

On peut constater alors — et cela fait ressortir à nouveau l'impact du droit temporel sur l'ecclésiologie catholique-romaine traditionnelle —, que le catholicisme classique inverse les rapports entre l'aspect doctrinal et l'aspect gouvernemental du ministère ecclésiastique : il subsume en effet le magistère doctrinal du Pape et des évêques sous leur pouvoir gouvernemental : le Corpus Juris Canonici (C.I.C.) ne connaît que la potestas jurisdictionis d'un côté, la potestas ordinis de l'autre (18). Le « pouvoir » doctrinal (potestas magisterii) y apparaît comme un aspect particulier de la potestas jurisdictionis. Cette dernière s'exerce gouvernementalement-disciplinairement et *aussi*, de manière seconde, doctrinalement. Cette manière de voir s'explique par le fait que, pour le catholicisme traditionnel, la mission et donc l'autorité donnée au ministère ecclésiastique est d'emblée comprise juridiquement, comme une tâche juridictionnelle ; la potestas magisterii ne peut alors être conçue que comme une forme particulière de la potestas jurisdictionis. On peut dire que pour le catholicisme traditionnel le pouvoir juridictionnel définit le genre général du pouvoir ecclésiastique ; le pouvoir doctrinal n'en est qu'un cas d'espèce. Du reste, ce dernier, s'il est second, est loin d'être considéré comme secondaire ; il constitue le contenu théologique doctrinal de la potestas jurisdictionis. Le magistère doctrinal a trait à la révélation. Celle-ci fonde l'Église et l'Église — en raison de sa structure hiérarchique il s'agit de la papauté et de l'épiscopat en premier lieu — est chargée de la répandre. Aussi le pouvoir juridictionnel donné par le Christ à Pierre et aux apôtres, ainsi qu'à leurs successeurs, est-il en même temps une potestas magisterii. Celle-ci, à la suite d'une longue évolution, a été définie non seulement dans le sens de la primauté magistérielles de Pierre (incluse dans et donnée avec sa primauté juridictionnelle), mais dans le sens du magistère infallible du Pontife romain ; le dogme de l'infaillibilité pontificale a été promulgué par le premier Concile du Vatican, en 1870 (19). Le Pape, est-il affirmé, ne peut certes pas définir une nouvelle doctrine, mais le charisme de vérité et de foi lié à sa

(18) Cf. aussi le *Catéchisme romain*. In MIRBT-ALAND, *Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus*, Tübingen, 1967, p. 683, n° 1057.

(19) *Denzinger*, 1821 ss., en part. 1832 ss ; cf. DUMEIGE, pp. 260 ss., en par. 264-266.

charge le rend apte à garder et exposer fidèlement, pour toute l'Église, la révélation apostolique en tout ce qui a trait à la foi et aux mœurs. Ce qu'il faut noter, c'est que l'infaillibilité pontificale, en matière doctrinale, est dérivée de sa primauté juridictionnelle.

Il y a cependant une autre manière de comprendre, dans le sens de l'évolution signalée, le rapport entre le pouvoir gouvernemental et le pouvoir doctrinal. Nous avons déjà constaté l'effondrement des prétentions temporelles de l'Église : elle n'exerce plus vraiment de pouvoir dans l'ordre temporel. En raison de la dépendance qui existe entre la définition de l'autorité du ministère ecclésiastique comme pouvoir juridictionnel et le droit temporel, on peut demander si la crise du pouvoir temporel de l'Église n'est pas simplement la première étape d'une crise plus profonde touchant le pouvoir juridictionnel gouvernemental du ministère ecclésiastique lui-même ; ce pouvoir tient en effet à un tel degré, jusque dans sa conception même, du droit temporel que la mise en question de ce qui est temporel dans l'Église ne peut ne pas l'atteindre. En fait, la contestation actuelle du « pouvoir » gouvernemental du ministère ecclésiastique est le signe évident de cette extension. Il se pose alors la question : si l'Église a renoncé progressivement dans le sens que nous avons dit à la théorie hiéocratique en ce qui concerne l'État, ne devra-t-elle pas également y renoncer en ce qui concerne la primauté du juridictionnel sur le doctrinal ? Ce qui restera alors du pouvoir reconnu au Pape (et aux évêques), c'est le magistère. Il semble bien que Vatican I prépare, d'une certaine manière, une concentration du pouvoir juridictionnel du Pape sur l'aspect doctrinal ; celui-ci apparaît désormais comme le nœud, le centre du pouvoir papal. Vatican I peut être considéré à la fois comme le signe du renoncement à la théorie hiéocratique en ce qui concerne les rapports, au sens traditionnel, du « spirituel » et du « temporel », en ce sens que le pouvoir juridictionnel est d'emblée limité à l'Église ; il apparaît ensuite comme l'aboutissement de la conception de l'autorité comme pouvoir, en ce sens qu'il constitue à proprement parler une dogmatisation solennelle de cette conception ; il apparaît finalement comme le commencement d'une compréhension qui centre le pouvoir juridictionnel sur le magistère doctrinal. Vu ainsi, Vatican I prépare, peut-être à son insu mais d'une façon qui rétrospectivement paraît évidente, une certaine « détemporalisa-

tion », c'est-à-dire une désociologisation, non encore vraiment une déjuridisation temporelle, de l'Église catholique-romaine.

Cette évolution est confirmée par Vatican II. Si jusque-là le catholicisme avait fait sien très largement la conception du double office de l'Église (*munus duplex*) et principalement du ministère ecclésiastique, son office gouvernemental-juridictionnel et son office sacerdotal ordinaire, et ceci à la suite d'une compréhension de l'œuvre christologique dans le même double sens, royal d'un côté, sacerdotal de l'autre, il adopte maintenant la conception du triple office (*triplex munus*) : l'office royal, l'office sacerdotal et l'office prophétique ; cette théorie se fonde sur celle du triple office du Christ. Au niveau de la hiérarchie, de la papauté et de l'épiscopat, l'office prophétique désigne la *potestas magisterii*. Celle-ci est désormais placée sur le même rang que le pouvoir gouvernemental et le pouvoir sacerdotal. Elle apparaît même généralement en premier lieu, dans les textes de Vatican II, dans l'énumération des trois fonctions. Ainsi la Constitution dogmatique sur l'Église (*Lumen Gentium*, ch. III, 20), parlant des évêques, dit « qu'ils président au nom et en place de Dieu le troupeau dont ils sont les pasteurs, par le magistère doctrinal, le sacerdoce du culte sacré, le ministère du gouvernement », et le décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église (*Christus Dominus*, en particulier ch. II), parle successivement de la charge d'enseignement, de la mission de sanctification et de la fonction gouvernementale des évêques. On peut relever que le mot « gouverner », là où il n'est pas purement et simplement remplacé par celui de « paître », est toujours explicité dans le dernier sens : la fonction gouvernementale est une fonction pastorale de l'épiscopat, sa fonction de paître le troupeau. Il n'y a pas loin de là à dire que cette fonction pastorale s'exerce d'une part doctrinalement (au niveau de la papauté et de l'épiscopat en tant que tel, c'est-à-dire dans l'exercice de la primauté doctrinale de l'évêque de Rome et dans le cas d'un concile), ou prophétiquement (dans l'annonce ordinaire de l'évangile) et, d'autre part sacerdotale. Ce pas n'est cependant pas franchi par Vatican II.

La substitution de la doctrine du triple office à celle du double office s'est préparée dans la théologie catholique dès le

18^e siècle, indubitablement sous l'influence de Calvin qui l'avait fait sienne et à partir de qui elle devait également pénétrer dans l'orthodoxie luthérienne du 17^e siècle (20). Vatican II marque, sous ce rapport, un évident rapprochement avec la théologie protestante. Mais la doctrine calvinienne ne peut être considérée comme théologiquement solide, et on ne peut ainsi voir dans le remplacement de la doctrine du *munus duplex* par celle du *munus triplex* dans le catholicisme actuel un aboutissement satisfaisant. La théorie du triple office a une indubitable valeur pédagogique : à la suite des trois ministères vétero-testamentaires de prêtre, de roi et de prophète, elle regroupe l'œuvre du Christ sous ses trois rubriques et de là étend la distinction à la mission de l'Église et d'abord du ministère particulier en elle, ceci en raison de l'indissoluble lien entre la christologie et l'ecclésiologie, c'est-à-dire en raison du fait que l'Église est un signe du Christ. Appliquée au ministère ecclésiastique, la doctrine des trois offices conduit à distinguer entre la fonction d'enseigner (fonction prophétique), la fonction d'administrer les sacrements (fonction sacerdotale) et la fonction de gouverner (fonction royale). Mais quelle est la justification *théologique* de cette distinction ? Pourquoi la fonction sacerdotale est-elle réduite à l'administration des sacrements ; en quoi la fonction prophétique est-elle différente de la fonction royale ; quelle est l'unité des trois fonctions, du fait qu'elles sont remplies par le même Christ et à sa suite par la même Église et le même ministère ecclésiastique ? Pour notre sujet du rapport entre l'office gouvernemental et l'office doctrinal du ministère ecclésiastique, la question se concentre

(20) Pour une présentation de la doctrine du *triplex munus* appliquée à la suite du Christ au ministère ecclésiastique, cf. PER ERIK PERSSON, *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie*, Göttingen, 1966. On y trouve aussi un aperçu sur l'évolution du catholicisme, de la doctrine du *munus duplex* à celle du *munus triplex* (pp. 167 ss.). Mais Persson ne pose pas la question de la légitimité théologique de l'une et l'autre conception. Cf. aussi DOM A. GRÉA, *op. cit.*, en part. ch. IX. Pour une approche plus critique, cf. outre SCHMAUS, *op. cit.*, III/1, pp. 714 ss., surtout W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 2^e éd. 1966. De son côté, R. PRENTER reprend, d'une manière originale, la doctrine du *munus duplex* ; cf. *Connaître Christ*, Neuchâtel, 1966, pp. 162 ss., et *Das kirchliche Amt als königliche Vertretung Christi und als priesterliche Vertretung der Gemeinde*, In *Oecumenica.*, 1967, pp. 255 ss.

sur ce point : Comment le Christ exerce-t-il sa royauté ? Précisons, puisqu'il ne s'agit pas en l'occurrence de sa royauté cosmique en tant que créateur, mais de sa royauté en tant que rédempteur, que nous parlons de sa royauté salvifique. Elle constitue son autorité. C'est l'autorité du Serviteur qui s'est donné en offrande à Dieu pour le salut des hommes. L'œuvre du Christ Jésus, c'est une œuvre sacerdotale : elle aboutit à sa mort sur la croix. La prédication de Jésus, ses miracles, éclairent et signifient cette œuvre sacerdotale ou mieux : ils sont le rayonnement second de la personne sacerdotale du Christ qui est une avec son œuvre. Le Christ est roi parce qu'il est grand prêtre ; il a autorité à cause de son don de lui-même à Dieu et parce qu'il s'est donné pour le salut des hommes comme Fils du Père, c'est-à-dire en faisant ainsi l'œuvre de Dieu. L'autorité ou la royauté du grand prêtre est celle d'une personne : elle est de ce fait une autorité spirituelle appelant à la foi. Ceci vaut à la fois pour la condition terrestre du Christ Jésus et pour sa condition de ressuscité et d'élevé à la droite du Père. L'exercice de la royauté ou de l'autorité du Christ se fait dans les deux cas de la même manière, comme un service sacerdotal. La royauté du Christ est une royauté sacerdotale. Royauté d'une personne, elle s'exerce par la Parole (nous entendons ce terme au sens plein dans lequel il désigne la prédication orale de l'évangile et l'administration des sacrements), pour la foi. C'est dire, dans notre question concernant le caractère double ou triple des offices du Christ et partant des offices de l'Église et en elle du ministère ecclésiastique, que la royauté du Christ ne constitue pas à proprement parler un office, mais désigne la qualité ou l'autorité du Christ en tant que Fils du Père ; cela plaide d'emblée en défaveur de la théorie du munus triplex. Par ailleurs, la royauté ou l'autorité du Christ est son autorité en tant que Serviteur ou grand prêtre. C'est là la seule œuvre du Christ ; elle est sacerdotale ; cela plaide en défaveur de la théorie du munus duplex. La royauté du Christ est la royauté du grand prêtre : elle est salvifique. Elle est signifiée, dans le cas du Jésus historique, par l'unité de la prédication et des miracles, et elle s'exerce dans l'Église par l'unité de la Parole et des sacrements. Le Christ exerce sa royauté sacerdotalement dans la prédication orale de l'évangile et dans l'administration des sacrements, c'est-à-dire par la Parole. C'est là le seul office du Christ, roi sacerdotal, mais cet office n'est désigné qu'impropre-

ment soit comme office prophétique — car la prophétie recouvre-t-elle l'administration des sacrements ? —, soit comme comportant les deux aspects, prophétiques et sacerdotal — car en quoi la prédication orale de l'évangile, désignée comme prophétie, n'est-elle pas une activité sacerdotale, et comment l'administration des sacrements pourrait-elle être dissociée de la parole orale ? Le ministère ecclésiastique, quelles que soient ses diversifications sur lesquelles nous aurons à revenir, ne saurait être que fondamentalement un : c'est le ministère de la Parole et des sacrements ou, selon la distinction du catholicisme, le ministère ordinaire, sacerdotal si tant est qu'il comporte la prédication orale de la Parole. Il y a, si nous voulons employer ces termes, une seule potestas que le Christ a donnée à ses apôtres et leurs successeurs : c'est la potestas ordinis qui comporte la potestas magisterii, dans le sens de l'annonce orale de l'évangile.

À la lumière de ces développements, la conclusion semble s'imposer, à première vue, que l'évolution décrite qui va dans le sens d'une mise en avant de plus en plus grande de l'aspect doctrinal du ministère ecclésiastique, devra aller jusqu'à l'éviction de l'aspect juridictionnel et à la limitation de l'élément doctrinal du ministère ecclésiastique au ministère ordinaire et donc à l'aspect prophétique, par distinction d'avec l'aspect doctrinal au sens déjà indiqué précédemment. Cette conclusion serait cependant erronée à plusieurs titres. D'une part, nous avons déjà reconnu la place du juridique dans l'Église : non seulement le droit ecclésiastique est légitime, il est aussi nécessaire, mais en tout état de cause il est second par rapport à la mission propre de l'Église et du ministère ecclésiastique. D'autre part, la proclamation orale de l'évangile par le ministère ordinaire n'épuise pas la « potestas magisterii ». Le Nouveau Testament, en particulier Paul, donne à la prophétie, par quoi est désignée l'actualisation du kèrygma évangélique, la double forme de la paraclèse (παράκλησις) et de l'enseignement (διδασκαλία) (21) : elle est, pouvons-nous dire, prophétique-paraclétique et doctrinale. L'évangile a un aspect doctrinal inamissible. Mais ce qu'il importe de voir, c'est que cet aspect ne peut être limité au ministère ordinaire. Car autrement on fait de ce dernier le juge

(21) Cf. à ce sujet notre livre, *La loi, chemin du salut*, Neuchâtel-Paris, 1972, 1ère partie II B/1.

de l'évangile et donc de la vérité. L'Église, certes, dans son ensemble n'est pas davantage le juge de la vérité, puisqu'elle ne la détient pas, mais elle est constituée par elle et est à son service. Mais l'Église délimite la vérité, tout comme le droit ecclésiastique délimite l'autorité spirituelle du ministère ecclésiastique. Il y a une réponse de l'Église en tant que telle à l'évangile, et il y a en elle une réponse de chaque ministre particulier et de chaque chrétien (22). La réponse de l'Église en tant que telle, c'est le dogme et d'une manière générale la doctrine de l'Église. Il ne peut y avoir d'annonce de l'évangile qui soit ecclésiale, c'est-à-dire qui se fasse de la part de l'Église dans son service du Christ, que contrôlée par la doctrine de l'Église. Non que celle-ci serait autre chose que *norma normata*, elle n'est pas l'évangile lui-même. Mais en tant que réponse ecclésiale, sans priver l'évangile dans sa proclamation par le ministère ecclésiastique ordinaire de sa liberté, elle assure cette dernière et lui donne son prix. Or, si la doctrine dans ce sens est seconde par rapport à l'évangile, tout en étant en même temps impliquée en lui, comme par ailleurs le droit ecclésiastique est second par rapport à la mission du ministère ecclésiastique, l'élaboration de la doctrine et aussi la fixation du droit ecclésiastique sont nécessairement le fait du ministère ecclésiastique. En tant qu'il est second, ce ministère doit être distingué du ministère ordinaire de la Parole et des sacrements ; il doit en même temps lui être coordonné comme étant son complément nécessaire. Si la désignation de cette forme du ministère ecclésiastique comme ministère juridictionnel soulève les objections que nous avons exposées précédemment, sa légitimité et sa nécessité ne sauraient être contestées, dans le sens qui a été défini. On peut ainsi parler à la fois d'un aspect législatif-doctrinal et d'un aspect gouvernemental-disciplinaire du ministère ecclésiastique second. Mais il reste un problème : nous avons relégué le ministère dit juridictionnel au rang du ministère ecclésiastique second, en lui reconnaissant par ailleurs les deux aspects doctrinal et gouvernemental. Or, si le rapport entre cette forme du ministère ecclésiastique et le ministère ordinaire a été défini dans le sens de leur coordination et plus précisément de leur complémentarité, le ministère doc-

(22) Cf. à ce sujet notre article *Unité de l'Église et confession de foi*, In *Oecumenica* 1969, pp. 271 ss.

trinal et gouvernemental étant au service du ministère de la Parole et des sacrements et ce dernier s'assurant dans le premier, la priorité sur le ministère ordinaire attribuée dans le catholicisme au ministère dit juridictionnel dans son double aspect doctrinal et gouvernemental, ne semble pas seulement être due à la juridisation, dans le sens du droit temporel, de l'ecclésiologie, mais semble aussi tenir à une réminiscence concernant le caractère *royal* du ministère ecclésiastique. Mais il ressort de ce que nous avons dit à propos de la royauté du Christ que la royauté ne concerne pas tel aspect du ministère ecclésiastique, soit l'aspect juridictionnel, mais concerne le ministère ecclésiastique en tant que tel. Elle concerne premièrement le ministère ecclésiastique ordinaire ou particulier de la Parole et des sacrements, et secondement le ministère ecclésiastique général, doctrinal et gouvernemental. Le caractère royal du ministère ecclésiastique à ses deux niveaux exprime qu'il est revêtu de l'autorité du Christ, c'est-à-dire qu'à ses deux niveaux il est institué par lui et porteur de son autorité, là où il est exercé dans la soumission à lui.

L'approche critique de la doctrine catholique-romaine à partir de l'histoire conduit à un résultat qui, dans une perspective théologique protestante et plus particulièrement luthérienne, peut surprendre. Car, quelles que soient les réserves et même les refus marqués vis-à-vis de la doctrine du catholicisme classique, quels que soient aussi les développements du catholicisme autour de Vatican II qui surmontent certaines accentuations antérieures contestables, nous n'isolons pas le catholicisme de Vatican II par rapport au catholicisme classique et trouvons dans l'un et dans l'autre, c'est-à-dire dans le catholicisme historique tel qu'il aboutit à Vatican II, des thèmes ecclésiologiques inamissibles. Il ne faudrait pas que l'« ouverture œcuménique » du catholicisme conciliaire soit interprétée unilatéralement comme un abandon du catholicisme classique et comme le fait d'une « protestantisation » du catholicisme. Si cette ouverture est indéniable et si l'influence de la théologie protestante, mais aussi de la théologie orthodoxe, sur le catholicisme contemporain est nette, si par ailleurs le catholicisme classique s'est dépouillé, en partie ou plus profondément, de certains de ses aspects historiques les plus facilement attaquables, il n'en demeure pas moins lui-même dans

l'affirmation, qui le constitue à proprement parler comme catholicisme, de la structure hiérarchique de l'Église dont il maintient qu'elle a été instituée par le Christ. Si nous avons recusé largement la compréhension historique de cette structure, nous reconnaissons, avant plus ample informé, le bien-fondé ecclésiologique de l'affirmation de la structure ministérielle de l'Église, et ceci d'une manière qui n'exclut pas de caractériser cette structure de hiérarchique, à condition de définir la hiérarchie en termes non de pouvoir mais de service, comme l'ordre et la subordination réciproques, à l'intérieur du ministère ecclésiastique, du ministère premier, particulier de la Parole et des sacrements, et du ministère second, général de la doctrine et du gouvernement, dans l'unique service du Christ. Le résultat, compte tenu du fait qu'il implique la reconnaissance de l'ecclésialité de l'Église catholique-romaine dans la mesure (c'est-à-dire dans l'hypothèse) où en lui elle se reconnaît essentiellement garantie dans sa compréhension dogmatique d'elle-même, aboutit à la conclusion que la structure ministérielle hiérarchique de l'Église n'est pas un facteur de division ecclésiale entre l'Église catholique-romaine et telle Église protestante souscrivant au résultat énoncé. Mais ce résultat est-il acceptable dans une perspective théologique protestante et plus particulièrement luthérienne ? Est-il possible de reconnaître à l'épiscopat le statut de ce ministère second, doctrinal et gouvernemental, pour l'Église dans son ensemble, et est-il possible de reconnaître, au sein de l'épiscopat, une primauté à la papauté ? Une telle reconnaissance n'équivaldrait-elle pas à un auto-reniement, c'est-à-dire à une négation du principe même de la Réforme ?

C. La contestation de la doctrine de l'autorité du catholicisme historique, en particulier par la Réforme protestante

Il peut paraître que la présentation de la contestation que la doctrine catholique-romaine de l'autorité suscite en particulier dans le protestantisme est un retour en arrière sur un résultat déjà établi. En fait, il s'agit d'assurer ce résultat qui ne peut être que provisoire, en confrontant la doctrine catholique-romaine de l'autorité avec la position ou plutôt les positions du protestantisme doctrinal et historique et d'une manière plus gé-

nérale avec certaines oppositions typiques que le catholicisme a appelées dans et hors de lui-même. Cette confrontation n'est pas directement une confrontation avec le résultat lui-même que nous avons posé. Car historiquement, la confrontation ne s'est pas faite avec ce résultat, mais avec la doctrine catholique-romaine dans son expression historique donnée. Les oppositions sont nées face à cette dernière, non face au résultat indiqué. Mais à cause de cela la présentation suivante n'est pas inutile, car outre que ce résultat a été obtenu dans une approche critique du catholicisme doctrinal et historique lui-même, les oppositions engendrées par ce dernier et contre lui peuvent éclairer et éclaireront certainement de manière critique ce résultat lui-même, de sorte qu'en un sens la présente confrontation comportera une confrontation avec le résultat obtenu. Ce chapitre est donc nécessaire pour savoir si la contestation de la position catholique-romaine par le protestantisme, est en même temps déjà un refus — et, dans l'affirmative, ce refus est-il légitime ? — du résultat posé ou au contraire laisse ouvert ce dernier.

Une donnée de l'histoire peut être telle ou telle, la manière dont elle est perçue peut être tout autre. Nul ne dispose entièrement de l'« impression » qu'il donne de lui-même. Celle-ci peut être conforme à l'être même de la réalité perçue, ou peut au contraire en être plus ou moins éloignée. Elle peut aussi signaler certaines potentialités inhérentes à cet être, sans qu'elles se réalisent nécessairement. Une réalité historique est toujours et inévitablement ambiguë. Cela est vrai du protestantisme ; cela est aussi vrai du catholicisme. Dans l'histoire, l'univoque ne se rencontre pas, même si on peut le construire en théorie. On ne sort pas de là : l'ambiguïté est la loi de l'existence historique. S'y refuser, c'est refuser l'existence historique elle-même. Mais si l'ambiguïté caractérise toute existence historique, celle-ci, à moins d'être simplement anonyme, a une identité qui la place en même temps au-dessus de l'ambiguïté. L'identité d'une existence historique est la faculté qu'elle a de répondre, dans toute son ambiguïté, d'elle-même, d'être elle-même. L'identité d'une existence historique est aussi la faculté d'évoluer, de se modifier, de changer. L'identité définit la liberté d'une existence historique. Celle-ci n'est jamais totale, à cause même de la loi de l'ambiguïté. Mais l'ambiguïté ne saurait avoir raison de l'identité et donc de la liberté. C'est

dire qu'il ne peut être décidé historiquement si la contestation de la doctrine historique catholique-romaine touche le catholicisme dans son ambiguïté historique seulement ou aussi dans son identité véritable. Ce dernier jugement excède la possibilité objective d'un juge humain, quel qu'il soit. Tout jugement porté l'est sur une apparence qui *peut* cacher une réalité qui se situe encore au-delà ; et tout jugement est le fait d'un être qui est lui aussi historique et donc limité. Au plan de l'histoire il n'y a de vérité que relative. Mais cela ne peut conduire au scepticisme s'il est vrai non seulement que celui qui juge et celui qui est jugé peuvent, dans une autre situation, se trouver dans des rôles inversés, mais encore qu'une existence historique libre, c'est-à-dire aussi responsable, croît dans son identité véritable à travers les mises en question dont elle est l'objet.

Le catholicisme doctrinal historique tel que nous l'avons présenté dans le chapitre précédent — nous ne parlons pas simplement de la doctrine, mais de la doctrine dans son conditionnement historique —, prête le flanc à une triple contestation.

a) En raison de l'assimilation assez poussée entre autorité spirituelle et pouvoir, en d'autres mots en raison de la confusion des plans entre ce qui est premier et ce qui est second, l'autorité dans l'Église est largement confondue avec la constitution de l'Église, c'est-à-dire sa structure ministérielle. L'autorité dans l'Église, du fait qu'elle est plus ou moins confondue avec la structure de l'Église, devient alors l'autorité de cette structure, c'est-à-dire l'autorité du ministère ecclésiastique. L'autorité *dans* l'Église, à savoir le ministère ecclésiastique, devient l'autorité *de* l'Église, l'autorité du ministère. Mais *que devient ici le Christ*, seule autorité *sur* l'Église ? Comment la soumission du ministère ecclésiastique au Christ, à un Christ dont personne, le ministère ecclésiastique pas plus que tout autre, ne peut jamais disposer, apparaît-elle ici ? En d'autres termes, comment se manifeste-t-il qu'il n'y a d'autorité légitime dans l'Église, et cela veut dire qu'il n'y a d'autorité du ministère ecclésiastique, qu'en réponse à et que dans le service de l'autorité libre du Christ ; comment se manifeste le caractère fondamentalement dialectique de l'autorité du ministère ecclésiastique, c'est-à-dire sa nécessaire référence et son essentielle subordination à l'autorité du Christ ? Dans le catholicisme

doctrinal historique, l'autorité sur l'Église, qui ne saurait être que celle du Christ, ne tend-elle pas à être définie comme celle de la hiérarchie, ou du moins cette dernière ne tend-elle pas à être rapprochée dans son essence d'une manière telle de l'autorité du Christ sur l'Église qu'elle en devient comme le visage ou le représentant, quel que soit son lien vécu au Christ ?

b) Du fait de la concentration, évidente jusqu'à Vatican II, de l'ecclésiologie sur la structure ministérielle de l'Église, celle-ci apparaît comme première par rapport à l'Église en tant que peuple de Dieu : la hiérarchie se définit comme la primauté ou la suprématie du ministère ecclésiastique sur l'Église elle-même. L'Église, c'est d'abord le ministère ecclésiastique et seulement au deuxième degré le peuple, le λαός appelé laïc par opposition au clergé. Nous sommes ici en présence d'une conception cléricale de l'Église ; le ministère ecclésiastique, entendu comme placé *sur* l'Église peuple, est un ministère nécessairement autoritaire : il consiste en un pouvoir exercé *sur* quelqu'un, en l'occurrence les laïcs. La sacralisation du ministère ecclésiastique, que nous avons signalée, c'est-à-dire le fait qu'il soit placé dans une proximité unique et nécessaire par rapport au Christ, sans considération de la réalité vécue de cette proximité, implique ainsi la cléricisation de l'Église, c'est-à-dire non plus simplement la coordination entre le ministère ecclésiastique et le peuple chrétien, mais la subordination de ce dernier au ministère ecclésiastique. Mais *que devient ici l'Église en tant que peuple de Dieu, communio sanctorum ?* Face au catholicisme classique, Vatican II marque un changement d'accentuation notoire : la constitution sur l'Église parle du peuple de Dieu avant de parler de la constitution hiérarchique de l'Église. La question posée apparaît donc dans le catholicisme lui-même, de même qu'y apparaît la première question posée, celle concernant l'autorité du Christ, et pas seulement depuis Vatican II. Mais dans l'histoire, les questions sont apparues d'abord, dans leur acuité, comme des questions adressées au catholicisme et non comme des questions posées par le catholicisme lui-même.

c) La troisième contestation tient à la conception collectiviste de l'Église au deuxième degré, c'est-à-dire du peuple de Dieu. Celui-ci n'est pas défini comme une communauté, mais comme une société. Cela est la conséquence de la prééminence

du juridisme sur le personnalisme, *Mais que devient alors la personne, la personne comme individu et l'individu comme personne communautaire ?* À nouveau, Vatican II est conscient de cette question, mais il l'aborde après qu'elle fût devenue thématique depuis longtemps.

On peut noter que cette triple contestation n'apparaît de manière nette pas seulement (et n'apparaît d'ailleurs pas dans la totalité de ces trois aspects) avec la Réforme du 16^e siècle. Les trois contestations sont déjà, toutes trois, présentes dès les premiers siècles de l'Église chrétienne, et on les trouve tout au long de l'histoire de l'Église, parfois au sein de l'Église catholique-romaine, parfois en marge d'elle et contre elle, provenant alors de mouvements séparatistes. On peut noter aussi que telle de ces contestations n'est pas seulement adressée au catholicisme par le protestantisme, mais s'adresse au protestantisme lui-même. Ainsi la deuxième question indiquée surgit dans le protestantisme lui-même : le piétisme met le doigt sur le fait de l'autoritarisme pratique du protestantisme. Cet autoritarisme ne tient pas seulement au cléricalisme que le protestantisme historique n'a pas, en fait, surmonté, mais à la place et à la valeur attribuées à la doctrine par l'orthodoxie du 17^e siècle telle qu'elle est perçue par le piétisme. La hiérarchie cléricale du catholicisme trouve ici sa correspondance dans la hiérarchie des vérités doctrinales. Et on doit noter en dernier lieu que les différentes contestations n'apparaissent pas toujours aussi nettement cernées dans l'histoire, c'est-à-dire thématiquement aussi nettement différenciées. Quelquefois les différentes questions sont imbriquées les unes dans les autres ; les deux dernières questions en particulier sont souvent étroitement liées. Mais il y a plus : les contestations, qui visent une réalité historique donnée, sont-elles même limitées dans leur substance positive par des conditionnements, quelle qu'en soit la nature. Ainsi en particulier la troisième question signalée n'apparaît historiquement pas dans cette forme dialectique où la personne est définie là la fois comme individu et comme personne communautaire. La contestation de la conception collectiviste de l'Église aboutit historiquement à l'individualisme dans son unité avec le spiritualisme : ce n'est pas seulement la réalité de l'individu qui est affirmée, mais l'individu est encore situé dans une relation directe, immédiate avec le Christ. Le spiritualisme se passe du ministère ecclésiastique et ainsi du même coup de

la communication ecclésiale de la grâce par la Parole et les sacrements. Le spiritualisme individualiste répond ainsi à la fois à la deuxième et à la troisième question posée, mais sa réponse à la troisième question reste, face aux termes dans lesquels celle-ci est formulée, très unilatérale.

L'objet de ce chapitre est d'élaborer systématiquement chacune de ces trois contestations telles qu'elles apparaissent historiquement.

1. *La contestation de la confusion entre l'autorité sur l'Église (celle du Christ) et l'autorité dans l'Église* (qui ne saurait être entendue que comme réponse à celle du Christ) s'exprime le plus typiquement dans la Réforme du 16^e siècle ; celle-ci consiste dans la dissociation, faite polémiquement face à leur confusion, entre le Christ et la structure ministérielle. « La Réforme de Luther s'opérait dans la lutte avec l'Église de son temps. Il ne se dressa pas seulement contre sa réalité empirique, mais contre l'idée romaine de l'Église. Mais cette lutte, il ne la menait pas au nom d'une conception individualiste a-ecclésiale de la piété, mais au nom d'une idée propre et claire de l'Église, dérivée de sa compréhension de l'évangile. » (23) L'évangile est premier ; il n'y a pas d'Église sans lui ; au contraire, elle n'est que par lui. Elle est *creatura Verbi*, elle n'est qu'en tant que telle, et cela veut dire : elle est *sola scriptura*, et donc *sola gratia*, *sola fide*. C'est ainsi que l'article VII de la Confession d'Augsbourg dit : « L'Église est là où la Parole est correctement annoncée et où les sacrements sont administrés conformément à l'évangile », c'est-à-dire l'Église est là où le Christ est à l'œuvre : il l'est par la Parole et les sacrements. Le *Verbum*, l'évangile au sens plein, c'est cela : la Parole et les sacrements. *L'auteur* de l'Église, et donc celui qui seul a *autorité* sur elle, c'est *solus Christus*.

Mais si, pour Luther et toute la Réforme du 16^e siècle, l'évangile vient *d'abord*, il n'est pas l'Église. Celle-ci est bien la *creatura Verbi*. Elle n'est pas définie premièrement par sa struc-

(23) P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, 2^e éd. 1963, p. 248. Nous nous inspirons aussi pour la suite de ALTHAUS, pp. 248 ss.

ture ministérielle, mais comme peuple, comme assemblée chrétienne (« christlicher Haufen ») rassemblée autour du Christ dans la Parole et les sacrements. Luther n'aime pas le mot « Église », parce qu'il évoque l'Église romaine qui confond l'Église, au premier degré, avec sa structure. Il parle de préférence de la communauté ou du rassemblement chrétien (« christliche Gemeinde oder Sammlung ») ou encore de la sainte chrétienté (« heilige Christenheit ») ou du saint peuple chrétien de Dieu (« heiliges christliches Volk Gottes »). L'Église, c'est la totalité de ceux qui entendent la voix de leur berger (« die ihres Hirten Stimme hören »).

Parce que Luther oppose l'Église ainsi comprise comme communauté chrétienne à l'Église catholique-romaine entendue d'abord comme institution hiérarchique, il parle de cette communauté chrétienne comme de l'Église cachée, absconse (« verborgen »), par opposition à la structure hiérarchique qui est visible. Luther est inspiré en cela par St Augustin ou plutôt par un côté de l'ecclésiologie augustinienne, le côté qu'on caractérise comme spiritualiste (24) : l'Église est communauté de foi dans la grâce. L'ecclésiologie augustinienne est ici centrée sur l'union du Christ avec l'Église, de l'époux avec l'épouse, du chef avec le corps. La tonalité de cette ecclésiologie est mystique. Il faut cependant préciser qu'il y a un autre côté chez St Augustin, qui est marqué par l'accentuation du ministère ecclésiastique ; cet aspect devient dominant face au donatisme (25). Si Luther se situe, avec son affirmation du caractère caché de l'Église, dans la ligne du premier aspect de l'ecclésiologie augustinienne, on ne peut cependant le taxer de spiritualiste (26), quoi qu'il en soit du spiritualisme de St Augustin. Pour Luther l'Église cachée est en effet bien réelle, mais cette Église réelle n'est pas purement et simplement l'institution hiérarchique pas plus que la société ecclésiastique. L'abscondité de l'Église véritable tient à l'abscondité du Christ. « L'abscondité, l'Église la partage avec tous les contenus de la foi, donc

(24) Cf. L. BOUYER, *L'Église de Dieu*, Paris, 1970, pp. 42-44 et p. 69.

(25) Qu'on pense aussi à cette phrase de St. Augustin : « ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholica ecclesia commoveret auctoritas ».

(26) Contre BOUYER, *op. cit.*, p. 69.

avec la révélation de Dieu elle-même, avec Jésus-Christ » (27). Dieu se révèle toujours *sub contrario* ; dans le Christ il se révèle dans la chair, donc en son contraire. L'ecclésiologie de Luther est marquée par sa christologie qui est une *theologia crucis*. L'Église n'est pas triomphante, mais sous la croix. C'est pour cela qu'elle est cachée. Luther ne nie pas que l'Église soit aussi visible, mais l'Église visible n'est visible qu'en tant qu'elle est absconse, c'est-à-dire sous la croix. Il y a une dialectique dans l'ecclésiologie de Luther qui réfère l'Église visible à sa vérité d'Église absconse, et qui réfère l'Église absconse à la sa réalité d'Église visible. Cette dialectique réfute toute ecclésiologie qui absolutise soit l'abscondité, soit la visibilité.

En rendant sa place au Christ comme seule autorité sur l'Église, Luther retrouve ainsi en même temps la notion d'Église comme communauté des croyants. Luther ne passe pas pour autant sur le ministère ecclésiastique dont il rejette cependant la structure hiérarchique que ce ministère prend dans le catholicisme. Il connaît essentiellement un seul ministère, celui de la prédication de la Parole et de l'administration des sacrements, c'est-à-dire celui que nous avons caractérisé de premier. Ce ministère est service du Christ dans l'Église, pour son édification comme communauté des croyants. Ce service, qui ne peut avoir aucune autonomie par rapport au Christ, n'a pas non plus d'autonomie par rapport à l'Église comme communauté. Cela tient à ce que l'Église comme communauté se situe dans le même rapport au Christ que le ministère ecclésiastique qui s'exerce en elle. À cause de cela, « une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'instituer et de destituer des prédicateurs » (28). Du fait du sacerdoce de tous les chrétiens, ils peuvent tous être appelés à ce service particulier, mais il appartient à l'Église de confirmer l'authenticité de la vocation

(27) ALTHAUS, *op. cit.*, p. 252.

(28) Cf. le traité de Luther ainsi intitulé : *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht oder Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursache aus der Schrift* (1523). Trad. franç., in *Œuvres de Luther*, IV, pp. 77 ss.

au ministère ecclésiastique en y instituant ceux qui en sont capables.

On peut alors dire ceci (29) : 1. Pour Luther, l'autorité du Christ sur l'Église s'effectue, c'est-à-dire devient effective, dans l'autorité de la Parole transmise dans la prédication orale de l'évangile et dans l'administration des sacrements et reçue dans la foi. La prédication de l'évangile et l'administration des sacrements sont le fait du ministère ecclésiastique. Mais ce n'est pas ce dernier qui est important, c'est la transmission de la Parole. C'est par elle que le Christ appelle, constitue et gouverne son Église. Le ministère est simplement *ministerium Verbi*, service de l'autorité de la Parole. Il n'a aucune autorité en lui-même. Ce n'est pas lui qui régit l'Église, mais c'est le Christ. Il sert d'autant mieux la Parole qu'il s'efface devant elle, en lui laissant faire son œuvre. Mais dans cette fonction, le ministère est indispensable. 2. Le service de l'autorité du Christ n'est pas le seul fait du ministère ecclésiastique, il est confié à toute l'Église. C'est elle qui atteste l'autorité du Christ sur elle, en appelant au ministère de la Parole et des sacrements, en rejetant la fausse doctrine, en vivant le sacerdoce de tous les chrétiens. L'Église toute entière a une responsabilité, c'est-à-dire doit être au service de l'autorité du Christ. 3. L'Église une, sainte, catholique et apostolique confessée avec le symbole de Nicée est ainsi suffisamment décrite. Si, comme nous l'avons noté avec l'article VII de la Confession d'Augsbourg, elle est là où est fidèlement transmise la Parole dans la prédication orale de l'évangile et dans l'administration des sacrements, « *ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum* » — il suffit, pour l'unité de

(29) Cf. à ce sujet G. GLOEGE, *Von der Kirchengewalt*, In *Heilsgeschehen und Welt*, Göttingen, 1965, pp. 231 ss. Dans nos deux premiers points, nous reprenons, en les adoptant cependant, les thèses 2 et 3 de Gloege. Sensiblement dans le même sens va la mise en question de la conception tridentine du sacerdoce ministériel compris comme ministère sacerdotal, par D. OLIVIER, *op. cit.* Il y a cependant chez Olivier une accentuation unilatérale de la Parole au sens de la prédication orale de l'évangile, au détriment des sacrements.

l'Église, qu'il y ait accord dans la prédication de l'évangile et dans l'administration des sacrements.

En confrontant la doctrine luthérienne de l'Église ainsi exposée avec le résultat auquel nous étions parvenu, nous constatons qu'elle définit le ministère ecclésiastique essentiellement comme ministère d'édification, l'entendant comme ministère de la prédication de l'évangile et de l'administration des sacrements. Mais si cette ecclésiologie n'est pas simplement congrégationaliste, le congrégationalisme étant la conception selon laquelle chaque communauté ecclésiale locale est indépendante des autres communautés et de l'Église dans sa totalité, la question suivante doit être posée : comment des communautés locales différentes forment-elles ensemble, dans cette ecclésiologie, l'Église ou une même Église ? On peut encore formuler la question ainsi : comment se réalise cette unité doctrinale dont parle l'article VII de la Confession d'Augsbourg, car cette réalisation suppose le dépassement du congrégationalisme ; comment ce dépassement peut-il s'effectuer ? Cette question n'implique pas l'affirmation, au demeurant fautive, que l'unité doctrinale ne peut pas se réaliser. Le luthéranisme comporte une confession, en l'occurrence des écrits symboliques ; ils expriment la doctrine enseignée par l'Église luthérienne. Mais ceci étant, la question demeure : l'unité doctrinale réelle non seulement est la base d'une unité ecclésiale possible, mais encore suppose déjà une certaine unité ecclésiale, aussi structurée et aussi fissurée soit-elle. C'est ainsi que des pourparlers doctrinaux entre Églises séparées impliquent déjà la reconnaissance préalable d'une certaine unité ecclésiale donnée, en dépit des séparations. Or, comment cette unité ecclésiale imparfaite est-elle vécue pour que l'unité doctrinale puisse se réaliser ? Et puis : comment se manifeste l'unité doctrinale, c'est-à-dire quelle en est la portée ecclésiale, la portée pour l'unité de l'Église ? Autrement dit : comment cette unité est-elle vécue, s'il est entendu que l'Église n'est pas seulement une communion des âmes ni éventuellement une communion des esprits communiant dans une même doctrine ou confession de foi, mais la communion des croyants ? Nous l'avons déjà vu : le Christ n'a pas fondé l'Église sur l'Écriture, mais sur le ministère des apôtres. Il faut maintenant ajouter : l'unité de l'Église n'est pas simplement fondée sur la confession de foi, mais sur le ministère,

aussi indispensable que soit la confession de foi comme est indispensable l'Écriture : elle est le critère de l'Église et du ministère en elle. Nous avons parlé de ministère ecclésiastique second et l'avons caractérisé comme doctrinal et gouvernemental. Nous pouvons appeler ce ministère second ministère d'unité, par distinction d'avec le ministère de la prédication de l'évangile et de l'administration des sacrements désigné comme ministère d'édification. Le ministère d'unité est un ministère au service de l'unité de l'Église et de la manifestation de cette unité. Nous avons vu que l'ecclésiologie de l'Église cachée n'exclut pas mais implique au contraire la référence à l'Église visible, manifeste. Or, que devient le ministère d'unité dans l'ecclésiologie luthérienne ? C'est la question de la constitution (Verfassung) ou de l'ordre de l'Église qui est ainsi posée, ou, comme nous l'avons dit précédemment, la question de la *structure* ministérielle de l'Église et plus précisément de la structure hiérarchique au sens que nous avons retenu.

Il faut constater que dans le luthéranisme le problème de la constitution de l'Église est dissocié de celui de l'autorité. Il n'en est pas absent. Mais la Réforme luthérienne n'a pas su fonder quelque forme de ministère d'unité autrement qu'empiriquement (30). Les évêques catholiques-romains faisant défaut — non parce que Luther aurait rejeté le principe même de l'épiscopat ou même de la papauté, mais il a rejeté la « doctrine » qu'ils prêchaient dans l'Église de son temps —, l'Église fut remise au pouvoir des princes, véritables évêques de fortune en matière administrative et disciplinaire ; par ailleurs Luther y établit des visitateurs, voire à la fin de sa vie l'un ou l'autre évêque mais dont le statut ministériel (pastoral) n'a jamais été clairement pensé et qui pour cette raison devaient ra-

(30) Cf. à ce propos B. LOHSE, *Das Verständnis des leitenden Amtes in lutherischen Kirchen in Deutschland von 1517 bis 1918*, In I. ASHEIM - R. GOLD, *Kirchenpräsident oder Bischof? Untersuchungen zur Entwicklung und Definition des kirchenleitenden Amtes in der lutherischen Kirche*, Göttingen, 1968, pp. 55-74. Cf. aussi L. BOUYER, *op. cit.*, pp. 70 ss, et notre article, *Structures d'unité possibles dans la diversité et la mouvance actuelles de nos Églises*, In *Recherches ecclésiologiques, cahier n° 2* présenté par les Églises luthériennes et réformées de France, 1971. [Paru également dans la revue *Positions luthériennes*, n° 2, (avril 1971), p. 103-112 sous le titre « Structures d'unité pour nos Églises ».]

pidement tomber en désuétude. L'autorité doctrinale, quant à elle, échut aux Universités, c'est-à-dire aux Facultés de théologie. Par rapport au catholicisme avec sa structure hiérarchique, l'éclatement de la constitution est net dans le luthéranisme ; il tient à sa conception purement pratique. La constitution de l'Église y est affaire d'organisation, non affaire d'ecclésiologie. Or, si l'organisation a sa légitimité, comme nous le verrons encore, une organisation de l'Église qui n'est pas pensée théologiquement, c'est-à-dire qui ne découle pas de ce qui fait être l'Église, est irrévocablement signe d'une déperdition de l'Église. Elle fait alors inévitablement surgir toutes les démonies d'une organisation coupée ou du moins dissociée de son organisme porteur, c'est-à-dire qui n'en est pas l'explicitation structurelle propre. Dans le luthéranisme, l'absence d'une constitution appropriée avait fréquemment pour conséquence d'amener les ministres de la Parole et des sacrements à représenter, en pratique, la constitution de l'Église au plan de la communauté locale largement autonome. Ce qu'une telle situation a d'anormal et de dangereux apparaît dès lors qu'on se souvient que le ministère d'édification est le ministère premier, le ministère d'unité le ministère second : l'assimilation pratique des deux signifie nécessairement une altération de la nature de l'un et de l'autre. En fait le luthéranisme historique n'a été souvent qu'un catholicisme congrégationaliste, avec un semblant d'organisation ecclésiastique générale dont le rapport au ministère de la Parole et des sacrements manque d'un fondement théologique réel et n'apparaît pas par conséquent comme un rapport de coordination organique tel que nous l'avons défini antérieurement. Le luthéranisme n'a pas vu que le problème de l'autorité dans l'Église comporte aussi celui, théologique et non seulement pratique, de la constitution de cette autorité. Devant cette insuffisance évidente, et par suite la faiblesse, caractéristique du luthéranisme, de réaliser et de manifester l'unité de l'Église à l'intérieur de l'Église luthérienne donnée, le résultat que nous avons avancé à la fin du chapitre précédent non seulement demeure comme une question possible et en tout cas digne d'être pris en considération ; mais en plus sa légitimité apparaît renforcée : car devant la faiblesse signalée, il se pose au luthéranisme la question de vérité (et d'une manière générale au protestantisme) : le rejet de la structure ministérielle hiérarchique tel qu'il s'est fait pour des raisons historiques, est-il un

rejet légitime en soi, c'est-à-dire est-il légitime lorsque cette structure est dépouillée de ses revêtements historiques étrangers et lorsque apparaît sa nature véritable ? En d'autres mots : la structure ministérielle définie au chapitre précédent dans le résultat posé *doit-elle* être rejetée par le luthéranisme ? À cette question, on ne peut que répondre négativement, puisque Luther a rejeté d'abord la papauté et l'épiscopat pour des raisons tenant à la doctrine fondamentale de l'Église, c'est-à-dire à l'article de la justification par la foi, et non pour des raisons ecclésiologiques. Il faut alors ajouter l'autre question : la structure ministérielle définie *peut-elle* être acceptée par le luthéranisme ? À cette question, ni Luther ni le luthéranisme ne peuvent répondre en conscience : non possumus. Demeure la question : Si l'Église luthérienne veut être Église, dans la plénitude de ce mot, *doit-elle* accepter la structure ministérielle indiquée ? Ce sera là l'objet de la partie positive de notre contribution (II).

Ajoutons que la situation du calvinisme est quelque peu différente de celle du luthéranisme. D'un côté, Calvin connaît quatre ministères, ceux de pasteur, de docteur, d'ancien et de diacre, tous quatre attestés dans le Nouveau Testament ; mais en fait il s'agit là d'une juxtaposition d'éléments qui ne sont pas juxtaposables sans autre, comme cela apparaît quand on demande quelle est la spécificité du pasteur par rapport à l'ancien et si la définition donnée de ce dernier correspond à la réalité du presbytre dans la chrétienté du premier siècle. La doctrine calvinienne des ministères ne peut être entérinée telle quelle, mais a besoin d'être critiquement reprise à la lumière du Nouveau Testament compris d'abord historiquement ; nous présenterons dans la deuxième partie une brève esquisse du problème des ministères tel qu'il se pose dans le Nouveau Testament. *De l'autre côté*, Calvin est plus conscient que Luther de la nécessité de réaliser et de manifester l'unité de l'Église. Il retient comme structure d'unité d'une part la visitation, d'autre part le synode (consistoire). Pour importantes que soient ces deux formes, comme nous le verrons encore, elles ne sont pas vraiment fondées théologiquement par Calvin, mais sont reprises de l'histoire de l'Église pour leur utilité pratique. C'est dire que les questions posées au luthéranisme sont aussi fondamentalement posées au calvinisme et d'une manière plus générale à tout le protestantisme.