

L'APOTRE PIERRE ET L'EVEQUE DE ROME*

PAR

R. P. NICOLAS AFANASSIEFF DR. TH.

PROFESSEUR A L'INSTITUT DE THEOLOGIE ORTHODOXE DE PARIS

1. La parution du livre du Professeur O. Cullmann «Saint Pierre» a été un véritable événement dans la littérature théologique. Elle a immédiatement suscité un intérêt insolite dans les milieux catholiques et protestants, plus marqué, d'ailleurs, chez les catholiques. Une grande quantité de révisions en est témoin, et leur nombre croît de jour en jour. Le succès du livre s'explique avant tout par le nom de l'auteur, son talent scientifique, sa maîtrise dans l'exposition —l'ouvrage se lit en effet avec un intérêt soutenu de la première à la dernière page—mais aussi il s'explique par le sujet lui-même. Mis à part les articles consacrés à de différents sujets liés avec le nom de l'apôtre Pierre, il n'y a pas, en fait, dans la littérature théologique, de monographie à son sujet, alors qu'il y en a tant traitant de l'apôtre Paul. L'ouvrage de M. C. a, le premier, comblé cette lacune.

Cependant, ce n'est pas la seule raison de l'intérêt soulevé par le livre de M. C., car cet ouvrage met aussi en cause un problème théologique de grande actualité: le problème du primat du pontife de Rome, problème auquel vient se greffer celui des relations entre les différentes confessions chrétiennes. Bien que M. C., dans la préface de son livre, indique que son travail doit être rangé dans le domaine des études concernant l'histoire du christianisme primitif, il dit lui-même qu'il est aussi un certain dialogue, ou la base de celui-ci, entre les églises désunies. C'est dans ce sens qu'il a une valeur œcuménique certaine. Il faut regretter une chose: dans la perspective de M. C. manque totalement l'église orthodoxe, au sujet de laquelle il ne laisse échapper qu'une seule parole au cours de tout son livre (p. 200) ¹. Cependant, dans le dialogue entre les églises séparées, très désiré par l'auteur, l'absence de l'église orthodoxe n'est certainement pas possible. Si l'on admet l'inadmissible, c'est-à-dire que le dialogue entre les

* A propos du livre d'Oscar Cullmann «Saint Pierre, Disciple - Apôtre - Martyr.» Neuchâtel - Paris 1952.

1. Entre parenthèses sont indiquées les pages du livre de M. Cullmann «Saint Pierre».

théologiens catholiques et protestants puisse donner un résultat réel, le problème de l'union des églises restera, sans l'église orthodoxe, non résolu, comme il l'est maintenant.

Le caractère oecuménique de l'ouvrage de M. C. est en quelque sorte sapé par la déclaration de l'auteur que son étude est purement historique. Le thème historique se transforme de lui-même en thème dogmatique. Bien plus, peut-être, le thème dogmatique se trouve être le plus important dans l'ouvrage. Ceci est évident par le fait même que dans le livre de M. C. la partie exégétique et dogmatique occupe presque autant de pages que la partie historique. L'un des critiques catholiques a peut-être raison en disant qu'en fait le titre qu'a donné M. C. à son ouvrage n'est pas tout-à-fait exact.

Je n'ai pas l'intention de donner une critique exhaustive du livre de M. C., car il faudrait, pour ce faire, y consacrer toute une étude, le livre de M. C. étant si riche de différentes thèses. Je me propose un but beaucoup plus modeste : faire quelques remarques à propos de la thèse principale de M. C., à savoir : le rôle de l'apôtre Pierre en tant que roc ou pierre¹, et ceci seulement du point de vue ecclésiologique. C'est une limitation voulue du sujet pour que le rôle de l'apôtre Pierre soit mieux éclairé et qu'il ait plus de relief. J'estime qu'un tel point de vue est tout-à-fait plausible parce que la conscience chrétienne primitive percevait tout dans l'Église et par l'Église et aussi parce que l'apôtre Pierre appartient à l'Église et que l'Église est bâtie sur lui, comme sur une pierre. Malgré toutes les interprétations possibles de l'«édification» de l'Église sur Pierre, si seulement l'on admet l'authenticité de Mt. XVI, 17-19, cette édification donne à Pierre une situation spéciale dans l'Église. L'examen du livre de M. C. à la lumière de l'ecclésiologie demande au préalable une certaine définition des positions dans ce domaine. Dans l'histoire de la pensée chrétienne nous trouvons plusieurs types d'ecclésiologies, qui ne s'excluent pas l'une l'autre de façon radicale, mais qui diffèrent assez l'une de l'autre pour éclairer différemment tel ou tel fait de l'histoire de l'Église. A mon point de vue il existe deux types fondamentaux d'ecclésiologies : le premier qu'il est admis d'appeler ecclésiologie universelle et le deuxième que j'appelle ecclésiologie eucharistique. J'espère montrer que les considérations sur Pierre en tant que roc,

1. Je n'aborde pas ici le problème de la traduction de «πέτρα» par roc ou par pierre. Il me semble que la traduction par «pierre» est plus exacte, ce que j'espère montrer dans un autre article.

ainsi que sur la succession apostolique et, en particulier sur la succession de l'évêque de Rome varient considérablement, si l'on estime que c'est l'un ou l'autre type d'ecclésiologie qui se trouve être apparu le premier.

2. Les positions ecclésiologiques fondamentales d'O. Cullmann et celles des théologiens catholiques coïncident entre elles. Comme ces derniers, M. C. partage la doctrine de l'église universelle. Celle-ci est perçue comme un organisme unique ou au moins comme une seule entité, dans laquelle entrent toutes les églises locales existantes. Ceci n'est dit nulle part ouvertement, mais dans son livre nous rencontrons maintes fois le terme «église universelle», qui est supposé admis et compris par tous. L'autre part, sans le dire clairement, il estime, selon toute vraisemblance, que les églises locales constituent les parties de l'église universelle. Ainsi nous nous trouvons devant la formule presque classique de l'ecclésiologie universelle. Cette doctrine, semble-t-il, est pour M. C. une sorte de proposition a priori, sur laquelle il base son ouvrage. L'analyse de la notion d'Église dans Mt. XVI, 17 est en partie déterminée par cette doctrine.

On sait que l'authenticité des paroles du Christ dans Mt. XVI, 17-19 est surtout battue en brèche parce que le Christ ne pouvait pas parler de l'Église car il ne pensait pas fonder une Église lors de sa vie terrestre. Selon la formule bien connue de Loisy, le Christ enseignait le Royaume de Dieu, et à sa place est apparue l'Église¹. S'il en est ainsi, il faut convenir que l'apparition de l'Église constitue un authentique miracle de l'histoire, car elle ne peut pas être comprise par nous. M. C. n'exprime aucun doute au sujet de l'authenticité des paroles du Christ. Il va de soi qu'il ne s'agit pas du mot grec «ἐκκλησία», qui, dans la littérature néo-testamentaire, se rencontre pour la première fois dans l'épître aux Thessaloniens. Nous ignorons si ce terme a été employé pour la première fois par Paul ou s'il existait déjà; de même, nous ne savons pas où et quand il est apparu. En tout cas, le terme «ἐκκλησία» ne remonte pas au Christ, qui utilisait la langue araméenne. Après les brillantes pages de M. C., je n'ai point besoin de m'arrêter sur le fait qu'en prêchant la venue du Royaume de Dieu, le Christ pouvait parler de l'Église, car il prévoyait un certain laps de temps entre Sa résurrection et la venue du Royaume de Dieu.

Pouvons-nous trouver l'équivalent araméen de «ἐκκλησία»? Dans la littérature théologique moderne on ne s'accorde pas sur ce term

1. A. Loisy, L'Évangile et l'Église. 1902, p. 111.

araméen : les uns préfèrent le mot «qehalla», d'autres celui de «kenis-chta», d'autres enfin choisissent «zibbura». Quant à M. C., il ne se prononce pas de façon catégorique pour l'un ou l'autre terme, estimant qu'à leur base se trouve la notion du peuple de Dieu, car pour l'auteur le sens du mot a plus d'importance que le mot lui-même. C'est pourquoi il croit possible de remplacer dans Mt. XVI, 18 le mot grec «ἐκκλησία» par la locution «peuple de Dieu» : «Sur ce roc je bâtirai mon peuple de Dieu» (p. 170). Mt. XVI, 18 étant pris dans ce sens, nous ne trouverons, selon l'auteur aucun anachronisme dans ces mots du Christ, car l'«ἐκκλησία», en tant que peuple de Dieu, n'était pas l'oeuvre du Christ. «Chaque Juif avait la certitude de faire partie de cette ekklesia» (p. 170). En s'adressant à Pierre, le Christ parlait de l'édification du peuple de Dieu. Néanmoins, M. C. fait remarquer que par comparaison avec l'idée du peuple de Dieu contenue dans la conscience juive, il y avait quelque chose de nouveau dans les paroles du Christ : «Il apporte pourtant quelque chose de neuf vis-à-vis de la vieille notion juive de peuple de Dieu : cette ekklesia, ce peuple de Dieu, est réformée en vue de la fin, grâce à l'action du Messie telle que Jésus la conçoit, c'est-à-dire aux souffrances du Serviteur de Dieu» (p. 171). Ainsi nous pouvons dire, comme l'affirme M. C., que déjà chez Jésus il y avait une «ecclesiologie» qui reposait sur sa «christologie». Lors de Sa vie terrestre, le Christ avait jeté les bases de Sa communauté messianique, dont l'édification devait commencer après Sa mort et Sa résurrection. L'idée de l'opposition entre le Royaume de Dieu, qui doit arriver, et l'Eglise (dans le sens de peuple de Dieu) constitue pour l'auteur une création de la pensée moderne. Pour le Christ, ces deux réalités ne s'excluaient pas l'une l'autre. Cependant M. C. admet qu'il existait une différence entre l'ecclesiologie du Christ et celle des premiers chrétiens. Avec W. Kümmel¹ il estime que pour ces derniers l'Eglise était une anticipation du futur Royaume de Dieu, alors que pour le Christ une telle anticipation c'était Lui-même. Aux yeux de Kümmel cette différence était si importante qu'elle devenait une contradiction qu'il était impossible de résoudre. C'est pourquoi il refuse de reconnaître l'authenticité de Mt. XVI, 17-19. M. C. pense que cette différence ne doit pas obligatoirement postuler une contradiction. Pour lui, l'accomplissement de l'avenir dans la personne du Christ aboutit à son accomplissement dans l'Eglise, et inversement (p. 175-176). Ainsi, le groupe de croyants constitué par le Christ au

1. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*. Basel 1945.

cours de Sa vie terrestre, et Lui-même ont été une anticipation de l'e k k l ê s i a (p. 178).

Dans la conscience judaïque le peuple de Dieu, surtout en tant que «q e h a l l a», se concevait comme un tout entier, englobant tous ses membres. Les différentes communautés de juifs étaient considérées comme les parties ou le prolongement dans l'espace de la communauté de Jérusalem, qui formait la «q e h a l l a» idéale. En prenant pour base à la notion de l'Église l'idée juive du peuple de Dieu, M. C. était obligé, conformément à sa conception de l'Église, de donner ce même caractère à la communauté messianique que le Christ avait en vue de fonder. Bref, le Christ parlait dans Mt. XVI, 18 de l'Église universelle. Cette conclusion ne se trouve pas explicitement chez M. C., mais elle se sous-entend de façon naturelle.

La doctrine de l'Église en tant que peuple de Dieu est très répandue dans la littérature théologique moderne. Je n'ai pas l'intention de rejeter cette doctrine: je l'accepte en effet comme l'un des éléments de la doctrine de l'Église, mais je me crois dans le droit de poser la question de savoir si cette doctrine de l'Église universelle était primitive ou, au moins, si elle était unique au temps des premiers chrétiens. La traduction par voie de retour des paroles du Christ en araméen nous apporte dans de nombreux cas un grand service, car elle offre le moyen d'élucider le sens exact des paroles du Christ, mais nous ne sommes jamais sûrs de l'exactitude de notre traduction, surtout s'il s'agit de termes grecs. Nos tentatives dans ce domaine deviennent risquées, si nous nous efforçons de trouver l'équivalent araméen adéquat d'un mot grec qui n'existait pas en araméen. J'ai déjà indiqué que nous ne savons pas où et quand est apparu le terme «e k k l ê s i a». Je suis prêt à penser qu'il n'existait pas dans l'Église primitive de Jérusalem¹. A mon point de vue, la preuve en est donnée par Act. 2,47: «... et chaque jour, le Seigneur augmentait considérablement le nombre des sauvés «ἐπὶ τὸ αὐτό». La lecture «à l'Église», plus facile, est secondaire et se présente en quelque sorte comme une exégèse authentique de la formule «ἐπὶ τὸ αὐτό». Si l'on estime que Luc avait utilisé des sources archaïques pour la rédaction des premiers chapitres des Actes, on doit alors penser qu'il a trouvé dans ces sources la formule «ἐπὶ τὸ αὐτό». Ce qui veut dire, en toute vraisemblance, que les premiers chrétiens de Jérusalem ne connaissaient pas

1. Cf. L. Cerfaux, La Théologie de l'Église suivant Saint Paul. Paris 1948.

le mot grec «ἐκκλησία», ni son équivalent araméen. L'usage de «ekklêsia» par Etienne lors de son discours, ne peut rien démontrer, car nous ne savons pas s'il a prononcé son discours en grec ou en araméen. Par ailleurs, le mot «ἐκκλησία» est employé dans son discours dans le sens de la «qehalla» vétérotestamentaire, et donc il est bien à sa place. L'utilisation de «ekklêsia» par les Septante ne nous apprend presque rien, car nous n'avons aucune certitude que le terme néotestamentaire «ekklêsia» doive forcément correspondre ou être identique à l'un des termes araméens que dans les LXX on a traduit par «ekklêsia». C'est pourquoi, je préfère laisser ouverte, au moins ici, la question de savoir quel mot a employé le Christ en parlant de l'Eglise dans Mt. XVI, 18, et me limiter à l'instar de Cullmann à élucider son sens. Tout en acceptant la méthode de Cullmann, je ne peux pas admettre ses conclusions. Comme nous le savons déjà, M. C. propose de remplacer dans Mt. XVI, 18 «ekklêsia» par «peuple de Dieu». Pouvons-nous supposer que le Christ ait réellement dit «J'édifierai Mon peuple de Dieu»? Cette exégèse soulève toute une série de questions difficiles. Tout d'abord, le Christ pouvait-il dire qu'il édifiera Son peuple de Dieu? M. C. ressent que le pronom personnel «mon» ne correspond pas à la représentation juive du peuple élu qui appartient à Dieu, mais M. C. tente d'écarter cette difficulté en indiquant que le Christ, en tant que «Messie-Fils de l'Homme» pouvait parler de Son Eglise, formée par un nouveau peuple de Dieu. Je pense que Cullmann utilise la formule «nouveau peuple de Dieu» (p.171 et autres) dans un sens figuré, comme nous le faisons souvent. L'expression «nouveau peuple de Dieu» ne se rencontre pas dans les Ecritures. On ne devrait pas l'utiliser car, employée dans un sens propre, elle porte atteinte et à l'unité du Peuple de Dieu et à l'intégrité de l'économie du salut. Dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, ce ne sont pas deux peuples de Dieu, mais deux états d'un même peuple, auxquels correspondent les deux Alliances. A l'Alliance du Sinai correspond l'état du Peuple de Dieu avant le Christ, tandis qu'à l'Alliance conclue sur le Golgotha correspond l'état du Peuple de Dieu après la Pentecôte. En vertu de cela, la notion de l'édification et surtout de la fondation est inapplicable au peuple de Dieu dans Mt. XVI, 18, car ce peuple a déjà été formé par Dieu au Sinai. C'est pourquoi, la traduction-exégèse proposée par M. C. «Sur ce roc j'édifierai Mon peuple de Dieu» me semble inexacte. Le Christ avait en vue de créer Sa communauté méssianique, qu'Il a appelée par un nom araméen inconnu de nous, communauté qui doit être

formée non pas par un nouveau peuple de Dieu, mais par le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance, qui sera dorénavant dans un état spécial.

3. En prenant comme point de départ la notion de l'Église-peuple de Dieu, Cullmann ne parle pas du tout dans son livre de la notion de l'Église-corps du Christ. C'est un fait bien étonnant car l'on sait qu'il parle souvent de l'Église en tant que corps du Christ dans son grand ouvrage précédent «Christ et le Temps»¹. On doit vraisemblablement chercher l'explication de cette eclipse dans le fait que M. C. s'efforce de montrer l'absence d'anachronisme dans les paroles du Christ, lorsqu'Il parlait de l'Église. Il est possible qu'il lui semblait risqué de compliquer la notion de l'Église-peuple de Dieu par l'adjonction de la notion de «corps», dont l'existence dans la conscience juive de cette époque est difficile à démontrer. Je voudrais noter que me semble peu acceptable le critère qui consiste à mettre l'authenticité des paroles du Christ sous l'entière dépendance de la concordance avec ce que contenait la conscience juive en Son temps. Comme nous le savons déjà, Cullmann lui-même admet que dans les paroles du Christ de Mt. XVI, 18, il y avait quelque chose de neuf par rapport au contenu de la conscience juive. Je suis prêt à aller bien plus loin dans cette direction. Devons-nous penser que la notion de l'Église-corps du Christ se trouve être un apport personnel de l'apôtre Paul dans la doctrine de l'Église, apport qu'il aurait emprunté à la philosophie stoïcienne populaire? Je ne peux pas adhérer à cette opinion, bien qu'elle soit très répandue. Mis à part le fait qu'entre la doctrine stoïcienne du «soma» et la doctrine de l'apôtre Paul sur l'Église en tant que corps il existe des différences notables, il est peu vraisemblable en soi que Paul ait apporté la doctrine stoïcienne dans la pensée chrétienne. A quoi lui aurait-elle servi? Il avait à sa disposition assez d'images dans l'Ancien Testament pour montrer l'unité organique de l'Église. Ou bien la doctrine du corps du Christ avait été reçue par Paul par la voie de la révélation sur le chemin de Damas, ou bien elle lui a été transmise sous forme de tradition par l'église de Jérusalem. Dans les deux cas, cette doctrine remonte au Christ lui-même, parce que l'église de Jérusalem n'avait aucune velléité d'emprunter quoi que ce soit à la philosophie stoïcienne, qui pouvait, tout au plus, être connue des «hellénistes» seulement. Mais pouvons-nous rapporter cette doctrine au Christ? Cullmann lui-même croit possible de reconnaître l'authenticité des paro-

1. Oscar Cullmann, *Christ et le Temps*. Neuchâtel-Paris. 1947.

les du Christ que nous trouvons dans Jn. II, 19 et, dans une forme quelque peu différente, dans Mc. XIV, 58 (cf. Act. VI, 14). Chez ce dernier ces paroles sont citées en tant que témoignage contre le Christ, témoignage dont le faux consiste, aux yeux de M. C., dans le changement du sujet de la première partie de la déclaration¹. Tout en admettent l'authenticité des paroles du Christ, M. C. les minimise au maximum, en les prenant pour une «représentation imagée (p. 179)». A mon point de vue, la version de Jean des paroles du Christ est tout-à-fait exacte, de même que l'est l'indication de Jn. II, 21 («Mais Il parlait du temple de Son corps»). Lorsque nous avons dans les Évangiles deux versions des paroles du Christ, il vaut mieux choisir l'une des deux que d'en apporter une troisième («Le Temple sera détruit» p. 179). Dans la conscience juive l'idée du Temple, surtout sous la forme d'arche, ne jouait pas un rôle moindre que celui de l'idée du peuple². Ces deux idées sont étroitement liées entre elles. Je ne vois aucun argument sérieux contre le fait que le Christ pouvait réellement parler de Son corps, comme d'un temple ou d'une arche, où Dieu réside conjointement avec Son peuple. De là il n'est pas difficile de tracer une ligne menant à la doctrine de Paul sur l'Église-corps du Christ, ligne non pas directe, mais passant par la Sainte Cène, où le mot «corps» a été utilisé par le Christ, fait attesté par les synoptiques et Paul. Ceci m'amène à la conclusion que dans Mt. XVI, 18 le Christ parlait d'une communauté méssianique (εκκλησία), que forme le peuple de Dieu, rassemblé dans Son corps, comme le peuple de l'Ancien Testament est rassemblé dans le temple de Jérusalem. La «communauté» du Christ diffère de la «קהל» vétérotestamentaire non pas parce qu'elle serait un nouveau peuple de Dieu (le peuple reste toujours le même), mais parce que change le lieu de l'assemblée (εκκλησία) du peuple. Avec cette acceptation du sens de «εκκλησία», la formule «Mon Église» ne soulève aucune difficulté. L'association ou la confraternité, que le Christ avait en vue dans Ses paroles de Mt.

1. M. C. suppose que le Christ avait dit : «Le Temple sera détruit».

2. Voir Harald Riesenfeld, *Jésus Transfiguré*. Lund 1947. Cf. Harald Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk*. Uppsala 1945, s. 187-188. Les manuscrits de la Mer Morte montrent qu'il existait dans la conscience juive une notion de la communauté en tant que sanctuaire. Selon le Manuel de discipline la communauté du Qumrân se trouve être un sanctuaire pour l'Israël et remplace le temple construit de pierres (VII,5; IX,5-6). Cf. F. M. Braun, *L'arrière-fond judaïque du quatrième Évangile et la communauté de l'Alliance*. Revue Biblique XVII (1955), p. 26.

XVI, 18, sont en fait SON corps. Conjointement est résolue cette contradiction supposée, dont je parlais plus haut¹. Il n'y a pas de différence entre l'ecclésiologie du Christ et l'ecclésiologie des premiers chrétiens, car ils confessaient que l'Église est le «s o m a» du Christ.

Si l'on comprend le mot «e k k l ê s i a» en tant que peuple de Dieu assemblé par Dieu dans le corps du Christ, on doit inévitablement aboutir à un type d'ecclésiologie différent de l'ecclésiologie universelle. Je l'appelle «ecclésiologie eucharistique»². Je n'en aurais pas fait mention ici si certains de ses éléments ne se trouvaient pas chez Cullmann lui-même. Dans son livre «Les Sacrements dans l'Évangile Johannique» il parle ouvertement de l'Église comme d'un «corps eucharistique du Christ»³. L'Église de Dieu est «ἐν Χριστῷ»⁴. Nous devons prendre cette expression comme elle est donnée et comme, vraisemblablement, la comprenaient les premiers chrétiens. L'Église est «ἐν Χριστῷ» parce qu'elle est assemblée par Dieu dans le corps du Christ. En tant que corps du Christ, l'Église se manifeste dans sa plénitude et dans toute son unité à l'assemblée eucharistique de chaque église locale, car dans les dons eucharistiques le Christ est présent dans la plénitude de Son corps. C'est pourquoi, chaque église locale jouit de toute la plénitude de l'Église de Dieu en Christ. La pluralité des églises locales ne détruit pas l'unité de l'Église de Dieu, de même que la pluralité des assemblées eucharistiques ne détruit pas l'unité de l'Eucharistie dans le temps et dans l'espace. Dans l'Église, l'unité et la pluralité sont non seulement surmontées, mais aussi l'un est contenu dans l'autre. Dans la vie empirique, l'unité de l'Église se manifeste dans la pluralité des églises locales, et la pluralité des églises locales sauvegarde l'unité de l'Église de Dieu en Christ. L'augmentation ou la diminution du nombre des églises locales ne change pas l'unité et la plénitude de l'Église, mais fait varier seulement le nombre de ses manifestations dans la vie empirique. Ce nombre des manifestations de l'Église constitue son universalité extérieure, qui en même temps représente les limites de la mission terrestre de l'Église. L'ecclésiologie eucharistique, donc, ne

1. Voir p. 468.

2. Voir mon étude «Le Repas du Seigneur». Paris 1952 (en russe).

3. Oscar Cullmann, Les Sacrements dans l'Évangile Johannique. Paris 1951, p. 44.

4. Je me permets de ne pas m'arrêter sur l'expression «ἐν Χριστῷ», dont l'exégèse est particulièrement difficile, car ceci nous éloignerait trop du sujet. Voir E. Percy, Der Leib Christi. Lund 1942, s. 18 sq.

rejette pas du tout l'universalité de l'Église, mais elle distingue l'universalité extérieure, en tant que limites de sa mission, de l'universalité intérieure qui, toujours et en toutes circonstances, demeure égale à elle-même, car elle signifie que l'Église se manifeste partout et toujours dans sa plénitude et dans toute son unité. Ignace d'Antioche a le premier, à notre connaissance, défini l'universalité intérieure de l'Église par les termes «Église catholique». Cette dernière était constituée, à ses yeux, par chaque église locale, réunie en assemblée eucharistique, sous la présidence de son évêque. La notion de partie de l'Église, sous quelle forme que ce soit, n'est pas une notion ecclésiologique : ou bien l'Église nous est donnée dans toute sa plénitude ou bien elle n'est pas du tout.

Le manque de place m'oblige à me limiter à la simple affirmation que l'ecclésiologie primitive était l'eucharistique, qu'est venue remplacer l'ecclésiologie universelle. Ceci, bien sûr, ne veut pas dire qu'il n'existait pas, dès le début, d'autres tendances dans ce domaine qui le rapprochaient de l'ecclésiologie universelle actuelle. Déjà, dans l'église de Jérusalem il y avait de telles tendances, mais elles n'étaient pas reconnues par les églises locales, surtout par celles qui avaient été fondées par Paul. Les églises ne s'estimaient pas être dans la même situation que les communautés juives à l'égard de Jérusalem, qui ne représentait pas pour ces églises ce centre qu'elle était pour les juifs. Et elle ne pouvait pas l'être car il n'existait pas de temple chrétien, tandis que le temple de l'Ancien Testament ne pouvait pas avoir de valeur pour les chrétiens. «Le temple qui n'est pas fait de main d'homme» se trouve dans chaque église locale, qui, ainsi se croyait indépendante et autonome, sans se refuser à reconnaître avant la destruction de Jérusalem l'autorité de l'église de Jérusalem. Avec la destruction de Jérusalem, la tendance à l'idéologie universelle ne disparaît pas et se renforce progressivement sous l'influence de la doctrine romaine de l'empire, lorsque fut trouvé en Rome le centre de toutes les églises locales.

La transposition de l'ecclésiologie actuelle dans l'église primitive crée non seulement une image erronée de cette dernière, mais encore suscite en nous des problèmes qui n'existaient pas à l'époque et qui sont, pour cela insolubles. Dans l'ordre d'idées de l'ecclésiologie eucharistique, la conscience chrétienne primitive ne pouvait pas se demander qui se trouvait en ce temps-là à la tête de l'Église ou se poser la question, plus concrète, de savoir si Pierre se trouvait à la tête de l'Église et où et quand. Dans la conscience ecclésiale des premiers

temps, il n'y avait pas de fondement pour une telle question car il n'y existait pas d'idée du pouvoir sur les églises locales, fut-ce le pouvoir d'une seule personne, même celui de l'apôtre Pierre, ou le pouvoir d'une seule église, qu'elle soit celle de Jérusalem, d'Antioche ou de Rome. Dans Mt. XVI, 18 le Christ ne parlait pas de l'église universelle mais de l'Église qui est Son corps, se manifestant à l'assemblée eucharistique de chaque église locale. En promettant que cette Église serait édiflée sur Pierre, le Christ ne l'instituait pas comme Son fondé de pouvoir sur toute Son Église. Sur ce point M. Cullmann est en accord complet avec la théologie catholique, car à ses yeux Pierre était le chef de l'église universelle pendant son séjour à Jérusalem. M. C. ne diverge avec la théologie catholique qu'en ce qu'il limite la période où Pierre a été le chef de l'Église à un très court laps de temps. A la lumière de l'ecclésiologie eucharistique, Mt. XVI, 17-19 permet seulement de conclure que le Christ a fait de Pierre un chef à l'intérieur d'une église locale, mais il ne l'a pas placé à la tête des églises locales. Ce qui plus est, nous avons une indication directe dans les écrits néo-testamentaires que la conscience ecclésiale primitive ne voyait pas en Pierre un chef de l'Église. J'ai en vue Eph. I, 22-23 (cf. Col. I, 18). Authentique ou pas, cette épître témoigne du fait que la conscience chrétienne primitive considérait le Christ comme chef de l'Église et qu'elle n'avait pas l'idée que le Christ ait pu instituer quelqu'un temporairement ou définitivement comme Son fondé de pouvoir. Nous retrouvons le même ordre d'idées dans I Cor. III, 11. Il serait erroné de voir dans Eph. I, 22-23 et surtout dans I Cor. III, 11 l'expression d'une polémique contre Pierre, car Pierre, tout comme Paul, non seulement n'avait pas la prétention d'être le chef de l'église universelle, mais il n'avait même pas cette idée. En outre, les premiers chrétiens ne sentaient pas la nécessité d'avoir un chef visible de l'Église, qui avait un Chef invisible,—c'est le langage de notre époque—, car pour eux le Christ était présent à chaque assemblée eucharistique.

(A suivre)