

## 2. *L'organisation de l'Église*

a) *Le problème.* La doctrine néo-testamentaire du ministère dans l'Église répond à la question posée : comment l'Église devient-elle ou se forme-t-elle ? Nous pouvons dire maintenant qu'il résulte de ce que nous avons dit qu'elle devient ou prend forme fondamentalement dans le rassemblement de la communauté. car la prédication de la Parole, sous quelque forme que ce soit, et la célébration eucharistique sont des actes cultuels. Or, cela fait apparaître que la réponse donnée est limitée à la communauté locale. Là, dans la communauté locale, l'Église devient, c'est-à-dire prend forme, se forme dans le rassemblement du culte ; elle y prend forme par le Christ tel qu'il s'y donne dans le Saint-Esprit par la Parole et les sacrements. C'est lui, le Christ, l'auteur de l'Église dans ce rassemblement. On peut certes relever le fait que l'Église, dans sa réalité locale, n'est pas seulement Église dans cette forme du rassemblement cultuel. L'Église n'est pas seulement assemblée cultuelle ; elle est aussi une réalité supra-cultuelle ; l'Église, tout comme la foi, est une réalité totale ou elle n'est pas (25). Mais — et c'est ce qui nous importe ici — si l'Église locale n'est pas seulement assemblée cultuelle, elle ne prend forme comme Église, que de cette manière-là. Le culte est le lieu-source de l'Église.

Il faut alors noter que l'Église n'est pas seulement communauté locale. Certes, elle n'est pas sans la communauté locale ; de plus, celle-ci est toute entière Église. La communauté locale est toute entière Église, mais elle n'est pas l'Église entière. Cela montre à la fois la vérité et l'erreur du congrégationalisme. Sa part de vérité, c'est que la communauté locale est toute entière Église. Son erreur, c'est non pas de ne pas voir que la communauté locale n'est pas toute l'Église — le congrégationalisme reconnaît en effet qu'il y a une multiplicité de congrégations locales — mais c'est de ne pas penser le problème posé par cette affirmation que l'Église locale, si elle est toute entière Église, n'est pas l'Église toute entière. Ce problème est celui de la corrélation qu'il y a entre communautés

(25) Cf. à ce propos en part. P. BRUNNER, *Zur Lehre vom Gottesdienst*. In *Leiturgia I*. Kassel, 1954, pp. 83 ss, en part. pp. 99 ss.

locales différentes ; en d'autres termes : comment des communautés locales différentes deviennent ou forment-elles ensemble l'Église ou une même Église ? On peut limiter cette question à la sphère d'une même Église : on peut aussi l'étendre à la sphère de la chrétienté universelle et envisager le problème dans le sens du lien ou de la corrélation entre différentes Églises, c'est-à-dire entre différents ensembles de communautés locales groupées dans des Églises distinctes (26). Le problème ainsi posé, qu'on le limite à la relation entre communautés différentes dans une même Église ou qu'on l'étende à la relation entre Églises différentes, c'est là à proprement parler le *problème œcuménique* de l'ecclésiologie. Le terme « œcuménique » réunit, dans l'usage qu'il a pris, les deux notions d'universalité et d'unité (27). On peut entendre ce terme dans un sens limitatif (dans lequel il n'est guère usité, mais cela ne change rien au fait qu'il peut prendre ce sens) et l'appliquer à une Église particulière, — donc à un ensemble particulier de communautés locales différentes réunies dans une même Église. C'est là, peut-on dire, un microcosme ecclésial œcuménique : un *microcosme* puisque l'universalité est réduite à une Église donnée, mais un *microcosme*, puisque l'Église donnée est envisagée sous l'angle de son unité. On peut aussi entendre le terme « œcuménique » au sens plus courant, qui est le sens extensif, et l'appliquer au lien entre deux ou plusieurs ou toutes les Églises particulières. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de la problématique œcuménique de l'ecclésiologie.

b) *Le ministère hiérarchisé.* Nous avons déjà noté l'insuffisance de la réponse du protestantisme au problème ainsi posé. Certes, la nécessité d'une doctrine commune ou de ce que nous

(26) Sur le rapport entre *ecclesia particularis* et *ecclesia universalis*, mais aussi entre celles-ci et l'*ecclesia spiritualis*, cf. S. GRUNDMANN, *Der lutherische Weltbund*. Köln/Graz, 1957, pp. 86 ss ; cf. aussi D. PIRSON, *Universalität und Partikularität der Kirche*. München, 1965 ; H. SASSE, *Über das Verhältnis von Gesamtkirche und Einzelgemeinde im Neuen Testament*. In *In statu confessionis*, pp.131 ss.

(27) Vissert Hooft définit l'œcuménisme ainsi : « terme qui sert à exprimer la nature du mouvement moderne pour la coopération et l'unité et qui cherche à manifester l'unité et l'universalité fondamentales de l'Église du Christ. » In R. ROUTE - St. Ch. NEILL, *A History of the Oecumenical Movement*. Londres, 1954, appendice I, pp. 735 ss.

avons aussi appelé confession de foi commune y est perçue — qu'on pense à l'affirmation de l'article VII de la Confession d'Augsbourg sur le consensus doctrinal. Mais outre que sa réalisation implique déjà elle-même un certain lien d'unité, il se pose encore la question de sa manifestation. C'est la question de la portée ecclésiale de l'unité doctrinale : Que résulte-t-il de l'unité doctrinale au plan ecclésial, c'est-à-dire pour les rapports entre soit des communautés locales différentes au sein d'une même Église, soit des Églises différentes ayant une même base doctrinale ?

Le protestantisme dans son ensemble ou bien est démuné devant ce problème, ou bien l'aborde d'une manière avant tout pragmatique, s'il ne copie pas purement et simplement certains aspects de l'« organisation » du catholicisme, mais en les dissociant alors inévitablement du tout de la réalité ecclésiale que cette organisation sert. La façon dont le protestantisme aborde en général cette question manque de sérieux théologique ; cette question y est traitée comme une question non d'ecclésiologie mais de pratique ecclésiastique. Or, s'il y a incontestablement une part importante de pratique et si l'ecclésiologie est ici comme partout indissolublement « théorie » et « pratique », tout ce qui a trait à l'Église concerne l'ecclésiologie. C'est sous ce rapport que le catholicisme d'une manière générale et le Concile de Vatican II constituent une extraordinaire interpellation pour le protestantisme, quel qu'il soit. En ce qui concerne le luthéranisme, le catholicisme pose la question des conséquences ecclésiales qu'on tire du consensus doctrinae (ecclesiae). Car si le catholicisme insiste aussi sur le consensus doctrinal, il ne dit pas que ce consensus est suffisant pour que l'Église soit une, contrairement à l'article VII de la Confession d'Augsbourg ; il affirme au contraire que cette unité doit encore prendre forme ecclésialement. En ce qui concerne le calvinisme, le catholicisme ne se contente pas de définir pragmatiquement une structure ecclésiale d'unité, par un recours superficiel au Nouveau Testament (28), mais il a une théologie de la structure

(28) On sait que Calvin a simplement repris pragmatiquement des données néo-testamentaires quant aux ministères, sans une connaissance de la réalité historique très complexe de l'Église du premier siècle, et sans penser le problème du ministère théologiquement. Cf. A. GANOCZY, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*. Leyden, 1954.

d'unité. Nous l'avons exposée dans la première partie, en précisant de quelle manière elle nous semblait pouvoir et devoir être reprise. Nous pouvons rappeler ceci : la structure d'unité (au plan ecclésial général) est affaire de ministère, car tout dans l'Église est personnalisé. Elle est le fait du ministère second qui est à la fois de doctrine et de gouvernement. Ainsi l'unité est réalisée et manifestée grâce à des hommes chargés du ministère d'unité (29).

Cette affirmation demande à être approfondie en même temps que vérifiée grâce aux remarques suivantes.

*Premièrement*, la dite structure d'unité apparaît déjà au niveau du Nouveau Testament. Elle y apparaît d'abord dans ce que d'un terme ultérieur on appelle la *visitation* (30). Dans la première chrétienté, elle est d'une part le fait des dirigeants de la communauté de Jérusalem (Act. 8 : 14 ; 9 : 32 etc.), elle est d'autre part le fait de Paul qui visite toujours à nouveau les communautés chrétiennes fondées par lui ; par ailleurs il maintient le lien avec la communauté de Jérusalem, à la fois en s'y rendant lui-même (Gal. 1 : 18 ; Act. 9 : 26 ss...) et en organisant la collecte en sa faveur (1 Cor. 16 : 1 ; 2 Cor. 9). La visitation, par les visiteurs que sont les apôtres, puis leurs successeurs, réalise et manifeste la communion entre les différentes communautés locales. Puis la structure d'unité telle qu'elle apparaît au niveau de la première chrétienté, c'est le *synode* ou le *concile*. Act. 15 (cf. aussi Gal. 2 : 1-10) parle de la rencontre de Jérusalem, réunissant d'un côté Pierre et Jacques et d'une manière générale les apôtres ainsi que les presbytres de la communauté de cette ville, d'autre part Paul et Barnabas. À Antioche, un grave différend était apparu entre Pierre et Paul, dans leur compréhension de l'évangile. Le consensus se réalise ici à travers une confrontation commune de la prédication des

(29) Sur le problème du ministère d'unité dans le luthéranisme, cf. I. ASHEIM - R. GOLD, *op. cit.*, voir en part. l'article de B. LOHSE, pp. -55 ss ; cf. aussi S. GRUNDMANN, *op. cit.*, pp. 91 ss ; G. TRÖGER, *Das Bischofsamt in der evangelisch-lutherischen Kirche*. Claudius-Verlag, 1966.

(30) À ce sujet, cf. H. DIEM, *Kirchenvisitation als Kirchenleitung*. In *Sine vi, sed verbo*. München, 1965, pp. 161 ss. Sur toute cette présente partie, cf. aussi H. KÜNG, *Structures de l'Église*. Paris, 1963 ; J. BOSC, *L'unité dans le Seigneur*. Paris, 1964.

deux apôtres. Cette confrontation synodale ou conciliaire situe la prédication de chacun à la lumière de la seule norme, l'épure et la rend transparente à elle. Elle conduit ainsi à une reconnaissance de la prédication des uns et des autres comme d'une authentique prédication de l'évangile. Cette reconnaissance réciproque est signifiée par la main d'association que se donnent les différents partenaires : elle atteste la collégialité du ministère dans l'Église (Gal. 2 : 9) (31). On peut d'ailleurs noter que nous avons le signe explicite d'une telle reconnaissance réciproque des différentes prédications du même évangile dans la fixation, par l'Église des premiers siècles, du canon néo-testamentaire. Il constitue pour l'Église, dans des expressions diverses, le seul témoignage apostolique, l'unique évangile. — Visitation et synode sont les deux manières complémentaires dont le lien entre les différentes communautés locales et, par la suite, entre les différentes Églises est vécu. Ce lien est enraciné dans — et procède de — la même foi ; il est en même temps au service de celle-ci. La confession de foi commune est vécue de manière vivante grâce à la communion effective entre communautés locales et Églises différentes, telle qu'elle se concrétise de cette double façon. Nous pouvons dire, à la suite de ce que nous avons déjà exprimé à propos de l'autorité dialogique de l'Église, que la structure d'unité, c'est le *dialogue* de la foi : c'est en effet lui qui constitue le contenu de la visitation et du synode. L'Église ne peut être qu'en état de dialogue permanent si elle veut vivre réellement l'unité. Mais cela implique la nécessité d'un ministère d'unité. La double structure d'unité que nous avons notée est un simple cadre qui n'existe pas pour lui-même ;

(31) Cf. à ce sujet notre article *Unité de l'Église et confession de foi*. In *op. cit.*, pp. 283 ss. À propos de l'idée de conciliarité, cf. *Konzil und die ökumenische Bewegung* (Studien des ökumenischen Rates, n° 5). *Conseil œcuménique des Églises*, Genève, 1968 ; J. PELIKAN, *Luthers Stellung zu den Kirchenkonzilien*. In *Konzil und Evangelium* (ed. K.E. Skydsgaard). Göttingen, 1962 ; M. SEILS, *Das ökumenische Konzil in der lutherischen Theologie*. In (éd.) H.J. MARGULL, *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*. Stuttgart, 1961 ; J.L. LEUBA, *Das ökumenische Konzil in der reformierten Theologie*. In MARGULL, *op. cit.* ; L. VISCHER, ... *ein wirklich universales Konzil ?* Rapport devant le Comité Central du C.O.E. à Canterbury, en août 1969.

elle est la forme créée non en vue du ministère d'unité, mais — si nous nous référons au Nouveau Testament — par l'exercice de ce ministère. La forme n'est pas là antérieurement au ministère, mais c'est ce dernier qui crée la forme. Elle n'a de sens qu'en fonction du ministère d'unité dans sa réalité. Celui-ci, comme tout ministère, apparaît ainsi comme à la fois personnel et transpersonnel. Il est personnel en ce sens qu'il est vécu par des personnes (les ministres) pour des personnes (les membres des différentes communautés locales ou Églises) ; il est transpersonnel du fait que ce ministère dépasse les personnes qui l'exercent et les personnes pour lesquelles il est exercé : les ministres d'unité sont au service du Christ qui est, lui, le véritable ministre d'unité, et les différents chrétiens font partie de l'Église du Christ.

*Deuxièmement*, on peut poser la question de savoir pourquoi la réalité dialogique de l'Église appelle un ministère d'unité et ne peut être vécue sans lui. Les données néo-testamentaires signalées ne doivent-elles pas être considérées comme simplement contingentes ? Nous avons déjà relevé le fait qu'en raison de la pluralité des ecclésiologies du Nouveau Testament, aucun fondamentalisme ecclésiologique n'est possible. Les indications néo-testamentaires sur la visitation et le concile n'apparaissent-elles pas alors comme trop sollicitées par nous quant à leur portée ? À cela on peut répondre que l'autorité du Christ sur l'Église se constitue dans l'Église par le ministère. Nous avons vu que le Christ ne suscite pas seulement la foi individuelle, mais qu'il rassemble une Église. C'est dire (32) que le Christ agit lui-même dans le sens à la fois de la fondation et de l'édification d'un côté, de l'unité (κοινωνία) de son Église de l'autre. La double forme du ministère, d'édification d'une part, d'unité d'autre part (au plan ecclésial supra-local), est l'expression de cette double action complémentaire du Christ. Aussi comprend-on que les deux pôles du ministère dans l'Église se rencontrent, comme nous l'avons vu, à toutes les étapes et dans tous les secteurs de l'Église du premier siècle. Il en appert que ce ministère selon ses deux axes fait partie de l'être même (esse) de l'Église. Si cela ne dit encore rien sur les

(32) Cf. à ce sujet notre article *Structures d'unité possibles dans la diversité et la mouvance actuelles de nos Églises*. In *op. cit.*

formes variables que ce ministère peut prendre dans l'histoire, on peut cependant affirmer que c'est Dieu lui-même ou le Christ qui, en même temps qu'il suscite l'Église, suscite en elle le ministère selon cette double ligne. Le ministère d'unité est *le* ministère dans l'Église dans la totalité de ses aspects, c'est-à-dire dans sa réalité collégiale, en tant que celle-ci est vécue comme ministère d'unité. À ce titre, il est doctrinal et gouvernemental, comme nous l'avons dit à la suite de l'ecclésiologie catholique-romaine dans ce qu'elle nous semble contenir d'inamissible, et cela au plan ecclésial général (soit d'une Église donnée, soit de l'Église universelle). En tant que la doctrine, entendue comme la réponse ecclésiale à l'évangile du Christ, est seconde par rapport à la prédication, et en tant que le gouvernement, entendu comme le service de l'unité ecclésiale, est second par rapport à l'édification de l'Église, il s'agit dans le ministère d'unité d'un ministère second. Mais si cela ne veut pas dire secondaire, le fait qu'il soit second ne signifie pas non plus qu'il ne serait pas institué par le Christ. Nous avons vu que le contraire est vrai, que le ministère selon ses deux pôles est d'institution divine. Il nous est même apparu qu'au plan local, les deux pôles coexistent et sont imbriqués l'un dans l'autre. Au plan ecclésial plus vaste, le ministère d'unité est second en ce sens qu'il n'est rien sans le ministère ordinaire, premier, et qu'en vérité il est au service de ce dernier tout comme celui-ci, qui est le ministère d'édification, est ouvert au ministère d'unité. Les deux pôles sont complémentaires, mais dans le sens d'une nécessaire coordination qu'il appartient au ministère d'unité de réaliser. Il faut d'ailleurs préciser face à ce que nous avons dit dans la première partie à propos de l'aspect juridique du ministère d'unité que celui-ci à son tour est second par rapport au service de l'unité qui en est le contenu propre. Nous distinguons par conséquent dans le ministère d'unité, second par rapport au ministère ordinaire, un élément qui est premier et un élément juridique qui est second. Ce dernier n'est pas de droit divin, comme nous l'avons déjà dit dans la première partie ; il est de droit ecclésiastique.

*Troisièmement*, nous avons vu que si le ministère dans l'Église selon son double pôle fait partie de l'esse de l'Église, les formes qu'il prend ne sont pas partout les mêmes dans l'histoire.

l'histoire. Cela est déjà vrai au plan de la chrétienté du premier siècle, comme cela ressort des différentes ecclésiologies néotestamentaires. Cela impose la conclusion que *l'organisation* du ministère dans l'Église relève, non de l'esse, mais du bene-esse, du bon ordre de l'Église (33), et cela veut dire qu'aucune systématisation à prétention absolue ne peut ni ne doit être recherchée en ce domaine, s'il est bien clair par ailleurs qu'il s'agit du bon ordre *de l'Église* et que l'ordre de celle-ci et les formes que prend le ministère particulier doivent être transparents à leur être véritable. C'est cela qui fait d'une part dire à l'article VII de la Confession d'Augsbourg que l'organisation ecclésiastique ne relève pas de la confession de foi, d'autre part reconnaître à la Confession de La Rochelle que l'organisation ecclésiastique n'est pas une chose indifférente. L'affirmation que l'organisation du ministère dans l'Église, sous sa double forme d'édification et d'unité, ne peut être systématisée dans un sens théologiquement nécessaire et rigide, montre le caractère non absolu et, dans sa forme hiérarchique-cléricale, discutable, de la conception traditionnelle, remontant à Ignace d'Antioche, du ministère à trois niveaux : évêque-presbytre-diaque. Certes, s'esquissant déjà à la fin du premier siècle et ayant en plus de sa grande ancienneté un extraordinaire poids œcuménique, le schéma du ministère à trois niveaux doit être sérieusement pris en considération lorsque la hiérarchie est conçue comme une hiérarchie non de tutelle mais de service, exercée collégialement, et lorsqu'on renonce à toute « systématisation sacramentaire cléricale » et juridique telle qu'elle a longtemps caractérisée le catholicisme (34). Il apparaît indéniablement comme un schéma possible, du fait qu'il est transparent à la fois au pôle édification et au pôle unité du ministère dans l'Église. Mais si l'aspect diaconal est une donnée

(33) Nous suivons ici à nouveau de près notre article cité dans la note précédente.

(34) Cf. Y. CONGAR, *Ministères et structuration de l'Église*. In *La Maison-Dieu* (revue de pastorale liturgique), n° 102, 1970, pp. 7-20 ; cf. en part. p. 9. Il n'est pas besoin de préciser que le cléralisme est une tentation inhérente à l'exercice de tout ministère dans l'Église, quelle qu'en soit la dénomination. — Sur le ministère dans l'Église ancienne, voir l'ouvrage de ce titre de G. DIX. Neuchâtel/Paris, 1965. Une réflexion théologique sur cette question se trouve dans M. THURIAN, *Sacerdoce et ministère*. Taizé, 1970.

constitutive du ministère d'unité, comme les données néo-testamentaires le montrent, on peut se demander si l'indépendance (relative) qui le caractérise chez Ignace, s'impose. Il nous semble qu'il doit être intégré au ministère d'unité dont s'affirme ainsi le caractère diversifié et nécessairement collégial.

La distinction entre l'esse et le bene-esse de l'Église, quant au ministère, en implique une autre, celle entre l'unité de l'Église et l'union de communautés locales ou d'Églises différentes. Compte tenu de ce que nous avons affirmé concernant l'ambivalence de l'Église, réalité à la fois divine et humaine ou, ce qui veut dire la même chose, à la fois eschatologique et historique, l'Église une, c'est l'Église que nous croyons *dans* l'Église que nous vivons (35). Aucune Église réelle *n'est* cette Église une, mais dans la mesure où elle est Église, elle y participe. Seulement, la participation d'une Église réelle ou historique à l'Église une véritable est de l'ordre de la foi ; l'Église réelle n'est pas par elle-même, en tant que réelle, de l'ordre de la foi, mais de l'ordre du fait, du donné ; ce qui y est de l'ordre de la foi, c'est sa participation à l'Église véritable. Cette participation doit être réalisée historiquement, car l'Église réelle n'est Église que par cette participation. Cela se fait — nous l'avons vu — par la transmission et l'actualisation de l'évangile apostolique dans la Parole et les sacrements, telle que cette transmission et cette actualisation se contrôlent elles-mêmes dans la confession de foi ecclésiale (entendue dans le sens de la doctrine). L'organe de cette transmission et actualisation et l'organe de ce contrôle, organe institué par le Christ lui-même qui l'établit dans et par la communauté, c'est le ministère particulier dans l'Église selon son double pôle d'édification et d'unité, voire d'union, de communion. Mais il apparaît ici — l'étroite connexion établie entre ministère d'édification et ministère d'unité au niveau local nous prépare à cette affirmation — que le ministère ordinaire est en fait par lui-même ministère d'unité, et que ce que nous avons appelé minis-

(35) Pour la suite, cf. notre article, *Structures d'unité pour nos Églises*. In *Positions Luthériennes*, 1971, n° 2, p. 109 s. Sur le rapport entre le caractère eschatologique et le caractère historique de l'Église, cf. P. BRUNNER, *Die Einheit der Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft*. In *Pro ecclesia I*, pp. 255 ss.

tère second ou d'unité au plan ecclésial plus vaste est à la fois ministère d'unité et d'union ou mieux, de communion. Le ministère ordinaire est un ministère d'unité dans le sens que par lui, c'est-à-dire par la prédication de la Parole et l'administration des sacrements, le Christ atteste et signifie et réalise l'unité de l'Église dans la foi, c'est-à-dire l'unité confessée et vécue grâce à l'évangile apostolique. Et le ministère d'unité second est ministère d'unité dans le même sens, du fait qu'il est au service du Christ dans l'unité de son corps et qu'il ne peut qu'être enraciné dans la prédication de la Parole et l'administration des sacrements ; il est en même temps ministère d'union ou de communion, en ce sens qu'il veille, dans l'amour, à l'union des différents membres de l'Église et par extension des différentes communautés ecclésiales ou même Églises (36). L'unité est de l'ordre de la foi, l'union ou la communion de l'ordre de l'amour. L'unité, c'est la dimension verticale de l'Église, l'union ou la communion la dimension horizontale. L'Église réelle se situe à l'intersection de cette verticale et de cette horizontale. Le ministère dans l'Église en tant que ministère d'unité, qu'il s'agisse du ministère ordinaire ou du ministère second, est un ministère de vérité, et en tant que ministère d'union ou de communion il est un ministère de charité.

On comprend ainsi que se situant à la fois dans la dimension verticale et dans la dimension horizontale, le ministère dans l'Église relève à la fois et indissociablement de l'esse (être) et du bene-esse (bon ordre) de l'Église. En tant que l'Église est historique, humaine, elle est une union, une communion de

(36) On trouve un parallèle à cette distinction entre unité et union dans celle faite par J. Heckel, entre Église spirituelle et Église institutionnelle, ou entre le droit divin et le droit ecclésiastique humain. Celui-ci, qui doit être référé à celui-là, doit être raisonnable, c'est-à-dire doit pouvoir répondre de lui-même devant la raison humaine éclairée par la foi. Sur J. Heckel, cf. S. GRUNDMANN, *op. cit.*, pp. 54 ss. On peut aussi dire que l'union relève de la forme de l'Église (Kirchengestalt), cf. H.G. GÖCKERITZ, *Verkiündigung und Kirchengestalt*. In *Fragen zur Kirchenreform*. Göttingen, 1964, pp. 60-79. Cf. encore W. VON ROHDEN, *Unio et confessio*. Witten, 1957 ; K. HERBERT (éd.), *Um evangelische Einheit*. Herborn, 1967 ; P. BRUNNER, *Die christliche Kirche und die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft*. In *op. cit.*, et surtout, KOINONIA, *Grundlagen und Grundformen der Kirchengemeinschaft*. In *Pro ecclesia II*. Berlin/Harnburg, 1966, pp. 305-322.

chrétiens et par extension de communautés ecclésiales. Une telle union, quand il s'agit d'un certain nombre de communautés ecclésiales ou même de plusieurs Églises, ne peut se faire qu'autour d'une confession de foi qui exprime la dimension verticale de l'Église — c'est là l'aspect doctrinal du ministère second d'unité — *et* — il faut l'ajouter maintenant — autour d'une *constitution* d'Église (Kirchenverfassung) qui exprime la dimension horizontale de l'Église, c'est là l'aspect gouvernemental de ce ministère second. « Constitution » est entendu ici non au sens actif, mais au sens d'une constitution donnée (Verfassung). La constitution a trait à la manière dont le ministère d'unité et de communion y est conçu et vécu ; il a trait du même coup à la discipline de l'Église.

*Quatrièmement*, le ministère dans l'Église est un ministère responsable et à cause de cela même hiérarchique. C'est le Christ qui, dans les différentes formes du ministère, place des hommes qu'il appelle et qui ont à rendre compte de la manière dont ils remplissent leur ministère. La collégialité ou la conciliarité des ministres particuliers dans l'Église ne signifie pas l'anonymat et par conséquent l'irresponsabilité. Le caractère transpersonnel du ministère, sous quelque forme qu'il soit entendu, suppose la tension entre le tenant du ministère qui est une personne, et le ministère lui-même dans la mission qu'il constitue : il signifie ainsi la responsabilité du ministre. Le ministère dont nous avons dit qu'il ne comporte pas un pouvoir, comporte cependant une responsabilité vis-à-vis du Christ qui a institué le ministère dans ses deux pôles et qui institue des hommes, par l'Église dans tel aspect donné du ministère. D'une part c'est l'Église qui est responsable de la manière dont elle « organise » le ministère en elle, d'autre part chaque détenteur du ministère dans tel aspect particulier est responsable de la manière dont il le remplit. La réalité communautaire de l'Église et le fait que l'Église est le lieu de la liberté de l'individu n'excluent pas, mais incluent la responsabilité du ministère, car la liberté individuelle n'est vécue que responsable et l'Église n'est communauté que par la responsabilité de ses membres ; un collectif est anonyme, non une communauté. La responsabilité est ainsi constitutive de l'Église dans ses différents aspects, et cela du fait que l'Église est par le Christ et pour lui. La responsabilité ne peut cependant pas être entendue dans un sens

individualiste, ce qui serait la négation même de l'Église et du Christ, son chef ; elle est une responsabilité vis-à-vis du Christ et *dans* l'Église, une responsabilité donc dans la vérité et dans l'amour.

Si la notion de ministère est liée à celle de responsabilité, la constitution hiérarchique du ministère dans l'Église va de soi. Car le ministère est diversifié : d'une part il comporte deux pôles, d'autre part chacun de ces pôles est fait de plusieurs ministères possibles. Si les différentes responsabilités, selon les différents ministères tels qu'ils explicitent le ministère dans l'Église, sont complémentaires, ni leur nature ni leur champ d'action ne sont identiques : ainsi le ministère ordinaire est dans sa nature différent du ministère d'unité et de communion, même si par ailleurs la nature de l'un participe à celle de l'autre ; de plus, le ministère ordinaire ou d'édification s'exerce dans la communauté locale, le ministère d'unité dans l'Église plus vaste. C'est là qu'apparaît la légitimité de la notion de hiérarchie. Il y a hiérarchie, parce qu'il y a responsabilité. La hiérarchie, certes, n'est pas ascendante, comme dans le catholicisme, mais entendue 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 » dans son Église (37), elle doit être définie comme dialectique. Mais si, en raison du caractère dialectique, la hiérarchie ne saurait aboutir à la monarchie ou à l'oligarchie, que ce soit dans la communauté locale ou dans l'Église plus vaste, si chaque élément en devra toujours être nécessairement référé, à moins de prendre une importance illégitime, à tous les autres, si donc la responsabilité, à tous les « niveaux », devra toujours être vécue dans la collégialité de l'Église, cette nécessaire et essentielle insertion de la responsabilité dans le tout de l'Église ne suffit pas pour définir la responsabilité, qui implique aussi la décision personnelle. Le ministre qui se situe dans la réalité collégiale des ministres et dans la réalité communautaire de l'Église, ne peut être dispensé, « après avoir

(37) Cf. plus haut, p. 25-26. Sur la notion de hiérarchie, cf. H. DOMBOIS, *Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*. Freiburg, 1971.

écouté l'Église », d'être responsable dans l'exercice de son ministère ; la même chose est d'ailleurs vraie, à son niveau, du membre individuel de l'Église. C'est par là que l'Église est à la fois humaine et, en tant que telle, le lieu de l'action possible de Dieu. La décision personnelle est le risque en même temps que la chance que Dieu court avec l'homme et l'Église.

À cause de cette notion de responsabilité telle qu'elle implique celle de la hiérarchie, les paroles de Jésus assignant une place particulière à Pierre n'ont pas besoin d'être interprétées dans un sens que ni les textes eux-mêmes ni d'une manière générale les affirmations néo-testamentaires sur le ministère le justifient vraiment. Le problème de la papauté relève à la fois de l'esse et du bene-esse de l'Église. Si en effet la conciliarité de l'Église veut être responsable, elle conduit nécessairement à la reconnaissance d'un ministère de présidence au sein du Concile. Collégialité et présidence (38) s'appellent l'une l'autre : il n'y a de collégialité responsable que s'il y a un ministère d'unité personnalisé et donc un ministère de présidence en son sein, et il n'y a de présidence responsable que dans la collégialité du ministère ecclésiastique. Le problème de la papauté ne saurait légitimement être un problème de dissension ecclésiale et une cause de schisme, si le ministère de présidence est conçu et vécu comme indiqué.

Mais le problème de la papauté n'est pas plus important que celui des autres aspects du ministère ecclésiastique. Il est aussi urgent qu'eux, et eux sont aussi urgents que lui.

Gérard SIEGWALT,  
Professeur à la Faculté de  
Théologie Protestante de Strasbourg

(38) À ce sujet, cf. Y. CONGAR (éd.), *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*. Paris, 1965 ; K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*. Freiburg/Wien/Basel, 1961. Cf. aussi N. AFANASSEFF, N. KOULOMZIM, J. MEYENDORFF, A. SCHMEMANN, *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*. Zürich, 1971.