NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

95 N° 3 1973

Ministère ecclésiastique et succession apostolique

Louis BOUYER

p. 241 - 252

https://www.nrt.be/es/articulos/ministere-ecclesiastique-et-succession-apostolique-1226

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Ministère ecclésiastique et succession apostolique

Pendant trop longtemps, face au problème œcuménique, il est apparu que la position de l'Eglise catholique était et ne pouvait être que monolithique. Etant la seule Eglise du Christ, elle ne pouvait reconnaître rien de l'Eglise dans les autres communautés de chrétiens. Inversement, tout, en elle, devait être reconnu comme également sacré, également conforme aux volontés du Christ. En particulier, tous les ministères autres que ceux de l'Eglise catholique devaient être déclarés non seulement invalides mais inexistants, à plus forte raison n'avoir aucun élément de valeur qui pût être pris en considération par cette Eglise. Dans une telle perspective, il devenait presque impossible, non seulement d'envisager de reconnaître par exemple les ordres anglicans, mais même tout simplement de voir dans les évêques et les prêtres orthodoxes de vrais prêtres et de vrais évêques. En fait, il ne manquait pas de théologiens catholiques qui considéraient ces derniers comme à tout le moins gravement douteux.

Sans avoir jamais été formellement endossée par l'autorité, cette vue des choses était si évidemment favorisée chez nous que, parmi les théologiens, toute autre position apparaissait comme « peu sûre », et donc, sinon hérétique, au moins condamnable comme dangereuse, téméraire, etc.

En particulier, toute proposition suivant laquelle l'Eglise catholique, tout en ayant gardé, pour le ministère ecclésiastique comme pour les autres éléments les plus fondamentaux de l'Eglise établie par le Christ, l'essentiel de ce qui fait son unité et sa continuité sans faille à travers les âges, ne serait pas toujours, dans sa pratique actuelle ou dans les théories qui en sont communément acceptées, **parfaitement expressive de ce que ce ministère pourrait et devrait**

être, était immédiatement cataloguée comme *redolens haeresim* : il ne pouvait être admis, semblait-il, que rien demandât correction, complément ou retranchement, dans l'Eglise catholique en général et dans son ministère en particulier. A fortiori, la supposition qu'elle pourrait profiter, en quelque manière, de la pratique du ministère ou des idées sur le ministère plus ou moins courantes chez d'autres chrétiens (même les orthodoxes — qu'on n'osait pas, d'ailleurs, appeler de ce nom) apparaissait comme une outrecuidance : le fait d'une ignorance de la vraie doctrine, sinon d'une infidélité délibérée...

Comme il fallait s'y attendre, ce monolithisme, où le plus fort et le plus faible, l'essentiel et l'accidentel, voire la fidélité aux principes et l'infidélité de fait à ces principes (même au moment où ils sont le plus hautement proclamés), tout cela se trouvait confondu, préparait simplement une débâcle où le meilleur risque maintenant d'être entraîné avec le pire.

C'est ce qui s'est produit dès qu'une auto-critique, à la suite de Vatican II, a bien dû être admise dans l'Eglise. En ce domaine œcuménique en particulier, et plus peut-être que sur nul autre point quand il s'agit du ministère ecclésiastique, au monolithisme trompeur d'hier a succédé, presque sans transition, une liquidation universelle.

Cela tend donc, aujourd'hui, à devenir un postulat des œcuménistes catholiques qu'il n'y a rien, dans la conception ni la pratique traditionnelles du catholicisme, pour ce qui est du ministère notamment, qui soit essentiel au christianisme comme tel. Si l'union avec d'autres chrétiens, quels qu'ils soient, peut en être ou en paraître facilitée, tout ce que ceux-ci n'ont pas déjà dans leur ministère ecclésiastique peut, voire doit, être largué sans plus de façon par l'Eglise catholique.

Ceci, actuellement, paraît être le cas par-dessus tout de l'élément traditionnel entre tous du ministère ecclésiastique catholique : la succession apostolique de l'épiscopat. C'est à l'examen de ce point que notre étude va donc être principalement consacrée.

*
* *

Contre l'idée que l'épiscopat comme succédant à la fonction des apôtres dans l'Eglise serait essentiel à toute conservation ou récupération d'un ministère conforme à ce que le Christ a voulu, on élève une série d'objections, reprises passivement soit à tel ou tel théologien de la Réforme protestante soit à tel exégète contemporain.

1. En premier lieu, nous dit-on, l'idée d'une succession des apôtres **est contradictoire. Le ministère des apôtres, de soi, était un ministère**

de fondateurs dans l'Eglise ; ils ne peuvent donc y avoir de successeurs.

2. Il ne serait même pas possible de trouver, dans le Nouveau Testament, *une* notion de l'apostolat : le mot « apôtre » y couvrirait des ministères plus ou moins disparates, impossibles à unifier.

3. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce point, il ne serait pas possible, en tout cas, d'établir le fait d'une succession historique des « apôtres » du Nouveau Testament aux évêques de l'ancienne Eglise.

4. En fait, ce que le Nouveau Testament nous montrerait, c'est non pas un ministère d'un type unifié, mais de multiples formes locales de ministères irréductibles les unes aux autres et sans lien d'unité. Bien mieux, la première épître aux Corinthiens, pour ne parler que d'elle, nous fait découvrir, à côté des multiples formes de ministères essayées ici ou là, un ministère, ou plutôt des ministères purement « charismatiques », fruits de la pure spontanéité de l'Esprit et ne devant rien à quelque ordination, ni même à quelque désignation, soit de la part des apôtres soit même de la part de la seule communauté locale.

Les choses étant ainsi, nous dit-on, il n'y aurait pas d'espoir de réunion aujourd'hui, sinon dans la franche reconnaissance de la pluralité de fait, voire d'un pluralisme de principe de ministères, si variés qu'ils soient, non seulement d'une « Eglise » à l'autre, mais jusqu'à l'intérieur de la même « Eglise ». Toute autre position adoptée par l'Eglise catholique la mettrait *ipso facto* au ban de l'œcuménisme, et, chose plus grave encore, en contradiction avec l'« esprit » comme avec la lettre du Nouveau Testament.

Sous-jacente à ces diverses objections, il y a la présence de deux présuppositions, rarement formulées ensemble — car elles sont évidemment contradictoires —, mais qui, de fait, doivent nécessairement être utilisées tour à tour pour que les objections énoncées puissent prendre quelque consistance. Il faut tirer au clair ces présupposés avant d'essayer de discuter les objections elles-mêmes.

Le premier, c'est que le Nouveau Testament nous offre une peinture de l'Eglise primitive qui se suffit à elle-même et qui n'a pas, de quelque manière qu'on l'envisage, à être complétée, voire simplement éclairée, par quelque « tradition » que ce soit.

Le second présupposé est celui-ci : tout ce qui, dans le Nouveau Testament, peut être ou paraître une anticipation, ou même une simple préparation, de l'Eglise telle qu'elle s'avère pleinement achevée pour l'essentiel vers le milieu du second siècle, tout cela n'est qu'un *Ur-Katholizismus* et, à ce titre, doit être considéré, dans le Nouveau Testament, comme un corps étranger qu'il faut en expulser avant

qu'on puisse dégager quelque élément que ce soit qui garde valeur normative pour l'Eglise de tous les temps.

La première supposition — que l'étude du Nouveau Testament doive se faire en dehors de toute considération de la tradition ecclésiastique — est en contradiction avec l'enseignement constant de l'Eglise catholique. Mais elle n'est pas moins un défi à toute étude vraiment scientifique du Nouveau Testament. Elle suppose, en effet, un isolement factice des textes du Nouveau Testament, et non moins peut-être une *self-sufficiency* de l'Ecriture, qui va contre ce que celle-ci, dans le Nouveau comme dans l'Ancien Testament, nous dit d'elle-même. Une telle position n'était soutenable que dans la perspective d'un « fondamentalisme » qu'on voudrait croire dépassé à l'intérieur du protestantisme lui-même. Il serait à tout le moins étrange de voir les catholiques l'adopter, quand les protestants, en pratique, ont à peu près renoncé à le soutenir, même si, par habitude, ils continuent à se comporter comme s'il n'en était pas ainsi. Précisons-le : il ne s'agit pas simplement de dire que le Nouveau Testament, même s'il nous renseigne exhaustivement sur l'Eglise primitive, ne nous permet pas de préjuger des développements qu'une situation changée, par la suite, pourrait avoir légitimement imposés. D'un simple point de vue scientifique, il faut aller plus loin : le Nouveau Testament, séparé de ce que nous pouvons connaître par ailleurs, soit du judaïsme contemporain, soit des commencements du christianisme, dans le judaïsme et hors de celui-ci, n'est pas susceptible de s'expliquer exhaustivement, au plan de la philologie comme de l'histoire critique.

Mais, du point de vue de la doctrine catholique la plus constante, il faut dire plus : après comme avant la composition progressive et la canonisation finale des textes dont la totalité est arrivée à former l'ensemble du Nouveau Testament, l'Eglise n'a jamais admis que la conscience qu'elle a d'elle-même et de sa foi, si haute qu'ait toujours été l'autorité attribuée par elle à des textes plus ou moins directement « apostoliques », se réduise à ce qu'une exégèse indépendante d'elle-même peut en tirer par quelque méthode que ce soit. Une telle exégèse est un des multiples moyens que l'Eglise peut et doit utiliser pour mieux se comprendre et mieux comprendre sa foi, mais, loin qu'elle-même et sa foi soient postérieures à cette exégèse, elles lui sont antérieures, et, pour autant, transcendantes.

Si, cependant, nous croyons en l'Eglise catholique comme en la communauté de foi établie par Dieu lui-même dans et par le Christ, nous devons nous attendre avec confiance à ce que l'exégèse scientifique, dans la mesure où elle réalise son propre idéal de rigueur, **corroborera substantiellement la continuité et l'unité du développe-**

ment de la seule Eglise légitime. Dans ces conditions, la présence dans le Nouveau Testament lui-même de ce que d'autres appellent avec dégoût un Ur-Katholizismus, loin de nous surprendre péniblement, nous apparaîtra comme à la fois vérifiant la valeur objective de cette exégèse et justifiant du même coup la crédibilité de l'Eglise. Loin de voir là le ver dans la fleur qui devait gâter tout le fruit, le catholique y reconnaîtra bien plutôt le germe d'où le fruit devait sortir.

Ces remarques faites, voyons, en les gardant présentes à l'esprit, ce qu'il en est, dans les textes et les faits, des quatre objections énoncées.

Sur le premier point, il est très vrai, pour autant que la fonction apostolique était une fonction de fondateurs, qu'elle ne pouvait avoir de successeurs en ce sens que d'autres pourraient, après les apôtres, changer rien de fondamental à ce qu'ils ont établi dans l'Eglise. Cela a toujours été admis dans l'Eglise, bien que, spécialement mais pas exclusivement à l'époque moderne, la chose n'ait pas toujours été exprimée avec une clarté suffisante. Les évêques, en tant que successeurs des apôtres, ne sont donc pas d'autres apôtres. Il a toujours été entendu, au contraire, depuis saint Clément de Rome et saint Irénée, pour ne citer que deux des principaux témoins de la doctrine sur la succession apostolique, qu'ils sont les successeurs des apôtres en ce sens, tout opposé, qu'ils ont été établis par eux-mêmes pour garder dans l'Eglise (mais garder vivant !) ce qu'eux-mêmes y avaient institué, comme eux-mêmes, croyait-on, y avaient été établis par le Christ pour « garder » ce qu'il leur « avait enseigné ».

Plus profondément, ce que les évêques ont à garder, dans l'Eglise, ce n'est pas un simple enseignement abstrait : c'est l'apostolat, au sens très riche mais très défini que le mot embrasse dans le Nouveau Testament — c'est-à-dire la présence du Christ lui-même dans ceux qu'il a envoyés, et dans ceux qu'ils envoient à leur tour, comme le Père lui-même était dans le Christ, qu'il avait le premier envoyé ainsi. C'est en tant que l'Eglise a toujours cru que le Père était dans le Christ, et que le Christ est avec ceux qu'il a lui-même envoyés, et continue de demeurer pareillement avec ceux qu'à leur tour ils ont envoyés en son Nom, que l'Eglise catholique s'est toujours crue la même que l'Eglise apostolique. Ce que la doctrine de la succession apostolique des évêques maintient donc, en définitive, c'est que la présence de l'Esprit en elle, et spécialement dans son ministère, loin de la rendre indépendante, en quelque sorte, du Christ historique, est liée à cette dépendance, maintenue fidèlement à travers l'histoire. L'Esprit, en effet, loin de nous détacher jamais du Verbe incarné une fois pour toutes dans notre histoire, comme c'est par **lui qu'il nous a été acquis, nous renvoie toujours à lui.**

Si l'on entend la succession apostolique de l'épiscopat en ce sens, l'objection se dissout. C'est en effet ce qu'elle voulait justement maintenir que la succession apostolique, de fait, est seule à pouvoir maintenir : l'unicité et la continuité avec le Christ lui-même, le Christ historique, de l'Eglise établie par lui-même, sur le fondement des apôtres, une fois pour toutes.

Passons alors à l'objection préjudicielle, d'après laquelle « les apôtres » est une expression ambiguë, qui, dans le Nouveau Testament, recouvrirait plusieurs notions ou réalités inconciliables.

Il ne peut être question d'examiner par le menu toutes les théories échafaudées à ce sujet. Attachons-nous seulement à la constatation de fait, indéniable, dont elles partent toutes. Dans le Nouveau Testament, le mot d'*apôtre,* même pris au sens fort, s'applique tantôt aux Douze seuls, qu'on nous représente comme groupés par Jésus autour de lui déjà au cours de sa vie terrestre, et tantôt, aussi bien, à quelqu'un comme saint Paul, qui n'avait pas « connu le Christ selon la chair », mais « selon l'Esprit » seulement, c'est-à-dire non dans sa vie terrestre mais, après la résurrection, en conséquence d'une communication tout individuelle, « charismatique », comme on nous dit.

Dès qu'est admis ce second cas, d'un apostolat charismatique revendiqué comme valable au moins à l'égal et indépendamment de l'apostolat institutionnel, alors, nous dit-on, l'idée même d'une succession apostolique, de quelque manière qu'on l'entende, doit crouler par la base. Ce qui s'est produit avec saint Paul a nécessairement valeur de paradigme tout autant que ce qui a pu se produire avec les Douze (à supposer même que les Douze ne soient pas le produit d'une simple fiction tardive, due à quelque « ecclésiastique » forcené, comme saint Luc). En d'autres termes, un ministère, dans l'Eglise, pour être apostolique, au sens le plus fort, et quel que soit ce sens, n'a aucun besoin d'être relié institutionnellement à un premier groupe d'apôtres, comme les Douze.

Ce raisonnement, malheureusement, est deux fois vicieux.

En premier lieu, si saint Paul, incontestablement, est persuadé d'avoir été fait apôtre directement, par le Christ ressuscité, indépendamment des Douze, il ne donne aucunement son cas pour un paradigme généralisable, et il n'y a pas un seul texte dans tout le Nouveau Testament, pas plus que dans la littérature de l'ancienne Eglise en général, qui tende à cette généralisation, ni même qui lui laisse la porte ouverte. Pour saint Paul lui-même, au contraire, son cas, évidemment, est absolument à part. Il est clair qu'il n'a aucune connaissance de qui que ce soit d'autre qui puisse y prétendre, ou qui **prétende de fait à une situation telle que la sienne. Il est l'exception** par excellence.

Mais ce n'est pas assez dire. On ne peut soutenir que l'apostolat de saint Paul, d'après lui-même, si indépendant qu'il soit dans sa racine — l'intervention directe du ressuscité — de l'apostolat des Douze, pourrait avoir été exercé validement sans tenir compte de ceux-ci. En dépit de toutes les tensions, voire de tous les conflits possibles — l'épître aux Galates qui ne nous en dissimule rien l'atteste elle-même —, saint Paul considère qu'il aurait « couru en vain », non seulement si les apôtres de Jérusalem ne reconnaissaient pas son apostolat comme authentique, mais simplement s'ils avaient désapprouvé finalement les normes fondamentales d'après lesquelles il l'a exercé « parmi les païens ».

A ceci doit s'ajouter le fait que la mention des Douze, comme groupe primordial des apôtres, loin d'être, comme le veulent certains, une fiction postérieure de Luc ou de quelque autre « arrangeur » de l'histoire, se trouve pour la première fois dans un texte, bien avant les Synoptiques ou les Actes, dans un texte de saint Paul lui-même. Ce texte, comble de malheur, se trouve dans cette même première épître aux Corinthiens dont on voudrait faire la charte d'une Eglise purement charismatique, au sens de dénuée de tout ministère institutionnel. Qui plus est, nous avons là certainement, de la part de saint Paul, la citation d'une formule déjà, pour lui, traditionnelle ! Il s'agit, bien entendu, de l'énumération des témoins de la résurrection : « ... il est apparu à Céphas, puis aux Douze ... » (*1 Co 15,* 1).

Quelles que fussent les différences entre l'apostolat de saint Paul et celui des Douze, il n'y a donc pas de place pour deux catégories d'apôtres dans le Nouveau Testament, dont l'une serait charismatique et l'autre institutionnelle. Il n'y a en fait qu'un apostolat, foncièrement institutionnel, lequel, d'ailleurs, avant saint Paul, a joui du charisme même que celui-ci revendique : la vision du ressuscité et la mission reçue de lui, et, par son propre charisme, c'est à cet apostolat que saint Paul se croit agrégé, loin d'en être rendu indépendant.

Après cela, la troisième objection ne tient que dans la perspective d'une Eglise fixiste, où rien d'essentiel n'aurait à se développer, ou bien où les seuls développements légitimes devraient être achevés, non seulement à l'intérieur du Nouveau Testament mais dès les premières couches de celui-ci. Ici encore, deux points ne paraissent pas sérieusement contestables du point de vue d'une critique scientifique, et ils suffisent à montrer que la foi de l'Eglise, dans le principe de sa constitution, même si, naturellement, elle n'est pas démontrable d'une façon purement positive et rationnelle, n'a cependant rien à redouter de la critique digne de ce nom.

Le premier point est que partout, au milieu du second siècle, les évêques présidant un collège de presbytres en sont venus à être reconnus, par toute l'Eglise, sans opposition décelable, comme ayant succédé aux apôtres, dans le sens défini plus haut.

Le second point est que, à travers le Nouveau Testament lui-même et après lui (ou même en contemporanéité avec ses derniers écrits, car, si les épîtres pastorales ne sont pas de saint Paul lui-même, la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens pourrait leur être antérieure), nous avons une ligne continue de témoignages qui nous montre la mise en place progressive de *proestôtes,* de *presbyteroï* ou d'*épiskopoï* à demeure dans les Eglises organisées par la mission apostolique. Ces « responsables » — pour employer un mot qui, aujourd'hui, fait fureur —, quels que soient les noms dont on les désigne, apparaissent tous comme pris au sein des communautés nouvellement fondées, plus ou moins en fonction des charismes individuels que ces communautés, les apôtres ou leurs collaborateurs immédiats ont pu reconnaître en eux (comme cela a toujours été le cas depuis). Mais ils n'exercent leur fonction, comme toutes les autres fonctions, tous les charismes dans l'Eglise, qu'en dépendance des apôtres voire, comme le dit l'épître aux Ephésiens, « sur le fondement des apôtres » (cf. *1 Co 12* ; *Rm 12* et *Ep 2,* 20).

Même si les épîtres pastorales ne sont pas de saint Paul lui-même (ce qui n'est sûr que pour ceux qui ne reculent pas devant des raisonnements circulaires), déjà, à l'intérieur du Nouveau Testament, elles corroborent ce qui est si clair dans les Actes, à propos des « Sept » : c'est-à-dire combien tôt, pour dire le moins, l'idée s'est imposée que ces ministères ne devaient pas seulement se coordonner à ceux des apôtres, mais être positivement établis par eux, ou leurs collaborateurs directs, en relation avec « la prière et l'imposition des mains ».

Déjà l'épître de Clément (par. 42) pourra dire : « les apôtres nous ont évangélisés de la part du Seigneur Jésus-Christ, Jésus le Christ avait été envoyé par Dieu, le Christ donc est de Dieu, et les apôtres du Christ... Prêchant donc à travers les campagnes et les villes, ils y ont établi leurs prémices, les ayant éprouvés dans l'Esprit, comme évêques ou comme diacres de ceux qui viendraient à la foi... » Si ceci n'était qu'une fiction tardive, d'une autorité qui ne se serait imposée, en fait, que par son aplomb, on ne comprend pas comment la version tout autre donnée par les pastorales aurait pu être admise généralement sans difficulté. On comprend encore moins que les Corinthiens aient pu accepter l'explication si précise donnée par Clément, eux qui, nous dit-on, si peu de temps auparavant, **auraient été salués par saint Paul lui-même comme les champions, bien au contraire, des ministères purement charismatiques.**

Nous n'entrerons pas ici dans la question secondaire de la façon dont un évêque unique est arrivé peu à peu, mais rapidement et partout, à concentrer en lui l'*épiscopè* reçue des apôtres, qui paraît d'abord avoir été exercée en commun par les divers *presbyteria* locaux. Le moins qu'on puisse dire est que, si la chose avait été si exceptionnelle dans les Eglises au temps de saint Ignace d'Antioche, on voit mal comment il aurait pu s'exprimer comme il le fait. Le parallèle en tout cas, aujourd'hui évident, entre le *mebaqer* de Qumrân et l'évêque tel qu'il le décrit, rend invraisemblable l'hypothèse encore répétée par Küng, ne voyant que par les yeux de Käsemann, d'après laquelle ce seraient des parallèles politiques grecs qui seraient à la base de cette relative « monarchie ».

Que dirons-nous alors de la dernière et massive objection ? Tous les ministères possibles se trouveraient déjà dans le Nouveau Testament, et non seulement les institutionnels les plus variés, mais, de plus, sur un pied de parfaite égalité avec eux, de purement charismatiques, supposés ne devoir rien ni à l'institution apostolique ni même à quelque institution communautaire que ce soit ? Ce qui précède a montré l'inanité de la première moitié de l'objection : partout, à l'époque apostolique, l'autorité et le ministère fondamentaux restent ceux des apôtres, et partout également, nous voyons s'organiser, non seulement en coordination avec eux mais dans leur dépendance, un ministère local, institutionnel, foncièrement le même sous des noms divers, qui, en gouvernant sous leur responsabilité les Eglises qu'ils ont fondées, se prépare à exercer cette responsabilité à leur place, quand les apôtres auront disparu : à leur « succéder » au sens que nous avons défini.

Que dire alors de ces ministères charismatiques, que, sur la base avant tout de la première épître aux Corinthiens, on nous dit avoir été au moins sur le même plan ?

Il faut d'abord remarquer que l'opposition entre un « charisme », supposé nécessairement individuel, et le ministère institutionnel, n'est absolument pas paulinienne. Pour saint Paul, l'apostolat, la prophétie ou la didascalie, et aussi bien la *kybernèsis,* c'est-à-dire la capacité de gouverner, tout comme les dons personnels extraordinaires, sont *également* des *charismata,* c'est-à-dire des dons de l'Esprit, et, *également,* des *diakoniaï,* c'est-à-dire des services de la communauté, qui ne peuvent être exercés dans une ombrageuse indépendance à l'égard de celle-ci, et bien moins encore indépendamment de l'apôtre, ou plutôt des apôtres. S'il écrit aux Corinthiens, c'est très précisément pour leur rappeler ce point. Vouloir tirer de la première épître aux Corinthiens l'idée que les charismes sont de soi des dons **individuels, indépendants de la communauté, indépendants par-des-**

sus tout de l'institution de par le Christ d'un ministère fondamental dans l'Eglise, celui des apôtres, c'est vouloir, en systématisant les abus relevés vertement par saint Paul, faire précisément de ce qu'il leur reproche sa propre doctrine !

Certes, pour saint Paul, il n'est pas question que les dons réguliers, institutionnels, voire apostoliques, étouffent les dons les plus spontanés de l'Esprit : ils doivent au contraire les reconnaître, les encourager, mais aussi les discipliner, au service de tout le corps, dans la fidélité au seul Chef, le Christ, duquel l'apostolat, comme le charisme fondamental, procède directement (cf. en particulier *Ep 4*, 11-16).

*
* *

Si l'on tient compte de ce qui précède, il ne paraît pas que l'Eglise catholique, dans un dessein œcuménique, doive ou puisse abandonner pour elle-même la succession apostolique de ses évêques, au sens qu'on a précisé, ni qu'elle puisse accepter comme équivalents aux siens des ministères qui ne s'y rattacheraient pas déjà ou qui, de leur côté, se refuseraient à s'y rattacher en vue de l'union. Cette succession, en fait, est le premier des charismes qu'elle se doit de préserver, non seulement pour ses membres actuels, mais pour le bien de la chrétienté à réunir. Elle ne saurait y faillir. Si même, par impossible, un certain nombre de ses hiérarques venaient à y renoncer, ils cesseraient simplement, de ce fait, d'être des évêques dans l'Eglise du Christ, et ne feraient ainsi que donner une justification apparente à la thèse de nombre d'orthodoxes et de quelques anglicans, d'après laquelle le papalisme de l'Eglise romaine n'a laissé subsister dans l'Eglise d'Occident qu'une ombre d'épiscopat. Disons-le franchement : il est pénible de devoir constater que, sur ce point en particulier, tant de catholiques semblent incapables de porter, à l'intérieur du mouvement œcuménique, le témoignage fidèle aux réalités essentielles de l'Eglise du Christ et des apôtres que les orthodoxes, dès les origines de ce mouvement et toujours depuis, y ont porté avec autant de fermeté que de charité, pour ne rien dire d'un bon nombre d'anglicans.

Est-ce à dire que l'Eglise catholique doive garder telle quelle, voire imposer aux autres, sa pratique actuelle du ministère en tous ses détails, ou toutes les diverses théories théologiques qui en ont tenté la justification, au moyen âge ou depuis lors ? Est-ce à dire qu'elle n'ait rien à apprendre, ou à réapprendre des chrétiens actuellement séparés d'elle ? Est-ce à dire qu'elle doive juger sans fruits, sans réalité aucune leurs divers ministères ? Rien de tout cela n'est exigé **par ce que nous avons rappelé. Bien au contraire, ce sont les raisons**

mêmes qui nous poussent à le maintenir qui constituent le plus grand motif que nous ayons d'être ouverts à ces trois ordres de considérations.

En premier lieu, la succession apostolique n'est pas la succession dans un pouvoir abstrait, dans un blanc-seing donné par un groupe initial d'autocrates à une tribu à jamais irresponsable et intouchable de satrapes. La succession apostolique ne se comprend, telle que nous l'avons justifiée, qu'à l'intérieur et en vue d'une succession dans la fidélité, non seulement à la doctrine mais à la vie communiquée du Christ. Ce n'est pas une simple succession d'autorité, au sens de *potestas* et de *dominium*. C'est une succession dans une charge pastorale, qui suppose la transmission d'une vérité de vie, inséparable de la vie elle-même, et au seul bénéfice de laquelle doit s'exercer l'autorité de ceux qui sont les premiers responsables parce que les premiers serviteurs.

A cet égard, pour se faire reconnaître et accepter, d'abord des orthodoxes, puis des anglicans et des divers protestants, l'épiscopat catholique doit non seulement se réformer, mais se régénérer, avec un radicalisme dont il ne paraît pas encore soupçonner les exigences. Il ne s'agit pas simplement de baptiser « pastorale » l'administration, ni moins encore de substituer à un autoritarisme mégalomane la démagogie et l'opportunisme. Il s'agit de redécouvrir, à travers toute la tradition, ce qu'est l'évêque, et dans son Eglise locale et dans l'Eglise universelle. Nous en sommes très loin, et l'on se demande parfois si nous n'en sommes pas plus loin que jamais.

Comme il faut à l'évêque redécouvrir la nécessité d'œuvrer en commun avec ses confrères sous la conduite du Pontife romain, il lui faut retrouver la coopération nécessaire avec son propre presbytérat, et tous les autres ministères ou fonctions charismatiques, institutionnels ou non, et le laïcat dans son ensemble, sans pour cela rien abdiquer d'une responsabilité inaliénable, reçue du Christ par les apôtres.

Ici, l'enseignement de la pratique et de la réflexion, non seulement des autres Eglises épiscopales, mais encore des communautés de type presbytérien synodal ou de type congrégationaliste, pour ne pas parler des autres, a certainement à être reconnu, critiqué positivement, et finalement assumé et intégré à la vie de l'Eglise apostolique, centrée localement sur son évêque et universellement sur le Pape.

Par-dessus tout, l'ordination et les autres consécrations ecclésiastiques doivent être repensées non pas tant en termes de transmission d'un don (quoique cet aspect ne soit certainement pas à négliger) **qu'en termes d'agrégation aux différentes communautés de service**

qui sont essentielles à la vie de la communion catholique tout entière : de l'évêque élu à la communauté des successeurs des apôtres, du candidat à la prêtrise à la communauté presbytérale dont l'évêque est le pivot, mais certes pas le tout, et du laïc baptisé et confirmé à la communion universelle du Corps du Christ, dans toute la diversité de ses membres et de leurs charismes, individuels ou institutionnels.

Dans cette perspective, loin que l'imposition des mains, de la part des évêques, aux ministres des communautés n'ayant pas déjà un ministère lié à la succession apostolique, doive s'interpréter encore, quand elle pourra leur être proposée, comme un renoncement à leurs charismes ou aux ministères antérieurs qu'ils ont pu recevoir et exercer, dans la situation exceptionnelle où ces communautés se trouvaient après le schisme de fait d'avec l'Eglise catholique, elle pourra signifier, avec la reconnaissance et la consécration définitive de tout cela dans l'*una sancta,* leur intégration à l'unité du ministère fondamental, qui seul remonte, à travers toute l'histoire chrétienne, par les apôtres, jusqu'au Verbe incarné, une fois pour toutes, dans l'histoire des hommes.

F - 75016 - Paris L. BOUYER
Villa Montmorency
8, avenue de Montmorency