NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

89 N° 10 1967

L'Église. À propos d'un ouvrage récent

Gustave DEJAIFVE (s.j.)

p. 1085 - 1095

https://www.nrt.be/es/articulos/l-eglise-a-propos-d-un-ouvrage-recent-1481

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

« L'Eglise »

La nouvelle série « Recherches œcuméniques », dirigée par des Professeurs de la Faculté catholique de l'Université de Tubingue, débute par un ouvrage consacré à l'Eglise et qui a pour auteur le Prof. Küng, trop connu pour qu'il soit nécessaire de le présenter aux lecteurs [1].

Parmi les différences théologiques existant entre les églises chrétiennes, la plus obvie et la plus aiguë, sinon la plus importante, est celle qui concerne la conception et la structure de l'Eglise. Aussi l'auteur, qui est également un des deux directeurs de la Collection, entend-il reprendre ce thème sur lequel il a déjà publié un ouvrage remarqué « Structures de l'Eglise » (voir *N.R.Th.*, 1963, p. 875), mais cette fois d'un point de vue strictement œcuménique, c'est-à-dire sur la seule base de l'Ecriture, reconnue comme normative par toutes les confessions chrétiennes.

Il faut sans cesse avoir devant les yeux cette intention œcuménique et le cheminement qu'elle implique pour juger d'un pareil ouvrage. Un théologien catholique qui s'engage sur cette voie sait bien qu'il ne manquera pas d'étonner, voire de scandaliser, ceux qui ne sont pas rompus à cette méthode et qui craignent d'abandonner la sécurité de leurs retranchements dogmatiques pour le *no man's land* des mises en question confessionnelles.

Il faut savoir gré au Prof. Küng d'avoir couru ce risque et de s'y être exposé avec un courage, on dirait même une ardeur de pionnier qui sait bien que la Vérité est au terme de sentiers non battus dans lesquels hésiteront à le suivre de moins intrépides.

Une théologie œcuménique est, en effet, elle aussi, une œuvre de « *metanoia* » et elle exige un retournement de l'esprit auquel, jusqu'ici, les théologiens de toute confession ont été peu préparés. L'A. s'en explique en un passage où il traite *per transennam* de l'infaillibilité. « Il n'est, nous dit-il, aucune affirmation humaine qui ne se tienne à l'ombre d'une erreur... Aussi, une théologie œcuménique authentique, courageuse et critique et par conséquent constructive, ne se contentera pas aujourd'hui d'opposer simplement une affirmation dogmatique à celle de l'autre confession, mais s'efforcera sérieusement d'apercevoir la vérité dans l'erreur, du moins la prétendue erreur de l'autre, et en même temps l'erreur possible dans la propre vérité que l'on tient. C'est de cette manière que l'on arriverait là où on doit aboutir de plus en plus : du rejet d'une erreur prétendue à la rencontre d'une vérité chrétienne communément partagée » (p. 407).

Ceci entraîne nécessairement une sorte de va-et-vient perpétuel entre la vérité que l'on tient et l'erreur à laquelle elle donne prise quand elle s'affirme dans son isolement et enclose en des frontières trop étroitement tracées. A cet égard, le livre du Prof. Küng est tout entier animé par cette sorte de mouvement dialectique entre les contraires. Nous aurons l'occasion d'en donner plus loin des exemples.

---

1. H. Küng. — *Die Kirche*. Coll. Ökumenische Forschungen, 1. Fribourg-en-Br., Herder, 1967, 23 × 16, 606 p.

Qu'un lecteur, qui ne conçoit la vérité que sous forme statique, en soit quelque peu étourdi et même, à certains moments, agacé, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Ceux qui cherchent à justifier en toute recherche des positions dogmatiques préétablies feront bien de ne pas aborder ce volume ; cette remarque s'adresse en particulier à ceux qui estiment qu'avec la Papauté tout est déjà réglé. « Il y a des lecteurs qui, dans tout livre sur l'Eglise, se *réfèrent* constamment à cet unique point : l'auteur est-il « pour » ou « contre » le Pape ? Selon la réponse — pour les uns elle doit être inconditionnellement négative, pour les autres inconditionnellement positive — tout est déjà réglé pour eux » (p. 522).

Qu'on se rassure, cette question n'est pas éludée dans l'ouvrage, mais elle est traitée à sa place organique, c'est-à-dire quand l'A. en vient à parler des ministères dans l'Eglise et en particulier de celui de Pierre, auquel le Nouveau Testament reconnaît une place de choix. Il me paraît toutefois que c'est cette dernière partie, consacrée aux ministères, qui s'avérera, sinon aux yeux de l'A., du moins à celui de ses lecteurs de toute confession, la plus décisive, eu égard à la conjoncture œcuménique. C'est là en tout cas que l'A. a rassemblé un ensemble de suggestions concrètes les plus novatrices et, par conséquent, les plus sujettes à discussion : nous en discuterons nous-mêmes quelques-unes. Toutefois, il est impossible de bien en juger si l'on ne tient compte de l'ouvrage tout entier qui les étaie et entend les justifier.

L'Eglise, qu'il faut sans cesse avoir en vue, n'est pas, nous dit l'A., une église idéale « dans les sphères abstraites d'une théorie théologique », mais l'Eglise réelle, l'Eglise concrète, dont l'essence ne nous apparaît que sous une forme historique. Dans une première partie, le Prof. Küng souligne fortement ce caractère historique de l'image de l'Eglise : bien que « mystère », l'Eglise existe et vit dans l'histoire ; son essence est inséparable d'une forme historique, d'une « *Gestalt* », dans laquelle elle s'incarne. Cette « forme » a varié au cours des siècles. Cette évolution, ce changement a même commencé très tôt, dès l'époque apostolique. Dans le Nouveau Testament, nous trouvons déjà une pluralité de formes sous lesquelles se manifeste l'essence de l'Eglise. Avec l'exégèse la plus critique, l'A. admet que le N.T. comporte plusieurs ecclésiologies, ou, si le mot paraît trop pédant, du moins « plusieurs images de l'Eglise » qui ne se recouvrent pas. Pour sa part, il en retient deux, fort générales : l'une qu'il appelle la « conception charismatique » qu'on retrouve dans les écrits pauliniens authentiques (il cite avec faveur la première épître aux Corinthiens), l'autre « la conception institutionnelle » qui est plus tardive et qu'on découvre surtout dans les *Actes* et les épîtres pastorales.

Il faut les accepter toutes deux, nous dit l'A. : Le vice principal des controverses confessionnelles vient de ce qu'on privilégie l'une par rapport à l'autre. A cet égard, il semble y avoir une tension permanente dans la réflexion chrétienne sur le Nouveau Testament entre une « ampleur » catholique et une concentration évangélique, qui cherche à saisir la périphérie à partir du centre (*Ib.*, p. 31).

L'A. estime, pour sa part, devoir concilier ces deux tendances légitimes. Toutefois, il pose d'emblée un principe d'exégèse qui va se révéler gros de conséquences : il faut, dit-il, tenir compte de ce qui est plus originel (« *ursprunglich* »), qu'il s'agisse de chronologie, d'authenticité ou du contenu des témoignages. Un exemple illustre ce principe : la première épître aux Corinthiens est antérieure à celle aux Ephésiens ; elle est vraiment authentique : elle est de la plume de Paul, tandis que l'épître à Tite n'est probablement pas paulinienne ; en outre, elle est plus proche, quant au fond et au contenu, de l'Evangile de Jésus que l'épître de Jacques. Nous verrons plus loin ce que l'A.

inférera de ce principe quant à la conception charismatique de l'Eglise qu'il juge la plus proche des origines (et donc de l'Evangile) et qu'il retiendra d'autant plus comme base d'un dialogue constructif entre églises qu'elle a été plus longtemps oubliée dans la position catholique (du moins avant Vatican II). Il y a là, on s'en doute, une question grave concernant l'exégèse à adopter dans l'échange œcuménique, question d'autant plus décisive qu'elle prête à ambiguïté, quand il s'agit de déterminer ce qu'on entend par « originel » dans un témoignage — le témoignage apostolique (pas seulement celui de Paul, mais aussi des Douze et des autres témoins) — qui engage une foi, elle-même liée à un développement historique. Nous reviendrons plus tard sur ce point important.

L'A. est d'ailleurs lui-même conscient des limites de la méthode purement critique. Il faut toujours se souvenir que nous avons ici affaire avec un mystère, dont l'œil critique le plus exercé ne peut saisir la profondeur : seule la foi peut y atteindre. L'Eglise est communauté de foi, communauté de croyants qui ne la saisissent elle-même qu'à la lumière de la foi reçue de Dieu.

Après ces préliminaires, l'A. aborde la question critique qu'aucun ecclésiologue ne peut éluder. Qu'en est-il de l'Eglise par rapport à l'Evangile de Jésus-Christ et à son action ? Sous le titre « Sous le Règne de Dieu qui vient », l'A. nous présente un excellent exposé, docte et nuancé, sur les rapports entre la prédication de Jésus et l'Eglise communauté eschatologique. Sans doute, l'Eglise ne naît qu'avec la foi en la Résurrection ; si on peut la rattacher à l'action du Christ historique, c'est parce que Jésus en a posé les fondements par sa prédication et son action messianique. Sur ce point, on peut dire qu'un *consensus* est en train de s'établir aujourd'hui entre exégètes de toutes confessions.

En dépit de leur relation, il y a néanmoins une différence entre Eglise et Règne de Dieu selon l'Evangile. L'Eglise n'est pas encore l'avènement plénier du Règne ; elle n'est qu'un instrument pour sa proclamation à l'humanité entière. En ce sens, elle n'est pas dernière et l'A. insiste à bon droit, à la suite de *Lumen Gentium,* sur ce caractère diaconal de l'Eglise au service du Christ et de sa mission messianique. Toute cette section sur la communauté eschatologique de salut est de très belle venue.

Cette Eglise qu'il vient de montrer présente au noyau central de l'Evangile, quelle est-elle, quelle est sa structure fondamentale ? C'est ici que se marquent le plus vivement les divergences confessionnelles et c'est ici pourtant qu'un accord préalable pourrait et devrait se réaliser sur la base du Nouveau Testament.

Dans sa troisième partie, l'ouvrage nous décrit cette structure à partir de trois grands thèmes bibliques : peuple de Dieu, création de l'Esprit, Corps du Christ.

Selon l'A. le premier thème est le plus ancien et il coïncide avec l'appellation de « Ecclesia ». La notion de « peuple de Dieu » met bien en relief le caractère à la fois communautaire et historique de l'Eglise. Bien qu'il ne néglige pas le second aspect, c'est sur le premier néanmoins que l'A. insiste davantage quand il en vient à décrire ce que doit être aujourd'hui l'Eglise comme peuple de Dieu.

Il est bon de souligner ici ce que comporte cette notion en vue d'un rapprochement œcuménique. Cela implique tout d'abord que toute « cléricalisation » de l'Eglise est exclue. *Tous* les croyants, en effet, sont le peuple de Dieu. A ce titre, ils sont tous égaux, nous dit l'A., et cette égalité foncière est bien plus importante que toutes les différences qui existent au sein de ce peuple et qu'on ne peut nier (p. 152).

Gardons-nous toutefois d'une notion trop sociologique de l'Eglise, comme si elle était constituée avant tout, comme toute société humaine, par ses membres. Non, ce qui est premier, c'est l'appel de Dieu ; c'est Dieu qui appelle et convoque ; sa convocation précède les membres ; c'est sur cette base qu'elle est constituée ; aussi, n'est-elle pas simplement une institution « humaine », mais elle est et reste toujours une institution « de Dieu ».

Ce n'est pas qu'il faille l'envisager, comme on le fait quelquefois, comme une sorte d'hypostase, planant au-dessus des individus. Non, elle n'existe vraiment que dans les hommes, sur la base d'un engagement personnel de leur part. Elle n'est pas une quasi-substance, mais une communauté de personnes qui n'est rien sans les croyants qui la composent et en font partie. L'A. s'insurge ici contre ce qu'il appelle une conception « objectiviste » de l'Eglise, celle qui réduit d'abord la structure de l'Eglise à un Dépôt : celui de la foi, des sacrements et des ministères. Tous ces éléments existent certes dans l'Eglise, mais ils ne sont rien sans les hommes qui en vivent et les mettent en valeur.

A cet aspect communautaire que souligne la notion de « peuple de Dieu », le thème de l'« Eglise, création de l'Esprit », ajoute, si l'on peut se permettre ce néologisme, une note de « personnalisation ». Le chrétien est un homme libre et c'est l'Esprit qui le fait tel dans l'Eglise. En revenant sur ce thème qui lui est cher et qu'il a déjà traité en d'autres publications [2], l'A. souligne le caractère souverainement libre de l'action de l'Esprit au sein de l'Eglise. « Bien qu'il ait son domicile dans l'Eglise, nous dit-il, l'Esprit n'y est pas domestiqué » (p. 212), mais il agit où et quand il veut, même en dehors de ses frontières visibles.

Ceci donne à l'A. l'occasion de revenir sur la conception essentiellement charismatique de l'Eglise : c'est l'Esprit qui la constitue d'une façon permanente. On comprend pourquoi cette conception plus ancienne ait été si vite oblitérée. Tout juridisme, en effet, et il s'est vite répandu, est méfiant à l'égard d'une dynamique de l'Esprit qu'on ne peut réglementer à sa guise. Or, si l'on définit le charisme dans son sens le plus large, comme un appel de Dieu qui s'adresse à un individu en vue d'un ministère déterminé dans la communauté et qui l'habilite en même temps à cette tâche, il faut dire que même les ministères dits institutionnels sont englobés dans cette structure. Est-ce à dire que l'Eglise soit par là laissée au gré des libres enthousiasmes et que nous devions aboutir à une Eglise de « Schwärmer » ? Non, sans doute, note l'A., car, entre le légalisme et l'enthousiasme, il y a place dans l'Eglise, aujourd'hui comme en ses débuts, pour « l'ordre dans la charité ».

Le thème « Corps du Christ » met davantage en relief l'aspect sacramentel de l'Eglise et ceci nous vaut une bonne présentation du Baptême et de l'Eucharistie comme structurant l'Eglise. En raison des abus qui sont nés d'une insistance unilatérale sur cette notion, l'A. met en garde contre une représentation, assez courante jadis, de l'Eglise comme Incarnation continuée. Elle a donné lieu dans le passé à une sorte d'absolutisme ecclésial, parce qu'elle semblait effacer les frontières entre le Christ et l'Eglise qui était censée le manifester. En réalité, le Christ est distinct de l'Eglise, il ne se dissout pas en elle ; l'Eglise reste dans un rapport permanent d'obéissance envers son Seigneur et elle n'exerce pas par elle-même une Souveraineté indépendante.

---

2. Par exemple dans « Liberté du chrétien » (traduction de « Freiheit in der Welt et Kirche in Freiheit »), Paris-Bruges, D.D.B., 1967, 232 p. (voir *N.R.Th.*, 1967, p. 747).

Cette Eglise, dont on vient de nous retracer les traits fondamentaux, où se trouve-t-elle ? L'apologétique ancienne cherchait à l'établir, en discernant quatre notes qui caractérisent l'Eglise fondée par le Christ et en prouvant que seule l'Eglise catholique les possède. Quoi qu'il en soit de cette démonstration, elle semble aujourd'hui une entreprise vouée à l'échec, depuis que Vatican II, à son tour, a reconnu le caractère ecclésial de communautés séparées de la communion romaine. Aussi, l'A. préfère-t-il parler de « dimensions de l'Eglise ».

Dans la situation œcuménique complexe en laquelle nous sommes présentement, où donc se trouve l'Eglise ? Toutes les communautés qui se réclament du Christ ne peuvent sans doute prétendre à être, à elles seules, exclusivement, l'Eglise du Christ. Mais puisqu'il y a des contrefaçons de l'Eglise, on doit pouvoir vérifier son authenticité au sein de la chrétienté divisée. Soucieux de répondre au « challenge » de l'histoire, l'A. est amené à réélaborer un concept de l'unité et de la catholicité qui, fondé sur le Nouveau Testament, puisse néanmoins servir de critère pour juger de la situation concrète.

Typique est, à cet égard, la façon dont il envisage l'unité. Celle-ci, selon le N.T., ne signifie ni uniformité, ni centralisation. Nous savons, en effet, que l'unité de l'Eglise, à l'époque apostolique, couvre et embrasse une nécessaire multiplicité : il y a des églises diverses et l'unité que l'on reconnait ne peut faire fi de leur légitime diversité.

Toutefois, au sein de cette diversité, qui, de soi, pourrait mener à la séparation, où est l'unité dans la multiplicité ? Si nous comprenons bien l'A., cette unité réside dans la volonté de communion réciproque entre « églises ». Il écrit, en effet : « Il y a, selon le N.T., des formes historiques fondamentalement diverses de l'unique Eglise, qui, toutes, peuvent être légitimes ; elles sont, sous des aspects divers, des expressions et des formes diversement structurées de l'unique Eglise. Aussi longtemps que ces diverses églises se reconnaissent mutuellement comme légitimes, aussi longtemps qu'elles reconnaissent dans l'autre l'unique et même Eglise, du moment qu'elles gardent entre elles la communion ecclésiale, et spécialement la communion dans le culte et l'Eucharistie et qu'à partir de là, elles s'aident mutuellement, travaillent ensemble et *se tiennent ensemble dans le besoin et la persécution, il n'y a rien à objecter* à leur multiplicité. Si profondes que soient les divergences, elles ne sont pas cause de séparation, dans l'assurance qu'on a d'être dans l'unité de l'Eglise... Seules pourraient séparer les divergences exclusives qui aboutissent à des confessions opposées » (p. 327-328).

Face à la situation concrète, ce critère paraîtra assez théorique et il fait plutôt bon marché des divergences de foi, qui sont la *crux œcumenica* des discussions de « Faith and Order ». Car, c'est précisément au nom de la foi que les églises s'opposent le plus franchement et refusent la communion eucharistique.

Comment remédier à ces divergences durcies avec le temps pour restaurer l'unité totale qui est une tâche toujours actuelle ?

L'A. suggère quelques normes, inspirées, pour la plupart, du Décret sur l'Oecuménisme, élaboré par Vatican II : reconnaissance de ce qui nous unit déjà : prière et action commune, souci des autres communautés, respect de la vérité, primauté de l'Evangile par-delà toute théologisation.

Nous pouvons passer plus rapidement sur ce que l'A. nous dit de la catholicité et de la sainteté de l'Eglise pour en venir à l'apostolicité qui reste le critère décisif donnant la marque d'authenticité à tout le reste. Qu'entend-on par l'apostolicité sinon le fait que l'Eglise repose sur le fondement des Apôtres ?

Mais comment peut-on vérifier cette marque de l'Eglise du Christ ? Il ne s'agit pas, nous dit l'A., de constater dans une communauté la présence d'un principe formel comme serait la succession apostolique dans le ministère. A vrai dire, il n'y a pas de succession apostolique : les Apôtres ont, en effet, un rôle unique et irremplaçable. Il n'y a, à proprement parler, qu'une permanence de la *mission* apostolique. Or, qui s'acquitte de cette mission ? A cette question une seule réponse : l'Eglise tout entière, c'est elle qui se tient tout entière dans la « suite » (*Nachfolge*) des Apôtres. Que comporte cette fidélité ? D'abord une concordance avec le témoignage apostolique d'une part (concrètement avec l'Ecriture : le Nouveau Testament qui implique, à son tour, l'Ancien), d'autre part un prolongement de la mission des Apôtres, c'est-à-dire de leur mission salvifique orientée vers le monde.

Ces considérations introduisent naturellement à la dernière partie de l'ouvrage consacrée aux « ministères » (Services) dans l'Eglise et où le Prof. Küng propose, avons-nous dit, des solutions concrètes qui paraîtront à plus d'un audacieuses, sinon révolutionnaires.

S'appuyant sur le fait du sacerdoce commun des fidèles comme participation à l'unique sacerdoce du Christ — sacerdoce royal bien attesté par le N.T. et rappelé par *Lumen Gentium*, l'A. entend faire une place plus large qu'on ne l'a reconnue jusqu'ici à un ministère universel de *tous* les membres du Corps du Christ.

Sans doute, on a réservé jusqu'ici les termes de « prêtres », de « spirituels », à une caste spéciale. Cet état de choses devrait cesser, pense l'A. Il ne s'agit pas seulement d'une question de mots, mais ce sont les réalités elles-mêmes qui sont en cause.

L'Eglise primitive, affirme l'A., ne connaît pas de distinction entre clercs et laïcs. L'Eglise, en effet, ce sont *tous* les croyants : c'est pourquoi tous sont indistinctement prêtres, spirituels et même « clercs », membres du *« clèros »* (ce mot désigne au début le peuple tout entier) (p. 457).

Le seul mot commun pour désigner les ministères est celui de « diaconie » ; or, cette « diaconie » est le fait de tous, elle n'est pas spécialement attachée à un droit, à une puissance, ni constituée par eux. Sans doute est-ce Dieu qui appelle à un « service » par le charisme qu'il donne ; toutefois, aucun n'est exclu. Cet appel est reconnu comme tel par la communauté, par le fait qu'« il est exercé et accompli conformément à l'esprit droit » (p. 473). Il ne s'agit donc pas d'un rang spécial, d'un ordre à part, ni même d'une transmission de l'Esprit particulière ; seul, le service accompli selon l'Esprit confère l'autorité dans la communauté (p. 474).

Se référant à la conception charismatique, qu'il estime la plus primitive et conforme à l'Evangile, l'A. fait état de l'absence de toute organisation hiérarchique dans les communautés pauliniennes du début pour affirmer que pareille structure n'est pas essentielle à l'essence de l'Eglise (p. 475). S'il est vrai que *1 Co* ne fait mention ni d'épiscopes, ni d'ordination et qu'elle nous offre néanmoins l'image d'une communauté qui est pourvue de tout ce qui est essentiel à une église : annonce de la Parole, baptême, eucharistie et ministères divers, ne pourrait-on concevoir, aujourd'hui encore, qu'une vraie communauté ecclésiale puisse exister sans « pasteurs ordonnés » ? N'importe quel fidèle, qui en assumerait la charge, ne serait-il pas le « pasteur » de cette église (p.ex. dans une situation missionnaire difficile, dans la Chine actuelle ou, en temps de guerre, dans un camp de concentration) ? L'Eucharistie que ce chrétien célébrerait ne serait-elle pas aussi valide que celle des Corinthiens, en l'absence de Paul ? (p. 521). On aperçoit d'emblée la portée œcuménique de

cette affirmation : ne pourrait-on reconnaître les ministères de ceux qui ne sont pas, au sens « catholique » du terme, dans la succession apostolique conférée par l'ordination ? S'il y a un baptême « in voto », ne peut-on reconnaître aussi une eucharistie « in voto » ?

Peut-on justifier autrement la plénitude de la vie spirituelle et la fécondité du ministère des autres églises qui ne sont pas en communion avec l'Eglise catholique ? Est-il possible d'ailleurs de surmonter les divisions de la chrétienté désunie autrement que par cette reconnaissance réciproque des ministères ? (p. 522).

Parmi les ministères, il y a, selon l'Ecriture, celui de Pierre. C'est à son propos que les contestations des autres églises se font le plus véhémentes. Non sans raison : on ne peut nier, en effet, que la Papauté n'ait, au cours de l'histoire, assumé bien des formes qui sont justement criticables. On ne peut, par ailleurs, méconnaître les immenses services qu'elle a rendus au christianisme historique (p. 534).

Y a-t-il place, dans l'Eglise d'aujourd'hui, pour un ministère de Pierre ? Assurément, à condition d'en revenir à son sens premier qui est une primauté de service, s'exerçant dans la charité et l'humilité. Il faut, en tout cas, renoncer à la puissance qui fut, au cours des siècles passés, associée à l'accomplissement de ce « service ». Sans cette renonciation au « pouvoir », aucune réunion entre églises n'est possible ni même un renouvellement radical de l'Eglise catholique selon l'Evangile (p. 553).

Le modèle révélé pour l'exercice de la fonction apostolique est saint Paul : bien que revêtu par le Seigneur lui-même de la toute-puissance apostolique, il n'a pas considéré ce pouvoir comme un pouvoir sacré de juridiction, mais il en a usé avec réserve ; il l'a volontairement limité, ne s'estimant pas « le maître de la foi » des fidèles.

En terminant son ouvrage, l'A. s'interroge sur les chances d'une union des Eglises. Nul ne pourrait dire aujourd'hui ce qu'elle sera. Ce qui est sûr, c'est que chaque Eglise doit apporter à l'édifice commun sa « spécialité ». L'Eglise romaine qui a le Pape, a sa « pierre » à apporter. Chaque communauté a sa valeur propre, on pourrait presque dire son « charisme » ; aucune néanmoins ne peut porter de jugement sur elle-même. Toutes doivent passer par le feu purifiant du Seigneur. « C'est alors qu'apparaîtra en chacune d'elles ce qui est paille et ce qui est précieux, ce qui doit périr et ce qui sera conservé (cfr *1 Co* 3, 12-15) » (p. 562).

*
* *

En achevant la lecture de ce nouvel ouvrage du Prof. Küng, animé d'un tel souffle évangélique, on ne peut manquer d'être sensible au « challenge » auquel il nous provoque tous dans la conjoncture œcuménique actuelle, depuis Vatican II. Nos frères chrétiens, de tradition réformée, y trouveront, sans aucun doute, bien des choses qui leur plairont. Mais tous ceux qui se réclament de la tradition « catholique » (au sens large de ce terme et non en un sens confessionnel, puisqu'une même église, comme par exemple l'église anglicane, comporte les deux traditions) ne manqueront pas de poser certaines questions à l'A. au sujet de quelques-unes de ses affirmations.

Nous laisserons de côté l'aspect historique de son enquête, qui, pour bien documentée qu'elle soit, appellerait çà et là des réserves [3].

3. Par exemple sur la non-distinction entre clercs et laïcs dans l'Eglise primitive, sur la portée historique du témoignage des *Actes,* vraiment trop dépréciée.

Nous nous contenterons d'évoquer une question majeure, soulevée dans l'ouvrage et dont la solution, qui paraît encore lointaine aujourd'hui, aiderait singulièrement à promouvoir un rapprochement œcuménique.

Elle concerne, nous l'avons déjà laissé entendre, le « ministère institutionnel » (l'*Amt*, selon la terminologie allemande consacrée).

Parmi les choses excellentes que l'A. nous dit à propos de la nature et du sens des « services » dans l'Eglise, c'est ce point qui fera sans doute difficulté à ses lecteurs « catholiques » : une sorte d'éclipse dont est frappé, dans sa présentation, le « ministère » hiérarchique auquel certaines communautés attachent tant d'importance comme à une pièce essentielle de la structure divine de l'Eglise.

Et puisque cette régression est liée chez notre auteur à une question de méthode sur laquelle il ne s'explique pas ouvertement, sauf à nous dire qu'elle s'appuie sur une exégèse critique de l'Ecriture, c'est par elle qu'il nous faut commencer notre mise en question.

Il est reçu universellement que, dans toute discussion œcuménique, l'Ecriture Sainte est la « norma normans » ; mais, puisque les Livres saints n'existent pas pour nous en dehors de leur interprétation, le problème de l'herméneutique reste la question préalable, on dirait presque la « question critique » au seuil de tout échange entre chrétiens. Sans doute, puisqu'il s'agit de livres historiques, nés dans un contexte culturel donné et à une époque déterminée, la méthode historico-critique est appelée à rendre des services éminents à l'intelligence de l'Ecriture. Toutefois, elle ne suffit pas à nous donner l'interprétation dernière : la saisie du sens de l'Ecriture se fait à partir du sujet qui l'a constituée, à savoir la communauté croyante. L'A. le pressent bien, lui qui écrit : « Toute réflexion sur l'Evangile doit plutôt procéder, sous la grâce de Dieu, à partir de l'enracinement de l'existence chrétienne et de la communauté chrétienne, de sa foi et de son amour » (p. 33) [4].

Ce qui est premier en effet dans la révélation chrétienne, et il faut toujours y revenir, c'est une réalité : le fait de Jésus-Christ et de son œuvre, reçu d'abord et accueilli par les témoins privilégiés avant d'être consigné par écrit. Puisqu'il s'agit d'une réalité vivante, il n'y a pas à s'étonner que cette saisie soit progressive et donne lieu à un développement, même dans son stade rédactionnel, c'est-à-dire au sein de l'Ecriture elle-même [5]. Or, dans cette prise de conscience progressive de l'événement du salut, doit-on privilégier un stade par rapport à un autre ? La proximité spatiale et temporelle l'emporte-t-elle, comme pour tout événement historique ? A ce compte-là, les Douze, qui sont antérieurs à saint Paul, ne devraient-ils pas être préférés comme témoins ?

En réalité, le témoignage apostolique qui fonde notre foi n'est pas le simple constat d'un événement, enregistré par les ressources purement naturelles de ceux qui y furent mêlés comme pour tout événement survenant dans l'histoire des hommes, il est un témoignage donné dans l'Esprit, en cet Esprit qui pénètre les profondeurs de Dieu et du Christ. Cette saisie du mystère du Christ par la communauté croyante des Apôtres et des premiers témoins fut progressive ; elle donna même lieu à des affrontements dramatiques, comme l'atteste le Nouveau Testament. Or, si le Nouveau Testament forme un tout, reçu dans

---

4. Ce qui revient à poser le problème des relations entre l'Ecriture et la Tradition, au sens où l'entend la Conférence de Foi et Constitution à Montréal (voir à ce propos l'article du P. VILLAIN, dans *N.R.Th.*, 1963, pp. 834-839).

5. Nous nous en sommes expliqué dans notre article « Diversité dogmatique et unité de la Révélation », dans *N.R.Th.*, 1967, surtout pp. 19-20.

l'Eglise dès les premiers siècles, on ne peut sacrifier ni une étape ni un des aspects divers de ce témoignage, sous prétexte qu'il est tardif.

Pour en venir d'emblée à la question qui nous occupe, dans une Eglise en formation, l'absence d'un appareil institutionnel fixe a-t-elle de quoi nous étonner ? Son attestation tardive est-elle un argument décisif contre son authenticité évangélique ? L'argument « ex silentio » sur lequel l'A. s'appuie si souvent pour justifier sa conception purement charismatique de l'Eglise est d'un usage délicat. Du fait qu'il n'est pas question d'ordination dans *1 Co*, doit-on forcément conclure que les « préposés » à la communauté dont nous parle la même épître (*1 Co* 16, 19) n'aient reçu de l'Apôtre aucune consécration ni imposition des mains ? N'est-ce pas trop demander à des écrits parénétiques que de solliciter ainsi leur silence ? Ce n'est pas le lieu de traiter ici cette question « ex professo », qui, d'un point de vue historique, reste évidemment complexe, eu égard aux lacunes des textes. Aussi bien, notre unique intention n'était que de montrer la précarité des arguments de l'A. en faveur d'une conception exclusivement charismatique de l'Eglise à ses débuts, comme un pôle antinomique à une conception « institutionnelle ».

Il est possible qu'une discussion sur ce point entre les représentants d'une mentalité libérale et les tenants d'une tradition « catholique » risque de s'enliser encore longtemps dans les sables d'une exégèse purement littéraire de textes détachés du mouvement qui les a portés et du milieu qui les a vu naître. Ici plus qu'ailleurs, il faut reconnaître que les préjugés confessionnels pèsent de tout leur poids. Si l'on reproche aux « catholiques » de trop harmoniser les textes, ne peut-on faire à l'exégèse radicale prétendument scientifique le reproche opposé de traiter les livres du Nouveau Testament comme une poussière d'astéroïdes, sans rapport mutuel des écrits entre eux, comme s'ils étaient nés en des milieux purement hétérogènes ?

Préalablement à toute question de méthode, il y a, toutefois, au moins à ce qui me paraît, une option fondamentale qui explique et commande chez l'auteur la vision qu'il se fait de l'Eglise. C'est une sorte de priorité absolue du « personnel » sur « l'institutionnel », de la « liberté » sur toute sorte de *contrainte, surtout juridique. L'Eglise est, pour lui, avant tout, l'œuvre de* l'Esprit, d'un Esprit qui est liberté et qui rend libre le chrétien. Je crains fort que cette sauvegarde de la « liberté à tout prix » ne soit responsable d'une sorte de hantise devant l'aliénation que paraît comporter, aux yeux de l'A., toute médiation, qu'elle soit personnelle ou objective, au sein de cette communauté d'êtres libres qu'est l'Eglise. On s'explique difficilement la dénonciation quasi permanente, au cours de l'ouvrage, de ce que l'A. nomme une « conception objectiviste » de l'Eglise et de toute structure juridique, s'il n'y avait pas, à la base, cette appréhension d'un écran possible entre l'action de l'Esprit et l'activité libre des membres qu'il anime.

La peur du juridisme — juridisme qui est un abus sans doute regrettable, mais une déviation bien humaine en toute institution — tourne quelquefois à l'obsession et empêche l'A. de signaler la place et de reconnaître, de façon satisfaisante, la légitimité du Droit comme fondement nécessaire — encore que limité et bien circonscrit — d'une communauté humaine que l'Esprit anime. Est-ce l'opposition paulinienne à la Loi ou n'est-ce pas plutôt une rémanence de la vieille allergie de la Réforme à l'égard de tout ce qui peut porter atteinte, de l'extérieur, à la liberté chrétienne ? On a comme l'impression de percevoir, sous-jacent à maintes affirmations, le principe de l'antinomie radicale de l'Esprit et du Droit, si bien formulé par R. Sohm.

Le silence singulier dont l'A. entoure la notion de « succession apostolique » conçue comme un « élément purement formel » — chose étrange depuis Vatican II qui a insisté sur son aspect sacramentel et collégial, où la communauté joue un rôle [6] — ne trouve-t-il pas là son origine ?

Nous avons noté plus haut que, dans sa notion de « peuple de Dieu », l'A. n'insistait guère sur la dimension historique de ce vocable qui a désigné l'Eglise dès l'origine. Déjà pourtant dans l'A.T., le peuple de Dieu est une communauté structurée, dont la continuité est assurée par certaines médiations et des fonctions hiérarchiques, s'exerçant au nom de Yahwé.

Une communauté peut-elle, d'ailleurs, exister sans elles ? On sépare trop la notion de « peuple » de ce qui le structure. Lorsqu'il aborde, au chapitre II de *Lumen Gentium*, la considération du « peuple de Dieu », Vatican II n'oublie pas qu'il s'agit d'un peuple organisé, structuré, qui ne peut être détaché de ce qui sera l'élément primordial de sa cohésion et qui ne sera abordé qu'au chapitre III [7].

Or, l'A. ne semble concevoir et définir le « peuple de Dieu » que par la notion « démocratique » de l'égalité foncière entre les membres — ce qui est vrai quant à leur dignité — mais aussi par une parité stricte des droits inhérents à chacun — ce qui est contestable. Définir une communauté par ses membres et par eux seuls, n'est-ce pas un peu court ? Il y a, en effet, dans une communauté, bien davantage que les membres pris à part, mais leur communion même et les moyens de l'établir et de l'assurer. Or, cette communion dans l'Eglise et les moyens de l'obtenir viennent du Christ et s'ils sont assurés principalement par l'Esprit, envoyé par lui, ils sont garantis aussi par des médiations visibles, où se prolonge l'influx du Seigneur ressuscité. Il n'y a pas de Corps du Christ, sans cette permanence visible et cet influx de la Tête, qui, à la fois, anime et régit tout le Corps. Parmi ces moyens, les Apôtres jouent un rôle primordial, dont témoigne tout le Nouveau Testament. Ils « représentent » le Seigneur et leur ministère particulier, sans lequel il n'y a pas d'Eglise, est d'un autre ordre que celui des autres membres, puisqu'il a pour fonction d'édifier, c'est-à-dire de bâtir la communauté sur le Christ et qu'il s'exerce, de façon normative et préceptive, au nom du Seigneur qu'ils prolongent comme ses « intendants » [8].

Réduire donc l'apostolicité de l'Eglise à une simple fidélité au témoignage écrit des Apôtres — à ce qui nous reste de leur kérygme — sans poser le problème de la succession de leur ministère de préposés me paraît une gageure dont le sérieux du dialogue œcuménique ne peut que pâtir.

Il est étonnant, d'ailleurs, qu'au moment où la pensée protestante redécouvre, par delà le sacerdoce commun, l'importance du ministère pastoral et sa spécificité, un théologien catholique traite ainsi, par prétérition, de ce qui, seul, peut en assurer l'authenticité. Peut-on, dans le dialogue entre églises chrétiennes, laisser de côté cette question grave et fondamentale ? Sans doute,

---

6. Le P. Congar vient de nous rappeler qu'on ne peut séparer « apostolicité de ministère » de l'« apostolicité de doctrine » : cfr sa contribution à l'ouvrage collectif *Volk Gottes*, dédié à Mgr Höfer, édité par R. Bäumer et H. Dolch, Fribourg-en-Br., Herder, 1967, pp. 84-111.

7. Le chapitre II de *Lumen Gentium* mentionne, comme structurant le peuple sacerdotal, le sacerdoce ministériel et hiérarchique : « Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit » (n° 10) et plus loin l'expression « indoles sacra et organice extructa communitatis sacerdotalis... » (n° 11).

8. Nous avons touché brièvement ce point dans notre contribution « Collège apostolique et Primauté », dans le volume collectif *La collégialité épiscopale*, surtout pp. 210-212.

sa solution, aujourd'hui, relève plus d'une anthropologie chrétienne que d'une simple confrontation de textes, mais peut-on éviter de l'aborder, même si elle apparaît comme la pierre d'achoppement qu'on ne peut écarter ?

En soulignant dans le volume du Prof. Küng certains points qui font problème et en contestant quelques-unes de ses réponses, nous n'avions pas l'intention de minimiser l'importance des questions qu'il nous pose[9] ni de méconnaître la pertinence des orientations qu'il suggère en vue d'un rapprochement et des reproches fondés qu'il estime devoir formuler à l'égard d'une certaine théologie reçue.

Il est bien certain que, du côté catholique, les théologiens n'ont pas encore examiné suffisamment la question de l'ecclésialité des communautés chrétiennes qui ne sont pas, au sens fort du terme, « des églises » (pour reprendre la terminologie du Décret sur l'Oecuménisme, ch. I). Toutefois, ce qui peut leur manquer, d'un point de vue « catholique », n'enlève rien à la réalité de ce qu'elles possèdent déjà, à ces moyens de grâce et de salut qu'elles détiennent et dont elles usent pour sanctifier leurs membres dans l'ordre de la foi, des sacrements, du culte (même eucharistique) et de la vie chrétienne en général. Toutefois, s'il est des diversités légitimes au sein d'une même Eglise, l'*Una Sancta* de l'avenir vers laquelle tous nous aspirons, qui réaliserait la pleine communion entre tous les chrétiens, ne peut diverger sur ce qui est destiné à assurer en elle l'unité et la cohésion.

Eegenhoven-Louvain G. DEJAIFVE, S.J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean

---

9. Entre autres, la valeur (ne parlons pas de validité) des actions sacramentelles dans les communautés protestantes. Reconnaître la fécondité spirituelle du culte et de la Cène — personne aujourd'hui ne la contesterait — est-ce reconnaître qu'elles sont néanmoins posées en pleine conformité avec les intentions du Christ, telles que les discerne la tradition catholique ? — Il y aurait beaucoup à dire sur cette sorte de pragmatisme spirituel auquel l'A. recourt bien souvent pour se dispenser d'aborder la question du « droit », qui a aussi son importance pour le bien commun. Par ex. la réflexion étrange de l'A. sur le peu d'importance de savoir si un Pape est légitime et a un arbre généalogique authentique, du moment que celui qui revendique ce ministère s'en acquitte bien au sentiment de tous. Solution élégante et expéditive du fameux schisme d'Occident ! (p. 543).