ECUMÉNIQUES

- **Anglican–Roman Catholic Bishops' Dialogue of Canada**, *Preliminary Reflections on the Encyclical Letter Ut unum sint*, 2000.
- **Anglican–Roman Catholic Dialogue in Belgium**, *Response to Ut unum sint*, 1998.
- **Association of Interchurch Families**, *An initial response from the Association of Interchurch Families to Ut unum sint*, 1995, *One in Christ* 31 (1995) 280–286.
- **Church Leaders of West Yorkshire, England**, *Response to Ut unum sint*, 1996, *One in Christ* 35 (1999) 346–350.
- **Churches Together in England**. *Theology and Unity Group, Aide-Memoire*, 1996.
- **Council of Churches for Britain and Ireland**, *A Response on behalf of the church representatives meeting of the Council of Churches for Britain and Ireland to 'Ut unum sint'. Encyclical letter of Pope John Paul II on commitment to ecumenism*, 1997, *One in Christ* 33 (1997) 173–181.

- **Faith and Order Commission** (Board), *Response to Ut unum sint*, 1998, [It: *Il Regno documenti* 44 (1999) 317–328].
- **Iona Community Conference**, *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1997, *One in Christ* 35 (1999) 373–378.
- **Ökumenische Arbeitsgruppe „Ut unum sint“** (Schweiz), *An den Bischof von Rom Johannes Paul II., 199*

2. DIALOGUES BILATÉRAUX ET MULTILATÉRAUX

2.1. DIALOGUES BILATÉRAUX (PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE)

Dialogue anglican-catholique

- Commission internationale anglicane-catholique
 - *L'autorité dans l'Église* (1976)
 - *L'autorité dans l'Église : Éclaircissement* (1981)
 - *L'autorité dans l'Église II* (1981)
 - *Le don de l'autorité* (1998)
 - *Marcher ensemble sur le chemin : Apprendre à être Église – locale, régionale, universelle* (2018)
- Consultation anglicane-catholique en Angleterre
 - *Quelques notes sur l'indéfectibilité et l'infaillibilité* (1974)
- Consultation anglicane-catholique aux États-Unis d'Amérique
 - *Rapport commun sur l'Église locale/ universelle* (1999)
 - *Réponse à 'Le don de l'autorité'* (2003)
- Commission internationale anglicane-catholique pour l'unité et la mission (IARCCUM)
 - *Déclaration : Communion et mission* (2000)
 - *Grandir ensemble dans l'unité et la mission* (2007)

- Dialogue anglican-catholique au Canada
 - *Déclaration commune sur l'infaillibilité* (1992)
 - *Réponse à la réponse du Vatican au rapport final de l'ARCIC* (1993)
 - *Une réponse au Don de l'autorité* (2003)

Dialogue baptiste-catholique

- Conversations internationales entre l'Église catholique et l'Alliance baptiste mondiale
 - *La Parole de Dieu dans la vie de l'Église* (2010)

Dialogue entre Disciples du Christ et catholiques

- Commission internationale de dialogue entre les Disciples du Christ et l'Église catholique
 - *L'Église en tant que communion dans le Christ* (1992)

Dialogue évangélique-catholique

- Consultation internationale entre l'Église catholique et l'Alliance évangélique mondiale
 - *L'Église, l'évangélisation et les liens de la koinonia* (2002)

Dialogue luthérien-catholique

- Commission internationale luthérienne-catholique pour l'unité
 - *L'Évangile et l'Église* (« Rapport de Malte ») (1972)
 - *Le ministère dans l'Église* (1981)
- Commission de dialogue luthéro-catholique pour la Finlande
 - *Croître en communion. Déclaration sur l'Église, l'Eucharistie et le ministère* (2017)
- Comité des affaires œcuméniques et interreligieuses de la Conférence des évêques catholiques des États-Unis – Église évangélique luthérienne d'Amérique
 - *Déclaration en chemin. Église, ministère et eucharistie* (2015)

- Dialogue luthéro-catholique en Australie
 - *Le ministère de la vigilance : La fonction d'évêque et de président dans l'Église* (2007)
 - *Le ministère pétrinien dans une situation nouvelle* (2016)
- Dialogue luthéro-catholique aux États-Unis d'Amérique
 - *Attitudes divergentes à l'égard de la primauté papale* (1973)
 - *Le pouvoir d'enseignement et l'infaillibilité dans l'Église* (1978)
 - *L'Église en tant que koinonia du salut : ses structures et ses ministères* (2004)
- Dialogue luthéro-catholique suédois
 - *La fonction d'évêque* (1988)
- Groupe de dialogue luthéro-catholique pour la Suède et la Finlande
 - *La justification dans la vie de l'Église* (2009)
- Groupe des Dombes
 - *Le ministère de la communion dans l'Église universelle* (1985)
 - *Un seul maître : l'autorité doctrinale dans l'Église* (2014)
- Groupe de travail bilatéral entre la Conférence épiscopale allemande et le Conseil de l'Église évangélique luthérienne unie d'Allemagne
 - *Communio Sanctorum. L'Église en tant que communion des saints* (2000)
- Groupe de travail de Farfa Sabina sur le ministère pétrinien
 - *Communion d'Églises et ministère pétrinien : Convergences luthéro-catholiques* (2009)

Dialogue mennonite-catholique

- Dialogue international entre l'Église catholique et la Conférence mennonite mondiale
 - *Appelés ensemble à être des artisans de paix* (2003)

Dialogue méthodiste-catholique

- Commission internationale méthodiste-catholique
 - *Vers une déclaration sur l'Église* (1986)
 - *Dieu nous réconcilie en Christ* (2022)

Dialogue orthodoxe-catholique

- Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe (dans son ensemble)
 - *Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité* (Munich, 1982)
 - *Le sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église, avec une référence particulière à l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu* (Valamo, 1988).
 - *L'uniatisme, méthode d'union du passé et la recherche actuelle de la pleine communion* (Balamand, 1993).
 - *Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église : communion ecclésiale, conciliarité et autorité* (Ravenne, 2007)
 - *Synodalité et primauté au premier millénaire : vers une compréhension commune au service de l'unité de l'Église* (Chieti, 2016)
 - *Synodalité et primauté au deuxième millénaire et aujourd'hui* (Alexandrie, 2023)
- Comité mixte de dialogue théologique catholique-orthodoxe en France
 - *La primauté romaine dans la Communion des Églises* (1991)
- Consultation théologique orthodoxe-catholique nord-américaine
 - *L'apostolicité, don de Dieu dans la vie de l'Église* (1986)
 - *Déclaration commune sur la conciliarité et la primauté dans l'Église* (1989)
 - *Les étapes vers une Église réunifiée : esquisse d'une vision orthodoxe-catholique de l'avenir* (2010)
 - *Une réponse commune au document de Ravenne sur la communion ecclésiale, la conciliarité et l'autorité* (2009)

- *Une réponse au document de la Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe : « Synodalité et primauté au premier millénaire : Vers une compréhension commune au service de l'unité de l'Église »* (2017)
- Groupe mixte de travail orthodoxe-catholique Saint Irénée
 - *Servir la communion. Repenser la relation entre primauté et synodalité* (2018)

Dialogue orthodoxe oriental-catholique

- Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales
 - *Nature, constitution et mission de l'Église* (2009)
 - *L'exercice de la communion dans la vie de l'Église primitive et ses répercussions sur notre quête de communion aujourd'hui* (2015)
- Commission mixte internationale entre l'Église catholique et l'Église copte orthodoxe
 - *Principes pour guider la recherche de l'unité entre l'Église catholique et l'Église copte orthodoxe* (1979)
- Commission mixte internationale de dialogue entre l'Église catholique et l'Église malankare syro-orthodoxe
 - *Déclaration commune concernant l'épiscopat et le ministère pétrinien* (2002)

Dialogue pentecôtiste-catholique

- Dialogue international entre l'Église catholique et certaines Églises et leaders pentecôtistes classiques
 - *Perspectives sur la koinonia* (1989)

Dialogue réformé-catholique

- Dialogue international entre l'Église catholique et l'Alliance réformée mondiale
 - *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* (1977)
 - *Vers une conception commune de l'Église* (1990)

Dialogue vieux-catholique – catholique

- Commission internationale de dialogue entre catholiques et vieux catholiques (Union d'Utrecht)
 - *Kirche und Kirchengemeinschaft. Erster* und Zweiter Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch - Alt-katholischen Dialogkommission 2009 und 2016*, Paderborn, 2017
- *Traduction anglaise : *L'Église et la communion ecclésiale* (2009)
- Dialogue entre catholiques et *Polish National Catholic Church* aux États-Unis
 - *Déclaration commune sur l'unité* (2006)

2.2. DIALOGUES MULTILATÉRAUX

- Commission Foi et constitution du Conseil œcuménique des Églises
 - *Baptême, Eucharistie, Ministère* (« Rapport de Lima », 1982)
 - *La nature et la mission de l'Église* (2005)
 - *L'Église : Vers une vision commune* (2013)
- Groupe mixte de travail entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises
 - *L'Église : locale et universelle* (1990)

ABRÉVIATIONS

ARCIC	Commission internationale anglicane-catholique
1976	<i>L'autorité dans l'Église</i> (1976)
1981 <i>Éluc</i>	<i>L'autorité dans l'Église : Éclucidation</i> (1981)
1981	<i>L'autorité dans l'Église II</i> (1981)
1999	<i>Le don d'autorité</i> (1999)
2018	<i>Marcher ensemble sur le chemin : Apprendre à être Église – locale, régionale, universelle</i> (2018)
ARC Canada	Dialogue anglican-catholique au Canada
ARC-USA 1999	Consultation anglicane-catholique aux États-Unis d'Amérique, <i>Rapport commun sur l'Église locale/ universelle</i> (1999)
<i>Communio nis notio</i>	Congrégation pour la doctrine de la foi, <i>Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion</i> (1992)
CPPUC	Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens
CTI 2018	Commission théologique internationale, <i>La synodalité dans la vie et la mission de l'Église</i> (2018)
DH	Denzinger, Heinrich. <i>Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lebrentscheidungen</i> . 40 ^e éd. Édité par Peter Hünermann. Fribourg, Bâle, Vienne : Herder, 2005
Dombes	Groupe des Dombes
1985	<i>Le ministère de la communion dans l'Église universelle</i> (1985)
2014	<i>Un seul maître : L'autorité doctrinale dans l'Église</i> (2014)
DPUC	Dicastère pour la promotion de l'unité des chrétiens

DV	Vatican II, Constitution dogmatique <i>Dei verbum</i> sur la Révélation divine (1965)
EC	Pape François, Constitution apostolique <i>Episcopalis Communio</i> (2018)
EG	Pape François, Exhortation apostolique <i>Evangelii gaudium</i> (2013)
ES	Pape Paul VI, Encyclique sur l'Église <i>Ecclesiam suam</i> (1964)
Farfa 2009	Groupe de travail de Farfa Sabina sur le ministère pétrinien, <i>Communion d'Églises et ministère pétrinien : Convergences luthéro-catholiques</i> (2009)
FC	Commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises
1982 BEM	<i>Baptême, Eucharistie, Ministère</i> (« Rapport de Lima », 1982)
2005	<i>Nature et mission de l'Église</i> (2005)
2013 LEVVC	<i>L'Église : vers une vision commune</i> (2013)
GMT 1990	Groupe mixte de travail entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises, <i>L'Église : locale et universelle</i> (1990)
IARCCUM 2007	Commission internationale anglicane-catholique pour l'unité et la mission, <i>Grandir ensemble dans l'unité et la mission</i> (2007)
L-C	Commission internationale luthéro-catholique pour l'unité
1972	<i>L'Évangile et l'Église</i> (« Rapport de Malte », 1972)
1981	<i>Le ministère dans l'Église</i> (1981)
L-C Aus	Dialogue luthéro-catholique en Australie
2007	<i>Le ministère de la vigilance : la fonction d'évêque et de président dans l'Église</i> (2007)

2016	<i>Le ministère pétrinien dans une situation nouvelle</i>
L-C Fin 2017	Commission de dialogue luthéro-catholique pour la Finlande, <i>Croître en communion. Déclaration sur l'Église, l'Eucharistie et le ministère</i> (2017)
L-C Germ 2000	Groupe de travail bilatéral entre la Conférence épiscopale allemande et le Conseil de l'Église évangélique luthérienne unie d'Allemagne, <i>Communio Sanctorum. L'Église en tant que communion des saints</i> (2000)
L-C US	Dialogue luthéro-catholique aux États-Unis
1973	<i>Attitudes divergentes à l'égard de la primauté papale</i> (1973)
1978	<i>L'autorité d'enseignement et l'infaillibilité dans l'Église</i> (1978)
2004	<i>L'Église en tant que koinonia de Salut : ses structures et ses ministères</i> (2004)
2015	<i>Déclaration en chemin. Église, ministère et eucharistie</i> (2015) (Comité des affaires œcuméniques et interreligieuses, Conférence des évêques catholiques des États-Unis – Église évangélique luthérienne d'Amérique)
LG	Concile œcuménique Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église <i>Lumen Gentium</i> (1964)
MERCIC 1986	Commission internationale méthodiste-catholique, <i>Vers une déclaration sur l'Église</i> (1986)
O-C	Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe
1988	<i>Le sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église, en particulier l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu</i> (Valamo, 1988).
1993	<i>L'uniatisme, méthode d'union du passé et la recherche actuelle de la pleine communion</i> (Balamand, 1993)

- 2007 *Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église : communion ecclésiale, conciliarité et autorité* (Ravenne, 2007)
- 2016 *Synodalité et primauté au premier millénaire : vers une compréhension commune au service de l'unité de l'Église* (Chieti, 2016)
- 2023 *Synodalité et primauté au deuxième millénaire et aujourd'hui* (Alexandrie, 2023)
- O-C Fr 1991 Comité mixte de dialogue théologique catholique-orthodoxe en France, *La primauté romaine dans la Communion des Églises* (1991)
- O-C US Consultation théologique orthodoxe-catholique nord-américaine
- 1986 *L'apostolicité comme don de Dieu dans la vie de l'Église* (1986)
- 1989 *Déclaration commune sur la conciliarité et la primauté dans l'Église* (1989)
- 2010 *Les étapes vers une Église réunifiée : esquisse d'une vision orthodoxe-catholique de l'avenir* (2010)
- 2009 *Une réponse commune au Document de Ravenne sur la communion ecclésiale, la conciliarité et l'autorité* (2009)
- 2017 *Une réponse au document de la Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe « Synodalité et primauté au premier millénaire : Vers une compréhension commune au service de l'unité de l'Église »* (2017)
- OC-C 2009 Commission internationale de dialogue entre catholiques et vieux-catholiques, *L'Église et la communion ecclésiale* (2009)

OO-C	Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales
2009	<i>Nature, constitution et mission de l'Église</i> (2009)
2015	<i>L'exercice de la communion dans la vie de l'Église primitive et ses répercussions sur notre quête de la communion aujourd'hui</i> (2015)
PA	Concile œcuménique Vatican I, Constitution dogmatique <i>Pastor aeternus</i> (1870)
R-C	Dialogue international entre l'Église catholique et l'Alliance réformée mondiale
1977	<i>La présence du Christ dans l'Église et dans le monde</i> (1977)
1990	<i>Vers une conception commune de l'Église</i> (1990)
Saint Irénée 2018	Groupe mixte de travail orthodoxe-catholique, <i>Servir la communion. Repenser la relation entre primauté et synodalité</i> (2018)
UR	Concile œcuménique Vatican II, décret sur l'œcuménisme <i>Unitatis redintegratio</i> (1964)
UUS	Jean-Paul II, Lettre encyclique <i>Ut unum sint</i> sur l'engagement œcuménique (1995)