

L'AUTORITÉ POUR LE SERVICE

RÉFLEXIONS SUR L'AUTORITÉ PERSONNELLE DU CHRÉTIEN

par
**Jean-François
ZORN**
*professeur
à l'Institut Protestant
de Théologie,
Faculté
de Montpellier*

Parmi les qualités humaines, l'autorité personnelle est sans doute l'une des plus mystérieuses et des plus effectives qui soient, car elle semble à la fois donnée aux personnes qui l'exercent et s'imposer aux personnes qui la ressentent. Le caractère spirituel de l'autorité personnelle ajoute une dimension plus impressionnante encore à cette qualité, car on peut avoir le sentiment qu'elle émane d'une force supérieure et que, par conséquent, elle s'impose plus fortement encore qu'une autre. Nous percevons aussi que, spiritualisée, l'autorité peut s'exercer d'une manière d'autant plus contraignante que son origine est insaisissable et sa réception incontournable. Nous entrevoyons alors le danger d'une autorité spirituelle qui se détacherait de sa source et ne connaîtrait aucun contrôle. C'est pourquoi, se proposant de réfléchir sur ce qui fonde l'autorité personnelle d'un chrétien, l'ensemble de mon exposé sera traversé par un double questionnement : qu'est-ce qui légitime et justifie l'autorité personnelle d'un chrétien et qu'est-ce qui permet de reconnaître, d'attester, d'authentifier cette autorité ?

Le questionnement est double en effet : « Qu'est-ce qui légitime l'autorité personnelle d'un chrétien ? » est une question tournée vers l'instance *productrice* de l'autorité. « Qu'est-ce qui permet de reconnaître l'autorité personnelle ? » est une question tournée vers l'instance *réceptrice* de l'autorité.

Distinguer les deux niveaux de questions est *a priori* indispensable pour ne pas tomber dans la tentation de l'idolâtrie – je pèse mes mots – qui consisterait à recevoir sans référence critique une autorité

qui serait donnée comme allant de soi ou qui s'imposerait par une sorte de plébiscite.

En d'autres termes, on peut dire que l'autorité personnelle d'un chrétien ne peut être ni légitimée ni reconnue du seul fait du succès, de l'impact, de l'audience, dont une personne peut bénéficier au sein de la communauté humaine ou ecclésiale, car nous savons que cette légitimité et cette reconnaissance de l'autorité sont une résultante dont le facteur personnel n'est qu'un aspect, mais jamais le seul.

Mais articuler les deux questions est *a posteriori* non moins indispensable parce qu'une autorité personnelle jamais révélée, jamais incarnée – là encore je pèse mes mots – n'existe pas ; elle serait une pure hypothèse d'école pour nous les humains (le génie méconnu !) ou un secret pour Dieu. Mais je ne crois ni au génie méconnu ni en un Dieu qui entretiendrait le secret autour de l'autorité qu'il confère à l'homme.

Aussi faudra-t-il, après avoir cherché ce qui théologiquement légitime l'autorité personnelle du chrétien, réarticuler ce que nous aurons appris d'elle dans les Ecritures, l'instance productrice de l'autorité chrétienne, avec ce que la communauté ecclésiale, instance réceptrice de l'autorité, peut en dire et en faire quand elle se manifeste en son sein.

Ces quelques remarques introductives annoncent le plan que je vais suivre en trois parties :

– Qu'est-ce qui légitime l'autorité personnelle d'un chrétien ? Je traiterai plus particulièrement de la question de l'inspiration, d'un point de vue de théologie biblique.

– Qu'est-ce qui permet d'attester l'autorité personnelle d'un chrétien ? Je traiterai la question du service qui est dans le titre de mon exposé, dans une perspective de théologie systématique.

– Enfin, en réarticulant les notions d'inspiration et de service, je traiterai des notions de discernement des dons et de reconnaissance des ministères, notions qui nous ramèneront à des questions d'ecclésiologie*, de théologie pratique donc.

I. Ce qui légitime l'autorité personnelle d'un chrétien : l'inspiration

1.1. Un monde – visible et invisible – saturé d'autorité(s)

Dans le Nouveau Testament, un même terme *exousia* désigne à la fois l'autorité divine, du Père et du Fils, et l'autorité des chefs terrestres, civils ou militaires. Cette terminologie commune s'inscrit dans

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 92-94.

une vision du monde antique, un système de croyances religieuses pourrait-on dire, selon lequel existerait une correspondance entre le monde invisible d'en haut et le monde visible d'en bas, l'un étant généralement le décalque de l'autre, les dieux du monde invisible s'incarnant dans les chefs, rois ou empereurs du monde visible.

Mais, dans les épîtres pauliniennes, cette vision religieuse du monde, garante d'un certain ordre socio-religieux, est totalement réinterprétée dans un sens critique. D'abord les autorités du monde invisible peuvent être bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire, dans le langage de l'époque, apparentées soit aux anges soit au diable. Ensuite, si elles dirigent leurs homologues terrestres, c'est selon des intentions propres, et pas selon le schéma traditionnel de la dévolution du pouvoir de haut en bas de Dieu vers l'homme. Enfin toutes sont des créatures, même celles qui sont hostiles au vrai Dieu, conviction typiquement paulinienne exprimée en Colossiens 1,16 : « En lui, tout a été créé, dans les cieux et sur la terre, les êtres visibles comme les invisibles, Trônes et Souverainetés, Autorités et Pouvoirs ».

Le monde invisible n'est donc pas habité que d'alliés de Dieu et le monde visible que d'amis de l'homme, et à l'intérieur des deux mondes ce n'est pas la paix non plus. Paul affirme même, comme en Ephésiens 6,12, que les autorités invisibles (« souverains de ce monde des ténèbres », « esprits du mal », etc.) sont plus redoutables que les autorités humaines visibles parce qu'elles ne sont pas à la portée de l'homme et parce que leur séduction religieuse s'exerce toujours. Or Paul constate que, chez les Colossiens par exemple, « la dévotion » et « le culte des anges » se portent bien (2,18) ce qui fait, écrit-il, que « des gens se plongent dans leurs visions, et leur intelligence charnelle les gonfle de chimères ».

Nous découvrons donc chez Paul que l'autorité, du fait de son caractère mystérieux, insaisissable et ambivalent, est quelque chose dont il faut se méfier, car même créée par Dieu, elle demeure un pouvoir dangereux parce que susceptible soit d'idolâtrer l'homme qui s'en saisirait, soit d'aliéner celui qui la suivrait.

1.2. En Christ, des autorités soumises et vaincues

Mais qu'est-ce qui permet à Paul de penser que l'autorité est potentiellement dangereuse pour l'homme ? Peut-on tout de même opérer un tri entre les bonnes et les mauvaises autorités ? Nous voilà au cœur de notre sujet. Qu'est-ce qui légitime la vraie autorité spirituelle de la fausse ?

De sa conviction selon laquelle toutes les autorités sont des créatures, Paul tire une double conséquence : le combat a déjà eu lieu entre elles et le Christ auquel toute autorité a été soumise d'une

part, et la victoire sur les mauvaises comme sur les bonnes autorités est acquise, d'autre part.

Mais ces autorités sont encore agissantes, elles paraissent disposer d'une certaine marge de manœuvre, d'autonomie, qui entraîne certains hommes, y compris chrétiens, à s'y soumettre. Comment alors s'enquérir de leur défaite, les rendre inoffensives, et se placer soi-même sous l'autorité du Christ seul ?

Quand Paul écrit en Col 2,15 que Dieu « a dépouillé les autorités et les pouvoirs, il les a publiquement livrés en spectacle, il les a entraînés dans le cortège triomphal de la croix », il ne peut laisser croire que cette victoire soit comparable, autrement que métaphoriquement, à une victoire de gladiateurs. Ou plus exactement cette victoire au triomphe paradoxal est celle-là même que vivent les apôtres, comme Paul la décrit avec la même métaphore du combat des arènes dans 1 Corinthiens 4,9 : « Dieu nous a exposés, nous les apôtres, à la dernière place, comme des condamnés à mort : nous avons été donnés en spectacle au monde, aux anges (donc aux autorités invisibles) et aux hommes (donc aux autorités visibles) ». Puis il explique avec ironie aux Corinthiens qui cherchent les honneurs et la sagesse que sa force à lui, précisément, réside dans la faiblesse voire le mépris.

Si donc l'on veut établir, à partir de Paul, une distinction entre l'autorité personnelle d'un chrétien et celle d'un non chrétien, on peut dire que le chrétien sait, dans la foi, qu'il n'a pas d'autorité, plus précisément qu'il ne détient pas d'autorité de lui-même, ce qui lui permet de relativiser son pouvoir. En revanche, le non chrétien ne sait pas que son autorité est soumise ou, s'il le pressent, c'est par le moyen de la sagesse qu'il pourra accepter sa finitude et les limites de son pouvoir¹.

L'autorité du chrétien s'origine donc dans Jésus le Christ, le Crucifié ; c'est pourquoi le chrétien s'interdit toute volonté de puissance car la mort est inscrite à l'horizon de la victoire du Christ lui-même. Et ceci, nous le savons, ne changera pas tant qu'un autre régime – celui qui prévaudra avec le retour du Christ – ne viendra pas modifier la tension eschatologique que nous vivons entre le « déjà là » et le « pas encore là » de la victoire du Christ sur toutes les autorités qui dominent l'humanité.

Dans ces conditions, de quelle autorité le chrétien peut-il être revêtu ? A une question analogue que les apôtres posaient au Ressuscité, portant précisément sur le temps de son retour, celui-ci répondit : « Vous n'avez pas à connaître les temps et les moments que le Père a

¹ Il convient de bien comprendre que ce qui est dit là ne décrit pas des attitudes « automatiques », mais des fondements cachés qui ne sont pas toujours mis en œuvre. Je connais des chrétiens orgueilleux et des non chrétiens modestes ; la grâce est sans frontière...

fixés de sa propre autorité (*tè idia exousia*). Mais vous allez recevoir une puissance, celle du Saint-Esprit qui viendra sur vous ; vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (Actes 1,8). Réponse limpide : l'autorité, la seule qui soit pour le chrétien, est en Dieu. Et ce que je peux recevoir, comme croyant, découlant de cette autorité, c'est le Saint-Esprit pour un service de témoignage. Nous reviendrons sur ce dernier en deuxième partie. Revenons-en, pour le moment, aux rapports entre don du Saint-Esprit et autorité.

Il me faudrait, pour être complet, faire un bout d'étude exégétique sur la notion de Saint-Esprit, mais dans le cadre limité de cette étude, je voudrais concentrer l'essentiel de mes remarques moins sur l'origine ou la nature du Saint-Esprit, que sur ses manifestations et son statut. C'est pourquoi, comme je l'ai annoncé en introduction, je voudrais traiter de l'inspiration comme expression du Saint-Esprit en m'interrogeant sur ses critères. Mais au préalable, tout de même, voici quelques notations rapides sur le Saint-Esprit, son origine, sa nature.

1.3. L'inspiration comme expression du Saint-Esprit dans l'Ecriture et en l'homme

Dans la conception tant de l'Ancien Testament que du Nouveau, l'Esprit de Dieu ou le Saint-Esprit est le souffle (*ruah*) qui donne vie à l'homme et crée un lien de dépendance avec Dieu. L'esprit n'est donc pas l'âme par opposition au corps, selon la distinction qui nous vient du monde grec, mais ce qui fait vivre l'homme nouvellement par rapport aux forces de mort, jusqu'au paradoxe que Paul exprime quand il parle de corps spirituel pour définir l'homme nouveau en Christ (1 Co 15,42s.). Vivre du Saint-Esprit, c'est donc vivre de la vie de Dieu.

Entre l'Ancien et le Nouveau Testament, il y a cependant une différence de définition du Saint-Esprit qui tient dans le fait qu'en Christ, il y a concentration, plénitude de l'Esprit dont la promesse traverse tout l'Ancien Testament et se réalise en Christ. Mais bien plus, l'Esprit qui procède du Père et désormais du Fils, passe chez les croyants, il leur est donné comme Paraclet, c'est-à-dire comme protecteur contre le désenchantement et contre l'adversité du monde.

En effet, c'est encore Paul qui écrit aux Corinthiens (1 Co 2,6 et s.) que les princes de ce monde, c'est-à-dire à la fois les autorités surnaturelles et leurs épigones terrestres, ne connaissent pas la sagesse que l'on enseigne aux chrétiens adultes, car Dieu l'a révélée par l'Esprit. S'ils avaient connu cette sagesse, déclare Paul, les autorités n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire.

Puis il continue en opposant l'Esprit qui vient de Dieu et l'esprit qui vient du monde. La différence porte pratiquement sur tout : sa nature, son langage, son enseignement. Il conclut par cette affirmation : « Or nous, nous avons la pensée du Christ », montrant bien par là que l'Esprit n'est pas détaché de sa source.

Ceci m'amène donc, tout naturellement, à traiter directement de l'*inspiration par le Saint-Esprit* comme ce qui légitime l'autorité personnelle du chrétien. A ce propos, l'accent de ma réflexion va se déplacer quelque peu de la théologie biblique à la théologie systématique, non pas que la question de l'inspiration n'ait pas de fondement biblique, loin de là, mais parce que je voudrais aller sur le terrain de la doctrine de l'inspiration, ce qui me permettra d'aller plus vite au but, à savoir : montrer qu'il n'y a pas d'inspiration de l'Esprit chez le chrétien qui ne soit également corroborée par l'inspiration de l'Ecriture.

Or cette liaison entre inspiration des Ecritures et inspiration des croyants n'a pas été établie systématiquement par les théologiens du Nouveau Testament, bien qu'on en trouve des éléments. C'est notamment le texte de 2 Timothée 3,16 qui est, comme l'écrit Henri Blocher, « le lieu classique » d'établissement de l'inspiration des Ecritures². C'est aussi dans le chapitre 14 de la Première épître aux Corinthiens que Paul esquisse la doctrine des dons de l'Esprit au service de tous et au service d'une intelligence du message évangélique ; nous y reviendrons en deuxième partie.

Mais c'est Jean Calvin qui formulera la doctrine de l'inspiration des Ecritures de manière magistrale avec sa conception du double témoignage interne du Saint-Esprit et externe de la Parole. Un célèbre chapitre de *L'Institution de la religion chrétienne* porte le titre fleuri suivant : « Comment certains esprits écervelés pervertissent tous les principes de religion en quittant l'Ecriture pour voltiger après leurs fantaisies sous ombre de révélation du Saint-Esprit »³.

Dans ce chapitre Calvin fustige ceux qui délaissent l'Ecriture et imaginent des voies originales pour parvenir à Dieu. Ils se réclament d'une certaine doctrine de l'Esprit et méprisent ceux qui, disent-ils, « suivent encore la lettre morte et meurtrissante » de l'Ecriture. Calvin dénonce chez les illuminés une hiérarchisation entre Esprit et Parole qui fait de cette dernière une subordonnée de l'Esprit. Or les deux sont conjoints et l'Esprit ne peut ajouter à la Parole aucune révélation qu'elle ne contienne déjà. A l'objection des illuministes* qui citent

² Henri Blocher, « Inspiration », *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/ Genève : Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 725. 2 Tm 3,16 : « Toute Ecriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, pour réfuter, pour redresser, pour éduquer dans la justice afin que l'homme de Dieu soit accompli, équipé pour toute œuvre bonne ».

³ Livre I, chap. IX, 1.

2 Co 3,6 « la lettre tue et l'Esprit vivifie », Calvin répond que la lettre est morte quand elle est séparée de la grâce du Christ, car c'est Christ qui donne sens et vie à la Parole ; c'est Christ qui est le seul principe d'interprétation des Ecritures attestant son inspiration par l'Esprit.

Quel est alors le statut du Saint-Esprit chez Calvin ? Dans *L'Institution* il écrit : « Bien que Dieu seul soit témoin suffisant de soi en sa Parole, toutefois cette Parole n'obtiendra point foi au cœur des hommes si elle n'y est scellée par le témoignage intérieur du Saint-Esprit »⁴.

Calvin renverse donc la hiérarchie des voies d'accès à ce qu'il nomme précisément « les choses spirituelles », hiérarchie établie par les illuministes. Il écrit : « Premièrement notre Seigneur nous enseigne et nous instruit par sa Parole. Secondement il nous confirme par ses sacrements. Troisièmement, par la lumière de son Saint-Esprit, il éclaire notre entendement, et donne entrée en nos cœurs et à la Parole et aux sacrements, lesquels autrement battraient seulement à nos oreilles, et se présenteraient aux yeux, mais ne pénétreraient et n'émouvraient point le dedans »⁵.

Que conclure de cette première partie ? Ce qui légitime l'autorité personnelle du chrétien est d'ordre spirituel. Mais en ces temps où le spirituel est flottant et se niche dans toutes sortes de caches religieuses, il convenait de rappeler que l'autorité chrétienne est identifiable, je ne dis pas vérifiable, mais au moins reconnaissable. Elle ne peut se définir en soi, détachée de la source qui la produit, le Dieu de Jésus-Christ, identifié et reconnu dans les Ecritures.

Cela dit, il ne s'agit pas d'une vérité abstraite mais existentielle. L'autorité personnelle se vit et s'éprouve, elle se manifeste et se communique, elle peut s'imposer à d'autres puisqu'en pénétrant dans le monde visible elle passe de l'ordre de l'être à l'ordre du faire, de la foi aux œuvres pour reprendre une distinction chère aux réformateurs. Elle peut ainsi devenir pouvoir. Mais pour éviter le risque de s'idolâtrer en s'auto-fondant, l'autorité doit sans cesse retourner à sa seule source de légitimation, le Dieu de Jésus-Christ, identifié et reconnu dans les Ecritures. De là elle repartira au monde où elle découvrira des lieux de service, qui constitueront pour elle l'épreuve de réalité.

C'est ainsi que dans le deuxième chapitre nous chercherons à établir des correspondances entre deux niveaux de l'autorité : le premier que nous venons d'identifier, d'ordre spirituel, et le second, d'ordre diaconal, que nous allons découvrir, car l'autorité spirituelle ne tourne pas à vide, elle embraye sur le réel sans que jamais, toutefois, ce réel ne dicte tout l'ordre du jour de l'engagement du chrétien dans le monde.

⁴ *Idid.*, chap.7, § 4.

⁵ *Ibid.*, Livre IV, chap. 8.

II. Ce qui atteste l'autorité personnelle d'un chrétien : le service

II.1. Saint-Esprit : don et service

A deux reprises dans le chapitre précédent, j'ai fait allusion à des thèmes que nous traiterions dans ce chapitre. Dans Ac 1,8 nous avons entendu Jésus dire à ses disciples qu'ils recevraient le Saint-Esprit en vue du témoignage rendu au Christ depuis des lieux connus d'eux (Jérusalem, Judée, Samarie) jusqu'aux extrémités de la terre. Dans 1 Co 14 nous avons entendu Paul plaider pour une utilisation des dons de l'Esprit au service de tous dans la communauté chrétienne.

Ces deux ouvertures indiquent à l'évidence que l'inspiration du Saint-Esprit qui fonde l'autorité personnelle du croyant n'est pas un bien à usage interne, si je puis m'exprimer ainsi, c'est un élan : témoignage missionnaire et édification communautaire apparaissent donc comme des prolongements de l'inspiration du Saint-Esprit.

Autrement dit, l'autorité du disciple s'exerce tant dans le monde que dans l'Eglise par des ministères. Nous venons d'en repérer deux, le ministère missionnaire et le ministère d'unité ou d'édification de l'Eglise. Or ce terme de ministère dans le Nouveau Testament est généralement la traduction du grec *diakonia* qui veut dire précisément service. Mais il y a plus : dans le NT le ministère est toujours corrélé au don de l'Esprit. Dans 1 Co 12,4 et ss. Paul est très clair sur ce point : « Il y a diversité de dons (*diakresis de charismatôn*) mais c'est le même Esprit ; diversité de ministères (*diakresis diakoniôn*) mais c'est le même Seigneur ; diversité de mise en œuvre ou de mode d'action, mais c'est le même Dieu qui produit tout en tous. Chacun reçoit le don de manifester l'Esprit en vue du bien de tous ou de ce qui est utile à tous ».

J'aime beaucoup cette double insistance de Paul pour bien *originer* le ministère ou le service dans un don de l'Esprit et pour *instrumentaliser* ce don de l'Esprit dans le service.

Calvin dit cela aussi admirablement, à sa manière : « Bien que Lui seul (Dieu) doive gouverner et régir son Eglise, et y avoir toute prééminence, et que son gouvernement et son empire se doivent exercer par sa seule Parole, toutefois, parce qu'il n'habite point avec nous par présence visible, en sorte que nous puissions ouïr sa volonté de sa propre bouche, il use en cela du service des hommes, les faisant comme ses lieutenants, non point pour leur transférer son honneur et sa supériorité, mais seulement pour faire son œuvre par eux, ainsi qu'un ouvrier s'aide d'un instrument »⁶.

Nous voici donc parvenus à un nouveau point de notre réflexion. L'autorité personnelle du chrétien, autorité spirituelle reçue comme

un don de l'Esprit, se manifeste, se traduit, s'instrumentalise en un ministère, un service.

Ici il convient de faire une remarque importante : si le service atteste l'autorité de celui qui le rend, nous comprenons bien qu'il ne s'agit pas, en bonne théologie protestante évangélique, de voir dans cette attestation, dans cette reconnaissance, une nouvelle source de légitimation de l'autorité du serviteur. Nous sommes ici, en effet, dans le domaine de l'œuvre qui est seconde par rapport à la grâce. Je veux dire précisément que le serviteur doit lui-même rester le témoin de la grâce, du don premier de l'Esprit qui en fait un serviteur et non l'inverse, ce qui l'amènerait à être justifié par son œuvre, à être tout entier dans son œuvre et bientôt coupé de la source de cette œuvre. Ma remarque n'est pas fortuite. Je connais personnellement des laïcs engagés, comme on dit, dont l'action diaconale par ailleurs admirable s'est progressivement détachée de la source évangélique qui l'a produite. Du coup leur autorité dans l'Eglise et la société se résume à leur œuvre, et nous sommes dans le domaine du visible, du pouvoir, de l'argent souvent, car une œuvre ça se voit, ça pèse et ça compte socialement...

Comment donc faire en sorte que le service ne se détache pas de la source qui le légitime et ne devienne pas lui-même source de légitimité ? Je n'ai pas véritablement de réponse à cette question si ce n'est d'énumérer un certain nombre de caractères incontournables du ministère diaconal dans le Nouveau Testament. J'en vois cinq que j'emprunte à une étude de Jean-François Collange intitulée « Evangile, vie quotidienne et diaconie »⁷.

II.2. Caractères du ministère comme service

• **Est serviteur celui qui sert un maître.** En annonçant Christ crucifié et ressuscité, les disciples servent ce maître quelle que soit la forme concrète du ministère qu'ils exercent. Leurs titres sont « ministres du Christ » comme en 2 Co 11,23 ou en Col 1,7, « ministres du Seigneur » comme en Ac 20,24 ou en 1 Co 12,5, « ministres de Dieu » comme en Ac 21,19 ou en 2 Co 6,4. Il n'y a donc pas, dans le Nouveau Testament, une seule forme de ministère qui échapperait à l'autorité que seul Dieu confère, une sorte de ministère laïcisé, même s'il s'exerce en milieu laïc.

• **Le serviteur n'agit pas de lui-même ou pour lui-même.** Il est envoyé par celui qu'il sert et jamais son service ne se justifie pour lui-même, ne s'autonomise, il est toujours rattaché à sa source. Pensons à ce que répond Paul aux Corinthiens qui essayent de s'appropriier l'un des prédicateurs, d'en faire leur maître à penser : « Qu'est-ce donc Apollos ? Qu'est-ce que Paul ? Des serviteurs par qui vous avez été

⁷ *Etudes Théologiques et Religieuses*, 1990/2, p. 221-233.

amenés à la foi ; chacun d'eux a agi selon les dons que le Seigneur lui a accordés » (1 Co 3,5). En bref, le serviteur ne peut pas rouler pour lui-même...

- **Le service se caractérise par le fait qu'il se réalise au bénéfice de celui qui le reçoit et non de celui qui l'apporte.** A l'image de son maître qui est venu pour servir et non pour être servi (Marc 10,35) de celui qui se tient au milieu de nous pour servir (Luc 22,27), le serviteur ne peut prétendre être le premier servi. Une certaine lecture psychanalytique soupçonne l'altruisme de n'être que l'envers de l'égoïsme. Mais on peut admettre que le serviteur trouve un bénéfice personnel au service qu'il rend aux autres, car faire passer l'autre en premier est gratifiant et cela n'a rien de pervers.

- **Le contenu et les destinataires du service sont spécifiques : il s'agit de servir la justice.** S'il faut se garder de réduire cette notion théologique à son sens social ou éthique, il n'empêche que la dimension socio-éthique l'habite. Quand Paul écrit aux Corinthiens que si le ministère de la condamnation fut glorieux, combien le ministère/service de la justice le sera-t-il plus encore (2 Co 3,9.), je ne peux m'empêcher de voir dans cet élargissement du ministère de la justice une prise en compte de l'homme dans toutes ses dimensions afin de ne rien négliger de ce qui souffre en lui. Paul consacre deux chapitres de la Deuxième épître aux Corinthiens (8 et 9) à justifier la collecte (*diakonia*) des Eglises de Macédoine en faveur de celle de Jérusalem dont la pauvreté est extrême. Le terme *charis* revient pas moins de huit fois dans ces deux chapitres pour qualifier le geste matériel de la collecte de telle sorte que ce service concret et matériel est le reflet et la continuation du geste gracieux, gratuit de Dieu en faveur des hommes.

- **Dans le NT la *diakonia* (le service) et le *charisma* (le don) sont donc les deux faces de la même réalité du ministère.** La *diakonia* indique la nature du ministère, son faire, et le *charisma* son origine, son être. C'est la diversité des dons qui détermine la diversité des ministères. Si le service vient en quelque sorte valider, vérifier le don, celui-ci demeure premier et à l'initiative de Dieu.

Alors se pose la question de la reconnaissance du don, de son identification puisque son expression dans le service n'est pas un critère suffisant pour le justifier. C'est cette question que je voudrais traiter dans ma dernière partie conclusive, consacrée au discernement des dons et à la reconnaissance des ministères.

III. Du discernement des dons à la reconnaissance des ministères

Avec ces deux notions de discernement des dons et de reconnaissance des ministères, nous retrouvons les deux questions qui tra-

versent notre réflexion : le discernement est le moyen par lequel la légitimation de l'autorité spirituelle d'une personne est établie comme don venant de Dieu ; la reconnaissance est le moyen par lequel cette autorité se réalise comme ministère donné à l'Eglise.

III. 1. Discerner... reconnaître... deux fonctions ecclésiales

Dans le Nouveau Testament, les épîtres de Paul essentiellement, le discernement est mentionné parmi les dons comme « discernement des esprits » (*diakriseis pneumatôn* dans 1 Co 12,10). Dans la mesure où, comme se plaît à le souligner Paul, discerner les esprits incombe à toute l'Eglise et non à un seul individu (1 Co 14,29), et concerne l'ensemble de ce qu'il convient d'examiner dans l'Eglise (1 Th 5,21), nous sommes en présence, comme le souligne Gérard Siegwalt, du « charisme théologique ou doctrinal par excellence... Le discernement n'est pas une critique simplement négative, mais il consiste en une récapitulation qui rejette ce qui est mauvais, garde ce qui est bon et le laisse croître vers sa plénitude en Christ. Tout est concerné par le discernement car tout a une dimension spirituelle. Le discernement des esprits est la façon dont opère ou se manifeste l'Esprit Saint qui, Esprit créateur (constructif), est sanctificateur »⁸.

Mais à l'autre bout du processus de discernement des dons, il y a la reconnaissance et l'attestation des dons. Paul est encore très clair sur ce point. Il rappelle aux inspirés de Corinthe qui discernent des dons en abondance, qu'ils ne peuvent le faire qu'en conformité avec la parole de Dieu qui les précède et qui a fondé l'Eglise. Quand il leur écrit : « la parole de Dieu a-t-elle chez vous son point de départ ? Etes-vous les seuls à l'avoir reçue ? » (1 Co 14,36), il leur rappelle qu'une tradition d'enseignement, la sienne en l'occurrence, a déjà fait Eglise et que cette ecclésialité vient en quelque sorte jouer le rôle de garde-fou des interprétations illuministes. « Si quelqu'un croit être prophète ou inspiré – leur écrit-il –, qu'il reconnaisse (*epiginôsketô*) dans ce que je vous écris un commandement du Seigneur (1 Co 14,37) ». Puis il continue par une formule difficile à traduire mais qui dit en substance : Si quelqu'un ne reconnaît pas comme valable mes exhortations, qu'on ne le reconnaisse pas comme inspiré. Une lecture un peu rapide de ce texte pourrait nous laisser penser que Paul est très prétentieux. En fait il veut dire qu'un ministère d'enseignement doit exister dans l'Eglise ; sa fonction est précisément de reconnaître la légitimité ou non d'une inspiration.

Nous voyons donc très clairement que discernement et reconnaissance des dons de l'Esprit se situent dans le champ ecclésiologique.

⁸ Gérard Siegwalt, « Discernement des esprits », *Encyclopédie du protestantisme*, op. cit., p. 419.

C'est dans l'Eglise que l'on discerne les dons de l'Esprit et que l'on reconnaît les ministères. A l'égard de ces derniers, l'Eglise fait donc fonction de régulatrice, son autorité est d'ordre fonctionnel, la finalité des ministères étant le service de la Parole, des sacrements et du maintien de la communion (*koinônia*) entre ses membres. On notera ici une différence ecclésiologique fondamentale avec la conception catholique romaine des ministères. L'autorité de l'Eglise catholique sur les ministères est d'ordre magistériel, c'est-à-dire fondée sur le pouvoir du pape et des évêques qui disent la doctrine, contrôlent les sacrements et délimitent la communion de l'Eglise⁹.

La Discipline de l'Eglise réformée de France contient un article rédigé ainsi : « Le Conseil presbytéral (c'est-à-dire le gouvernement élu de l'Eglise locale) discerne, reconnaît et coordonne les ministères exercés par les membres de l'Eglise locale au sein de celle-ci ou ailleurs en son nom. Lorsque le Conseil presbytéral a discerné des ministères locaux, il lui appartient d'organiser leur reconnaissance liturgique »¹⁰.

C'est un article de notre Discipline (dont je rappelle qu'en régime réformé elle est la règle de vie ecclésiale commune) que j'aime beaucoup, mais dont je constate qu'il est peu mis en pratique. En effet quel catéchète, quel chef de chorale, quel visiteur sait vraiment qu'il exerce un ministère discerné par le Conseil presbytéral et combien ont bénéficié d'une reconnaissance liturgique ? Fort peu. La plupart d'entre eux sont là en fonction d'une vocation dont je ne conteste pas l'authenticité. Mais cette vocation est souvent, de leur propre aveu, « une affaire entre Dieu et eux » dont ils estiment ne devoir « rendre de compte à personne ». « Rendre des comptes », expression souvent entendue qui dénote une conception du ministère dans l'Eglise polluée par un type de rapport « employeur-employé » en vigueur dans la société, mais également marquée par une conception atrophiée de l'Eglise. Je dis volontiers qu'il y a, dans nos Eglises de la Réforme, une sorte de « déficit ecclésiologique », ce qui n'empêche pas l'engraissement des structures, mais c'est un autre problème.

III.2. Autorité de l'Eglise et conceptions des ministères

Or il me semble que sur ce point, qui n'est autre que celui de l'autorité de l'Eglise elle-même, il y a un malentendu que je voudrais tenter de lever pour terminer.

⁹ Sur ce point, cf. Jean-Pierre Monsarrat, « La doctrine des Eglises réformées sur ce qu'elles refusent d'appeler magistère », *Lumière et Vie*, n° 180, 1986, p. 55-64.

¹⁰ *Discipline de l'E.R.F.*, Paris, 1992, Article 3, § 4.

Le refus auquel je faisais allusion il y a un instant « de rendre des comptes » dénote, dans le meilleur des cas¹¹, pour la personne qui adopte cette position, que c'est le Christ qui, directement, institue les ministères. Dans ces conditions, les ministères ne dépendent pas de la communauté dans laquelle ils s'exercent, en tout cas la communauté n'a pas de prise sur eux, notamment pour leur nomination et leur cessation. C'est la conception du ministère par *institution*, en partie défendue par Luther. C'est aussi la conception catholique (sacrement de l'ordre pour le prêtre), mais on la trouve, sinon partagée consciemment, en tout cas vécue quotidiennement dans certains milieux protestants de type charismatique.

Cette position a son pendant, pour ne pas dire son opposé, c'est la conception du ministère par *délégation*. Elle fut également défendue par Luther et elle s'est particulièrement développée dans les Eglises de la Réforme de tradition calviniste, influencée notamment par le contexte démocratique des XIX et XX^e siècles. Elle part de la notion de sacerdoce universel de tous les baptisés, c'est-à-dire du *ministère général* de l'Eglise. Mais pour des raisons d'ordre, d'organisation, cette position dit qu'il faut des *ministères particuliers*. C'est donc la communauté qui délègue ces ministères particuliers à des personnes particulières. Ici les ministères dépendent de la communauté en ce qui concerne leur nomination, leur cahier des charges, la fin de leur mandat¹².

Il me semble que ces deux positions – ministère par institution et ministère par délégation – ne doivent pas être opposées mais articulées l'une à l'autre, ce qui permet de corrélérer le discernement des dons et la reconnaissance des ministères.

Je crois qu'il faut dire que c'est le Christ qui suscite les ministères, que c'est donc lui qui crée et rassemble la communauté des croyants, parce que l'Eglise est un corps dont le Christ est la tête selon la vision d'Ephésiens 4. Mais il faut dire également que l'Eglise appelle et reconnaît les ministères car elle est ce corps qui ne vivra que si les membres différents accomplissent en son sein et son nom leur fonction spécifique.

S'il y a une commune obéissance au Christ de la personne appelée et de l'Eglise appelante, il n'y aura pas subordination ou échappatoire de part et d'autre, mais corrélation, correspondance, permettant de faire se rencontrer dons discernés et ministères reconnus. Sans cette commune obéissance nous irions tout droit vers des blocages et des conflits d'autorité entre les personnes et les institutions.

¹¹ Je dis « dans le meilleur des cas », car il y a, malheureusement, des cas où les personnes en place se sont un jour auto-proclamées pour des raisons familiales, culturelles, traditionnelles de toutes sortes, dans lesquelles on aurait peine à trouver des arguments spirituels ou théologiques.

¹² Sur ces deux conceptions du ministère, cf. André Birmelé, « Le ministère dans les Eglises de la Réforme », *Positions Luthériennes*, 1981/3, p. 190 et s.

Pour terminer tout à fait maintenant, je voudrais vous proposer un court extrait d'un livre de Philippe Menoud intitulé *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament* qui me paraît bien corroborer mon propos et donner une belle vision de l'Eglise : « L'Eglise est une institution charismatique. Elle est installée dans l'histoire, mais elle est animée par l'Esprit qui, d'en haut, descend sans cesse sur elle pour lui donner la vie. De même que le Christ a établi des apôtres pour être le fondement de son Eglise, de même l'Esprit dirige l'Eglise par les hommes qu'il suscite. Mais ceux qui sont ainsi élus ne sont pas appelés à être des frères du libre esprit. Un Paul converti par le Christ sur le chemin de Damas, est ordonné à la tradition ecclésiastique qu'il a reçue de ceux qui furent apôtres avant lui. Ensuite l'Esprit désigne ceux qui prendront la succession des apôtres, et c'est par les apôtres eux-mêmes qu'ils sont instruits et avertis de garder le bon dépôt de la doctrine révélée aux saints une fois pour toutes et de veiller à ce que la tradition ainsi établie ne soit pas interrompue. L'organisation de l'Eglise naissante révèle donc un équilibre parfait (c'est-à-dire la communion) entre l'inspiration (c'est-à-dire les dons de l'Esprit) et la tradition (c'est-à-dire les ministères reconnus) »¹³. ■

¹³ *Op. cit.* *Cahier théologique*, n° 22, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1949, p. 62. Les parenthèses sont de moi.