

La différence entre la réponse de la prédication et la réponse de la confession de foi est que la première est fondatrice de la seconde.

La réponse de la prédication, c'est-à-dire de la transmission et de l'actualisation de l'évangile apostolique par la Parole et les sacrements, fait autorité, en premier lieu, dans l'Église. Car c'est ainsi que devient l'Église. Elle devient par le Christ en tant qu'il se donne et s'actualise lui-même dans la Parole et les sacrements, et cela signifie : en tant qu'il se donne et s'actualise lui-même dans la réponse que constitue, de la part de l'Église, la prédication de l'évangile et qu'il suscite lui-même. Mais comme il s'agit dans la prédication d'une réponse, elle ne saurait jamais s'absolutiser elle-même. Il s'agit, certes, d'une réponse *nécessaire*, en ce sens que le Christ ou l'évangile apostolique y conduit l'Église par son autorité propre. Mais cette réponse reste nécessairement référée dialectiquement au Christ et à l'évangile apostolique en tant que constituant l'autorité sur l'Église. Même si nous n'avons le Christ et l'évangile apostolique que in, cum et sub l'histoire, ils s'y manifestent précisément comme norme et restent donc souverains sur toute réponse qui leur est donnée. C'est à cause de ce rapport dialectique entre le Christ et l'évangile apostolique en tant qu'autorité *sur* l'Église, et la prédication, dans son caractère de réponse, en tant qu'autorité *dans* l'Église, qu'il y a nécessité d'un contrôle constant, par l'Église elle-même, de la fidélité de la réponse qu'elle donne dans la prédication. La confession de foi constitue ce contrôle. En effet, réponse ecclésiale au Christ et à la prédication de l'évangile, elle est seconde par rapport à celle-ci. De même que l'Église répond à l'évangile apostolique dans la prédication, elle contrôle sa prédication, c'est-à-dire sa compréhension de l'évangile, telle qu'elle s'exprime dans la prédication, à la norme de l'évangile. Seconde par rapport à la prédication, la confession de foi en tant que vérification de la vérité de la prédication de l'évangile est aussi normative pour la prédication, puisqu'elle met l'accent sur le caractère normatif de l'évangile apostolique par rapport à la prédication. Il y a ainsi un rapport dialectique entre la prédication et la confession de foi. Mais la confession de foi n'est normative qu'accessoirement ; elle est norma normata. On peut certes dire aussi de la prédication qu'elle est seconde et qu'elle ne saurait se subs-

tituer au Christ et à l'évangile apostolique eux-mêmes. Cela fait que ni l'une ni l'autre de ces réponses ne peuvent être prises pour absolues. C'est ce caractère « relatif » qui s'exprime dans la nécessaire référence de l'une à l'autre, sans que pour autant la référence de la prédication à la confession de foi prive la première de sa nécessaire liberté ; mais, comme nous l'avons déjà dit, elle donne son prix à celle-ci.

En tout état de cause, le Christ et l'évangile apostolique restent quant à eux toujours libres et au-dessus de cette double réponse dialectiquement référée l'une à l'autre que sont la prédication et la confession de foi. Le Christ et l'évangile apostolique sont seuls la norma normans, et pour cette raison nous n'en disposons pas. C'est pourquoi l'autorité du Christ et de l'évangile apostolique sur l'Église, c'est aussi la liberté de ce même Christ par rapport à la réponse qui lui est donnée, que ce soit dans la prédication ou dans la confession de foi (12). Il serait pourtant faux de conclure de là que seule la liberté du Christ doive et puisse être affirmée, à l'exclusion de la réponse de l'Église au Christ. Car cette liberté du Christ, tout comme son autorité avec laquelle elle est une, n'est que in, cum et sub l'histoire, quand bien même elle ne se confond pas avec l'histoire. Si donc la liberté du Christ ne mine pas l'autorité de la réponse de l'Église qu'elle donne dans la prédication et la confession de foi, mais au contraire pose cette autorité, il apparaît cependant que l'autorité dans l'Église ne peut jamais être donnée une fois pour toutes ; elle est toujours en devenir. Une Église qui croirait avoir réglé la question de l'autorité en elle, serait déjà infidèle par là même au Christ. Et inversement, une Église qui croirait pouvoir renoncer à poser la question de l'autorité en elle, serait aussi infidèle à l'évangile, car elle refuserait par là même l'historicité (le caractère historique) de l'Église comme de l'évangile. L'Église n'étant ni simplement historique, ni simplement eschatologique, mais l'un et l'autre, elle ne sera jamais, dans sa réalité pérégrinante, en repos (13). Le rapport nécessairement dialectique entre l'évangile normatif

(12) Cf. à ce propos K. BARTH, *Dogmatique*, 1/2, § 20 et 21.

(13) « Die Kirche kann nicht in Ruhe bleiben ; der Kampf um das Wort gehört zu ihrem Wesen. » R. STUPPERICH, in K. Herbert, *Um evangelische Einheit*. Herborn, 1967, p. 35.

et sa réponse historique succédante, et le rapport nécessairement dialectique entre la réponse de la prédication et la réponse de la confession de foi, doivent être vus comme nécessairement *vivants*. Le premier rapport l'est, parce que la norme, le Christ et l'évangile apostolique, sont vivants et suscitent, jugent et purifient eux-mêmes la réponse de l'Église ; et le deuxième rapport l'est, ce qui se traduit dans la fonction de la théologie ou du ministère doctrinal qui est de référer les deux formes de réponse l'une à l'autre ainsi qu'au Christ et à l'évangile scripturaire.

Mais il ne suffit pas de caractériser ce double rapport comme vivant : il faut préciser qu'il s'agit d'un rapport personnalisé. Dans le cas du rapport entre le Christ et l'évangile apostolique d'un côté, la réponse qui y est donnée par l'Église de l'autre côté, il apparaît clairement que le contenu de l'évangile apostolique, le Christ, est personne, et la réponse qu'il suscite est une réponse de la part de personnes, de la part d'hommes qui deviennent par la relation au Christ précisément des personnes libres et responsables. Le rapport entre le Christ et la double réponse à laquelle il conduit, n'est ainsi pas simplement le rapport entre le Christ et la prédication, respectivement la confession de foi, mais — en tout cas aussi — entre le Christ et le prédicateur, respectivement celui qui confesse sa foi au Christ. De même que nous n'avons le Christ que dans l'évangile apostolique, de même le rapport du Christ au prédicateur et à l'Église confessante n'apparaît que dans la prédication et la confession de foi. Mais celles-ci ne sont rien par elles-mêmes, sans la réalité personnelle qui les porte, tout comme l'évangile apostolique n'est rien par lui-même sans la réalité des apôtres. Le rapport du Christ à l'évangile apostolique passe par les apôtres, tout comme le rapport du Christ à la prédication et à la confession de foi par l'Église toute entière passe par les successeurs des apôtres.

Dans le cas du rapport entre les deux formes de réponse au Christ et à l'évangile apostolique, le rapport est celui entre le ministère de la prédication dans l'Église d'un côté et l'Église en tant que confessante de l'autre côté. Il s'agit, ici aussi, d'un rapport personnalisé, en ce sens que le ministère de la prédication est un ministère personnalisé tout comme l'Église est une réalité personnalisée. Mais si cela est vrai, cette affirma-

tion ne peut cependant être comprise dans le sens du subjectivisme, comme s'il n'y avait que le rapport du Christ au prédicateur d'une part, le rapport du Christ à chaque membre de l'Église d'autre part. Le ministère dépasse en même temps le ministre, et l'Église dépasse aussi chacun de ses membres. Le prédicateur ne se prêche pas lui-même mais le Christ et l'évangile apostolique, et l'Église ne confesse pas la foi individuelle et subjective de chacun de ses membres, mais sa foi communautaire et objective, créée par le Christ lui-même. Si la prédication est le fait du ministre ou du prédicateur, celui-ci remplit un ministère qui certes n'est pas indépendant de sa personne, mais qui la dépasse aussi — son ministère est ainsi à la fois personnel et transpersonnel. Par ailleurs, la confession de foi est bien l'affaire de l'Église, mais l'Église n'est pas simplement un agrégat d'individus dont chacun, dans la confession de foi de l'Église, confesse sa foi individuelle ; elle n'est pas non plus simplement la communauté des croyants d'aujourd'hui ; elle est l'Église d'hier et d'aujourd'hui et de demain. La confession de foi est ainsi à la fois le fait des membres de l'Église *et* de la réalité de l'Église qui transcende ces membres tout comme le temps.

Il résulte de là que l'autorité dans l'Église qui est celle de la reconnaissance par l'Église de l'autorité que le Christ a sur elle, ne peut jamais être que signifiée ; elle n'est jamais que seconde, relative, toujours sujette à révision ; elle ne peut pas, par sa nature même, être codifiée, même si la prédication et la confession de foi peuvent et doivent nécessairement prendre forme. Comme nous l'avons déjà dit, l'Église n'est pas simplement fondée sur un principe, mais sur une personne ; elle n'est pas simplement fondée sur l'Écriture dans sa nécessaire transmission et actualisation, mais sur le ministère apostolique et ecclésiastique. Le rapport vivant, à la fois personnel et transpersonnel, entre le Christ et la double réponse qu'il suscite d'une part, les deux tenants de cette double réponse d'autre part, apparaît précisément dans la réalité même du ministère ecclésiastique personnalisé, entendu comme ministère d'édification et comme ministère d'unité. C'est lui qui signifie l'autorité, sans l'être lui-même. Ainsi la prédication de l'évangile, dans la Parole et les sacrements, et la confession de foi impliquent nécessairement le ministère ecclésiastique personnalisé, faute de quoi elles deviennent anonymes et donc

impersonnelles : au lieu d'être édicatrices, elles seraient alors destructrices de personnalité.

La question : par quoi l'Église devient-elle ? conduit ainsi directement à l'autre : comment l'Église devient-elle ? Le problème de l'autorité dans l'Église est par nature lié à celui de la constitution de cette autorité (14).

B. Comment l'Église devient-elle ?

Cette question qui pose le *problème de la constitution* de l'autorité dans l'Église, est celle du ministère ecclésiastique. Nous avons vu, en effet, que l'autorité du Christ sur l'Église se manifeste historiquement comme autorité dans l'Église, et que l'autorité dans l'Église est la prédication de l'évangile par la Parole et les sacrements et la confession de foi, dans leur ouverture constante au Christ en tant qu'il est l'autorité sur l'Église. Mais alors la question se pose : d'abord, comment s'effectue la prédication, et ensuite, comme s'effectue la confession de foi ? La première question soulève celle de la différence entre la mission générale de l'Église ou son sacerdoce royal d'un côté, le ministère particulier dans l'Église de l'autre côté : ce ministère est compris ici comme ce que nous avons nommé ministère d'édification ou de la Parole et des sacrements. La prédication s'effectue grâce à lui. La deuxième question a trait à la confession de foi en tant qu'elle exprime le consensus ecclesiae ou ce que nous pouvons aussi appeler la doctrine de l'Église (15) ; elle soulève le problème de savoir comment ce consensus est réalisé et comment il est vécu. Nous avons déjà dit qu'il est réalisé et vécu grâce au ministère ecclésiastique entendu comme ministère d'unité.

Nous sommes ainsi amenés à parler du ministère ecclésiastique selon ses deux pôles d'édification et d'unité. La première question qui se pose ici est celle du fondement biblique

(14) Sur le rapport entre l'autorité dans l'Église et la constitution ecclésiastique, cf. R. MUMM, *Rechtsgestalt und Vollmacht*. In *Kerygma und Dogma*, 1968, n° 3, pp. 229-248.

(15) Nous ne distinguons pas dans ce contexte entre confession de foi et doctrine de l'Église, quoique strictement parlant la doctrine de l'Église n'est autre chose que le contenu théologique de la confession de foi qui a d'autres dimensions que théologiques.

de cette distinction. Mais cette question en appelle une seconde, car peut-on simplement copier la première chrétienté ? La deuxième question concerne ainsi l'organisation de l'Église.

1. *La doctrine néo-testamentaire du ministère dans l'Église*

Le recours au Nouveau Testament n'est pas de pure forme. Il constitue une démarche essentielle, car l'Écriture est la norme historique fondamentale de l'Église. Toute doctrine du ministère ecclésiastique doit se mesurer à l'Écriture, c'est-à-dire en dernière analyse en procéder et être couverte par elle. Il s'agit de chercher dans le Nouveau Testament un modèle théologique du ministère ecclésiastique.

a) *La mission générale de l'Église et ministère particulier dans l'Église*

Le Nouveau Testament dans son ensemble affirme à la fois la mission générale de toute l'Église et le ministère particulier en elle (16). Deux remarques peuvent être faites à ce sujet.

Premièrement, l'Église est une communauté missionnaire et charismatique. La question du ministère dans l'Église n'implique pas une mise en question du sacerdoce universel des chrétiens (1 Pierre 2), c'est-à-dire n'implique pas une mise en question du fait que toute l'Église est envoyée. S'il y a un minis-

(16) Sur le rapport entre la mission (et partant l'autorité) de toute l'Église d'un côté, le ministère particulier dans l'Église (et son autorité) de l'autre côté, cf. U. KÜHN, *Der theologische Ort für die Frage nach dem « einen Amt » und den « vielen Funktionen »*. In *Lutherische Rundschau*, 1970, n° 3, pp. 279-287 ; *Verbum Caro*, 1964, n° 71/72, sur : *Ministères et laïcat*, avec plusieurs contributions (paru sous ce même titre comme ouvrage, Taizé, 1964) ; A.M. RITTER - G. LEICH, *Wer ist Kirche ? Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in der Kirchengeschichte und heute*. Göttingen, 1968 ; H. SASSE, *Zur Frage nach dem Verhältnis von Amt und Gemeinde*. In *In statu confessionis*. Berlin/Hamburg, 1966, pp. 121-130 ; E. SOMMERLATH, *Amt und allgemeines Priestertum*. Berlin, 1954 ; P. BRUNNER, *Das Heil und das Amt*. In *Pro ecclesia I*. Berlin, 1962, pp. 293-309. Cf. aussi Per Erik PERSSON, *op. cit.*

tère et même des ministères particuliers dans l'Église (17), c'est pour la préparer, conformément à Éphésiens 4 :12, en vue de l'œuvre du ministère qui est le sien, et ainsi en vue de l'édification du corps du Christ. Le ministère dans ses différentes formes est l'armature de l'Église grâce à laquelle celle-ci doit être préparée en vue de sa mission. Il est au service de cette dernière.

La question de la forme de l'Église, c'est-à-dire la question des ministères, n'implique pas non plus une mise en question de la réalité charismatique de toute l'Église. Les détenteurs d'un ministère particulier ne sont pas placés *sur* l'Église, mais *en* elle ; ils sont ceux qui ont reçu un don particulier (charisme) pour l'utilité commune, parmi d'autres qui ont aussi reçu des dons particuliers. Cette affirmation paulinienne est fondamentale ; il y a diversité de dons (charismes), mais le même Esprit. Tous sont charismatiques, c'est-à-dire ont reçu un don particulier pour l'utilité commune. Les ministères particuliers s'inscrivent dans cette réalité charismatique fondamentale de toute l'Église. Les détenteurs d'un ministère particulier sont des charismatiques comme tous les membres du corps du Christ, mais leur charisme est un charisme ministériel, c'est-à-dire un charisme qui implique une *fonction ecclésiale* dans l'Église, une fonction constitutive par laquelle l'Église reçoit sa forme (1 Corinthiens 12 : 28 ; Éphésiens 4 : 11 ; 1 Timothée 4 : 14 ; 2 Timothée 1 : 6). Le Christ est, dans le Saint Esprit, le donateur de tous les charismes et il est aussi le donateur des charismes ministériels.

Deuxièmement, l'apostolat est le fondement à la fois de l'Église et du ministère particulier en elle. Il est le fondement de l'Église, celle-ci est construite sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la pierre angulaire (1 Corinthiens 3 , 10 ss ; Éphésiens 2 : 20). L'Église n'est Église de Jésus-Christ qu'en tant qu'elle est apostolique, c'est-à-dire fidèle à la prédication des apôtres qui sont les témoins du Ressuscité

(17) On peut parler du ministère particulier dans l'Église à la fois au singulier et au pluriel ; le ministère s'explicite en effet en ministères différents. Cf. par ex. U. KÜHN, J. HEMPEL, W. KRUSCHE, *Die vielen Funktionen des einen Amtes*. In *Lutherische Rundschau*, 1970, n° 3, pp. 279-303.

(Actes 1: 21-22), les hérauts autorisés de l'évangile du Christ qu'ils ont reçu directement de lui (Galates 1 : 12 ; 1 Jean 1 : 1-3, etc.), et ainsi les fondateurs (1 Corinthiens 3 : 10 ss). L'apostolicité de l'Église tient à son lien à l'apostolat, à la prédication apostolique qui était une démonstration d'Esprit et de puissance (1 Corinthiens 2 : 4 ; Actes 2 : 14 ss). La prédication apostolique comprend non seulement la proclamation orale de l'évangile, mais aussi sa communication dans la pratique sacramentelle (18). Les apôtres, en effet, n'ont pas seulement transmis l'évangile sous la forme de la parole orale, mais aussi sous celle des sacrements. C'est pourquoi il faut définir l'apostolicité de l'Église en référence aussi bien à la prédication orale qu'à la pratique sacramentelle apostoliques. L'apostolat ainsi compris est le fondement de l'Église ; c'est la même chose de dire que le fondement de l'Église, c'est le Christ tel que les apôtres l'ont proclamé dans la prédication orale et la pratique sacramentelle. Il faut ajouter que ce fondement est continuellement actualisé par le Saint-Esprit et apparaît ainsi comme un fondement non seulement historique mais essentiel — permanent.

Mais l'apostolat n'est pas seulement le fondement de l'Église, il est aussi le fondement, en elle, des ministères (19). Les apôtres furent des hommes choisis par le Christ en vue d'une œuvre donnée. Nantis d'un rôle unique qui fut de poser le fondement, ils ne furent cependant pas sans collaborateurs (1 Corinthiens 3 : 5 ss ; 2 Corinthiens 1 : 19 ; 8 : 23 ; 1 Thessaloniciens 3 : 2 ; Philippiens 2 : 25 ; 4 : 3, etc.) ni sans continuateurs par lesquels le Christ dans le Saint-Esprit fondait et actualisait la prédication apostolique d'une manière « ministérielle », c'est-à-dire par certaines fonctions ou certains ministères institués par lui et auxquels l'Église appelait.

b) *La problématique historique de la doctrine néo-testamentaire du ministère ecclésiastique.* La recherche d'un modèle néo-testamentaire du ministère ecclésiastique se heurte à une

(18) Nous parlons essentiellement de l'eucharistie. Pour le baptême, il faudrait différencier entre Paul et les autres apôtres.

(19) Sur le rapport entre l'apostolicité de ministère et l'apostolicité de doctrine, cf. l'art. déjà cité de Y. CONGAR.

difficulté apparemment insurmontable : c'est qu'il existe dans le Nouveau Testament, pour ce qui est des ministères, en tout cas deux traditions. Laissons de côté l'ecclésiologie johannique où, à part la fonction des apôtres, il n'y a pas d'indications concernant un ou des ministères particuliers, et où toute l'insistance porte sur l'Église comme communauté fraternelle vivant de la Parole par le témoignage du Saint-Esprit. Il reste alors l'ecclésiologie paulinienne (pagano-chrétienne) et l'ecclésiologie judéo-chrétienne (ou palestinienne) (20).

L'ecclésiologie paulinienne est une ecclésiologie charismatique. L'accent est mis sur le fait que l'Église, corps du Christ, est composée de membres dont chacun a un don de la grâce (charisme) qui doit servir pour le bien commun de l'Église (Romains 12 : 3-8 ; 1 Corinthiens 12 : 4 ss). Parmi ces dons, il y en a qui donnent lieu à de véritables fonctions dans l'Église, c'est-à-dire à une hiérarchie fonctionnelle qui n'est cependant pas une hiérarchie de valeur. S'il n'y a pas de catalogue fixe et exclusif de ces fonctions, on peut pourtant y distinguer deux lignes maîtresses dont la première est primordiale : les services de l'annonce de la Parole (apôtre, prophète, docteur ; 1 Corinthiens 12 : 28) et les services d'entraide et d'unité ou de direction (1 Thessaloniens 5 : 12 ; Rom. 12 : 28 ; 1 Corinthiens 12 : 28). Ces deux groupes de services sont étroitement liés, comme nous le verrons encore et comme cela apparaît déjà au fait que les fonctions de la Parole et les fonctions d'unité et d'entraide dérivent de la fonction apostolique unique, qui est à

(20) D'une littérature immense sur le problème du et des ministère(s), nous n'indiquons que quelques titres. E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung in Neuen Testament*. Zürich, 1959 ; M.A. CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*. Neuchâtel/Paris, 1966 (je dois beaucoup à cet ouvrage) ; H. Frh. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den drei ersten Jahrhunderten*. Tübingen, 1953 ; G. DIX, *Le ministère dans l'Église ancienne*. Neuchâtel, 1955 ; E. MOLLAND, *Das kirchliche Amt im Neuen Testament und in der alten Kirche*. In *Oecuménica*, 1968, pp. 15-38 ; L. GOPPELT, *Kirchenleitung und Bischofsamt in den ersten drei Jahrhunderten*. In I. ASHEIM - R. GOLD, *op. cit.*, pp. 9 ss ; du même, *Das kirchliche Amt nach den lutherischen Bekenntnisschriften und nach dem Neuen Testament*. In *Lutherische Rundschau*, 1964, n° 4, pp. 517-536 ; *Eucharist and Ministry*, vol. IV de : *Lutherans and Catholics in Dialogue*, 1970 ; O. SEMMELROTH, *Das geistliche Amt*. Frankfurt, 2^e éd. 1965 ; H. KÜNG, *L'Église*. Paris, 1968, en part. E/II.

la fois de fondation (Kirchengründung) et de direction (Kirchenleitung). Ces ministères, cependant, s'exercent *dans* la communauté ecclésiale dans laquelle chaque membre a un don pour l'utilité de tout le corps (1 Corinthiens 12 : 1). De plus, ces ministères sont contrôlés par la communauté (1 Corinthiens 14 : 29).

L'ecclésiologie judéo-chrétienne ou palestinienne est celle du livre des Actes et des épîtres pastorales (aussi des évangiles synoptiques), c'est-à-dire principalement des communautés judéo-chrétiennes et des communautés pagano-chrétiennes tardives. C'est une ecclésiologie accentuant beaucoup plus fortement les ministères institués, d'abord celui de Pierre (Matthieu 16 : 18 s ; Actes) qui apparaît comme le chef de la jeune Église, ensuite celui des presbytres ou anciens qui dirigent les communautés locales et qui sont les collaborateurs et successeurs des apôtres (Actes 15 : 2, 4, 6, 22, 23 ; 16 : 4 ; 21 : 18 ; 1 Timothée 5 : 17 ss ; Tite 1 : 5 — Actes 14 : 23 ; 20 : 17 ss — ; Jacques 5 : 14 ; 1 Pierre 5 : 1 ss). Ceux-ci sont institués par imposition des mains et imposent à leur tour les mains pour appeler ainsi au ministère et consacrer au service de Dieu dans l'Église ceux qui ont reçu le charisme nécessaire (1 Timothée 4 : 14 ; 2 Timothée 1 : 6). Appelés presbytres dans les communautés judéo-chrétiennes, ils sont appelés évêques (évêques) dans les communautés grecques, leur ministère étant de surveillance dans l'Église — l'identification est faite dans Actes 20 : 17, 28. Mais tandis que les presbytres constituent un collège, le presbyterium (ils sont toujours désignés au pluriel), très bientôt s'esquisse l'épiscopat monarchique (l'évêque nommé au singulier; cf. 1 Timothée 3 : 2 ; Tite 1 : 7). Si les fonctions presbytérale et épiscopale se recouvrent au début, la différence signalée entre le collège presbytéral et l'épiscopat monarchique est une différence concernant l'étendue de la compétence : l'évêque est un métropolitain, chargé de la surveillance (épiscopè) sur une région donnée, et cela dès l'époque d'Ignace d'Antioche. Il n'y a ainsi pas de différence quant au contenu de leur ministère entre les presbytres et l'évêque. Il s'agit dans les deux cas d'une fonction *pastorale* (Actes 20 : 28 ; 1 Pierre 5 : 1-4 ; 2 : 25 ; cf. aussi Philippiens 1 : 1 ; Éphésiens 4 : 11 : les pasteurs !), Leur ministère est un ministère d'unité ou de direction (pastorale). Généralement des diacres leur sont associés (Actes 6 : 1 ss ; 19 : 22 : dans les Ac-

tes, certains diacres semblent avoir été des presbytres par la fonction exercée : cf. Étienne, Timothée ; 1 Timothée 3 : 8 ss ; cf. aussi Philippiens 1 : 1).

Ces deux conceptions ne se suivent pas simplement dans le temps, même s'il y a une évolution des communautés pauliniennes de la première à la deuxième conception comme cela ressort d'une comparaison entre les grandes épîtres pauliniennes et les épîtres pastorales. Mais elles ont longtemps coexisté simultanément, étant nées indépendamment l'une de l'autre. Cette diversité rend impossible tout fondamentalisme ecclésiologique, c'est-à-dire la reprise pure et simple des ministères des communautés chrétiennes du premier siècle, car laquelle des deux traditions reprendrait-on ? Mais si le fondamentalisme ecclésiologique est impossible, le relativisme est insuffisant qui dit : parce qu'on ne peut pas copier l'Église des premiers temps, toutes ces questions sont théologiquement indifférentes et relèvent simplement de considérations d'opportunité pratique. Il est insuffisant car l'Église étant l'Église du Christ, les ministères doivent être significatifs du Christ et dérivent de lui. La diversité d'ecclésiologies doit être vue en fonction de l'unité de l'Église, comme inversement celle-ci doit être vue en fonction de la diversité d'ecclésiologies. Il s'agit non d'harmoniser, mais d'ordonner la diversité à l'unité et inversement. Car les grandes affirmations néo-testamentaires sur les ministères ne sont pas simplement d'ordre historique, mais en même temps, au delà de tout conditionnement historique, d'ordre théologique, c'est-à-dire d'ordre ecclésiologique dans un sens fondamental, permanent (21). Elles peuvent ainsi nous fournir un modèle théologique des ministères dans l'Église.

(21) Sur le rapport entre une ecclésiologie plus charismatique et une ecclésiologie plus « institutionnelle », Cf. J.L. LEUBA, *L'institution et l'événement*. Neuchâtel, 1950 ; K. RAHNER, *Éléments dynamiques dans l'Église*. Paris, 1967 ; G. HASENHÜTTL, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*. Freiburg/Wien/Basel, 1969 ; cf. aussi M. HONECKER, *Kirche als Gestalt und Ereignis. Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem*. München, 1963.

c) *Les fonctions ou ministères selon le Nouveau Testament.* Les deux conceptions des ministères, pagano-chrétienne (paulinienne) et judéo-chrétienne (palestinienne) doivent être vues toutes deux à partir de leur commun fondement dans le ministère des apôtres. Le Christ a donné sa forme fondamentale à l'Église par les apôtres, par leur ministère apostolique, et il forme et reforme continuellement son Église d'une manière fondamentale par le ministère de ceux qu'il appelle dans le Saint-Esprit, par le moyen de son Église, à être les continuateurs des apôtres. Cette « succession apostolique » est celle des différents aspects du ministère apostolique : les apôtres furent les proclamateurs de l'évangile, par quoi l'Église fut fondée, et ils furent les dirigeants de l'Église, veillant à ses besoins et à son unité. L'ecclésiologie paulinienne, qui est celle de l'époque fondatrice de l'Église (en milieu grec, païen), insiste sur le premier aspect, et l'ecclésiologie de l'époque de l'organisation de l'Église (en milieu d'abord judéo-chrétien où l'évangile avait rapidement suscité des communautés, puis aussi en milieu pagano-chrétien comme cela ressort des épîtres pastorales) accentue le deuxième aspect. Les deux ecclésiologies et leurs accents respectifs apparaissent comme fondamentalement complémentaires, du point de vue de la relation du Christ à son Église : le Christ en effet est à la fois la pierre fondamentale et la pierre de voûte de l'Église, à la fois celui sur qui elle tient toute entière et celui qui en assure l'unité dans l'amour. L'édification de l'Église se situe entre les deux pôles du fondement qu'est la prédication du Christ de l'évangile, et de l'unité. Le ministère apostolique est transparent à ces deux pôles comme cela ressort des deux ecclésiologies dans leur complémentarité. Les ministères dans l'Église, qui sont la continuation des différents aspects du ministère apostolique, doivent être transparents à leur tour à ces deux pôles et ainsi au Christ qui est indissolublement le fondement et celui qui parachève la construction dans l'unité. Nous sommes ici à la source de ce que nous appelons le modèle théologique des ministères.

La distinction des deux pôles ou lignes fonctionnels (ministériels) est une distinction dans l'unité du Christ, elle n'est pas une distinction dans l'unité des ministres. Ceux-ci rempliront soit l'une soit l'autre fonction, soit à l'intérieur de chacune d'elles tel aspect particulier. S'il y a des chevauchements du fait que le Christ fonda-

teur et édificateur est aussi le Christ unificateur, s'il y a donc passage d'un pôle à l'autre, il y a pourtant en même temps deux pôles qui définissent autant de groupes de ministères ou de fonctions. Il y a les ministères de la Parole et il y a les ministères d'unité ou de communion. Nous verrons les interférences entre les deux et nous verrons que les ministères de communion ne sont pas sans les ministères de la Parole.

Précisons que nous entendons par ministères des fonctions beaucoup plus que des charges. Dans ce dernier cas il s'agit d'un statut social qui ne nous concerne pas ici. Si les ministères peuvent devenir des charges, ils ne le sont toutefois pas nécessairement ni toujours. L'essentiel est toujours que la fonction soit remplie sans qu'il soit toujours indispensable qu'elle constitue une charge.

a) *Les fonctions de la Parole* : Ce sont les fonctions ou ministères par lesquels la prédication de l'évangile apostolique est continuellement actualisée en même temps que fondée : il s'agit des fonctions de prophète et de docteur (22). Disons que les premiers prophètes et docteurs, ce furent les apôtres eux-mêmes qui ont toujours procédé, en plus de l'annonce de l'évangile fondamental du Christ, à cette actualisation et à cette fondation. Selon 1 Cor. 12 : 28 il y a en effet principalement ces deux fonctions qui émanent du ministère apostolique. La prophétie, au sens paulinien du terme, est au service de l'édification de l'Église (1 Cor. 14, 3, 5... ; Rom. 12 : 6 ss). Si la fonction prophétique peut chevaucher sur la fonction doctorale en ce sens que la parole prophétique peut être une instruction (1 Cor. 14 : 31), ce n'est pourtant pas là sa spécificité. Celle-ci semble bien être la paraclyse qui, déjà selon le sens étymologique de ce terme, est à la fois consolation et exhortation (1 Cor. 14 : 3), mais sans que cette paraclyse soit réservée au prophète puisque dans Rom. 12 : 6-8 celui qui console, respectivement exhorte, est distingué de celui qui prophétise. On peut dire que la prophétie est une actualisation de l'évangile apostolique et qu'elle a pour fonction d'éclairer par lui l'existence, individuelle ou ecclésiale, des chrétiens, d'éclai-

(22) Cf. H. GREEVEN, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der Ämter im Urchristentum*. In *ZNW*, n° 44, 1952, pp.1 ss.

rer donc leur chemin. Il faut ajouter que la prophétie est un don communautaire (1 Cor. 14), mais que cela ne met pas en cause le fait qu'il y ait des prophètes ministériels ou fonctionnels particuliers (1 Cor. 12 : 28).

Si la caractéristique de la fonction prophétique est d'actualiser l'évangile apostolique, celle de la fonction doctorale est de le fonder dans toute son ampleur. Le docteur est l'homme de l'Écriture (de l'Ancien Testament à l'époque néo-testamentaire) et de son interprétation, l'homme qui fonde l'évangile apostolique dans l'Écriture et qui le transmet (2 Thess. 2 : 15 ; 1 Cor. 11 : 23 ; 15 : 3), l'homme aussi qui tire de cet évangile un enseignement moral ou parénèse (par ex. 1 Cor. 4 ; 17) et même une sagesse, celle-ci étant un enseignement sur toute l'ampleur du dessein de salut de Dieu (1 Cor. 2 : 6 ss ; 3 : 1 s ; 12 : 8). L'enseignement peut être proche de la prophétie (Act. 13 : 1), proche aussi du ministère de communion qui est le pastorat ou presbytérat (Éph. 4 : 11 ; 1 Tim. 5 : 17...), il n'en a pas moins sa spécificité en tant que fonction doctorale, même si par ailleurs tout fidèle peut avoir une instruction à donner à l'Église (1 Cor. 14 : 26).

Ces deux fonctions de la Parole ne sont pas seulement une réalité historique, mais sont significatives théologiquement, ecclésiologiquement. L'évangile apostolique doit être continuellement actualisé et fondé. C'est pourquoi la fonction prophétique et la fonction doctorale sont *nécessaires* à l'Église et à son édification. ,

b) Les fonctions de communion : Nous appelons ainsi les fonctions d'unité et d'entraide déjà attestées par Paul à côté des fonctions de la Parole et qui prennent la place primordiale dans l'ecclésiologie palestinienne : les présidents, ceux qui dirigent, correspondent en effet dans leur fonction aux presbytres-évêques (aussi aux pasteurs) dont nous avons parlé et tels qu'ils sont typiques de l'ecclésiologie palestinienne et paulinienne tardive ou post-paulinienne (Éph. 4 : 11 ; épîtres pastorales). La fonction de présidence est une fonction pastorale ou d'unité. Elle apparaît en liaison étroite avec la fonction plus particulièrement diaconale ou d'entraide. Présidence et diaconie

sont ainsi profondément liées (23). Ce lien fait que nous appelons ces fonctions de présidence ou de direction et de diaconie ou d'entraide des fonctions de *communio*, c'est-à-dire de communion ecclésiale. Elles sont au service de la communion ou, ce qui est la même chose, de l'unité, dans l'amour, de l'Église et ce dans une communauté ecclésiale donnée ou dans un ensemble de communautés ecclésiales. Ces fonctions ont pour but d'édifier l'Église, sur la base du fondement posé et continuellement actualisé et fondé par les ministères de la Parole, en vue de son unité ecclésiale et de sa réalité de communauté fraternelle.

Les attributions de ces fonctions de communion sont diverses. Dans leur aspect de direction elles chevauchent, comme nous l'avons déjà dit, les fonctions prophétique et doctorale (1 Tim. 4 : 11 ss ; 5 : 17 ; 2 Tim. 4 : 2 ; Tite 2 : 15...) ; elles ont plus particulièrement pour tâche de veiller à la saine doctrine et au bon dépôt afin de maintenir l'unité (1 Tim. 1 : 3 ss ; 4 : 6 s ; 6 : 20 ; 2 Tim. 1 : 14 ; 2 : 14 ss ; Tite 1 : 9 ss ; 3 : 10), et aussi d'instituer des ministres pour remplir à leur tour les fonctions de communion (1 Tim. 5 : 22 ; 2 Tim. 2 : 2 ; Tite 1 : 5). On peut dire que c'est une fonction de direction, mais il s'agit d'une direction par la Parole, à l'image du Christ qui dirige son Église par la Parole. Aussi est-ce une fonction spirituelle : la direction dans l'Église est un ministère du Christ. Mais nous préférons l'expression fonction d'unité ou de communion à celle de fonction de direction, car la direction est au service de l'unité de

(23) Sur le lien entre ces deux aspects, cf. L. GOPPELT, *Kirchenleitung und Bischofsamt*. In *op. cit.*, pp. 14 ss. Sur l'aspect diaconal du ministère d'unité, cf. J. COLSON, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*. Paris, 1960 ; P. WINNINGER - Y. CONGAR (éd.), *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*. Paris, 1966. Sur l'aspect épiscopal du ministère d'unité, Fr. J. LEENHARDT, *Les fonctions constitutives de l'Église et de l'épiscopat selon le Nouveau Testament*. In *RHPR*, 1967, n° 2, pp. 111-149 ; J. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition johannique des origines à St. Irénée*. Paris, 1951 ; K.E. KIRK, *The apostolic ministry. Essays on the history and the doctrine of episcopacy*. Londres, 3^e éd. 1962 ; P. BRUNNER, *Vom Amt des Bischofs*. In *Pro ecclesia I*, pp. 235-292 ; W. STÄHLIN, E. FINCKE, L. KLEIN, K. RAHNER, *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*. Stuttgart, 1964 ; Y. CONGAR - B.D. DUPUY (éd.), *L'épiscopat et l'Église universelle*. Paris, 1962.

la communauté ecclésiale (ou des communautés ecclésiales), c'est-à-dire de l'Église. Et le lien de cette fonction à la fonction diaconale ou d'entraide montre que la fonction de présidence ou de direction ne peut être au service de l'unité que dans l'amour.

Il n'y a pour ainsi dire pas d'indications directes pour caractériser ces fonctions que nous appelons d'unité ou de communion, de manière aussi nette que celles de la Parole. Dans ces dernières il s'agit d'actualiser et de fonder l'évangile apostolique, c'est-à-dire de proclamer le Christ par la Parole. Quant aux fonctions de communion, si nous y associons indissolublement les fonctions de direction et d'entraide, elles ne sont pas de la même manière des fonctions de la Parole, car l'entraide ou la diaconie procède certes de la Parole en étant un fruit comme par ailleurs elle est au service de la Parole, un signe que celle-ci dresse de sa signification et qui renvoie à elle, mais elle n'est pas une fonction de la Parole. Qu'est-ce qui fait alors l'unité des fonctions de communion, à la fois de direction et de diaconie ? En d'autres mots : comment par elles l'Église est-elle édifiée en vue de son unité ecclésiale et de sa réalité de communauté fraternelle ?

Partant du fait que les diacres servaient à table (Act. 6 : 1 ss) et que ces repas pour les pauvres faisaient suite à ceux de Jésus avec les pauvres et aussi les publicains et les gens de mauvaise vie, considérant aussi que ces repas étaient un prolongement des agapes fraternelles dans le cadre desquelles était célébrée l'eucharistie ou la Sainte Cène (1 Cor. 11 : 17 ss ; Act. 2 : 42) (24), on peut dire que, centralement, la communion ecclésiale se réalise dans l'eucharistie. C'est là que le Christ présent dans son corps constitue les siens en corps ecclésial (Cf. 1 Cor. 10 : 17 : « Puisqu'il y a un seul pain, nous qui sommes plusieurs, nous formons un seul corps ; car nous participons tous à un même pain », en communauté fraternelle (Act. 2 : 42 où la communion fraternelle et la fraction du pain sont citées côte à côte). Cette présence corporelle du Christ dans l'eucharistie se fait par le Saint-Esprit et le ministère suscité par lui conformément à l'institution du Christ : « Faites ceci en mémoi-

(24) Cf. à ce sujet J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*. Göttingen, 4^e éd. 1967.

re de moi » (1 Cor. 11 : 24, 25). C'est là le ministère de présidence et d'unité. Le ministère diaconal est comme le prolongement de ce don de lui-même du Christ tel qu'il est reçu dans l'eucharistie, en direction à la fois des frères et de tous les pauvres et publicains. On comprend ainsi pourquoi le ministère de présidence et le ministère diaconal sont appelés des ministères de communion, dans tous les sens de ce terme. Et l'on voit que la tradition paulinienne et la tradition palestinienne se rejoignent ici, même si pour la tradition palestinienne ce lien des ministères d'unité à l'eucharistie ne devient évident, au delà d'Act. 2 : 42 et 6 ; 1 ss, que rétrospectivement à partir de la manière dont au 2^e siècle Ignace d'Antioche centre les fonctions pastorales ou de communion (dans le sens hiérarchique évêque-presbytre-diaque qui ne nous intéresse pas ici) autour de l'eucharistie (Philad. 4 : 1).

L'eucharistie, lieu-source des ministères de communion, n'est rien sans la Parole. Pour cette raison les fonctions de communion ne sont pas sans les fonctions de la Parole. Les deux groupes de fonctions sont fondamentalement coordonnés et complémentaires. Le deuxième groupe doit intégrer à l'Église l'apport du premier, et le premier doit préparer la Parole qui toujours maintient l'Église en mouvement par sa nouveauté. Comme le 1^{er} groupe de fonctions, le second est nécessaire, car le Christ n'est pas seulement fondement mais aussi celui qui unit en lui. On peut préciser qu'il unit toujours dans une grande ouverture vers les autres qui n'ont pas encore part au repas du Seigneur et à qui sont destinées les miettes de l'amour qu'il donne.

Y a-t-il un groupe de fonctions qui prime l'autre ? Non. Les deux sont nécessaires dans leur complémentarité et dans leur coordination l'un avec l'autre. C'est le Christ, qui se donne dans la Parole et le sacrement, qui est l'unité des deux.

* * *

Le résultat de la doctrine néo-testamentaire du ministère ecclésiastique est à première vue assez déroutant pour notre sujet, et ceci pour une triple raison. 1. Le ministère de la Parole

et des sacrements n'apparaît pas comme nécessairement un même ministère. Non seulement il y a deux formes de ministère de la Parole, le ministère prophétique et le ministère doctoral, mais encore ces ministères de la Parole ne sont pas nécessairement en même temps ministère des sacrements, en particulier du sacrement de l'eucharistie. Même si le ministère centré sur l'eucharistie ne peut être disjoint de la Parole et est toujours associé au ministère de la Parole, sans l'être nécessairement sous forme d'une union personnelle, les ministères de la Parole, s'ils sont nécessairement coordonnés à l'eucharistie comme au lieu ecclésial par excellence, jouissent cependant d'une certaine indépendance, non certes d'une autonomie, puisqu'il s'agit d'une indépendance à l'intérieur de l'Église. Ainsi le ministère de la Parole et des sacrements apparaît comme constitué, du moins comme pouvant être constitué de ministères différents. On peut affirmer que la diversité des aspects de ce ministère — qu'il faut désigner au singulier puisqu'il s'agit dans ses différentes formes de la même fonction d'édification de l'Église — ne peut être adéquatement mise en valeur que lorsque ce ministère est différencié en une diversité de ministères.

2. Le ministère d'unité ou de communion est, au plan du Nouveau Testament, autre que ce que nous avons nommé ainsi jusqu'ici. Il est de toute évidence non un ministère second, mais ministère premier. Il est constitutif du ministère de la Parole et des sacrements ; il en désigne un axe. Il s'agit donc dans ces deux groupes de ministères, celui de la Parole et celui de l'unité, du même ministère de la Parole et des sacrements, selon ses deux lignes fondamentalement complémentaires. Cela montre que le ministère d'unité n'est pas seulement donné en plus du ministère d'édification, mais est déjà donné avec lui et en lui. Le ministère que nous avons nommé ministère d'édification est lui-même déjà ministère d'unité. Alors se pose la question : qu'en est-il du ministère second tel que nous en avons parlé dans la première partie ? Pourquoi envisager un ministère d'unité second ?

3. Nous avons parlé de la confession de foi qui exprime le consensus ecclesiae et avons dit que le ministère d'unité second en est l'organe qui permet qu'elle soit réalisée et vécue. Mais s'il en est ainsi, sur quelles données néotestamentaires se base cette affirmation ?