

Rome, Jérusalem, collégialité — repenser le centre de l'Église

Partie VII — Propositions pour une Église renouvelée

Aucune question ne mobilise autant d'énergies théologiques, ni ne résume mieux les tensions qui parcourent le christianisme depuis ses origines, que celle du centre de l'Église. Par « centre », il faut entendre à la fois un lieu — ville, siège, mémoire géographique —, une fonction — présider, confirmer, arbitrer —, et une structure — monarchique, collégiale, synodale. Rome, Jérusalem et les grands conciles de l'Antiquité incarnent chacun une réponse différente à cette question fondamentale, et leur histoire croisée dessine le paysage dans lequel tout projet de renouveau ecclésial doit aujourd'hui s'inscrire. Les chapitres précédents de ce rapport ont exploré les sources scripturaires et les modèles pneumatologiques qui fondent une ecclésiologie du peuple de Dieu ; il s'agit maintenant de confronter ces fondements à la réalité institutionnelle d'une Église qui s'est dotée, au fil des siècles, d'une architecture du pouvoir dont la légitimité est de plus en plus interrogée, y compris depuis l'intérieur.

La note de recherche qui alimente ce chapitre confirme que les trois grands dossiers — exégèse de Matthieu 16,18, histoire de la primauté romaine, alternative jérusalémite et modèles synodaux — ne peuvent être traités séparément sans trahir la complexité du phénomène. Le texte matthéen sur Pierre-roc est solidement attesté dans la tradition manuscrite, mais sa mobilisation au service d'un primat de juridiction universelle résulte d'une élaboration doctrinale qui n'est achevée qu'au IV^e siècle au plus tôt, et qui a été constamment contestée tant en Orient qu'en Occident. Jérusalem, marginalisée institutionnellement par des catastrophes politico-militaires plutôt que par une décision théologique, recèle un potentiel symbolique et œcuménique que les Églises commencent seulement à réinvestir. Et la synodalité, loin d'être une invention contemporaine, représente la forme la plus ancienne et la

plus constante de gouvernance ecclésiale, à laquelle le catholicisme du pontificat de François cherche à revenir avec une prudence remarquable mais dont les effets institutionnels restent encore à évaluer.

Ce chapitre se déploie en cinq mouvements complémentaires. On commencera par une relecture exégétique de Matthieu 16,18, en montrant l'écart entre ce que le texte dit et ce qu'une tradition apologétique a voulu lui faire dire. On examinera ensuite comment l'histoire de la primauté romaine s'est construite par strates successives, chacune déterminée autant par des contingences politiques que par des intuitions théologiques. On analysera alors la figure de Jérusalem comme centre alternatif refoulé, dont la redécouverte est riche d'implications œcuméniques et interreligieuses. On présentera les grands modèles de gouvernance collégiale — pentarchie, conciliarisme, synodalité — comme autant de ressources à réactiver. On proposera enfin, à partir des travaux de Tillard, Zizioulas, Quinn, Küng et Congar, les grandes lignes d'une réforme possible qui ne dissolve pas la primauté mais la recompose dans un cadre ecclésiologique véritablement communionnel.

I. Matthieu 16,18 : ce que dit le roc, ce qu'on lui a fait dire

Le texte et ses enjeux linguistiques

« *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église* » : cette parole de Jésus en Matthieu 16,18, extraite du récit de Césarée de Philippe, constitue depuis des siècles le **locus classicus** des controverses sur la primauté de Pierre et, par extension, sur celle de Rome. Avant d'en analyser la réception, il convient de s'arrêter sur ce que le texte dit effectivement, ou plutôt sur ce que sa forme grecque recouvre. L'exégèse contemporaine est largement convergente : le jeu de mots entre *Petros* et *petra* repose sur un fond sémitique, très probablement araméen, où le terme *kepha* désigne indifféremment la personne de Simon et le rocher sur lequel l'Église sera bâtie. L'usage paulinien du surnom « Céphas » — terme araméen translittéré sans traduction

— confirme que Jésus s'est exprimé dans un registre linguistique où l'identification entre la personne et la fonction n'est pas rhétorique mais substantielle. Comme le montre Ulrich Luz dans son monumental commentaire de Matthieu, la distinction grecque entre le *petros* masculin et la *petra* féminine ne traduit pas une opposition de sens — comme si Pierre n'était qu'un « petit caillou » par rapport à une « masse rocheuse » distincte de lui —, mais résulte d'une adaptation grammaticalement nécessaire au moment de désigner un être humain de sexe masculin.

L'argument de l'interpolation tardive, parfois avancé dans certaines apologétiques protestantes pour dénier toute portée ecclésiologique à ce logion, ne trouve pas de soutien solide dans les données textuelles. La critique textuelle est claire : Matthieu 16,17-19, avec l'ensemble des paroles adressées à Pierre, est unanimement attesté dans la tradition manuscrite grecque et dans les anciennes versions. Ce qui fait question n'est pas l'authenticité du texte dans la tradition matthéenne, mais son interprétation ecclésiologique et sa relation au Simon-Pierre historique. La critique rédactionnelle, en notant que Matthieu travaille ici de façon nettement plus libre par rapport à Marc et Luc, identifie dans ces versets une élaboration théologique propre à sa communauté, sans que cela implique une création ex nihilo : une tradition pétrinienne ancienne est ici réélaborée pour exprimer une ecclésiologie spécifique.

La pluralité des lectures patristiques

Ce qui frappe, lorsqu'on remonte aux Pères de l'Église, c'est précisément l'absence d'unanimité sur le référent de la « pierre ». La lecture patristique est, comme l'a bien montré Francis Sullivan, structurellement plurielle. Certains Pères latins — et Léon le Grand en sera l'architecte systématique au Ve siècle — identifient clairement Pierre comme la pierre de fondation et en tirent des conséquences directes pour le siège romain. Mais d'autres, et non des moindres, centrent l'interprétation sur la confession de foi de Pierre — « *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant* » — comme contenu permanent sur lequel l'Église repose, ou encore sur le

Christ lui-même comme pierre angulaire ultime, dans la ligne d'Isaïe 28,16, du Psaume 118,22 et de 1 Corinthiens 3,11. Cyprien de Carthage, au III^e siècle, voit dans Pierre le symbole de l'unité épiscopale tout en affirmant avec force l'égalité des apôtres et des évêques dans la collégialité : ni monarchie pétrinienne ni primat juridictionnel, mais communion de sièges de dignité égale, Pierre étant l'icône de leur unité plutôt que leur chef.

La tradition grecque — Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Basile — reconnaît volontiers à Pierre une primauté d'honneur et une fonction éminent parmi les Douze, sans jamais établir de lien systématique entre cette primauté personnelle et la ville de Rome. C'est cette dissociation — primauté de Pierre/primauté de Rome — que l'exégèse historico-critique a contribué à clarifier et qui reste l'enjeu central du dialogue œcuménique contemporain. Oscar Cullmann, dans son étude classique sur Pierre, l'a bien mis en évidence : reconnaître à Pierre un rôle de premier plan dans le Nouveau Testament, ce que la critique ne peut guère contester, n'oblige pas à conclure que ce rôle se perpétue dans une succession unilinéaire centrée sur le siège romain. La transposition exige une herméneutique ecclésiale supplémentaire que le texte de Matthieu lui-même ne fournit pas.

Ce que l'exégèse dit à l'Église en réforme

Pour une Église qui veut se renouveler en revenant à ses sources, cette conclusion exégétique est d'une portée considérable. Elle signifie que la question du centre de l'Église ne peut pas être tranchée par un appel simple et unilatéral à Matthieu 16,18, comme si le texte imposait d'évidence un modèle institutionnel particulier. Le roc-Pierre est une réalité scripturaire indéniable ; la monarchie pontificale universelle est un développement doctrinal historiquement conditionné. Reconnaître cette distinction n'est pas dissoudre la primauté, c'est la replacer dans le cadre d'une tradition vivante où d'autres textes — Actes 15, Galates 2, 1 Corinthiens 3, Jean 21 — participent également à la définition de l'autorité dans l'Église. L'exégèse ne fournit pas un modèle de gouvernance clef en main, mais elle interdit les usages trop simplistes d'un texte unique pour légitimer un système complexe.

II. La construction historique de la primauté romaine : une archéologie des strates

Du prestige à la juridiction : un processus séculaire

L'histoire de la primauté romaine est une histoire de transformation lente et non linéaire, marquée par des accélérations conjoncturelles autant que par des intuitions théologiques. Dans un premier temps, le prestige de Rome tient à des données concrètes : la communauté romaine est fondée selon la tradition par Pierre et Paul, les deux grandes colonnes de l'apostolicité ; elle a souffert de persécutions emblématiques ; elle exerce la charité à l'égard des Églises pauvres. La Première Épître de Clément, à la fin du I^{er} siècle, illustre ce rôle d'intervention supra-régionale fondé non sur une revendication juridique mais sur l'autorité morale et apostolique de l'Église romaine. Ignace d'Antioche, dans sa Lettre aux Romains, parle d'une Église « présidant dans la charité », formule dont l'interprétation reste débattue mais qui suggère une primauté fonctionnelle, ecclésiale, plutôt que monarchique.

La transformation décisive intervient au IV^e siècle, dans le contexte de la christianisation de l'Empire et des grands débats dogmatiques qui rendent nécessaire un arbitre reconnu. Klaus Schatz a bien montré comment c'est Damase, puis ses successeurs immédiats, qui forgent le langage d'une succession pétrinienne explicite attachée au siège romain. Boniface I^{er}, au V^e siècle, emploie le terme *principatus* pour qualifier l'autorité romaine — terme emprunté au vocabulaire impérial —, signalant un glissement vers une conception monarchique du ministère romain. C'est Léon le Grand qui accomplit le premier le travail théologique de synthèse : en articulant systématiquement Matthieu 16,18, Luc 22,31-32 et Jean 21,15-17, il fait de l'évêque de Rome le détenteur vivant du ministère de Pierre dans la succession apostolique. La figure du pape comme *persona Petri*, porteur permanent et personnel du charisme pétrinien, est désormais théologiquement formulée.

Le modèle pentarchique comme contre-modèle

Parallèlement à cette montée en puissance romaine, l'Orient chrétien développe et codifie un modèle radicalement différent : la **pentarchie**. Sous Justinien, au VI^e siècle, les Nouvelles impériales formalisent ce que les canons de Nicée (325) et de Chalcédoine (451) avaient progressivement esquissé : cinq grands patriarcats — Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem — constituent ensemble la tête de l'Église universelle, chargés collégialement de veiller à l'unité doctrinale et disciplinaire. Dans ce système, Rome est *primus inter pares* : son évêque jouit d'une préséance liturgique et d'un rôle d'honneur éminent, mais il n'exerce pas une juridiction immédiate sur les autres patriarcats.

Ce modèle fait apparaître quelque chose d'essentiel : la promotion de Constantinople au rang de « Nouvelle Rome » par le canon 3 de Constantinople I (381) et surtout par le canon 28 de Chalcédoine (451) repose explicitement sur des critères politiques — Constantinople est la capitale de l'empire — que Rome conteste précisément parce qu'elle fonde son propre primat sur des critères apostoliques, non politiques. Cette tension révèle que les deux modèles sont pris dans des logiques différentes : Rome argumente depuis la succession pétrinienne, l'Orient argumente depuis la structure de l'Empire christianisé. Ni l'un ni l'autre n'est « pur » de toute contingence politique, ce que l'historiographie contemporaine, depuis Meyendorff jusqu'à Schatz, s'accorde à reconnaître. L'enjeu pour une ecclésiologie rénovatrice est précisément d'identifier ce qui, dans ces deux modèles, relève d'une intuition théologique récupérable et ce qui est l'expression d'un contexte historique révolu.

Vatican I : la crise comme accélérateur dogmatique

L'exemple le plus frappant de la manière dont les crises politiques peuvent catalyser des formulations dogmatiques est fourni par le premier concile du Vatican. John W. O'Malley a montré, avec une rigueur historique exemplaire, que la définition de l'**infaillibilité pontificale** par la constitution *Pastor aeternus* (1870) intervient à un moment de vulnérabilité extrême du Saint-Siège : Rome est sur le point d'être annexée par le Royaume d'Italie, mettant fin à plus

d'un millénaire de souveraineté temporelle pontificale. La perte du pouvoir territorial coïncide, à quelques semaines près, avec l'affirmation solennelle d'un pouvoir doctrinal absolu et d'un primat de juridiction « pleine et immédiate » sur toute l'Église.

Il serait réducteur de n'interpréter le dogme que comme une compensation psychologique à la perte des États pontificaux — la théologie qui l'étaye est réelle et sérieuse, et l'infaillibilité est strictement conditionnée par des critères précis (*ex cathedra*, matière de foi ou de mœurs, intention d'engager toute l'Église). Mais la concomitance historique doit faire réfléchir sur les conditions de production des formulations dogmatiques et sur leur rapport à la vérité qu'elles entendent exprimer. Une doctrine qui naît dans une situation de crise porte inévitablement les marques de cette crise : elle répond à des besoins immédiats, exagère parfois un aspect au détriment des autres, et peut durcir des positions qui auraient gagné à rester plus fluides. C'est précisément ce que Vatican II a commencé à corriger, en restituant le primat dans le cadre plus large de la collégialité épiscopale et du *sensus fidelium*, sans formellement abroger les définitions de Vatican I mais en les réinterprétant dans une perspective communionnelle que les travaux de Congar, Tillard et d'autres ont contribué à élaborer.

III. Jérusalem, le centre refoulé

Actes 15 : un modèle oublié

Il est significatif que la tradition ecclésiale ait si largement effacé de sa mémoire institutionnelle l'importance fondatrice de Jérusalem. Le récit d'Actes 15, que les historiens désignent souvent comme le « concile de Jérusalem », offre le tableau d'une gouvernance profondément synodale et collégiale, où plusieurs figures d'autorité — Pierre, Jacques, Paul, Barnabé — interagissent, débattent et parviennent à une décision commune portée par toute

l'assemblée. La formule qui conclut la Lettre apostolique — « *L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé de ne pas vous imposer d'autres charges* » — a été, au fil des siècles, l'une des références les plus invoquées par les défenseurs d'une ecclésiologie conciliaire.

Ce qui frappe dans ce récit, c'est la figure de **Jacques le Juste**, frère du Seigneur et chef reconnu de la communauté de Jérusalem. Richard Bauckham, dans son étude sur les parents de Jésus dans l'Église primitive, a contribué à faire reconnaître Jacques comme le premier « évêque » clairement attesté d'une Église locale, exerçant une autorité doctrinale réelle sur l'ensemble de l'Église naissante, à laquelle Pierre lui-même et Paul rendent compte. Dans l'assemblée d'Actes 15, c'est Jacques qui reprend la position de Pierre, l'enracine dans les prophètes et en formule la décision définitive. On est ici face à un modèle de primauté enraciné dans une Église particulière — celle de Jérusalem, là où Jésus a vécu, est mort et ressuscité —, non dans une succession unilinéaire de type dynastique ou juridique.

La marginalisation de Jérusalem : contingence politique, non destin théologique

La perte de centralité institutionnelle de Jérusalem est l'un des faits les plus mal évalués de l'histoire ecclésiale. Elle résulte, en réalité, de deux événements militaires et politiques d'une brutalité considérable : la destruction du Temple et de la ville par Titus en 70, qui disperse la communauté judéo-chrétienne et brise la continuité de sa direction ; puis l'écrasement de la révolte de Bar Kokhba par Hadrien en 135, qui aboutit à la fondation d'Ælia Capitolina sur les ruines de Jérusalem et à l'interdiction faite aux Juifs d'y résider. La nouvelle communauté chrétienne qui se reconstitue est majoritairement d'origine gentile et ne revendique pas immédiatement un rôle directeur dans l'Église universelle.

Ce déplacement ne résulte d'aucune décision théologique ; il n'est le signe d'aucune condamnation ou dépossession spirituelle. Il est la conséquence de choix politiques impériaux qui ont remodelé durablement la géographie du peuplement en Palestine. Cette distinction entre contingence historique et légitimité théologique est fondamentale : elle signifie que le

primat de Rome sur Jérusalem n'est pas une vérité inscrite dans la nature de l'Église, mais le fruit d'une configuration géopolitique particulière, aussi réelle qu'elle soit irréversible sur le plan institutionnel. Elle ouvre donc la possibilité de réévaluer la signification symbolique et œcuménique de Jérusalem, non pour y restaurer un siège directeur de l'Église universelle, mais pour lui reconnaître une centralité spirituelle irremplaçable.

Jérusalem, ville abrahamique et horizon œcuménique

Dans la réflexion contemporaine, Jérusalem représente quelque chose qu'aucune autre ville au monde ne peut offrir : le lieu de la Passion, de la Résurrection et de la Pentecôte, vénéré par les chrétiens de toutes confessions ; le lieu du Temple et du Mur occidental, cœur de la mémoire juive ; le lieu d'al-Aqsa et du Dôme du Rocher, troisième lieu saint de l'islam. Cette co-présence religieuse unique, tendue par des conflits politiques réels mais irréductible à eux, nourrit l'imaginaire d'une « **primauté symbolique** » de Jérusalem au service du dialogue interreligieux et de l'unité chrétienne, distincte de toute primauté juridictionnelle.

Pour une Église qui veut se renouveler en revenant à ses sources, Jérusalem n'est pas une alternative institutionnelle à Rome, mais un rappel permanent de ce qui précède et dépasse toute institution : le lieu de la rencontre décisive entre Dieu et l'humanité dans la chair de Jésus de Nazareth. Réactiver cette mémoire jérusalémite dans la vie de l'Église, c'est refuser que le centre de l'Église soit uniquement un centre de pouvoir, et insister pour que ce centre soit d'abord un lieu de mémoire, de passion et de résurrection. C'est aussi, peut-être, une invitation à penser la primauté non pas comme une prééminence de gouvernement mais comme une diaconie de la mémoire fondatrice.

IV. La tradition collégiale et synodale : des ressources à réactiver

Le modèle synodal dans les sources anciennes

L'histoire des institutions ecclésiales de l'Antiquité révèle que la synodalité n'est pas une invention moderne ou un expédient pastoral, mais la forme la plus normale et la plus constante du gouvernement ecclésial pendant plusieurs siècles. Les canons de Nicée prescrivent la réunion annuelle de synodes provinciaux pour traiter des affaires disciplinaires et doctrinales ; les *Constitutions apostoliques* régissent la participation du clergé et du peuple à l'élection des évêques ; la *Tradition apostolique* attribuée à Hippolyte témoigne d'un mode d'investiture épiscopale par le collège des évêques voisins, en présence de la communauté locale. Ces textes dessinent un modèle de gouvernance multi-niveaux, où l'autorité est répartie entre les instances locales, régionales et universelles, sans qu'un centre unique n'absorbe toutes les décisions.

Ce modèle synodal est précisément ce que le développement d'un centralisme romain progressif a mis sous pression à partir des réformes grégoriennes du XI^e siècle, puis, de manière plus aiguë encore, dans le système post-tridentin et post-Vatican I. La concentration des nominations épiscopales dans les mains du Saint-Siège, la romanisation des pratiques liturgiques, la surveillance doctrinale centralisée — autant de mécanismes qui ont effectivement assuré l'unité du catholicisme mais au prix d'un affaissement de la responsabilité locale et d'une marginalisation des dynamiques synodales.

Conciliarisme, pentarchie, collégialité vaticane : trois tentatives de rééquilibrage

L'histoire de l'Église est aussi l'histoire des tentatives pour rééquilibrer ce centralisme. Le **conciliarisme** médiéval — illustré par les conciles de Constance (1414-1418) et de Bâle (1431-1449) — a affirmé la supériorité du concile général sur le pape, dans un contexte de crise de la papauté qui en justifiait la radicalité. Cette affirmation a été explicitement condamnée par Rome, mais elle a nourri une tradition ecclésiologique qui refuse de voir dans le pape un monarque absolu et qui insiste sur la responsabilité collective de l'épiscopat.

Vatican II a représenté, dans l'histoire du catholicisme, le moment le plus significatif de réaffirmation de la **collégialité épiscopale**. *Lumen Gentium* et les constitutions pastorales qui l'accompagnent situent le primat romain à l'intérieur du collège épiscopal, dont il est la tête mais dont il ne peut être séparé sans que le signe de l'unité ne se retourne contre lui-même. L'ecclésiologie de communion de Vatican II — dans laquelle les travaux de Congar jouent un rôle décisif — restitue à l'Église locale sa consistance ecclésiologique propre : l'Église universelle n'est pas une monarchie qui se décline en subdivisions administratives, mais une communion d'Églises locales dont chacune est pleinement Église, portant en elle la totalité du mystère.

Dans la tradition orthodoxe, le modèle pentarchique et le primat du patriarche œcuménique de Constantinople comme *primus inter pares* continuent de représenter l'alternative la plus cohérente au monarchisme romain. John Zizioulas, dont la pensée théologique est irriguée par une ontologie relationnelle où la personne n'existe qu'en communion, propose un cadre où le primat est une fonction de présidence eucharistique et synodale, exercée à tous les niveaux de la vie de l'Église sans jamais éclipser la plénitude ecclésiale des instances locales. Sa contribution majeure est d'avoir montré que le primat et la synodalité ne sont pas des réalités antagonistes mais des dimensions complémentaires de la même ecclésiologie trinitaire.

V. Repenser le centre : vers une primauté au service de la communion

Tillard et l'Église d'Églises

Jean-Marie-Roger Tillard est sans doute l'auteur qui a poussé le plus loin la réflexion sur une primauté romaine réinterprétée dans le cadre d'une ecclésiologie de communion. Dans *L'Église d'Églises*, il montre que l'Église universelle n'existe que dans et par les Églises locales, et que la primauté romaine ne peut être pensée que comme un service à l'intérieur de ce réseau de subjectivités ecclésiales multiples. Le pape est l'évêque de Rome avant d'être le chef

de l'Église universelle : c'est parce qu'il préside la communauté romaine, héritière du témoignage de Pierre et Paul, qu'il exerce une fonction de coordination et d'arbitrage au sein de la communion universelle. Cette formulation préserve la singularité du siège romain tout en la délogeant d'une conception monarchique.

Dans *L'évêque de Rome*, Tillard va plus loin encore en proposant une reformulation non absolutiste de la papauté, compatible avec une pleine égalité sacramentelle des évêques et avec les exigences du dialogue œcuménique. Sa thèse centrale est que le primat de juridiction tel que formulé par Vatican I n'est pas le dernier mot de la tradition, mais une formulation contextuelle — répondant à des crises institutionnelles précises — qui appelle une interprétation plus large dans le cadre d'une ecclésiologie de communion pleinement déployée. Il n'appelle pas à l'abolition du primat, mais à sa transformation : d'une souveraineté exercée sur l'Église à un service rendu à l'Église.

Quinn, Küng et la réforme institutionnelle

Les propositions de John R. Quinn et de Hans Küng, bien que formulées dans des contextes différents, convergent sur un diagnostic similaire : la centralisation romaine telle qu'elle fonctionne depuis Vatican I constitue un obstacle au renouveau de l'Église et à son unité œcuménique. Quinn, s'appuyant sur l'invitation de Jean-Paul II dans *Ut unum sint* à un dialogue sur l'exercice de la primauté, identifie plusieurs points de blocage institutionnel concrets : la manière dont les évêques sont nommés, la relation entre conférences épiscopales et Saint-Siège, l'organisation de la Curie romaine comme gouvernement central. Ses propositions de réforme ne visent pas à affaiblir l'autorité du pape, mais à la restituer dans un cadre vraiment collégial où les évêques exercent leur co-responsabilité plutôt que de la déléguer.

Küng, dans *Die Kirche*, adopte un ton plus radical : sa critique de l'infaillibilité pontificale l'a conduit à un conflit durable avec le magistère, mais sa vision d'une Église où la responsabilité doctrinale est véritablement partagée entre le peuple de Dieu tout entier reste théologiquement stimulante. Son insistance sur le **sensus fidelium** comme instance constitutive de la foi de l'Église — et non comme simple objet d'un enseignement descendant — rejoint les développements les plus récents du processus synodal lancé par le pape François, même si l'institution a mis des décennies à reconnaître que cette intuition méritait d'être prise au sérieux.

Le processus synodal de François : promesse et limites

Le pontificat de François a introduit un changement de style et d'accent considérable dans la manière dont la primauté romaine s'exerce. L'invitation à une « **saine décentralisation** », la promotion d'un processus synodal impliquant des laïcs à tous les niveaux, l'insistance sur la co-responsabilité de toute l'Église dans le discernement ecclésial — autant de signaux qui indiquent une volonté réelle de déplacer l'exercice concret du primat dans une direction plus communionnelle. Les documents issus des récents synodes d'évêques, avec leur méthode de « conversation dans l'Esprit » et leur ouverture à des questions longtemps tenues à distance, représentent une innovation significative dans la culture institutionnelle du catholicisme.

Mais les limites sont également visibles. La structure juridique de l'Église catholique reste fondamentalement centrée sur le primat romain tel que le Code de droit canonique l'exprime. Les conférences épiscopales n'ont pas la portée magistérielle que Tillard ou Quinn auraient souhaitée. Le processus de nomination des évêques reste très centralisé. Et la question de la participation des femmes au gouvernement de l'Église — qui est aussi une question ecclésiologique fondamentale sur qui constitue le peuple de Dieu et à qui appartient la co-responsabilité — reste largement non résolue. On peut dire, sans injustice, que François a modifié la pratique du primat plus profondément qu'il n'a modifié ses structures. Ce décalage entre culture et institution est un enjeu de réforme décisif pour la période qui s'ouvre.

Vers une nouvelle topographie du centre

Que signifie « repenser le centre de l'Église » à partir de tout ce qui précède ? Il ne s'agit pas de nier que l'Église ait besoin d'un centre, d'une instance de coordination, d'un signe visible d'unité. L'impulsion centrifuge qui caractérise toute communion humaine — la tentation de l'autonomie, du repli local, de la fragmentation confessionnelle — appelle une réponse institutionnelle réelle. Mais le centre ne peut être repensé qu'en redistribuant les fonctions qui lui ont été accumulées au fil des siècles par une logique de concentration.

Une première redistribution concernerait les **fonctions symboliques** : le centre de l'Église est d'abord Jérusalem, lieu de la mort et de la résurrection du Seigneur, et cette centralité symbolique mérite une expression institutionnelle nouvelle — pèlerinage, synode œcuménique, présence commune des Églises chrétiennes — qui ne soit pas captée par aucune confession particulière. Une deuxième redistribution concernerait les **fonctions doctrinales** : la vérification de la foi ne peut être l'apanage d'un seul siège, fût-il pétrinien ; elle appartient à l'ensemble du peuple de Dieu, discernant dans l'Esprit, et s'exprime le plus authentiquement dans des instances synodales représentatives de la diversité des Églises locales. Une troisième redistribution concernerait les **fonctions d'arbitrage** : là où un primat de service est irremplaçable — dans les conflits doctrinaux ou disciplinaires qui dépassent les capacités de régulation locale —, il devrait s'exercer dans un cadre procédural transparent, collégial, soumis à des règles de droit qui protègent les Églises locales contre un interventionnisme unilatéral.

Cette topographie révisée du centre n'est pas une utopie : elle s'appuie sur des modèles historiques vérifiés — le modèle pentarchique de l'Antiquité, les synodes de l'Église ancienne, les pratiques de l'Église orthodoxe — et sur les propositions théologiques les plus rigoureuses de la recherche contemporaine. Elle ne dissout pas le siège de Rome, dont la signification apostolique et symbolique demeure irremplaçable dans le christianisme occidental et dans le

dialogue œcuménique, mais elle le repositionne : de souverain à serviteur, de monarque à président synodal, de gardien de l'unité doctrinale à témoin de la communion dans la diversité.

Conclusion

Ce chapitre a voulu montrer que la question du centre de l'Église n'est pas une question secondaire ou purement organisationnelle : elle touche à la manière dont l'Église comprend sa propre nature, son rapport à l'Évangile et à l'histoire, sa capacité à rendre témoignage d'un Dieu qui n'est pas un souverain mais une communion. L'exégèse de Matthieu 16,18 rappelle que le roc-Pierre est une réalité scripturaire légitime, mais que sa traduction institutionnelle dans un primat de juridiction universelle est le fruit d'une longue élaboration historique, profondément liée à des contingences politiques que la foi n'est pas tenue de sanctifier. L'histoire de la pentarchie, de Jérusalem et des grands synodes de l'Antiquité révèle qu'il a existé d'autres formes de gouvernance ecclésiale, plus collégiales et plus synodales, qui ont assuré la communion de l'Église sans la concentrer en un point unique. La réflexion théologique contemporaine — Tillard, Zizioulas, Quinn, Küng, Congar — a fourni les outils conceptuels pour penser une réforme qui ne soit pas une régression vers un passé idéalisé, mais un approfondissement de ce que l'ecclésiologie de communion a de plus exigeant.

Pour une Église qui veut se renouveler en revenant à ses sources, les implications de cette réflexion sont multiples et urgentes. Il s'agit d'abord de lever le tabou qui frappe toute discussion sérieuse sur la forme institutionnelle du primat romain, en distinguant clairement ce qui relève de la foi — le rôle singulier de Pierre dans la tradition apostolique, la nécessité d'un signe d'unité pour la communion universelle — de ce qui relève du droit humain et de l'histoire — la forme particulière que ce rôle a prise au cours des siècles. Il s'agit ensuite de réhabiliter la mémoire de Jérusalem comme centre symbolique irréductible à toute institution, rappel permanent que l'Église n'est pas d'abord une administration mais une communauté de

mémoire et de résurrection. Il s'agit enfin de développer, à tous les niveaux de la vie ecclésiale, des pratiques synodales effectives — pas seulement consultatives, mais décisionnelles —, qui rendent visible une Église où l'autorité est service, où la diversité est richesse et où l'Esprit souffle là où il veut, sans que nulle bureaucratie ne puisse ni le retenir ni le contrôler.

La Partie VII de ce rapport s'est donné pour ambition de formuler des propositions concrètes pour une Église renouvelée. Celle-ci est peut-être la plus difficile à formuler et la plus urgente à mettre en œuvre : repenser le centre de l'Église, c'est accepter que l'Église ne soit pas à elle-même sa propre fin, ni dans ses structures ni dans ses pouvoirs. C'est retrouver, derrière les édifices institutionnels du premier millénaire comme du second, le souffle d'une communauté qui se savait habitée par un Esprit plus grand qu'elle et qui n'a pas craint, pour cette raison, de gouverner ensemble.