

# Le ministère épiscopal comme ministère d'unité dans l'église ancienne

par Marc LODS

professeur à la Faculté de Théologie Protestante de Paris

*Question d'actualité, la réflexion sur les ministères dans l'Eglise est aussi une question délicate, voire même parfois un point chaud dans les relations interconfessionnelles.*

*Nous remercions M. Lods de nous offrir par cet article non pas « la réponse définitive », mais des éléments bibliques et patristiques susceptibles de stimuler notre réflexion.*

\* \* \*

Le Nouveau Testament parle très peu des évêques (*épiskopoi* = surveillants, visiteurs) ; ils ne sont mentionnés que cinq fois ; les termes de « surveillance » (*épiskopè*) ou de « surveiller » (*épiskopein*) apparaissent un peu plus souvent. Cependant plus que le mot lui-même, c'est le contenu du ministère qui importe.

Si la question du ministère dans l'Eglise est abondamment débattue, celle du ministère selon le Nouveau Testament l'est très particulièrement<sup>1</sup>. Notre propos est de dire ici, sans entrer dans trop de détails, que le contenu des charges ministérielles peut être, dans le Nouveau Testament, considéré comme orienté dans deux directions, soit celle du ministère de la parole, soit celle du ministère de gestion, de vigilance, de présidence, de surveillance, de rassemblement, donc « ministère d'unité » ! Ces deux directions, sans être certainement opposées, sont cependant différentes l'une de l'autre.

<sup>1</sup> On peut lire, par exemple : Philippe Menoud, *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament* (Cahier théologique 22), 1949 ; André Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Eglise* (Lectio divina 68), 1971 ; *Les ministères de l'Eglise*, 1974 ; P. Bony, Ed. Cothenet, J. Delorme, etc., *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament* (Coll. Parole de Dieu 10), 1974 ; Marc Lods, *Le ministère d'unité* (Point théologique 19), 1976.

## 1. Les deux pôles du ministère dans le Nouveau Testament

### A. Le ministère de la parole

L'Eglise a reçu mission d'annoncer l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre. Le témoignage rendu à la Parole faite chair est d'abord un témoignage en paroles.

Ce sont les *apôtres*, réunis en présence du Ressuscité (Mt. 28. 19-20) qui ont les premiers reçu l'ordre d'« enseigner » (*didaskontés*) toutes les nations. L'apôtre remplit donc essentiellement un ministère de prédication ; il est l'« envoyé » du Christ à travers la terre habitée pour témoigner de bouche devant les hommes (Act. 1. 8). C'est ce que Paul dit bien souvent de lui-même (1 Cor. 1. 17 ; 2. 1-13 ; 3. 1 ; 15. 11 ; Gal. 1. 8-9 ; 2. 7-9, etc.) et c'est ce qu'il a incessamment mis en pratique au cours de ses voyages missionnaires. Il en est de même des autres apôtres, notamment Pierre qui, à la conférence de Jérusalem, se proclame évangéliste des païens (Act. 15. 7) et qui devient ensuite celui des circoncis (Gal. 2. 8). Aux apôtres revient donc l'enseignement (*didachè*) (Act. 2. 42) ; lorsque l'Eglise de Jérusalem commence à croître, les ministères se diversifient et les Douze se réservent le « ministère de la parole » (*diakonia tou logou*) (Act. 6. 4).

Si l'apôtre est bien en premier lieu le prédicateur missionnaire, d'autres sont, eux aussi, ministres de la parole.

Le *prophète*, quel que soit le contenu précis de sa charge, est, de toute façon, l'étymologie en fait foi, un ministre de la parole, qu'il s'agisse d'une parole se rapportant à l'avenir (*pro* = en avant) ou simplement d'une parole dite en public (*pro* = devant les hommes).

Le *docteur*, sur le compte duquel on peut également dire beaucoup de choses assez différentes, étant un « enseignant » (catéchète, théologien, exégète, tout en étant aussi un inspiré), est, lui aussi, un « parleur » dont le propre est de discourir afin d'être écouté et compris.

Il faut encore faire mention de l'*évangéliste* de la liste d'Ephésiens 4. 11, terme curieux en ce sens que tout prédicateur de Jésus-Christ est normalement un « homme de l'Évangile » : Philippe, l'un des Sept, est appelé de ce nom (Act. 21. 8), ainsi que Timothée (2 Tim. 4. 5). Il désigne peut-être simplement le missionnaire qui va là où les apôtres ne peuvent se rendre ou après le temps de leur activité ; de toute manière, il prêche la Bonne Nouvelle.

Bref, comme l'explique saint Paul dans un texte souvent repris et médité de la lettre aux Romains (10. 14-15), la foi provient toujours de la prédication ; il n'y a pas de foi concevable sans un « kérygme » de l'Évangile, c'est-à-dire sans une parole annoncée, que le « prédicateur »

(*kèrussontos*) « prêche » (*kèruxasin*), parce qu'il a été « envoyé » (*apostalòsin*) et afin que d'autres puissent l'« entendre » (*ékousan, akouòsin*) ; selon Es. 52. 7, sont déclarés bénis les pieds de ceux qui annoncent l'Évangile. Et l'apôtre conclut en citant Ps. 19. 5 : « Leur voix atteint toute la terre et leur parole les extrémités du monde » ; ainsi « la foi vient de ce que l'on entend » (*ex akoès*) (10. 17-18).

## B. Le ministère de rassemblement

Il faut maintenant reconnaître que ce que le Nouveau Testament rapporte sur le « contenu » des charges exercées dans l'Église ne rentre pas en totalité dans celui des ministères qu'on peut nommer « ministères de la parole », même si ceux-ci tiennent normalement la première place. Il existe aussi des ministères où la parole, si elle est utilisée, n'est cependant pas, pour leur exercice, l'expression essentielle et indispensable.

Quand une communauté est constituée, il faut l'affermir, afin qu'elle puisse poursuivre son existence et soit en mesure d'assumer sa fonction de témoignage.

Considérons de nouveau l'apôtre. Quand celui-ci exerce son activité dans une communauté déjà formée, il y tient le rôle d'animateur et de directeur ; il y exerce son autorité qui n'est pas seulement celle de la parole, mais de sa personne tout entière. L'apôtre Paul, après avoir semé l'Évangile, revient sur ses pas pour « affermir l'âme de ses disciples » (Act. 14. 22). A ce stade, une de ses tâches est de faire nommer des anciens, comme en Pisidie (id. 23) ou à Ephèse (20. 17), afin que l'œuvre apostolique puisse s'y poursuivre. Les apôtres et les anciens de la première Église de Jérusalem se réunissent en conférence pour résoudre ensemble les importants problèmes en cours (15. 6-21).

L'autorité de l'apôtre est considérable ; il pose le fondement (*thémélion*) des Églises, comme le déclare Paul à propos de lui-même (1 Cor. 3. 10), ce qui signifie que ce n'est pas seulement la responsabilité de sa prédication, mais toute l'institution de l'Église qui repose sur ses épaules. Globalement les apôtres constituent le fondement (toujours *thémélion*) sur lequel est bâtie l'Église de Dieu (Eph. 2. 20 ; cf. Apoc. 21. 14).

Tout particulièrement l'apôtre Pierre, selon la promesse du Christ, est le rocher (*pétra*) sur lequel repose toute l'Église et contre elle les portes de l'enfer ne prévaudront point (Mt. 16. 18) ; telle est en tout cas l'exégèse adoptée par beaucoup.

A côté des apôtres, les *presbytres* ou *anciens*, successeurs des *zeqénim* de l'ancienne alliance, ont un rôle qui

comporte certainement avant tout une responsabilité de présidence, de gestion et de vigilance. Il ne paraît pas que l'ancien ait à tenir communément des discours ; bien que certains d'entre eux aient parfois pour tâche de prêcher et d'enseigner (1 Tim. 5. 17), ils n'exercent de fonction ni culturelle, ni d'évangélisation. Par contre, ils s'occupent des malades (Jq. 5. 14) ; ce sont eux aussi qui veillent à mettre en place d'autres ministères et ils exercent, dans ce domaine, une autorité immense, puisque c'est le collège des anciens qui impose les mains, selon 1 Tim. 4. 14 (à Timothée lui-même).

Le *diacre*, qui apparaît assez souvent (Rom. 12. 7 ; Phil. 1. 1 ; 1 Tim. 3. 8-13), a-t-il eu dès la première heure le même double rôle dans le déroulement du culte et dans l'exercice de la bienfaisance communautaire, qu'il tiendra plus tard ? Nous ne savons, pas plus que nous ne savons quelle était à Rome la fonction de la diaconesse Phébée (*hè diakonos*), sinon qu'elle avait « assisté » beaucoup de chrétiens dans la peine (Rom. 16. 1-2). Le travail du diacre ou de la diaconesse n'était en tout cas pas de prendre la parole, ni de faire œuvre missionnaire. D'après Actes 6, quoi qu'on puisse conclure à propos du ministère des Sept, on apprend que la tâche qui est réservée aux hommes élus à la demande des apôtres a été d'abord de « servir aux tables » (*diakonein trapézais*) (6. 2), ce qui implique le soin des « agapes » fraternelles qui ont tenu une si grande place dans l'Eglise apostolique ; ces repas faisaient suite à ceux que Jésus avait pris avec les pauvres, les péagers et les gens de mauvaise vie.

Dans la liste que nous lisons en 1 Cor. 12. 28, sont mentionnés, d'une part, des chrétiens qui ont reçu le don de « gouverner » (*kubernèseis*) et d'autre part, ceux qui ont la charge de « secourir » (*antilèpseis*). Direction et assistance représentent sans doute les mêmes fonctions ou des fonctions analogues à celles de la liste de Rom. 12. 8 : celui qui « préside » (*proïstaménos* (cf. le *proéstôs* de 1 Tim. 5. 17) et celui qui « distribue (les aumônes) » (*metadidou*), ainsi que celui qui « exerce la miséricorde » (*éléôn*).

Les « conducteurs » (*hègouménoi*), mentionnés dans l'épître aux Hébreux (13. 7-13-24), sont aussi à placer dans la catégorie de ceux qui exercent une autorité de direction.

Un terme bien biblique est celui de *berger* ou *pasteur* (*poimèn*). Les chefs et les prêtres d'Israël ont été les bergers, bons ou mauvais, du peuple de Dieu et le mot, ainsi que l'image, reviennent souvent dans le Nouveau Testament. Jésus d'abord a été le bon berger (Jn 10), par opposition aux mauvais bergers d'antan. Puis, à la suite du Christ, « berger et évêque des âmes » (1 Pi. 2. 25), d'au-

tres, dans l'Eglise, ont reçu cette appellation. L'apôtre Pierre, selon Jn 21. 15-17, a reçu mission de « faire paître les brebis », ce qui, dans ce texte en tout cas, imprime à son apostolat le signe de la mission que le Ressuscité a spécialement confiée à son apôtre confessant. Le ministère « pastoral » a sa place dans la liste d'Eph. 4. 11 : le titre a donc réellement été porté par des hommes ayant une charge reconnue dans la communauté chrétienne.

Comme le Seigneur lui-même, le pasteur surveille ses brebis avec sollicitude ; il les conduit parce qu'il les aime ; il les rassemble sous sa houlette, les protège contre leurs ennemis et les dirige vers les sources pures et les bons pâturages. Le berger ne parle pas beaucoup ; sa fonction est exercée beaucoup moins au moyen de sa voix que de sa houlette, signe de son autorité, voire de son pouvoir.

Ce qu'il convient de remarquer, c'est que, plusieurs fois dans le Nouveau Testament, le terme de « pasteur » est associé à celui d'« évêque » et l'idée de « paître » (*poimainein*) à celle de « veiller », « surveiller » (*épiskopein*). Non seulement le Christ est, comme nous l'avons indiqué, « berger et évêque » (1 Pi. 2. 25), mais les anciens d'Ephèse sont exhortés par l'apôtre à « prendre garde au troupeau sur lequel le Saint-Esprit les a établis évêques (*épiskopous*), pour faire paître (*poimainein*) l'Eglise de Dieu » (Act. 20. 28). De même il est dit aux anciens, en 1 Pi. 5. 2 : « Faites paître (*poimanané*) le troupeau de Dieu qui est chez vous », à quoi quelques manuscrits ajoutent : « en les surveillant » (*épiskopountés*). Ces textes indiquent clairement que les titres de pasteur et d'évêque sont à peu près identiques et interchangeables.

L'évêque, comme l'ancien, pouvait, selon les épîtres pastorales, avoir des fonctions de prédication et d'enseignement (1 Tim. 3. 2 ; Tite 1. 9). Cependant il est surtout un administrateur (*proistaménos*) consciencieux (1 Tim. 3. 4-5), c'est-à-dire chef de maison et « intendant de Dieu » (*Théou oikonomos*) (Tite 1. 7).

Il faut poser la question de la présidence des *sacrements* du baptême et de la cène. Le Nouveau Testament ne dit pas grand-chose à ce sujet. La notice d'Actes 2. 42 sur la « fraction du pain » et le baptême qui suivit la première Pentecôte (2. 41) laissent supposer que ce sont les apôtres qui présidaient le culte. Paul, à Troas (Act. 20. 7-12), a célébré l'eucharistie : c'est lui qui a prononcé l'homélie et qui ensuite « a rompu le pain ». On peut penser que, là où se trouvait un apôtre et tant qu'il y eut des apôtres, la présidence du culte lui revenait d'office. Cependant aucune règle n'est donnée à ce point de vue, ni dans les « paroles d'institution » des sacrements, ni ailleurs. Jésus-Christ, en

donnant ses ordres : « Baptisez toutes les nations » (Mt. 28. 19) et : « Faites ceci en mémoire de moi » (1 Cor. 11. 24-25), n'a point dit à *qui* il s'adressait. Ceci étant dit, il devait bien se trouver un fidèle qui avait la charge reconnue de veiller au bon fonctionnement des actes sacramentels de sa communauté ; c'est évidemment d'un ministère de « présidence » qu'il s'agit.

Ce que nous venons de dire à propos de ce second type de ministère ne nous conduit pas, à première vue, à apercevoir un ensemble bien ordonné ; par exemple, on peut aisément envisager une distinction à établir entre un ministère de direction et un autre qui serait un ministère « diaconal » d'entraide fraternelle. La « direction » exercée par les apôtres était parfois sévère, comme ce fut le cas pour Pierre condamnant Ananias et Saphira (Act. 5. 1-11) ou Paul livrant à Satan l'incestueux de Corinthe (1 Cor. 5. 3-5) ; un tel « pouvoir » repose certainement, en dernière analyse, sur la parole du Seigneur autorisant ses disciples à lier et délier les consciences en son nom (Mt. 16. 19 ; 18. 18 ; Jn 20. 23). Comme doit le faire le berger, le « chef » de communauté marche à la tête de son troupeau et le conduit avec fermeté.

D'un autre côté, il y a les ministres qui apparaissent davantage que les précédents comme des « serviteurs » et qui assument des tâches plus humbles : ils distribuent les aumônes et tiennent les comptes de la communauté ; ils sont astreints au « service des tables » (Act. 6. 2), étant présents auprès des plus déshérités.

On aperçoit cependant, entre tous ces ministres dont on vient de parler, un lien certain ; ils sont tous responsables de la bonne marche de l'ensemble de la communauté ; ils cherchent à la rendre capable de vivre conformément à la volonté de son Seigneur ; ils « veillent » à ce qu'elle forme un troupeau bien groupé ; ils sont des « rassembleurs », chacun à sa manière, en face des forces centrifuges qui sont à l'œuvre pour ruiner l'œuvre de Dieu ; qu'aucune brebis ne se perde et que les membres du corps vivent en harmonie les uns avec les autres et pour le bien commun. Il s'agit donc bien de diverses formes d'un « ministère d'unité », unité du corps ecclésial dans chacune de ses fonctions organiques et en vue du bon agencement de ses articulations (Éph. 4. 16).

### C. *Que conclure à propos du ministère d'unité ?*

Deux types de ministères apparaissent donc dans le Nouveau Testament. Seulement si nous disons ministère de la parole et ministère d'unité, les deux expressions ne sont pas liées par une conjonction indiquant une équivalence ou

une égalité ; nous disons seulement que, à côté (disons plutôt : au-dessous) du ministère de la parole prend place celui du rassemblement des fidèles. Sans le ministère de la parole, il n'y a point d'Eglise véritable ; cependant cette « parole » prêchée n'épuise pas à elle seule toute la fonction ministérielle de l'Eglise.

Disons encore que si nous sommes conduits à distinguer deux orientations dans le ministère, nous ne voulons pas dire que ces deux types soient séparables, ni, à moins forte raison, qu'ils soient forcément assurés par deux ministres qui se chargeraient respectivement de l'une et de l'autre fonction.

Plutôt que de parler de deux types de ministères, mieux vaudrait dire deux pôles dans le ministère de l'Eglise. Il y a le moment de la parole et du témoignage et il y a ensuite celui de la réflexion et de l'intégration dans la communauté des enfants de Dieu. Après avoir été constituée par la parole, l'Eglise doit être protégée contre les forces dispersantes et dissolvantes qui la menacent et se regrouper en vue de l'action nouvelle. Ces deux pôles, qui sont complémentaires, correspondent aux deux mouvements de la vie de l'Eglise : la mission et le rassemblement. Si l'Eglise se dit « catholique », donc « envoyée » et « dispersée » à travers le monde, elle doit aussi se rassembler dans une congrégation fraternelle. A la fois dispersé et rassemblé était déjà le peuple d'Israël, depuis Abraham qui, au moment de son appel, était destiné à être en bénédiction à toutes les familles de la terre (Gen. 12. 3), jusqu'au Serviteur de l'Eternel appelé à être « la lumière des nations pour porter le salut jusqu'aux extrémités de la terre » (Es. 49. 6).

Cette tension fondamentale, l'Eglise chrétienne l'exprime dans son culte : celui-ci est le lieu du regroupement des fidèles autour de son Seigneur ; mais, à la fin, l'assemblée, qui a vécu un moment dans l'unité de sa foi, est renvoyée au loin afin que la parole entendue parvienne à l'extérieur ; elle est renvoyée comme le démoniaque guéri à qui Jésus a dit : Va et raconte autour de toi ce que le Seigneur a fait (Mc 5. 19 ; Lc 8. 38-39) ; elle est renvoyée encore comme la foule qui avait reçu le pain dans le désert de la main de Jésus et que celui-ci a « congédiée » (Mt. 14. 22-23 ; 15. 39 et paral.). *Ite missa est*, dira la liturgie latine postérieure : les fidèles dispersés sont envoyés en « mission » dans le monde.

L'Eglise subit ainsi un double mouvement : mission et envoi vers les hommes, rassemblement et ressourcement par un retour sur soi, ceci précisément en vue d'avoir la force d'aller de nouveau de l'avant. Comment demeurer fidèle dans le témoignage, si le retour aux sources d'eau

vive n'est pas d'abord réalisé ? Dans le déroulement de la vie ecclésiastique, ces deux mouvements s'interfèrent forcément ; ils ont cependant chacun leur signification propre ; ils sont le mouvement même de la vie. Dans l'Eglise se lèvent des hommes qui ont reçu vocation d'aller de l'avant, d'être des pionniers et des missionnaires et de stimuler ainsi le témoignage de toute l'Eglise, et d'autres, ou les mêmes peu importe, reçoivent de Dieu le soin de la communauté elle-même, de son édification, de son affermissement et de son unité, pour nourrir le témoignage même et, de l'intérieur, le rendre plus fervent, plus riche et plus vrai.

Le ministère de vigilance et d'unité a son caractère propre, sa raison d'être fondamentale, à côté du ministère de la parole proprement dit.

## **2. Le ministère d'unité dans l'Eglise ancienne. Evêques et synodes.**

### *A. Fin du I<sup>er</sup>, II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles. Expérience de l'unité.*

Il y a un fait qu'il convient de mettre tout de suite en lumière et qui domine la situation ecclésiastique post-apostolique : d'un côté l'Eglise locale s'organise et se structure fortement autour de la personne de l'évêque ; mais d'un autre côté, au même moment, il n'apparaît aucune forme de structuration entre les diverses Eglises ; et cependant ces Eglises vivent dans la conviction fondamentale qu'elles sont en unité de foi les unes avec les autres ; et elles confessent unanimement que l'Eglise catholique est une Eglise Une.

1. L'époque apostolique a vu se dessiner peu à peu et prendre place plus ou moins rapidement un ministère « évêque » collégial ou unique. Au début du II<sup>e</sup> siècle le mouvement s'accroît vers la pratique d'un évêque centré sur une seule personne, nul ne saurait en douter. Le témoignage certainement le plus caractéristique est celui que donne Ignace d'Antioche vers 110, pour ce qui regarde les Eglises d'Orient, les plus anciennement dressées et les plus vivantes, à savoir à Antioche de Syrie et en Asie.

Il faut se garder de regarder le schéma ignacien comme admis, à cette date, dans toutes les Eglises. Nous n'entrons pas dans le débat qui consiste à chercher à savoir par quelle voie et pour quelle raison l'évêque collégial, qui a certainement formé la structure d'un grand nombre d'Eglises pendant bien des années, a fait place à un évêque centré sur une seule personne, du type qu'Ignace nous fait connaître. Disons seulement que le mouvement en direction de l'évêque unique a fini par prévaloir partout

et que les difficultés que rencontraient alors les communautés chrétiennes expliquent ce mouvement centralisateur qui condense l'essentiel de l'autorité entre les mains d'un seul, à savoir la défense nécessaire contre les attaques du paganisme persécuteur, à l'extérieur, et surtout la lutte contre les hérétiques, à l'intérieur.

Voici, en résumé, quelques traits de la figure épiscopale telle qu'Ignace la dessine : l'évêque est l'équivalent de Dieu le Père (Magn. 2 ; 3. 1-2 ; 6. 1 ; Trall. 3. 1) ; il « possède la pensée de Dieu » (Polyc. 8. 1) ; il est aussi bien l'équivalent de Jésus-Christ (Eph. 6. 1 ; Trall. 2. 1) ; « les évêques, établis jusqu'aux extrémités de la terre sont dans la pensée de Jésus-Christ », comme le Christ est la pensée du Père (Eph. 3. 2).

L'évêque est lié à sa communauté de la manière la plus intime et celle-ci lui est soumise (Magn. 3. 2 ; 13. 2 ; Trall. 2. 1 ; Polyc. 6. 1, etc.) et ne fait rien sans lui (Magn. 7. 1 ; Trall. 2. 2 ; 7. 2 ; Philad. 7. 2 ; Smyrn. 8. 1 ; 9. 1). « La communauté est là où est l'évêque » (Smyrn. 8. 2). Il est son président (Magn. 6. 1-2), son intendant (Eph. 6. 1 ; Polyc. 6. 1) ; il parle selon l'Esprit (Philad. 7. 1-2 ; Polyc. 2. 2 ; 3. 2) et tout ce qu'il fait est « sûr et légitime », puisqu'en tout il est agréable à Dieu (Smyrn. 8. 2). Seul il préside l'eucharistie (Philad. 4. 1 ; Smyrn. 8. 1), ainsi que le baptême (Smyrn. 8. 2). Il est directeur des consciences de chacun (Polyc. 1. 2-3 ; 2. 1-2 ; 4. 1-3 ; 5) et lutte contre les ennemis persécuteurs (Polyc. 1. 3 ; 2. 3 ; 3. 1).

Bref, il est ministre de l'union (*tès hénôséôs*) (Polyc. 1. 2) et de la vigilance (*grègorèi*) (id. 1. 3).

D'autres témoignages confirment que l'évêque est tout à la fois guide de la foi, directeur de la discipline, administrateur de la communauté, président du culte, défenseur des intérêts matériels et spirituels de l'Eglise.

Il faut préciser que la manière dont l'épiscopat est organisé et réparti dans les régions où le christianisme se développe est assez variable. Ainsi, d'après le témoignage de Cyprien de Carthage (248-258), on pouvait, pour l'Afrique, compter jusqu'à 87 évêques (chiffre fourni par la *Sententia episcoporum*, au synode africain de septembre 256). Ce chiffre est, en tout état de cause, très considérable ; il montre que les plus petites communautés des provinces africaines avaient leur évêque ; celui-ci était, en règle générale, à la tête d'une simple bourgade, vraisemblablement très peu nombreuse.

Pour la même époque, l'Egypte présente un visage très différent, puisque, jusqu'à l'épiscopat de Démétrius (environ 189-232), il n'y a qu'un seul évêque pour toute la région, résidant à Alexandrie et nommé et sacré par les pres-

bytres des diverses communautés de la ville et des environs. Démétrius installe trois évêques et son successeur, Héraclas, en met en place vingt nouveaux ; le nombre s'accroît au cours du III<sup>e</sup> siècle. Mais nous sommes loin de la situation de la région de Carthage. Ce qu'on pouvait nommer une « Eglise épiscopale » était donc très différent suivant les provinces.

Ces divergences n'empêchent pas que le monépiscopat est en place partout et que la responsabilité qui lui est reconnue est très considérable. Toute Eglise locale a son évêque et c'est avec une grande autorité qu'il exerce le ministère de l'unité.

2. On ne peut manquer d'être frappé en constatant qu'alors que s'affirme sur le plan local l'institution épiscopale, basée sur le ministère d'un évêque puissant, on ne voit se former aucun lien structurel entre les Eglises locales. A la fin du I<sup>er</sup> siècle et dans le cours du II<sup>e</sup>, non seulement aucun lien officiel n'existe, mais les diverses Eglises tiennent fortement à affirmer leur autonomie les unes vis-à-vis des autres ; cette autonomie est présentée comme un droit basé sur la liberté que possède tout chrétien.

Nous avons déjà mentionné les différences importantes qui existent dans la manière de vivre l'épiscopat lui-même : un évêque par communauté villageoise en Afrique, une sorte de super-épiscopat à Alexandrie d'Egypte. Il est facile de dresser une liste d'usages et de traditions qui montrent des nuances nombreuses suivant les Eglises : pratique du baptême ou du jeûne, célébration pascale, opposition sur le plan éthique entre communautés rigoristes ou latitudinaires, différences même dans la composition du canon biblique ou dans la rédaction des confessions de foi.

Cependant, malgré bien des divergences qui sautent aux yeux, les diverses Eglises qui ne parlent point la même langue, qui adorent le Seigneur avec des expressions terminologiques et culturelles qui ne concordent point, ont le sentiment profond de leur unité. S'il est possible de s'étendre sur les points de divergence, il est plus aisé encore de montrer avec quelle clarté et quelle persévérance les chrétiens ont confessé l'unité de l'Eglise de Jésus-Christ. Ce qui concrétise le mieux cette unité, c'est la communion eucharistique que l'on se donne d'Eglise à Eglise ; on se reçoit, par ce moyen, les uns les autres dans l'unité du Seigneur. Une expression, fort remarquable, qui est souvent employée, est celle du « don de la paix », c'est-à-dire la paix par la reconnaissance eucharistique mutuelle ; on échange des « lettres de paix ».

Les Pères se sont appuyés sur les thèmes et les types scripturaires qui leur paraissaient annoncer et suggérer

l'unité de l'Eglise : déjà, disent-ils, Daniel a annoncé la venue d'un peuple messianique, « hommes de toutes langues » (Dan. 7. 14), et Malachie a décrit prophétiquement l'eucharistie universelle en évoquant les fidèles célébrant, en l'honneur du Dieu unique, le culte véritable, « depuis le lever du soleil jusqu'à son couchant ... parmi les nations ... en tous lieux » (Mal. 1. 11). On revient volontiers sur les images bibliques, comme Eve, mère des croyants, l'arche de Noé, instrument du salut de toute créature sans distinction, la maison de prière de la première Pâque (Ex. 12. 46), le corps mystique dont Jésus-Christ est le chef.

L'unité entre chrétiens n'est pas seulement proclamée ; elle est surtout vécue ; nous en avons le témoignage, par exemple, donné par des chrétiens qui ont voyagé de lieux en lieux et qui ont ensuite fait part de la joie qu'ils ont ressentie en constatant que la même foi était confessée partout.

*Hégésippe*, originaire de Palestine, visite vers 170 un certain nombre d'Eglises, séjournant notamment à Corinthe et à Rome ; il est heureux de rendre son témoignage : « Nous nous sommes réconfortés de l'orthodoxie (*tò orthò logò*) (des Corinthiens) » et il conclut : « Dans chaque ville on est fidèle à l'enseignement de la Loi, des prophètes et du Seigneur », c'est-à-dire l'Ancien et le Nouveau Testament (Eusèbe, Hist. eccl. IV, 22-2-3).

*Aberkios*, évêque d'Hiéropolis en Phrygie, au début du III<sup>e</sup> siècle, rapporte, dans une inscription en vers qu'il destinait à orner sa tombe, le voyage qu'il avait effectué pour le service de l'Eglise et qui le conduisit jusqu'à Rome, « la reine aux vêtements d'or et aux chaussures d'or ». Il apporte, lui aussi, son témoignage de chrétien : « Je vis là un peuple qui porte un sceau brillant. J'ai vu aussi la plaine de Syrie et toutes les villes, Nisibis par-delà l'Euphrate. Partout j'ai eu des confrères. J'avais Paul pour compagnon. La foi me conduisait partout. Partout elle me servit en nourriture un poisson pris à la source, très grand, pur, pêché par une vierge sainte. Elle le donnait sans cesse à manger aux amis. Elle a un vin délicieux ; elle le donne avec le pain. » S'exprimant en termes poétiques, le vieil évêque dit que c'est par le baptême et surtout par le partage de l'eucharistie, que se manifeste l'unité de toutes les Eglises en un seul corps.

Il convient de signaler encore les échanges de lettres et les visites fraternelles. Les épîtres du Nouveau Testament sont déjà des exemples du besoin d'exprimer les liens solides qui unissent les communautés et leurs chefs responsables. Après les écrits canoniques, la *Prima Clementis*, les lettres d'Ignace, évêque d'Antioche, et celles de Polycarpe,

évêque de Smyrne, sont à mentionner et ce genre littéraire n'a fait que se développer dans la suite. Pour ce qui regarde les visites que se font souvent les chrétiens, les évêques en premier lieu, ne mentionnons qu'un seul exemple, fort émouvant, que rapporte Eusèbe (Hist. eccl. V, 24, 16-17), citant une lettre d'Irénée : ce dernier évoque la visite, faite en 154 vraisemblablement, par l'évêque Polycarpe de Smyrne, alors fort âgé, à son jeune collègue Anicet de Rome, à propos de la différence de la célébration pascale qui s'était manifestée entre les traditions de leurs Eglises respectives. Ils ne réussirent pas à se convaincre mutuellement ; cependant « ils communiquèrent l'un avec l'autre, et, à l'église, Anicet céda l'eucharistie à Polycarpe par déférence ; et ils se séparèrent l'un de l'autre dans la paix ». Cette visite avait montré que, malgré une opposition que certains jugeaient fort grave, l'unité de l'Eglise n'était pas compromise ; l'eucharistie commune manifestait que l'unité des Eglises était et demeurait une réalité. Les échanges épistolaires et les visites ont contribué à manifester et à resserrer les liens des uns avec les autres ; cependant ils n'ont rien d'institutionnel.

Nous constatons donc, au II<sup>e</sup> siècle, la situation suivante : autant l'organisation locale de l'Eglise est fortement structurée autour de l'évêque, centre, pivot et tête de la communauté, autant les instances institutionnelles liant entre elles les Eglises locales sont insignifiantes, même inexistantes. C'est la foi seule qui unit les chrétiens à travers le monde ; bien que confessée avec des mots différents, elle constitue, par sa confession même, le lien essentiel d'unité et cette unité est manifestée sans aucun « ministère d'unité » sur le plan universel. Il suffit que, de fait, la même foi soit proclamée d'un commun accord pour que l'on puisse croire à la réalité d'une Eglise une, catholique, sainte et apostolique.

### B. III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. L'institution synodale.

La fin du II<sup>e</sup> siècle est marquée par l'apparition des *synodes* (*sunodoi* en grec, *concilium* en latin). Il ne s'agit plus de colloques occasionnels entre quelques évêques, mais d'une réunion régulière des chefs responsables d'Eglises d'une même région. Ces synodes, appelés à prendre des décisions communes, ont un caractère nettement « épiscopal », dans ce sens qu'ils ont une tâche de « surveillance » et de « vigilance ». De telles assemblées ont pour but de se porter collégalement garants de la doctrine et de la discipline ecclésiastiques.

A notre connaissance, c'est la crise montaniste qui a provoqué la convocation des premières assemblées syno-

dales. Eusèbe en fait mention (citant l'anonyme antimon-  
taniste, Hist. eccl. V, 16, 10) : peu de temps après les pre-  
mières manifestations du trio prophétique, Montanus, Pri-  
sca et Maximilla (156 ou 173 suivant les calculs), « les  
fidèles d'Asie se sont réunis (*sunélthontôn*) à cette fin en  
de nombreux endroits de l'Asie ». Bien qu'il ne soit fait  
mention que des « fidèles » on peut penser qu'il s'agit de  
réunions d'évêques. C'est encore un synode qui est visé,  
dans la région de Thrace cette fois, dans une citation pro-  
venant de Sérapion, évêque d'Antioche (id. V, 19, 3). Une  
confirmation est donnée, toujours à propos de la lutte con-  
tre les montanistes, par Tertullien (De jej. 13) : « Dans les  
pays grecs, ces conciles se tiennent dans des lieux déter-  
minés, formés de toutes les Eglises, qui traitent en commun  
les questions d'intérêt supérieur ; du fait que tout le nom  
chrétien s'y trouve représenté, ils se déroulent au milieu  
d'un grand respect ; qu'il est beau, en effet, de se réunir  
ainsi au pied du Christ, sous les auspices de la foi... Ces  
assemblées (*conventus*) s'ouvrent par des stations (c'est-à-  
dire des prières) et des jeûnes ; on sait y souffrir avec ceux  
qui souffrent et se réjouir ensuite avec ceux qui se réjouis-  
sent ». Tertullien souligne donc le caractère fraternel de  
ces réunions.

Après le montanisme, c'est la crise « quartodécimane »  
(opposition contre ceux qui célèbrent Pâque, à la manière  
juive, le « quatorzième jour » du mois de nisan) qui pou-  
sa les Eglises à se consulter en vue d'une décision com-  
mune. Vers 190, sous Victor, évêque de Rome, et peut-  
être à sa demande, des synodes sont convoqués dans di-  
verses provinces pour opiner sur la célébration pascale.  
Eusèbe rapporte que « des synodes et des assemblées d'évê-  
ques » (*sunodoi kai sunkrotèseis épiskopôn*) furent tenus  
en Palestine, à Rome, dans le Pont, en Gaule, en Osrhoène,  
en Grèce (Hist. eccl. V, 23, 2-4), ainsi qu'en Asie à Ephèse  
(id. 24, 8), où les évêques de la province en grand nombre  
avaient été invités autour de Polycrate, évêque d'Ephèse.  
Des lettres sont ensuite écrites, indiquant les décisions pri-  
ses. Il s'agit donc de plusieurs synodes régionaux qui sié-  
gèrent à peu près à la même époque pour tenter de résoudre la crise.

A partir des premières années du III<sup>e</sup> siècle, les synodes  
deviennent plus fréquents. Il s'agit parfois de réunions  
dépassant le cadre d'une simple province, comme celles qui  
se sont tenues à Antioche en 264, puis en 268, pour es-  
sayer de mettre fin aux activités de l'évêque du lieu, Paul  
de Samosate.

C'est à la suite de cette dernière assemblée qu'une lettre  
est expédiée très largement à un grand nombre d'évêques

afin de les associer aux décisions prises, « à Denis (de Rome), à Maxime (d'Alexandrie) et à tous ceux qui, dans l'*oikoumène*, exercent avec nous le ministère, évêques, presbytres et diacres et à toute l'Eglise catholique qui est sous le ciel » (Eus. Hist. eccl. 30, 2). L'intention œcuménique qui est exprimée, et qui se généralisera, est à noter : l'Eglise universelle est interpellée et sollicitée, à travers les délibérations d'un concile seulement régional, de prendre conscience de son unité « œcuménique ».

Dans une région au moins, l'Afrique, la réunion des synodes tend, au III<sup>e</sup> siècle, à prendre un rythme régulier ; ce n'est plus seulement lorsque les circonstances l'exigent, mais à époque fixe, que siège l'assemblée des évêques. Cyprien de Carthage nous apprend que, sous son épiscopat (248-258), et l'usage doit remonter plus haut, le synode se tenait, sous la présidence de l'évêque de Carthage, tous les ans et même, semble-t-il, deux fois par an, au printemps, aux alentours de Pâques, et à l'automne, en septembre.

Telle était la situation « synodale » de l'Eglise au moment où s'ouvre le IV<sup>e</sup> siècle et où les persécutions prennent fin.

Le triomphe de l'Eglise, après 311, a eu, sur la pratique des synodes, le premier résultat que la possibilité a été alors donnée à l'Eglise, par la situation de paix qu'elle a connue, d'organiser ses réunions conciliaires à l'échelle universelle. Il faut ajouter que ce n'est qu'assez lentement que les chrétiens ont ressenti le besoin de manifester l'œcuménicité des Eglises au moyen d'un concile général ; les synodes, réunis par régions, leur paraissaient suffisants pour exprimer leur unité, car le vieux sentiment de l'autonomie des Eglises locales demeurait, encore au IV<sup>e</sup> siècle, très vif.

Ajoutons que l'influence personnelle de l'empereur, devenu chrétien, a été fort sensible pour tout ce qui regarde l'évolution des institutions ecclésiastiques. C'est Constantin, en effet, qui a eu l'idée, afin de faire front à la crise donatiste et pour régler un certain nombre de points de discipline qui faisaient problème, de réunir le concile d'Arles en 314, qui est, en somme, le premier concile « occidental », c'est-à-dire la réunion des délégués des diverses régions de l'Empire d'Occident dont il était le maître (en tout cas la Gaule, l'Italie et l'Afrique). Plus tard, lorsque Constantin devint le souverain de tout l'empire reconstitué, après sa victoire sur Licinius en 324, il convoque, pour tenter de résorber l'affaire aryenne, le concile de Nicée en mai 325, premier concile œcuménique : il signifie l'unité de l'Eglise dans un Empire réunifié.

Bien que l'idée même d'un concile universel ait mis un certain temps à faire son chemin, depuis Nicée, tous les conciles œcuméniques de l'Eglise une, qui se sont réunis, ont été unanimement regardés comme l'expression de la volonté suprême de l'Eglise, confessant son unité et se portant garant de son orthodoxie.

Sans aller plus loin dans l'histoire, nous pouvons faire ressortir de ce qui précède les deux points suivants :

1. Au niveau de l'Eglise locale, le ministre de l'unité est l'évêque, qui concentre dans ses mains une très grande responsabilité. Lorsque les rouages de l'Empire romain se dissoudront, l'évêque sera dans sa ville le chef à la fois spirituel et temporel.

2. Le concile, en particulier le concile œcuménique, devient l'autorité reconnue au-dessus des évêques locaux, quels qu'ils soient. Le concile œcuménique est l'organe des décisions applicables à l'ensemble de l'Eglise ; ceci dans les deux domaines de la discipline, par le vote des canons relatifs aux mœurs des chrétiens et à l'organisation des communautés, et de la doctrine, par les définitions dogmatiques que la plupart des grands conciles ont été appelés à proclamer. Il détient, de droit et de fait, l'autorité supérieure et manifeste, de la manière la plus claire, l'unité de l'Eglise universelle.

\* \* \*

Y a-t-il lieu de tirer de ce qui précède une conclusion générale à propos de l'épiscopat en tant que ministère de l'unité ? Y a-t-il possibilité de dire ce que la pratique des diverses formes du ministère de l'unité, dans l'Eglise ancienne, peut nous apprendre aujourd'hui ? <sup>2</sup>

Je dirais volontiers que cinq points peuvent être mis en vedette :

1. Il est bien certain que l'Eglise doit sans cesse rechercher et mettre en œuvre la meilleure structure possible en

<sup>2</sup> Eléments de bibliographie protestante sur l'épiscopat : Henri d'Espine, *Episcopat et unité chrétienne*, Rev. Théol. et Philos., 1950, pp. 75-82 ; *Ministères ecclésiastiques divers et consécration*, Rev. Hist. et Philos. rel., 1956, pp. 179-185 ; Richard Paquier, *L'Episcopat dans la structure institutionnelle de l'Eglise*, Verbum caro, 1959, pp. 29-62 ; J.-J. von Allmen, *Quelques ouvrages récents sur la théologie du ministère et l'épiscopat*, Rev. Théol. et Philos., 1965, pp. 37-41 ; *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI<sup>e</sup> siècle*, 1968 ; Franz J. Leenhardt, *Les fonctions constitutives de l'Eglise et l'« Episcopat » selon le Nouveau Testament*, Rev. Hist. et Philos. rel., 1967, pp. 111-149 ; Gérard Siegwalt, *L'autorité dans l'Eglise, son institution et sa constitution*, Rev. de Droit canonique 22, sept. et déc. 1972. En allemand : Peter Brunner, *Vom Amt des Bischof*, 1955 ; *Bischof oder Kirchenpräsident* (ouvrage collectif), Göttingen.

vue de donner son témoignage et qu'elle doit notamment veiller à se pourvoir d'une structure ministérielle d'unité. Il est bien certain aussi que ce n'est pas la structure qui fait l'unité ; c'est seulement la foi confessée ; et il convient de se souvenir que l'Eglise, pendant longtemps, est demeurée profondément unie, sans ministère d'unité autre que celui de l'Eglise locale, simplement par le lien de la foi. Cette situation ne s'explique sans doute pas ; on la constate seulement.

2. La lecture du Nouveau Testament nous conduit à dire que la formule classique, selon laquelle il suffit de la prédication de la Parole et de l'administration des sacrements pour assurer toute la mission de l'Eglise, est incomplète. A côté de la parole prêchée, prend place la nécessaire *épiskopè* qui, sous une forme ou sous une autre, doit donner naissance à des ministères de présidence, de vigilance et de rassemblement.

3. On ne peut faire l'économie de l'appréciation de la situation historique qui s'est imposée généralement dès le II<sup>e</sup> siècle, relativement à un monépiscopat dans les Eglises locales. Cet épiscopat ne constitue nullement une infidélité à l'Ecriture ; il apparaît comme pleinement légitime, à condition toutefois de ne jamais perdre de vue que tout ministère est service. Tout ministère de l'Eglise, y compris le ministère « épiscopal », même s'il s'agit d'un épiscopat très structuré, est une partie du corps de l'Eglise, dans lequel aucun membre ne peut être regardé comme « supérieur » à l'autre ; il est simplement « autre », selon le charisme qu'il a reçu. Un « évêque » n'est point placé au-dessus d'un quelconque autre ministre de l'Eglise ; il exerce sans plus « son » ministère, pour lequel il a reçu vocation et qui est celui de l'*épiskopè*.

4. Le synode est une institution ancienne. La collégialité qui est son caractère propre n'exclut en aucune façon la responsabilité personnelle de ses membres. Les assemblées synodales exercent une fonction éminemment « épiscopale », par leur vigilance sur la gestion et la discipline de l'Eglise, et aussi, car cela est nécessaire, sur sa doctrine et sa confession de foi communautaire. Ajoutons qu'un synode doit être présidé et que cette présidence est en elle-même un ministère. L'autorité synodale, disons-le encore, n'est pas du tout en opposition avec l'exercice des autres ministères personnalisés de l'*épiskopè*, quelle que soit la forme qu'ils prennent.

5. Reste la question de l'*épiskopè* au niveau de l'Eglise universelle. Les protestants que nous sommes doivent se reconnaître bien démunis et indécis. Nos Eglises se présentent et vivent effectivement comme une collection d'institu-

tions ecclésiastiques juxtaposées et les liens qui unissent ces diverses Eglises, groupées ou non dans le Conseil œcuménique ou dans les Alliances confessionnelles, est beaucoup trop ténu. Il convient de reconnaître avec humilité ce qui est un manque sérieux.

A NOTER

La deuxième partie de l'article de M. GASQUE concernant *La valeur historique des Actes des Apôtres* a été retardée et paraîtra dans le prochain numéro de *HOKHMA*.