

# POINT DE VUE PROTESTANT SUR LE MINISTÈRE D'UNITÉ\*

par Gérard SIEGWALT

## Le problème

C'est la question du ministère d'unité qui concrétise le problème œcuménique relatif à l'ecclésiologie. Ce problème, en réalité, réside en ce que l'Église est effectivement la « *congregatio sanctorum* » — l'assemblée de tous les croyants — « *in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta* » (Confession d'Augsbourg, article VII), et qu'elle n'est pas seulement la communauté locale.

Pour sûr, la communauté locale, en tant qu'« assemblée de tous les croyants », est bel et bien Église, mais elle n'est pas toute l'Église. Ce simple fait à lui seul révèle la vérité et l'erreur contenues dans le congrégationalisme : sa part de vérité consiste en ce que la communauté locale est bel et bien Église, son erreur à ne pas vouloir admettre que la communauté locale n'est pas toute l'Église. Le congrégationalisme, il est vrai, reconnaît la multiplicité des communautés se réunissant chacune en son lieu respectif, mais il a certainement tort de ne pas examiner à fond le problème que nous venons de souligner quant à la communauté locale qui est certes bel et bien Église, quoiqu'elle ne soit pas toute l'Église. Ce problème en fait réside dans les rapports entre elles des différentes communautés locales, ou en d'autres termes : comment des communautés locales diverses peuvent-elles constituer une seule et même Église, et comment forment-elles ensemble l'unique Église ?

On peut s'en tenir à la question de la seule et même Église ; on peut toutefois élargir le débat jusqu'aux limites de la chrétienté mondiale et le considérer comme s'appliquant aux relations ou rapports entre les diverses Églises — c'est-à-dire entre les divers groupements de com-

munautés locales en Églises différentes. Quand, dans ce contexte, nous parlons du problème œcuménique relatif à l'ecclésiologie, nous entendons l'adjectif « œcuménique » comme exprimant simultanément les deux notions d'universalité et d'unité, bien que l'on puisse aussi lui assigner une signification plus restreinte (mais ce cas n'est pas fréquent, même s'il n'est pas fautif), et l'employer alors en référence à une Église particulière, un groupement particulier de diverses communautés locales réunies en une seule et même Église. Il s'agit là en l'occurrence d'un microcosme, parce que l'universalité s'en tient aux limites d'une Église déterminée ; c'est un **microcosme**, parce que cette Église déterminée est envisagée sous l'angle de son unité. On peut néanmoins admettre pour cet adjectif « œcuménique » une signification plus large, plus étendue, et en user pour ce qui regarde les rapports établis entre deux, ou plusieurs, ou même toutes les Églises particulières. Dans les deux cas, il s'agit du problème œcuménique relatif à l'ecclésiologie.

La question est donc la suivante : comment l'Église devient-elle, comment se constitue-t-elle, dans sa structure polaire, à la fois communauté locale (*ecclesia particularis*) et *Oikouménè* (*ecclesia universalis*) ? Autrement dit : comment l'unité et la catholicité de l'Église sont-elles réalisées, vécues, en tenant compte du caractère ambigu de l'Église qui est à la fois locale et universelle ? Ce dont il s'agit ainsi, c'est de la question de l'**organisation** de l'Église dans sa totalité (comprise dans son sens étroit comme dans son sens large), de la question de sa constitution.

Ce n'est vraisemblablement pas là la question première de l'ecclésiologie. La question première en effet n'est pas : **comment** l'Église devient-elle ? mais : **par quoi** devient-elle, par quel moyen est-elle établie ? Ce qui revient à demander : qui ou quoi, est l'auteur de l'Église ? C'est-à-dire, étymologiquement parlant : de quelle autorité relève-t-elle, qui ou quoi l'appelle à la vie et veille sur sa croissance (augere) ? À cette question, une seule réponse est possible : c'est le Christ, l'Évangile ! L'Église ne peut être qu'apostolique, autrement dit « *édifiée sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la pierre angulaire* » (Éph. 2/20). Et il ne peut y avoir d'Oikouménè, c'est-à-dire d'unité et de catholicité, que sur le fondement de l'apostolicité de l'Église. L'Église apostolique seule est l'Église sainte ; seule elle est « *una et catholica* », par conséquent « *œcuménique* »

Une autre question pourtant n'est pas encore résolue, nous ne l'avons que posée : comment l'Église devient-elle ? ou pour être plus précis : com-

ment l'apostolicité et avec elle l'unité et la catholicité de l'Église se réalisent-elles ?

En premier lieu : de quelle façon l'autorité du Christ, par laquelle seule l'Église (puisque apostolique) existe, se constitue-t-elle ? Comment, en conséquence, son autorité sur l'Église est-elle effective ? On peut tout bonnement répondre que le Christ exerce son autorité sur l'Église par le moyen de la Parole (dans l'Esprit saint) — la Parole étant entendue comme consistant en la prédication de l'Évangile et avec elle en l'administration des sacrements. L'autorité dans l'Église, donc, dépend de la place qui par et dans l'Église est accordée à la Parole. L'autorité en ce sens est un acte ecclésial, mais cet acte est accompli par le Christ : l'Église assurément est conduite par le Christ qui non seulement l'appelle à la vie, mais encore y exerce l'autorité.

La reconnaissance de la part de l'Église de l'autorité du Christ sur elle-même qui en résulte, constitue l'autorité de l'Église. En d'autres termes : il existe une autorité dans l'Église, qui provient de l'autorité du Christ sur celle-ci. L'autorité dans l'Église est la réponse de l'Église à l'autorité qui la régit. On doit en conséquence considérer qu'est constitutive pour l'Église l'autorité dans l'Église, saisie comme la reconnaissance de l'autorité du Christ sur elle. Il n'y a pas d'Église sans cette autorité. Le Christ et l'Évangile apostolique ne peuvent exister pour nous autrement que « *in, cum et sub* » l'histoire, quand bien même ils transcendent l'histoire. Nous ne les possédons pas si nous faisons abstraction de la réponse qui leur est due. Le témoignage de l'Écriture déjà, et par suite l'Évangile apostolique, est une réponse à la Parole qui est le Christ lui-même. Cette réponse toutefois que formule l'Évangile apostolique, suppose auparavant la réponse dont nous parlons, mais qui par rapport à elle vient pourtant en seconde position. Nous ne saisissons en effet le Christ ou l'Évangile apostolique que par la réponse historique que donne l'Église à ce propos en se fondant sur la réponse de l'Écriture. Or comment s'énonce cette réponse, s'il ne s'agit pas là de la réponse uniquement de la foi d'un individu ou de l'Église, mais s'il est question davantage de la réponse précisément de cette foi, pour autant qu'elle revêt la forme et acquiert une signification ecclésiales ? Cette réponse est d'une part la prédication, c'est-à-dire la perpétuelle transmission et l'actualisation de l'Évangile par la proclamation orale et l'administration des sacrements : elle est d'autre part la confession de foi en tant que réponse de l'Église à la prédication.

Si, par conséquent, l'autorité du Christ dans l'Église se constitue par la prédication et la confession de foi, deux questions doivent être posées : comment la prédication est-elle accomplie ? Comment l'est la confession de foi ? La première de ces questions soulève de plus celle de

la différence qui existe entre la mission générale de l'Église ou son sacerdoce royal, et le ministère particulier dans l'Église. Disons simplement que par ce ministère particulier, considéré comme ministère d'édification, et la Parole et les sacrements, l'Église est préparée à sa mission générale, de même que réciproquement cette mission soutient et certifie le ministère particulier. Par ce ministère est accomplie la prédication. La seconde question est en relation avec la confession de foi, pour autant que cette confession manifeste le consensus de l'Église. Cette question soulève le problème de savoir comment est établi ce consensus et comment il est vécu. C'est là la question de l'« Oikouménè » de l'Église, de son unité et de sa catholicité. Comment est-elle réalisée ? C'est à cette question que veut tenter de répondre notre réflexion sur le ministère d'unité.

### **La réponse du catholicisme**

La double compréhension du ministère, comme ministère d'édification ou de la Parole et des sacrements, et comme ministère d'unité, est, dans le catholicisme classique, étayée par la distinction que l'on doit faire entre la *potestas ordinis* (le pouvoir de l'ordre) et la *potestas jurisdictionis* (le pouvoir de juridiction). Pour ce qui est du premier, il s'agit du pouvoir de susciter, approfondir et maintenir la vie spirituelle de l'homme, et cela se fait par la Parole et les sacrements. Le pouvoir de juridiction consiste à diriger l'Église en tant qu'union ou communion spirituelle. Le pouvoir d'ordre repose, au sens plénier du terme, sur les évêques en union avec l'évêque de Rome ; il est conféré aux prêtres, et dans un sens moindre et dégradé, aux diacres et autres détenteurs des différents degrés subalternes de l'ordre ecclésiastique. Le pouvoir de juridiction est essentiellement le fait des évêques, sous la primauté du pape. Le pouvoir revêt ainsi, dans le catholicisme, une structure hiérarchique.

Ces deux aspects du pouvoir résultent d'une division du seul et unique « *pouvoir des clefs* » (Matthieu 18/18, Jean 20/21 ss.) que le Christ a confié à ses apôtres. Ladite division a eu pour cause l'évolution historique associée à une simple question d'opportunité. Le pouvoir des clefs s'exerce par la proclamation de l'Évangile au moyen de la Parole et des sacrements (Matthieu 18/16 ss., Marc 16/15 ss., 1 Corinthiens 11/23 ss., Luc 22/15 ss). Il pourrait sembler que le pouvoir confié aux apôtres, et à travers eux à leurs successeurs, ne soit rien d'autre que ce que l'on nomme le pouvoir de l'ordre, lequel est le pouvoir du sacerdoce ministériel. En fait, ce pouvoir n'est pas confié par le Christ directement, il n'est pas pour ainsi dire transmis aux prêtres ministériels sans s'occu-

per des successeurs des apôtres, mais il l'est seulement aux apôtres et à leurs successeurs, les évêques. Ceux-ci sont de cette manière investis d'un pouvoir de direction dans l'Église. Ils possèdent la plénitude du pouvoir d'ordre, mais repose en leurs mains également le pouvoir de juridiction des conducteurs de l'Église. Ils peuvent, lorsque l'exige le bon accomplissement de la tâche qui leur est assignée par le Christ, conférer le pouvoir de l'ordre à d'autres personnes, aux prêtres ministériels en particulier. Leur *potestas jurisdictionis* ne s'épuise pas en cela cependant. Ce pouvoir exercé pour toute l'Église a d'une part un caractère judiciaire ou disciplinaire, et d'autre part un caractère législatif ou doctrinal. La mission disciplinaire est confiée avec le pouvoir des clefs, en ce sens que « *lier et délier* » sont des actes exécutoires ; « *lier et délier* » en vue du Royaume de Dieu peut signifier : recevoir dans la communauté chrétienne, et à l'inverse en exclure ; mais cela peut signifier également : imposer telle obligation ou l'abolir. Les apôtres et leurs successeurs sont les gardiens terrestres du Royaume de Dieu et les guides qui y mènent. Mais cette tâche disciplinaire qui leur incombe présuppose la tâche doctrinale, car s'ils sont effectivement sur terre les représentants du Christ et du Royaume de Dieu, s'ils ouvrent ou ferment les portes de la demeure de Dieu, ils doivent alors être à même de décider de ce qui est juste devant Dieu. Puisque l'Église est une réalité spirituelle, le devoir législatif consiste à proclamer l'Évangile de façon normative, et le cas échéant à définir les dogmes, c'est-à-dire à établir les articles de foi nécessaires au salut. Cette proclamation implique obligatoirement certaines conséquences sur le plan de la discipline ecclésiastique.

Il faut nettement affirmer que les apôtres et leurs successeurs n'exercent pas ce pouvoir en leur propre nom, mais en raison de leur installation dans cette fonction par le Christ et pour lui. Par le pouvoir de juridiction confié aux évêques, le Christ en personne dirige son Église, de même que par le pouvoir sacerdotal de l'ordre, il constitue son Église en un chacun de ses membres. C'est dire si l'obéissance à ceux qui détiennent le pouvoir de juridiction dans l'Église équivaut à l'obéissance au Christ, et la désobéissance à leur égard, à la désobéissance au Christ. Ceci cependant ne veut pas dire que les apôtres ou leurs successeurs occupent la place qui revient au Christ. Ils ne lient pas les hommes à eux, mais au Seigneur dont ils sont les serviteurs ; en ce sens leur pouvoir n'est pas dernier, mais seulement instrumental. Le Christ opère par eux non d'une manière immédiate, mais médiata. Le pouvoir ecclésiastique ne peut ni se substituer au Christ dans ses détenteurs, ni être pris pour lui par les croyants.

Le pouvoir conféré aux apôtres par Jésus, privilégie Pierre. Cela ré-

sulte en premier lieu de Matthieu 16/17-18. Ce texte est compris comme instituant Pierre, non seulement sa confession du Christ mais lui-même dans sa personne, comme chargé d'une mission spécifique. Pierre est le fondement de l'Église ; elle trouve en lui et en ses successeurs son unité et sa continuité. En lui se manifeste de façon tangible le fondement dernier de l'Église, à savoir le Christ. Pierre détient le pouvoir des clefs en communion avec les autres apôtres, mais il est en même temps celui que le Christ a institué comme fondement de l'Église ; il est le ministre plénipotentiaire du Christ (cf. aussi Luc 22/24-32, Jean 21/15-19).

Les apôtres en général, Pierre en particulier, ont des successeurs. La succession apostolique découle du principe même de l'institution du collège apostolique, même si cela ne signifie pas la limitation des successeurs à douze personnes. L'institution par les apôtres de collaborateurs n'est pas la conséquence seulement de l'extension de l'Église dans l'espace, elle a aussi pour signification d'assurer son extension dans le temps. La succession apostolique n'est pas simplement constituée par l'Écriture sainte, car « *le Christ a donné à l'Église non un principe de base-objet, mais un principe de base-sujet* » (1). Le Christ n'a pas fondé l'Église sur l'Écriture, mais sur le ministère des apôtres. Celui-ci, dans la succession apostolique, trouve sa norme certes dans l'Évangile apostolique, mais n'est nullement remplacé par lui. Il y a dans la fidélité à l'Évangile apostolique, une succession du ministère apostolique. La succession apostolique implique également la succession de Pierre dans sa primauté.

Dans son exercice, le ministère ecclésiastique, comme l'Église elle-même d'ailleurs, est historiquement défini en tenant compte du caractère limité du temps. Par ailleurs, l'Église, et le ministère particulier en son sein, ont part à l'état de péché de l'humanité entière, même si tous deux vivent de la victoire du Christ sur le péché. Globalement, l'Église est indéfectible et invincible, et cela en raison de la promesse du Christ et de sa communion avec lui par le Saint-Esprit. Cela assure à l'Église un charisme de vérité qui lui garantit son **infaillibilité** ; il ne s'agit pas ici d'une infaillibilité relative, qui appartiendrait au plan contingent de l'histoire, mais d'une infaillibilité absolue, qui relève du domaine spirituel. Cette infaillibilité se concentre dans le ministère de Pierre, lorsque son ministère est exercé conformément au mandat du Christ, en son nom et pour l'Église entière. C'est une infaillibilité doctrinale ou législative, qui s'exprime par la proclamation de l'Évangile sous la forme du dogme, de la *lex fidei*. Elle n'est cependant pas une infaillibilité dans le domaine judiciaire ou disciplinaire, puisque ce dernier est second par rapport à

celui de la doctrine : la doctrine en effet informe la discipline ecclésiastique. Mais dans ce domaine-là aussi, l'Église et donc le ministère ecclésial sont assurés de l'indéfectible soutien du Saint-Esprit. Cet Esprit est promis à ceux qui, dans la liberté de leur pouvoir de décision, servent le Christ qui les a établis dans leur ministère.

### **La critique de la Réforme et l'insuffisance de sa propre réponse**

La critique de la Réforme ne porte pas sur la double compréhension du ministère comme telle (en tant que ministère de la Parole et des Sacrements et en tant que ministère d'unité) — nous nous en tenons en disant cela à Luther pour l'essentiel — mais sur la primauté du ministère d'unité par rapport au ministère de la Parole et des sacrements, et sur la compréhension du ministère comme étant un pouvoir.

Nous pouvons rapidement traiter ce dernier point (le ministère en tant que pouvoir/*potestas*), car la distinction entre l'autorité spirituelle de l'Église (qui s'applique au *forum internum* des hommes) et le pouvoir coercitif de l'État (qui regarde au *forum externum* des hommes) est nettement établie malgré toutes les ambiguïtés terminologiques de Vatican I. Tantôt le pouvoir de juridiction est limité à l'Église, tantôt il est défini comme étant avant tout la *potestas magisterii*, le pouvoir doctrinal. Certainement celui-ci est-il soumis à la *potestas jurisdictionis*, mais Vatican II place pratiquement sur un pied d'égalité le pouvoir juridictionnel (le droit ecclésiastique) et le pouvoir doctrinal, quoique subsiste la claire tendance à subordonner le premier au second en faisant découler le droit ecclésiastique du pouvoir doctrinal. On peut dire en outre qu'en raison du retournement de situation dont il est question, la protestation de la Réforme (dans l'hypothèse d'une conception évangélique du ministère doctrinal, et par suite du droit ecclésiastique) est dépassée. Il en va ainsi dans la mesure où cette protestation vit dans le pouvoir de juridiction de la hiérarchie ecclésiastique, une remise en question de l'autorité du Christ et de l'Évangile, et simultanément une remise en question également de l'Église en tant que peuple de Dieu. La double concentration, — pour ce qui est de Luther en tout cas —, la concentration d'une part sur la priorité ou l'autorité fondamentale de l'Évangile, autrement dit du Christ (lequel se révèle dans la prédication orale de l'Évangile et l'administration des sacrements, et par là dans la foi à l'œuvre), et d'autre part sur le sacerdoce universel du peuple de Dieu — parallèlement à la reconnaissance des ministères particuliers dans l'Église devrait, depuis Vatican II, n'être pour ainsi dire plus l'objet de controverses.

Plus malaisée à résoudre est la question de la coordination du minis-

tère d'édification (de la Parole et des sacrements) et du ministère d'unité. La critique de la Réforme vise la primauté du pouvoir de juridiction (pouvoir pastoral) des évêques et du pape, sur le ministère ordinaire de la Parole et des sacrements. On se rend nettement compte que ce qui était en cela contesté par Luther, ce n'était pas le ministère épiscopal, ni le ministère du pape si l'on regarde à l'Église entière, en tant que tel, mais son extrême réserve vis-à-vis des préoccupations réformatrices et par là de l'Évangile : cette dernière d'ailleurs amena finalement Luther à douter qu'une papauté qui ne serait pas ennemie de l'Évangile pût avoir une signification positive. En 1531, il pouvait encore dire, dans son commentaire de l'épître aux Galates, qu'il voulait « *non seulement serrer le pape dans ses bras, mais encore lui baiser les pieds* » pour peu qu'il veuille bien affirmer « *que Dieu seul justifie dans sa grande grâce par le Christ* », mais dans les Articles de Smalkalde (1537) il ne verra plus aucune possibilité pour la papauté, qui en tout cas n'est nullement *jure divino*, d'échapper au carcan de ses règlements forgés par les hommes et nés de l'histoire, et d'être donc un instrument de l'Évangile et de l'Église de l'Évangile. Parce que, néanmoins, la critique du pape faite par Luther est historique aussi, on peut lui objecter la réserve de Mélanchthon aux Articles de Smalkalde, opinion honorable (et que Luther d'ailleurs a longtemps partagée), qui écrivait : « *Quant au pape, je suis d'avis que s'il admettait l'Évangile, et dans un dessein de paix et de commune tranquillité, (...) nous pourrions lui concéder la primauté sur les évêques, en tant qu'il l'exerce jure humano* » (2). Harding Meyer insiste à juste titre sur le fait que « *la question d'un ou du 'ministère du pape', c'est-à-dire d'un vrai ministère pour l'Église entière et qui, d'une certaine manière, est responsable de la communauté universelle de tous les chrétiens et de toutes les Églises, et les sert, ne devrait assurément pas poser de problème capital à la pensée luthérienne. Elle n'est en fait qu'une question secondaire à l'intérieur de celle plus vaste du ministère ecclésial en général. (...) À ce sujet, les Églises luthériennes sont parfaitement libres d'opter, en vue de l'unité ecclésiale, pour le ministère épiscopal, ou de se réintégrer dans la succession du ministère épiscopal, ainsi que les livres symboliques luthériens l'ont toujours affirmé. Ceci compris, il n'existe plus aucune espèce de raison impérieuse pour les Églises luthériennes, permettant de refuser catégoriquement d'envisager un ministère pour l'Église entière. Le refus du ministère du pape ne peut précisément pas avoir pour motif — et en règle générale il ne l'a pas eu — le fait qu'un ministère pour l'Église entière ne pourrait ni ne devrait être conçu. La question du ministère pour toute l'Église — et c'est en cela que repose l'intention primordiale du ministère du pape — n'est de cette manière pas une véritable question de controverse, selon la pensée luthérienne, et pour*

*cela ne devrait a priori en devenir une* » (3). Il en va de même pour Calvin, qui est prêt à reconnaître en la papauté un ministère épiscopal d'unité (4).

Si le ministère pour toute l'Église n'est ainsi pas a priori, du point de vue protestant, objet de controverse, la Réforme luthérienne conclut pourtant qu'il est une possibilité, elle ne dit pas qu'il est une réalité. Pour ce qui est du problème œcuménique de l'Église, la Réforme luthérienne se satisfait, avec l'article VII de la Confession d'Augsbourg, de ce que « *pour que soit assurée l'unité véritable de l'Église chrétienne, il suffit d'un accord unanime dans la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements conformément à la Parole de Dieu* ». Mais se pose alors la question suivante : comment parvient-on à une telle unité doctrinale ? Comment le congrégationalisme est-il surmonté ? Sans compter que cette réalisation d'un consensus doctrinal présuppose au moins une forme déjà d'unité vécue. En outre : de quelle manière est alors vécue, **de façon ecclésiale**, l'unité doctrinale à laquelle on est parvenu, c'est-à-dire quelle est la portée ecclésiale du consensus doctrinal ? C'est ici qu'inéluctablement se pose la question du ministère d'unité. L'unité de l'Église, et sa catholicité de plus, ne reposent pas seulement sur la confession de foi commune, car cette confession commune en rapport avec l'Évangile présume elle-même une réalisation déjà d'une quelconque forme de structure d'unité, et justifie même par ailleurs une structure d'unité. Par là même est circonscrit le « *lieu* » du ministère d'unité. Ce dernier a sa place en seconde position : après le ministère de la Parole et des sacrements ; il est au service de celui-ci, mais il le maintient dans l'Église entière. C'est pourquoi, et par principe, il est *jure divino*, tout comme le ministère de la Parole et des sacrements, étant donné qu'il est indispensable pour que l'Église soit l'Église. Comment donc la Réforme luthérienne a-t-elle compris ceci ? Elle n'a pas adopté ou introduit les diverses formes du ministère d'unité pour des motifs théologiques ou ecclésiologiques, mais à partir de considérations purement empiriques. Puisque firent défaut les évêques catholiques réticents à l'égard de la Réforme, l'Église fut confiée aux princes, lesquels furent véritablement des évêques de recours, mais possédant des compétences administratives et disciplinaires. Luther installa en outre des visiteurs, et, sur la fin de sa vie certes, tel ou tel évêque, mais sans avoir mûrement réfléchi au statut ministériel de celui-ci, et c'est pourquoi ce ministère disparut rapidement. Pour ce qui est du ministère doctrinal, il fut assumé par les universités, plus spécialement les facultés de théologie. Si l'on regarde à l'Église catholique et à sa structure hiérarchique, la disparition dans le luthéranisme de la constitution ecclésiastique est évidente, qui tient à la conception pure-

ment empirique et pratique de celui-ci : la constitution est objet de l'organisation pratique, l'organisation n'est pas objet de l'ecclésiologie.

Certainement doit entrer en ligne de compte, pour ce qui est de l'organisation, une grande part de « *praxis* », et l'ecclésiologie, comme tout, est simultanément et indissolublement « *théorie* » et « *praxis* ». La séparation cependant que l'on peut observer entre organisation de l'Église et ecclésiologie, est un signe tangible de désagrégation de l'Église, quand on est amené à imaginer toutes sortes de modèles aberrants d'une organisation dissociée de son corps vivant et fécondant (et du Christ qui s'y trouve au centre). Ce défaut conduisit souvent le luthéranisme à une constitution dans laquelle le ministre de la Parole et des sacrements assume pleinement aussi le ministère d'unité, tant et si bien qu'il en devient une espèce de petit pape local : ceci certes traduit toujours une perversion à la fois de la nature du ministère de la Parole et des sacrements, et de la nature du ministère d'unité. En vérité, le luthéranisme historique n'a guère été autre chose qu'un catholicisme congrégationaliste, possédant une apparence d'organisation ecclésiale, dont le lien, sur le plan organique ou ecclésiologique, avec le ministère de la Parole et des sacrements n'a été qu'insuffisamment envisagé. La Réforme luthérienne — de la façon en particulier dont le luthéranisme a ensuite différemment évolué suivant les régions et les pays — n'a pas vraiment examiné avec sérieux, au niveau théologique, le rapport organique étroit qu'il y a entre la question de l'organisation de l'Église (c'est-à-dire de sa structure en tant qu'Église) et la question de l'autorité légitime dans l'Église. Le luthéranisme a par la suite souffert de cette insuffisance dans son essence même d'Église.

Pour ce qui est du calvinisme, il suffit de rappeler que Calvin a simplement repris, de façon pragmatique, ce que le Nouveau Testament dit du ministère, sans s'autoriser d'une connaissance de la réalité historique fort complexe de l'Église du 1<sup>er</sup> siècle, et sans approfondir sur le plan théologique le problème du ministère ; il copie sans plus les ministères néotestamentaires (pasteur, docteur, ancien, diacre). Ceci dit, Calvin est pourtant bien plus conscient que Luther de ce que nécessairement l'unité de l'Église doit être réalisée et vécue. Les structures d'unité qu'il a discernées sont la visitation d'une part, le synode (ou consistoire) d'autre part. Calvin toutefois ne les a pas théologiquement justifiées, il les a uniquement reprises à la tradition de l'Église en raison de leur valeur pratique indéniable. En conséquence, la Réforme luthérienne, pour ce qui est de son insuffisance dans la problématique œcuménique, marche de pair avec la Réforme calvinienne, et par là avec le protestantisme dans son ensemble.

À cet égard, le catholicisme en général et Vatican II en particulier, adressent une très pressante demande au protestantisme, quelles que soient ses tendances. À l'endroit du luthéranisme, le catholicisme pose la question des conséquences ecclésiales du « *consensus doctrinae (ecclesiae)* ». Le catholicisme en effet insiste sur le consensus doctrinal, mais ne prétend pas — à l'encontre de l'article VII de la Confession d'Augsbourg — que ce consensus suffit pour l'unité de l'Église ; il affirme davantage au contraire que cette unité doit encore adopter une structure ecclésiale. À l'endroit du calvinisme, le catholicisme ne se contente pas de définir de façon pragmatique une structure ecclésiale d'unité, en recourant plus ou moins au Nouveau Testament, mais il propose une théologie de la structure d'unité. Sans revenir sur le caractère ambigu de cette théologie, et pour la formuler de manière positive afin que le protestantisme puisse y être sensible, nous l'énoncerons comme suit : la structure d'unité (dans le domaine général de l'Église) est objet du ministère, puisque tout dans l'Église est personnalisé. Cette structure est attachée au ministère second, qui est à la fois le ministère d'enseignement et de direction.

### **Le ministère d'unité d'après le Nouveau Testament**

L'interpellation que nous venons de mentionner, oblige le protestantisme — de même que la critique de la Réforme oblige le catholicisme — à un nouvel examen des données du Nouveau Testament. Nous n'allons pas répéter maintenant les arguments néotestamentaires qui ont déjà été produits ci-avant pour exposer la doctrine catholique, et que l'on ne peut légitimement pas écarter dans leur acception évangélique. Deux choses nonobstant sont à remarquer :

1°) Des structures d'unité apparaissent déjà dans le Nouveau Testament. Elles y apparaissent d'abord dans ce que d'un terme ultérieur on appelle la **visitation**. Dans la chrétienté primitive, celle-ci est d'une part le fait des dirigeants de la communauté de Jérusalem (Actes 8/14, 9/32, etc.), et Paul d'autre part s'en est aussi beaucoup préoccupé, qui visita toujours les communautés qu'il avait fondées, et qui par ailleurs maintint le lien avec la communauté de Jérusalem, où il se rendit lui-même (Galates 1/18, Actes 9/26 ss.), et en faveur de laquelle il organisa une collecte (1 Corinthiens 16/1, II Corinthiens 9). Par le biais de cette visitation — que font les visiteurs qui sont les apôtres d'abord, leurs successeurs ensuite — est réalisée et manifestée la communion entre les diverses communautés locales.

Une autre structure d'unité qui apparaît dans la chrétienté primitive est le **synode** ou le **concile**. Actes 15 (cf. aussi Galates 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, et d'un autre côté Paul et Barnabas. Un grave différend s'était fait jour entre Pierre et Paul, à Antioche, dans leur compréhension de l'Évangile. On veut maintenant obtenir un consensus en confrontant la prédication respective des deux apôtres. Cette confrontation devant un synode a pour but de regarder la prédication de chacun à la lumière de la seule vraie norme, de l'épurer afin de la rendre conforme à cette norme. Elle conduit aussi à une reconnaissance réciproque de la prédication du partenaire, comme d'une authentique prédication de l'Évangile. Le signe de cette reconnaissance réciproque est la main d'association qui procède de la communion qui a été perçue, et que se donnent les interlocuteurs ; elle atteste la collégialité du ministère dans l'Église (Galates 2/9). On peut en outre remarquer que la fixation du canon du Nouveau Testament par l'Église des premiers siècles, est un signe très explicite d'une telle reconnaissance réciproque. Ce canon constitue pour l'Église, au travers de ses diverses expressions, l'unique Évangile apostolique.

Visitation et synode, ou concile, sont les deux possibilités complémentaires qui permettent de vivre le lien qui existe entre les différentes communautés locales, et par la suite entre les différentes Églises. Ce lien est enraciné dans et procède de la même foi ; il est en même temps au service de cette foi. Grâce à la communion effective entre des communautés locales ou Églises différentes qui de cette double manière se concrétise, la confession de foi commune peut être vécue de façon vivante. La réalité de l'Église est dialectique ; la structure d'unité de l'Église est le dialogue de la foi. C'est ce dialogue en effet qui constitue le contenu objectif de la visitation ou du synode. Si l'Église veut réellement vivre son unité, elle ne peut qu'être en état de dialogue permanent. Mais cela implique en soi la nécessité d'un ministère d'unité. La double structure d'unité (visitation et synode) est un simple cadre qui n'existe pas pour lui-même ; elle est la forme qui — si nous nous référons au Nouveau Testament — n'a pas été créée en vue de l'exercice du ministère d'unité, mais bien plutôt par l'exercice de ce ministère. La forme n'existe pas antérieurement au ministère, mais c'est ce dernier qui crée la forme. Elle n'a de signification qu'en fonction de l'efficacité du ministère d'unité. Celui-ci, comme tout ministère, apparaît ainsi 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 diverses communautés locales ou Églises) ; il est transpersonnel du fait que ce ministère dépasse les personnes qui l'exercent comme les personnes pour lesquelles il est exercé : les ministres de l'unité sont au service du Christ qui est, lui, le

véritable ministre de l'unité, et les chrétiens font partie de l'Église du Christ.

2°) Qui sont donc ces personnes qui exercent le ministère d'unité dans les formes ci-dessus mentionnées ? Ce sont les apôtres et leurs successeurs. En relation avec la doctrine catholique sur la dépendance réciproque des apôtres et relative à la promesse faite à Pierre, l'on peut faire les remarques suivantes :

Le ministère dans l'Église est un ministère responsable, et à cause de cela même hiérarchique. C'est le Christ qui, dans les différents aspects que revêt le ministère (qu'il s'agisse du ministère d'édification ou plus précisément de la Parole et des sacrements, ou du ministère d'unité), place des hommes qu'il appelle et qui ont à rendre compte de la manière dont ils remplissent leur ministère. La collégialité ou 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 puisse être entendu, suppose une tension entre le tenant du ministère, qui est une personne, et le ministère lui-même dans la mission qu'il constitue : en cela repose la responsabilité du ministre. Le ministère, dont nous avons dit qu'il n'est pas un pouvoir, comporte cependant une responsabilité à l'égard du Christ qui a institué le ministère dans ses deux pôles, et qui institue des hommes, par l'Église, en l'Esprit saint, dans tel aspect donné du ministère. D'une part, c'est l'Église qui est responsable de la façon dont elle « organise » le ministère en son sein ; d'autre part, chaque détenteur du ministère, quelle que soit sa forme, 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 ne peut être vécue que responsable, et l'Église n'est communauté que par la responsabilité de ses membres ; une collectivité est anonyme, non une communauté. La responsabilité est ainsi un élément constitutif de l'Église sous ses différents aspects, et cela parce que l'Église est là par le Christ et pour le Christ. La responsabilité néanmoins ne peut être entendue dans une acception individualiste, ce qui serait la négation même de l'Église et du Christ, son chef ; il s'agit davantage ici d'une responsabilité vis-à-vis du Christ 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 alors 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 ou services

possibles (il n'est pas nécessaire d'approfondir cela ici). Les différents domaines de responsabilité sont certes complémentaires, mais ils ne sont cependant pas, dans leur nature ou champ d'action, identiques : le ministère ordinaire est ainsi dans sa nature et sa mission différent du ministère d'unité, 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 en cela qu'apparaît la légitimité de la notion de hiérarchie. Il y a hiérarchie parce qu'il y a responsabilité. La hiérarchie il est vrai n'est pas ascendante, comme ce fut le cas jusqu'aujourd'hui dans le catholicisme classique, mais doit être comprise plutôt comme l'ordre et la subordination réciproques, à l'intérieur du ministère ecclésial, 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 l'Église ; elle doit être définie comme dialectique. Mais si, en raison de son 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 devra toujours nécessairement en référer, 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 indispensable et essentielle insertion de la responsabilité dans l'ensemble 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 écouté l'Église* », de sa responsabilité dans l'exercice de son ministère ; il en va de même d'ailleurs pour chaque membre de l'Église, à son propre niveau. Par là l'Église est humaine aussi, 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 avec l'Église.

En raison de cette notion de responsabilité, qui implique celle de hiérarchie, les paroles de Jésus assignant à Pierre une place spécifique, n'ont nul besoin d'être interprétées dans un sens que ni les textes eux-mêmes, ni d'une manière générale les affirmations néotestamentaires, ne justifient vraiment. La papauté donc relève concomitamment de l'« *esse* » et du « *bene esse* » de l'Église, et est pour cela dans son organisation, comme toute autre forme du ministère d'ailleurs, à la fois *jure divino* et *jure humano*. Si en effet la conciliarité de l'Église veut être responsable, elle conduit alors nécessairement à la reconnaissance d'un ministère de présidence au sein du concile. Collégialité et prési-

dence s'appellent l'une l'autre : il n'y a de collégialité responsable que s'il y a un ministère d'unité personnalisé, donc un ministère de présidence au sein de la collégialité ; il n'y a de présidence responsable que dans la collégialité du ministère ecclésial et de l'Église.

### **La mission et la forme du ministère d'unité**

1°) Nous venons de parler de la différence qui existe entre le ministère d'édification (dans la communauté locale) et le ministère d'unité (pour l'Église universelle), mais aussi de la collaboration de l'un avec l'autre. Cela amène à différencier l'unité de l'Église de l'union ou communion (*koinônia*) des diverses communautés locales. En fait, le ministère ordinaire d'édification qui est exercé au niveau local, est lui-même un ministère d'unité. Mais ce que nous avons appelé, en référence à un domaine ecclésial plus vaste, le ministère second d'unité, est en même temps un ministère d'union ou mieux : de communion. Le ministère ordinaire est un ministère d'unité, en ce sens que par sa médiation — c'est-à-dire par la prédication de la Parole et l'administration des sacrements — le Christ atteste l'unité de l'Église dans la foi symboliquement représentée et réalisée. Le ministère second d'unité est un ministère d'unité de la même manière, puisqu'il est exercé au service du Christ dans l'unité de son corps, et puisqu'il ne peut être enraciné que dans la prédication de la Parole et l'administration des sacrements. C'est pour cette raison d'ailleurs qu'il est en même temps ministère d'union ou de communion également, en ce sens qu'il veille dans l'amour sur l'union des divers membres de l'Église, et sur le rassemblement des différentes communautés ou même Églises. L'unité relève du domaine de la foi (eschatologique), l'union ou communion du domaine de l'amour (historique). L'unité est la dimension verticale de l'Église, l'union ou communion sa dimension horizontale. Le centre de gravité de l'Église se situe au croisement de cette verticale et de cette horizontale. Le ministère dans l'Église, en sa qualité de ministère d'unité — peu importe qu'il s'agisse du ministère ordinaire ou du ministère second — est un ministère de vérité, tandis qu'en sa qualité de ministère d'union ou communion, c'est un ministère d'amour.

On est ainsi amené à comprendre que le ministère dans l'Église, et puisque son centre de gravité se trouve à la fois dans les deux dimensions verticale et horizontale, a pour origine simultanément et indissociablement l'« *esse* » (la pierre) et le « *bene esse* » (le bon ordre) de l'Église. Dans la mesure où l'Église a des répercussions historiques ou humaines, elle est une union ou communion de chrétiens, et dans un plus large sens, de communautés ecclésiales. Étant donné qu'il s'agit en l'occurrence d'un certain nombre de commu-

nautés ecclésiales ou même de plusieurs Églises, une union de cette sorte ne peut s'accomplir que dans une confession de foi qui traite de la dimension verticale — et ceci est l'aspect didactique du ministère second d'unité. Mais pour que la communion se réalise, encore faut-il que les communautés ecclésiales adoptent une constitution qui exprime la dimension horizontale de l'Église — et ceci est l'aspect administratif du ministère second. La constitution dépend de la manière dont on considère et vit le ministère d'unité en tant que ministère de communion. C'est de l'ordre de l'Église qu'il s'agit là.

2°) Si l'on tient compte de ce que l'unité historique n'est réelle que sous la forme d'union ou de communion (*communio*), que l'*unitas* ne peut revêtir la forme de la *communio* sans être jamais *uniformatis*, alors on ne peut pas concevoir de façon centralisatrice le ministère d'unité. Le ministère d'unité se réalisera plutôt sous de nombreuses formes et sera efficace à tous les « niveaux » de chaque Église particulière ou de la chrétienté dans son ensemble, en tant que *diakonia* pour la *koinônia*. Toute discussion sur le ministère d'unité est dangereuse si l'on situe ce ministère d'unité « en haut » sans le vivre en même temps « en bas », car c'est déformer l'Église qui dégénère ainsi vers le centralisme. L'Église, indissociablement particulière (locale) et universelle, dépend à tous les niveaux du ministère d'unité, lequel doit prendre en considération les données locales (régionales) spécifiques, sans étouffer pour autant sous ces dites données locales. Pour cette raison, le ministère d'unité, ainsi qu'il apparaît à tel niveau ou en tel lieu, dépend du ministère d'unité exercé à un autre niveau (ou en un autre lieu), qui est son correctif et son stimulant. Il dépend à tous les niveaux, en tous lieux, simultanément de la collégialité et de la primauté (comprise comme présidence dans l'amour).

Il est heureux de constater l'évolution propre à l'Église romaine :

— qui coordonne le ministère d'unité à tous les niveaux (à celui de la paroisse locale parfois, à celui du diocèse en tout cas, de la région, du pays, du continent, et ce jusqu'à Rome) ;

— qui organise de manière collégiale le ministère d'unité (avec la collaboration de plus en plus fréquente de laïcs).

Quelque chose d'approchant existe, ou est en passe d'exister, dans la chrétienté évangélique et concernant la communauté ecclésiale, quand bien même (et cela certes se produit aussi dans l'Église romaine) cela dépendrait des individus, de leur compétence, de leur charisme et de leur fidélité, de la bénédiction de Dieu en premier lieu quoi qu'il en soit.

Le ministère d'unité, de plus, s'accomplit déjà de diverses manières

sur le plan interconfessionnel : entre des Églises de confessions de foi diverses (cf. les dialogues interecclésiaux à l'échelle locale, nationale ou mondiale). Ce qui là pourtant fait toujours défaut, c'est une primauté. Les présidents de séances et secrétaires de commissions sont des instances temporaires dont la responsabilité est limitée, et qui ne peuvent pas être responsables en dernier ressort : la responsabilité dernière repose en général sur une instance difficile à saisir (l'Église elle-même par exemple). Ce qui manque par là, c'est un vis-à-vis responsable toujours disponible. Le ministère d'unité cependant qui est alors exercé, malgré son caractère temporaire et parce qu'il est bien disposé, peut être évalué positivement, et il contribue grandement au rapprochement des Églises.

Pour que d'autres pas soient faits sur la voie de la responsabilité interecclésiale (interconfessionnelle), on peut suggérer qu'aient lieu, au niveau des organes directeurs des Églises, des rencontres finalement guère contraignantes et au contraire fort propices, et plus encore que lors de telles rencontres soient prises, pour l'utilité des Églises locales ou nationales participantes, des résolutions de nature pastorale, qui devraient ensuite être provisoirement valides à titre d'essai dans lesdites Églises. Après quoi, sur le fondement de l'expérience faite, elles pourraient être entérinées par les Églises concernées, les fédérations mondiales ou encore Rome, ou — le cas échéant — abrogées.

3°) Pour ce qui est de la papauté regardée comme ministère pétrinien, il résulte de ce qui vient d'être dit qu'elle ne peut légitimement être ni un problème amenant une dissension ecclésiale, ni le prétexte à un schisme, pour autant que le ministère de présidence est conçu et vécu ainsi qu'il a été exposé (comme prééminence dans l'amour). Sa compréhension néanmoins comme un ministère pétrinien est déterminante à cause de la relativité historique de la papauté.

Le ministère pétrinien — d'après les conclusions d'un nombre toujours croissant de chrétiens et théologiens catholiques eux-mêmes et en accord avec beaucoup de chrétiens et théologiens protestants — ne peut être exercé comme un ministère pour l'Église entière que si le pape est au premier chef *l'évêque de Rome* simplement, et donc a d'abord un devoir local d'unité. Chaque fois que l'on décharge le pape de sa fonction d'évêque de la communauté qui est à Rome, l'on s'achemine toujours davantage vers un centralisme universel.

Le pape, comme tout évêque, ne peut accomplir son ministère qu'à l'intérieur de l'Église locale dont il a la charge et qui le soutient. Sa mission proprement pétrinienne, au service de l'Église entière, consiste essentiellement en la manière pour ainsi dire exemplaire ou « iconogra-

phique »(5) qu'il a d'exercer son ministère. Son action d'évêque local est une action stimulante pour les autres évêques locaux et pour les Églises. Il en va de même pour ce qui est de la communauté de Rome. La prééminence d'honneur du pape est aussi celle de sa communauté : c'est cette dernière et non l'Église latine, pour Vladimir Soloviev, qui est *mater et magistra omnium Ecclesiarum* (ct. J. Coulson, p. 113). La place singulière de Rome et de l'évêque romain a pour origine l'histoire de Pierre (et de Paul) et de la communauté romaine ; elle est à évaluer tout à fait positivement sur le plan de l'histoire de l'Église. Elle ressortit de l'ecclésiologie historique et renvoie l'ecclésiologie à l'histoire, empêchant qu'elle ne s'efface dans la non-historicité et l'invisibilité.

Outre son ministère épiscopal essentiel s'appliquant à la communauté de Rome et qui, dans ce qu'il a de meilleur et de pire, est un exemple pour la plus vaste chrétienté, le pape joue un rôle dans toute l'Église, par la visitation des autres Églises (par écrit ou en personne) et par la convocation et la présidence des synodes particuliers ou même des conciles généraux.

Dans la situation qui est nôtre, d'une chrétienté encore divisée mais s'acheminant sur la voie de la communion, il se peut que sa mission, que lui rappelleraient des Églises de confessions diverses, des fédérations internationales, ou encore le Conseil œcuménique des Églises, soit de convoquer un préconcile pour l'Église entière et d'y exercer son ministère de présidence dans l'amour. La prière pour le pape, pris comme évêque de Rome et ministre de l'unité, trouve partant sa juste place dans l'intercession de la chrétienté évangélique. L'unité n'est pas, mais commence d'être ; on doit y parvenir de façon toujours nouvelle.

Traduit de l'allemand  
par Jacques-Noël Pérès .

#### NOTES

- \* Cette conférence a été donnée dans le cadre du 10<sup>e</sup> « *Kirchberger Gespräch* » (28 avril-2 mai 1976). Le « *Kirchberger Gespräch* » est une institution de la Confrérie Saint-Michel, dotée d'une fonction consultative auprès du Conseil de la confrérie. Tous les deux ans se réunissent à cet effet des membres de la Confrérie que celle-ci a convoqués, avec des amis de différentes confessions, qui débattent ensemble de sujets œcuméniques. Le sujet à l'ordre du jour en 1976 était : « *Le ministère d'unité* ».

Pour son exposé. l'auteur a tiré parti de son travail : *L'autorité dans l'Église. Son institution et sa constitution*, in « *Revue de droit canonique* », Strasbourg septembre-décembre 1972, pp. 97-154 et 241-290. Sur le même sujet, cf. Marc LODS, *À propos du ministère d'unité dans le Nouveau Testament*, in « *Positions luthériennes* », 1975, 3, pp. 158-176. Ont encore été consultés : H. STIRNIMANN - L. VISCHER (Hrsg.), *Papsttum und Petrusdienst* Francfort, 1975 ; « *Concilium* » 11<sup>e</sup> année (1975) 108 (octobre) : *Renouveau ecclésial et service papal à la fin du XX<sup>e</sup> siècle*.

- (1) M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, Munich 1960, III/1 p. 189.
- (2) Cité d'après H. MEYER, in H. STIRNIMANN - L. VISCHER (Hrsg.), *Papsttum und Petrusdienst*, Francfort, 1975, p. 85.
- (3) Op. cit. pp. 74 ff.
- (4) Cf. J.-J. von ALLMEN, *Ministère papal – Ministère d'unité*, in « *Concilium* ». 11<sup>e</sup> année (1975) 108 (octobre), pp. 99-104, plus précisément p. 102.
- (5) D'après J. COULSON, *Le magistère de l'Église une et son rapport au sensus fidelium*, in « *Concilium* », 11<sup>e</sup> année (1975) 108 (octobre), pp. 105-114, et plus précisément p. 113.