

L'AUTORITÉ DANS L'ÉGLISE. SON INSTITUTION ET SA CONSTITUTION

Le problème de l'autorité est aujourd'hui un des plus controversés, et ceci pas seulement dans l'Église. D'un côté on assiste à une contestation radicale de toute forme d'autorité, celle-ci étant considérée comme inévitablement autoritaire et par suite aliénante ; de l'autre côté on affirme la nécessité de l'autorité si la vie sociale, à quelque niveau que ce soit, doit être possible. Là dénonciation de l'autoritarisme, ici souci de l'ordre, que ce soit au nom du simple bon sens empirique ou au nom de quelque principe plus essentiel.

Toute cette crise de l'autorité secoue d'une manière particulière l'Église, c'est-à-dire les grandes Églises historiques. La présente étude veut montrer, à la fois par l'histoire et par la réflexion théologique sur la base de l'Écriture Sainte lue dans l'ouverture critique à la tradition, ce qu'est l'autorité et ce qu'elle n'est pas.

* * *

Dès l'entrée, l'extrême complexité du sujet apparaît (1). Car que faut-il entendre par autorité d'un côté, par Église de l'autre ? Sans encore approfondir ces notions, on affirmera certes l'autorité de Dieu ou du Christ *sur* l'Église, en parlant de sa seigneurie ou royauté, mais peut-on parler d'une autorité *dans* l'Église ? Est-ce le Pape et toute la hiérarchie (solution catholique-romaine), est-ce plus généralement le ministère particulier dans l'Église et ceux qui l'exercent, qu'il s'agisse des pasteurs, des membres du synode ecclésiastique, peut-être de l'évêque, des Facultés de théologie, d'autres encore, soit seulement des uns à l'exclusion des autres, soit de tous à la fois à des degrés et dans des perspectives différentes (solution « protestante », d'une manière générale, avec de nombreuses variations, selon les mélanges opérés ou au contraire les incompatibilités affirmées), est-ce simplement l'Écriture Sainte (biblicisme) ou encore la confession de foi (confessionnalisme), est-ce l'inspiration directe du Saint-Esprit (spiritualisme enthousiaste) ou la Parole intérieure du cœur (mystique) ! Si l'affirmation de l'autorité *dans* l'Église apparaît ainsi comme problématique, faut-il lui substituer celle de l'autorité *de* l'Égli-

(1) Il existe sur le problème de l'autorité et plus particulièrement de l'autorité dans l'Église une immense littérature. Sans pouvoir la discuter expressément dans le cadre de ce travail, nous indiquerons plus loin (cf. II/ A) dans quel sens nous parlons de l'autorité dans l'Église et quelle est la signification du mot « autorité ». Voici quelques titres : 1. Écrits centrés sur le rapport entre autorité et liberté : on peut rappeler pour mémoire A. SABATIER, *Religion de l'esprit et religion de l'autorité*, Paris, 3^e éd. 1904 ; plus récemment E. G. RÜSCH, *Kirchliche Autorität und Freiheit des Gewissens*, Göttingen, 1967 ; H. KÜNG, *Kirche in Freiheit*, Benzinger-Verlag, 2^e éd. 1965. 2. Sur le rapport entre autorité (pouvoir) et amour : J. L. MCKENZIE, *Authority in the Church*, New York, 1966 ; J. DRANE, *Authority and institution*, Milwaukee, 1969. 3. Sur le rapport entre autorité et soumission, A. DUMAS, *L'ordre dans l'Église : autorité et soumission*, In *Foi et Vie*, 1955, pp. 489-514 ; du même, *La soumission mutuelle dans les épîtres*, In *Verbum Caro/Communion*, 1970, n° 4, pp. 4-19. 4. Sur la crise de l'autorité, W. ANZ, G. FRIEDRICH, H. FRIES, K. RAHNER, *Autorität in der Krise*, Regensburg/Göttingen, 1970 ; N. LASH ET ALII, *Nennt euch nicht Meister. Die Autorität in einer sich wandelnden Kirche*, Styria, 1968. 5. Écrits identifiant l'autorité avec le ministère ecclésiastique : *Evangelische Autorität – Katholische Freiheit*, Rotterdam/Bad Boll, 1959 ; cf. aussi les indications bibliographiques données plus loin, particulièrement sous II.

se ? Mais comment définir cette Église qui a autorité, et en quoi celle-ci constitue-t-elle ? Nous voilà alors ramenés à la question initiale.

Au vu de toutes ces questions, il est clair d'emblée qu'une réflexion sur le problème de l'autorité dans l'Église ne pourra être que systématique-dogmatique. Nous tenterons ici un tel essai de réflexion ecclésiologique. Cela est d'autant plus indispensable que la crise à la fois de l'autorité et de l'Église et partant de l'autorité dans l'Église, invite le théologien à une telle réflexion. Il n'est pas possible de se retrouver dans cette crise, aujourd'hui évidente, à un prix moindre. Le théologien qui se sait au service de l'Église de Jésus le Christ ne peut se contenter de reprendre les affirmations sur l'Église et sur l'autorité qui se réfèrent à une autre norme que celle donnée à l'Église. Nous verrons encore quelle est cette norme et quelle est cette Église.

Toute réflexion systématique se doit d'être informée historiquement. L'histoire est la mémoire de la dogmatique, et, partant, de l'ecclésiologie. Le problème de l'autorité dans l'Église a particulièrement besoin d'être éclairé historiquement, car il est hypothéqué par l'histoire et ne peut être repris qu'en partant d'une connaissance de celle-ci. À défaut d'une telle connaissance, une réflexion systématique serait ahistorique, ce qu'elle ne saurait être légitimement puisque l'Église n'est pas ahistorique. Il s'agit donc en premier lieu de présenter la manière dont le problème apparaît historiquement.

I. APERÇU DOCTRINAL ET HISTORIQUE CRITIQUE

Il n'est pas possible de procéder autrement, dans cet aperçu, que par touches. Le but est de faire apparaître, par l'histoire, la problématique systématique. C'est dire que le point de vue ne sera pas simplement descriptif, mais critique. Cela semble supposer la mise en œuvre d'une norme théologique. Si celle-ci se précise ; en effet, à travers notre approche historique, et s'il s'agit bien avec cette dernière d'histoire dans une perspective systématique, il appartiendra seulement à notre présentation ultérieure de développer ce point de vue pour lui-même. Ici, notre démarche peut être dite critique dans un sens avant tout phé-

noménologique : présenter l'histoire critiquement, dans ce sens, c'est présenter la critique de l'histoire par elle-même. C'est ainsi, précisément, qu'il apparaîtra que l'histoire appelle une reprise systématique de la thématique donnée, car l'histoire n'est pas sa propre norme. Notre approche de l'histoire dans cet aperçu vise à faire surgir les thèmes de la problématique envisagée. L'intérêt porté à l'histoire est un intérêt pour la manière dont les thèmes de notre sujet y apparaissent, c'est-à-dire pour la question de savoir sous quelles formes et selon quels agencements, critiques les uns pour les autres, ils s'y présentent. Mais cette démarche phénoménologique est au service d'une réflexion théologique-systématique.

A. *La doctrine catholique-romaine de l'autorité*

Ce chapitre n'aura rien d'original. Il s'agit simplement d'exposer la doctrine classique du catholicisme. À cette fin, nous nous inspirons pour cela avant tout de l'exposé solidement pensé de M. Schmaus (2).

Le catholicisme classique entend l'autorité dans l'Église comme un pouvoir. Il y distingue le pouvoir ordinaire (de l'ordre) qui est le pouvoir de susciter, approfondir et maintenir la vie spirituelle en l'homme, et le pouvoir de juridiction qui est celui de diriger l'Église en tant que société ou communauté spirituelle. Le pouvoir de l'ordre appartient au sens plénier à l'évêque, en union avec l'évêque de Rome ; il est conféré aux prêtres et dans un sens moindre et dégradé aux différents degrés subalternes de l'ordre presbytéral, principalement au diaconat. Le pouvoir de juridiction est essentiellement le fait des évêques, sous la primauté du Pape. Le pouvoir a ainsi dans le catholicisme une structure hiérarchique.

Les deux pouvoirs sont une division (qui est le fait de l'évolution historique ultérieure et une simple question d'oppor-

(2) *Katholische Dogmatik*, München, dernière éd. 1960 ss. Cf. en part. III/1, § 167 c, 172, 176 a, et IV/1, § 278 ss. Les études sur ce sujet sont innombrables. On peut citer en part. Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné. I. La hiérarchie apostolique*, Paris 2^e éd, 1955 ; DOM A. GRÉA, *L'Église et sa divine constitution*, Paris, 1965 ; cf. aussi les articles suivants dans *RGG*³ : *Jurisdiktion, Kirchengewalt, Kirchenrecht, Lehramt, Lehergewalt, Ordination*.

tunité) du seul et unique pouvoir que le Christ a donné aux douze apôtres. Ce pouvoir apostolique est, conformément à Matthieu 18 : 18, celui de lier et de délier, c'est-à-dire le pouvoir des clés : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » Le pouvoir des clés est entendu, selon Jean 20 : 21 ss, comme le pouvoir d'absoudre : « ... Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus. » D'une manière plus générale, ce pouvoir s'exerce dans l'évangélisation des nations, c'est-à-dire dans la proclamation de l'évangile par la Parole et les sacrements, principalement le baptême et l'eucharistie. L'ordre missionnaire de Jésus aux disciples, Matthieu 28 : 16 ss (cf. aussi Marc 16 : 15 ss), ne confère pas en effet un pouvoir nouveau, mais constitue une explicitation du pouvoir des clés. Ce texte parle, en plus de l'enseignement ou de la prédication orale, du baptême. Il faut ajouter à ce dernier et, en fait, lui coordonner, l'eucharistie. L'ordre de Jésus lors de la dernière Cène au cénacle : « Faites ceci en mémoire de moi » (1 Corinthiens 11 : 23 ss ; Luc 22 : 15 ss), est entendu comme s'adressant aux apôtres. La célébration de l'eucharistie constitue la tâche principale de ces derniers et de leurs successeurs. Toutes les autres tâches trouvent là leur centre.

Il pourrait paraître que le pouvoir donné aux apôtres et à travers eux à leurs successeurs, n'est rien d'autre que ce qu'on appellera le pouvoir de l'ordre qui est le pouvoir du sacerdoce ministériel. En fait, ce pouvoir n'est pas donné par le Christ directement, pour ainsi dire par-delà la tête des successeurs des apôtres, aux prêtres ministériels (les presbytres), mais seulement aux apôtres et à leurs successeurs. Ceux-ci sont ainsi investis d'un pouvoir de direction dans l'Église. Ils ont la plénitude du pouvoir d'ordre, mais ils ont aussi le pouvoir pastoral de chefs de l'Église. Ils peuvent, lorsque l'accomplissement de la tâche qui leur est assignée par le Christ, l'exige, conférer le pouvoir de l'ordre à d'autres, en particulier aux prêtres ministériels. Mais leur pouvoir de direction ou de juridiction ne s'épuise pas en cela. S'il tient tout entier dans le pouvoir des clés, tout comme le pouvoir de l'ordre, les apôtres et leurs successeurs le remplissent *pour toute l'Église*, les évêques chacun dans une région donnée, le Pape — et aussi les

évêques réunis en concile — dans l'Église universelle. Ils en sont les dirigeants. Cela implique certes la direction de l'Église en tant qu'organisation, mais si cette direction administrative reçoit sa dignité propre du fait qu'il s'agit de l'administration de *l'Église*, c'est-à-dire de cette société ou communauté particulière sur laquelle s'exerce l'autorité salvifique du Christ grâce au pouvoir des clés, elle ne constitue pas l'essentiel du pouvoir gouvernemental des apôtres et de leurs successeurs. Celui-ci est, pour toute l'Église, d'une part judiciaire ou disciplinaire, d'autre part législatif ou doctrinal. La tâche disciplinaire est donnée avec le pouvoir des clés, en ce sens que lier et délier sont des actes exécutoires : « lier et délier » en vue du royaume de Dieu peut signifier : recevoir dans la communauté chrétienne et en exclure, mais aussi : imposer telle obligation et l'abolir. Les apôtres et leurs successeurs sont les gardiens terrestres du royaume et les conducteurs qui y mènent. Mais cette tâche disciplinaire, qui est la leur, présuppose la tâche doctrinale ; car s'ils sont sur terre les représentants du Christ et du royaume, s'ils ouvrent et ferment la porte de la maison de Dieu, ils doivent être à même de décider ce qui est juste devant Dieu. L'Église étant une réalité spirituelle, la tâche législative consiste à proclamer l'évangile normativement et à la limite à définir les dogmes, c'est-à-dire les affirmations de la foi nécessaires au salut. Cette proclamation implique par nécessité des conséquences au plan de la discipline.

On peut préciser que les apôtres et leurs successeurs ne remplissent pas ce pouvoir en leur nom propre, mais en raison de leur institution dans cette fonction par le Christ et pour lui. Par le pouvoir juridictionnel donné aux évêques, le Christ gouverne lui-même son Église, de même que par le pouvoir sacerdotal ou de l'ordre, il constitue son Église dans chacun de ses membres. C'est dire que l'obéissance vis-à-vis des détenteurs du pouvoir juridictionnel dans l'Église, équivaut à l'obéissance au Christ et la désobéissance à leur égard à la désobéissance au Christ. Mais par là les apôtres et leurs successeurs ne prennent pas la place du Christ. Ils ne lient pas les hommes à eux-mêmes, mais à Celui dont ils sont les serviteurs. C'est dire que leur pouvoir n'est pas dernier, mais seulement instrumental. Le Christ opère par eux non d'une manière immédiate mais d'une manière médiata. Le pouvoir ecclésiastique ne peut ni se substituer au Christ dans ses détenteurs

ni être pris pour lui par les croyants. Un dogme ne vaut pas à cause de sa forme, c'est-à-dire par l'autorité de l'Église, mais il cause de sa vérité. C'est elle qui doit être visée et reconnue. Une distinction doit par conséquent être faite entre l'expression — nécessairement contingente — d'un dogme et sa visée ou sa vérité, entre la forme d'un acte disciplinaire de l'Église et sa portée spirituelle. Mais la vérité exige que l'Église la dise ; la vérité demande à être formulée en dogme par l'Église, et la destinée spirituelle de l'homme appelle la discipline de l'Église. Le pouvoir juridictionnel « lie l'homme à Dieu et l'oblige il cause de Dieu » (3), de même que le pouvoir ordinaire communique le salut de Dieu et sauve à cause de lui.

Le pouvoir conféré par Jésus aux apôtres privilégie Pierre. Cela résulte d'abord de Matthieu 16 : 17-19 : « ... Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'Hadès ne prévaudront pas contre elle. Je te donnerai les clés du royaume des cieux ; ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » Non seulement l'authenticité historique de ce texte est fortement affirmée — cette affirmation est basée sur le fait que tous les vieux manuscrits rapportent ce logion —, mais encore le texte est compris comme instituant Pierre, non seulement sa confession du Christ mais lui-même dans sa personne, en tant que chargé d'une mission, comme le vicaire, le représentant du Christ sur terre. Pierre est le fondement de l'Église ; elle trouve en lui et en ses successeurs son unité et sa continuité. En lui apparaît visiblement le fondement dernier de l'Église, à savoir le Christ (1 Corinthiens 3 : 11 ; Éphésiens 2 : 20). Pierre détient le pouvoir des clés, en communion avec les autres apôtres, mais en même temps comme celui que le Christ a institué comme fondement de l'Église : il est le ministre plénipotentiaire du Christ. Sans parler des nombreux passages montrant la place particulière de Pierre au sein du collège des douze, la primauté de Pierre se dégage encore de Luc 22 : 24-32, où à la question des disciples : qui est le plus grand ?, Jésus répond : « Que le plus grand parmi vous soit comme le plus petit et celui qui gouverne comme celui qui sert », et où, s'adressant en particulier à Pierre et lui annonçant les tribulations qui survien-

(3) « verpflichtet den Menschen auf Gott um Gottes willen ». SCHMAUS, III/1, p. 722.

dront pour les disciples, il dit : « Mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point ; et toi, quand tu seras converti, affermis tes frères. » On peut citer finalement Jean 21 : 15-19 où, à la suite de son triple reniement, Jésus pose à Pierre trois fois la question : « M'aimes-tu ? » et lui dit trois fois : « Pais mes brebis. » Pierre est désigné ici comme le premier pasteur de l'Église, le premier représentant du souverain pasteur, le Christ. Il, a la plénitude du pouvoir apostolique, c'est-à-dire la plénitude du pouvoir juridictionnel et du pouvoir ordinaire.

Les apôtres en général, Pierre en particulier, ont des successeurs. Certes l'unicité des apôtres est évidente : ils sont les compagnons du Jésus terrestre et les témoins de sa résurrection (Actes 1 : 21 s) ; si la première condition n'est pas remplie par Paul, c'est par un acte souverain que le Ressuscité l'établit apôtre. Celui-ci doit en effet être personnellement mandaté par le Christ. Aux deux conditions initiales (dont la première n'est pas absolue) s'ajoute ainsi une troisième : l'envoi par le Christ. L'unicité des apôtres tient à leur proximité historique unique au Christ et à la révélation qu'il constitue ; elle est conditionnée historiquement. En même temps elle tient au choix immédiat du Christ. Mais si la situation historique des apôtres est unique et intransmissible, tout comme le choix direct dont ils sont l'objet, leur mandat ne l'est pas. L'Église, jusqu'à la fin des temps, ne peut vivre que de l'accomplissement de ce mandat donné aux premiers apôtres. La loi du commencement est aussi celle de la suite. La succession apostolique est impliquée dans l'institution même du collège apostolique, même si cela ne signifie pas la limitation des successeurs à douze. (4) L'institution, par les apôtres, de collaborateurs n'est pas seulement due à l'extension de l'Église dans l'espace, mais elle a aussi pour sens d'assurer son extension dans le temps. La succession apostolique n'est pas simplement constituée par l'Écriture Sainte, car « Christus hat nicht ein Sachprinzip, sondern ein Personalprinzip zur

(4) Cf. aussi Y. CONGAR, *Composantes et idée de la succession apostolique*. In *Oecumenica*, 1966, pp. 61.-80.

Grundlage der Kirche gemacht » (5). Le Christ n'a pas fondé l'Église sur l'Écriture, mais sur le ministère des apôtres. Celui-ci, dans la succession apostolique, trouve certes sa norme dans la prédication et aussi la praxis apostoliques, mais n'est pas remplacé par elles. Il y a, dans la fidélité à l'évangile apostolique, une succession du ministère apostolique. Il faut préciser que la succession apostolique comporte la succession aussi de Pierre, dans sa primauté.

Puisque le pouvoir apostolique qui se transmet des apôtres à leurs successeurs, est conféré par le Christ, la structure hiérarchique de l'Église est d'institution divine. Elle comporte, par la volonté du Christ, la différence entre clercs et laïcs, les premiers n'étant pas les maîtres mais les serviteurs des seconds, au service du Christ. Ils exercent leur pouvoir en vue de la venue du royaume de Dieu et du salut des hommes. Leur pouvoir qui, à cause de son auteur (le Christ) et de sa finalité (le royaume de Dieu et le salut des hommes) et de son contenu (potestas clavus) est spirituel, est défini juridiquement. L'Église a une « Rechtsgestalt », une structure juridique qui lui est donnée par le Christ. Il ne saurait être question d'opposer droit et Saint-Esprit, l'Église comme institution et l'Église comme événement. Car le ministère ecclésiastique défini par le pouvoir apostolique est institué par le Christ pour son Église qui vit du don du Saint-Esprit. L'Église est à la fois et indissolublement christologique et pneumatologique. Le ministère ecclésiastique institué par le Christ est l'instrument ecclésial par excellence du Saint-Esprit. Celui-ci peut agir en dehors de ce ministère, mais il n'agit ecclésialement que par lui. Comme le Christ n'institue pas seulement des ministères mais aussi des ministres, comme il ne confère pas seulement le pouvoir apostolique mais envoie des apôtres, l'aspect personnel est lié à l'aspect institutionnel : le Christ établit des personnes dans le ministère apostolique. La structure juridique de l'Église et plus précisément le ministère ecclésiastique selon ses différentes explicitations, est une forme assumée par des personnes, suivant la volonté du Christ. Elle

(5) SCHMAUS, III/1, p. 189 : « Le Christ a donné à l'Église non un principe de base — objet, mais un principe de base — sujet ». À ce sujet, cf. aussi Y. CONGAR, *Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et tradition catholique*, In R. BÄUMER — H. DOLCH (éd), *Volk Gottes* (Festschrift für J. Höfer), Freiburg/Wien/Basel, 1967, pp. 84-111.

doit être définie à la fois en fonction du contenu de ce ministère et en fonction des personnes qui le remplissent. Celles-ci sont ainsi portées par le ministère qui leur est donné ; en même temps c'est elles qui l'exercent. C'est dire que le ministère est à la fois impersonnel, ou plutôt transpersonnel, et personnel. Le droit ecclésiastique définit la structure juridique de l'Église pour des personnes, les détenteurs du ministère ecclésiastique, et en vue du service des personnes, les hommes appelés à la foi.

À cause de cet élément personnel dans la structure juridique de l'Église, cette structure n'est pas immuable. Tout comme les personnes, elle participe à l'histoire. Si ce qui en remonte au Christ est divin et si par là le droit ecclésiastique est un *jus divinum*, il y a en elle aussi un élément humain, historique : par là le droit ecclésiastique est un *jus humanum* ou *mere ecclesiasticum*. Ce dernier varie dans l'histoire selon les exigences du moment donné. Ainsi le droit ecclésiastique est fait de principes immuables posés par le Christ et d'explicitations historiques de ces principes. Les explicitations seront d'autant plus valables et moins contingentes qu'elles seront plus proches du droit divin lui-même. « Plus une ordonnance est vitale pour l'ordre général et plus son contenu est lié intimement à la mission de l'Église, plus le droit divin agit sur le droit ecclésiastique ; au contraire, plus une ordonnance est secondaire pour l'ordre général et plus elle est éloignée de la mission de l'Église, moins le droit divin se confond avec le droit ecclésiastique » (6). L'Église, dans l'exercice de sa mission — ce qui signifie d'abord : le ministère ecclésiastique —, n'existe jamais qu'historiquement, dans la finitude d'un temps donné. Par ailleurs, elle participe au péché comme toute l'humanité, même si elle vit de la victoire du Christ sur le péché. Ainsi ni l'infailibilité relative, c'est-à-dire l'infailibilité au regard de l'histoire, ni l'impeccabilité ne peuvent lui être attribuées en tant que telle, dans son ensemble ; elle est cependant indéfectible. Son indéfectibilité dans l'histoire tient à la promesse du Christ et à la communion de l'Église avec lui, par le Saint-Esprit. Par là, l'Église est assurée d'un charisme de vérité qui lui garantit son infailibilité certes non relative, au plan contingent de l'histoire, mais absolue, au plan spirituel. Cette infailibilité se concentre dans le ministère de Pierre et de

(6) SCHMAUS, III/1, p. 459.

ses successeurs, lorsque ce ministère est exercé conformément au mandat du Christ, en son nom et pour toute l'Église. Elle est une infaillibilité doctrinale ou législative, c'est-à-dire dans la proclamation de l'évangile sous forme de dogme, de *lex fidei*. Elle n'est pas, en même temps, une infaillibilité au plan judiciaire ou disciplinaire, puisque ce dernier est second par rapport à la doctrine : la doctrine en effet informe la discipline. Mais à ce dernier plan aussi, l'Église et donc le ministère ecclésiastique sont assurés de l'indéfectible soutien du Saint-Esprit ; celui-ci est promis à ceux qui, dans la liberté de leur pouvoir de décision, servent le Christ qui les a établis dans leur ministère (7).

B. Approche critique de la doctrine catholique-romaine à partir de l'histoire au catholicisme

La doctrine du catholicisme classique telle qu'elle vient d'être exposée, doit être reprise avec un regard critique sur l'histoire. Car avant de poser encore la question de savoir si cette doctrine, qui se veut fondée dans la Bible explicitée par la tradition, est effectivement scripturaire, il faut se demander : comment a-t-elle été vécue dans l'histoire ; comment est-elle vécue en réalité ? Nous avons déjà signalé l'aspect historique de la structure juridique divine de l'Église. La question apparaît ainsi comme légitime à partir de la doctrine catholique-romaine elle-même : la réalité historique a-t-elle quelquefois faussé ou altéré ou du moins obscurci la vérité théologique ou ecclésiologique ?

Nous avons déjà noté que le catholicisme classique comprend l'autorité dans l'Église comme un pouvoir. Mais cette définition ne va pas de soi. Elle est le fruit de l'histoire et ne peut ainsi être dogmatisée. Elle doit au contraire être regardée critiquement (8).

(7) Sur l'infaillibilité, cf. F. HOFMANN, *Reichweite und Grenzen der kirchlichen, Lehrzucht* ; In *Evangelische Autorität – Katholische Freiheit*.

(8) Une critique de la doctrine catholique-romaine du sacerdoce ministériel principalement, Critique faite à partir de la préoccupation — caractérisée comme existentielle — de Luther, se trouve chez le théologien catholique D. OLIVIER, *Les deux visages du prêtre*, Paris, 1971. Nous même ne dépassons pas ici la perspective indiquée par le titre du présent chapitre.

Il est très significatif que le Dictionnaire de Théologie catholique (9) ne comporte pas d'article sur « autorité », mais renvoie sous la mention de ce terme à l'article « pouvoir ». Le titre complet de ce dernier article est à nouveau très significatif : « Pouvoir du Pape dans l'ordre temporel ». De fait, l'article correspond au titre. Par là il constitue indéniablement une présentation unilatérale des choses, comme cela ressort de l'exposé précédent de la doctrine catholique-romaine. Car premièrement le Pape n'est pas le seul à avoir un pouvoir dans l'Église ; la primauté papale s'inscrit dans la collégialité épiscopale ; le Pape est le serviteur des serviteurs de Dieu. Deuxièmement, le Pape n'a pas seulement un pouvoir dans l'ordre temporel : son pouvoir juridictionnel est essentiellement un pouvoir dans l'Église et seulement accidentellement un pouvoir dans le monde ; de plus il a le pouvoir ordinaire qui est celui de tout évêque et qui est distinct du pouvoir juridictionnel ainsi que nous l'avons dit. L'article cité n'en est pas moins symptomatique : la définition de l'autorité du Pape (et des évêques) comme pouvoir est une conséquence de l'introduction, dans la théologie et l'Église, de l'idéologie du droit temporel et de l'État. C'est à cause de la juridisation — dans le sens du droit temporel — et de la sociologisation de la théologie et de l'Église, que non seulement des conflits ne pouvaient pas ne pas naître entre l'Église et l'État — l'Église apparaissant et se donnant toujours à nouveau comme un État dans l'État —, mais encore le pouvoir du Pape (et des évêques) était compris, à l'intérieur de l'Église elle-même, comme un pouvoir juridictionnel voisin et petit à petit concurrent du temporel. Le pouvoir du Pape dans l'ordre temporel est le signe de la collusion de l'Église avec l'État ; il est en même temps l'autre face de la conception de l'autorité dans l'Église comme un pouvoir, ou plutôt : celle-ci est l'autre face (ou la conséquence) de la détermination de la théologie par le droit temporel et de l'Église par l'État. On peut ajouter que la définition de l'autorité sacerdotale en termes de pouvoir résulte du même processus.

(9) Paris, 1930 ss.

Ce processus comporte deux aspects : la juridisation de l'ecclésiologie dans le sens du droit temporel et la sociologisation de l'Église. Historiquement parlant, il commence très tôt. Mais il est difficile de cerner ce commencement pour ce qui est de la juridisation dans le sens indiqué. On peut certes dire, selon l'interprétation qu'on en donne, qu'il débute dès le second siècle avec Ignace d'Antioche chez qui on peut déceler les premiers éléments d'une altération de la conception du droit ecclésiastique par le droit temporel, et qu'elle s'accomplit dans son principe avec Cyprien (autour de 250) pour qui l'Église est là où est le ministère ecclésiastique que Cyprien comprend centralement comme ministère épiscopal. Mais on peut lire ces Pères tout autrement, sans leur attribuer une falsification du droit ecclésiastique par le droit temporel. Quoi qu'il en soit de la vérité historique, ce n'est pas l'aspect juridique de l'ecclésiologie qui est en cause, mais l'explication de celui-ci dans le sens du droit temporel. La conception de ce dernier pénètre petit à petit dans l'Église. La théologie applique cette conception à l'ecclésiologie. Il en résulte, non pas une compréhension hiérarchique de l'Église, mais une compréhension de la structure hiérarchique de l'Église instituée par le Christ, dans le sens de la hiérarchie de l'État. Cette évolution vers une compréhension de la structure de l'Église dans le sens du droit temporel est renforcée par l'étatisation et la sociologisation de l'Église. Mais celle-ci n'était que la suite naturelle de ce processus de juridisation temporelle de l'ecclésiologie, car à la base de la compréhension juridique temporelle de l'Église il y a la conception du droit de l'État romain. Ajoutons que ce processus de temporalisation ne devait jamais pleinement aboutir et que la conception idoine de la structure juridique de l'Église entendue dans un sens « spirituel » s'est toujours conservée, partiellement, dans le processus signalé. Celui-ci a teinté plus ou moins fortement la structure de l'Église dans un sens temporel ; il n'est pas parvenu à assimiler le droit ecclésiastique purement et simplement au droit temporel.

L'étatisation et ainsi la sociologisation reconnue de l'Église s'opère avec l'édit de Milan (313), sous Constantin. Devenu religion d'État, un « pouvoir » — terme désormais approprié puisqu'il est étendu de l'État à l'Église — était officiellement reconnu par ce dernier à l'Église, c'est-à-dire à la hiérarchie et

premièrement au Pape (10) : le pouvoir spirituel. Il faut avoir conscience de ce que cela représentait de la part d'un État dont l'empereur avait un statut religieux, c'est-à-dire spirituel en tant que détenteur du pouvoir temporel. C'était la reconnaissance d'une séparation des pouvoirs et, par conséquent, la dépossession librement consentie de l'État de tout pouvoir spirituel en faveur de l'Église chrétienne, en l'occurrence de sa hiérarchie. Mais tout pouvoir porte en lui la soif d'un plus grand pouvoir ; tout pouvoir tend à être absolu. Le pouvoir temporel est toujours tenté de se faire aussi pouvoir spirituel, c'est-à-dire pouvoir sur les âmes et sur les esprits ; et inversement le « pouvoir » spirituel est tenté de vouloir diriger, à travers les consciences, les affaires temporelles. S'il y a juridisation temporelle de l'Église par la théologie, il y a aussi juridisation spirituelle de l'État par le droit temporel. De même que l'État doit réagir contre l'Église dans le cas d'une transgression du plan « spirituel » vers le plan temporel, de même l'Église doit réagir contre l'État dans le cas inverse. C'est dire que la coexistence de l'Église et de l'État, quels que soient les rapports exacts entre eux, ne peut être que conflictuelle, en raison même de la nature du pouvoir et de la difficulté de l'État de ne pas identifier l'autorité de l'Église avec un pouvoir, même là où l'Église ne définit pas l'autorité en ces termes.

De fait, si l'Église allait exercer le pouvoir spirituel qui lui était reconnu par l'État, comme sujet temporel de ce dernier, des conflits de pouvoir se manifestaient peu à peu entre eux ; ils devaient conduire à l'affirmation, par l'Église, de la suprématie du pouvoir ou glaive spirituel sur le glaive temporel, du sacerdotium sur l'imperium. Cette théorie hiéocratique trouve son expression la plus achevée dans la Bulle « Unam Sanctam » de Boniface VIII (1302). Elle affirme que « les deux glaives sont au pouvoir de l'Église, le glaive spirituel et le glaive matériel. Mais celui-ci doit être manié pour l'Église, celui-là par l'Église, celui-là par la main du prêtre, celui-ci par celle des rois et des chevaliers, au consentement et au gré du

(10) Cyprien s'était encore opposé à la primauté autre qu'honorifique du siège épiscopal romain.

prêtre » (11). L'extension de la notion de pouvoir, dont le terroir naturel est le droit et l'État, à la théologie et à l'Église, explique cet aboutissement.

Le Moyen Âge, ensuite le 16^e siècle, puis la révolution française de 1789 et les temps qui en sont issus, réduisirent petit à petit voire ruinèrent les prétentions de l'Église, c'est-à-dire principalement de la papauté (et de toute la hiérarchie) d'exercer un pouvoir dans l'ordre temporel (nous n'avons pas à parler ici du principat civil du Pape, c'est-à-dire de l'État pontifical). Par cette dépotestation, l'Église catholique-romaine a été conduite à réfléchir nouvellement à la nature de l'autorité. Mais si celle-ci est comprise davantage comme autorité spirituelle, elle continue à être désignée comme un pouvoir. Aussi le *problème du rapport entre l'autorité spirituelle et le pouvoir* n'apparaît-il pas clairement (12). Ce problème est en fait double : c'est d'abord le problème du rapport entre l'autorité spirituelle et les implications juridiques propres de celle-ci, à l'intérieur de l'Église. Ce problème surgit lorsque l'autorité spirituelle est contestée, soit que les détenteurs du ministère ecclésiastique se contestent mutuellement dans l'exercice de leur ministère, soit qu'ils soient contestés par ceux auprès de qui ils remplissent leur fonction. Dans ces cas, l'autorité étant spirituelle, c'est-à-dire au service de l'autorité du Christ sur l'Église mais ne représentant cette autorité que de manière médiate, elle ne peut trancher directement. « Trancher » est en effet un acte juridique direct en même temps qu'exécutoire, tandis que l'exercice de l'autorité spirituelle n'est pas direct, mais consiste dans le renvoi au Christ et dans la proclamation de la parole : ainsi sont jugés les cœurs. Il y a donc nécessité d'un droit dès lors qu'il y a nécessité de trancher dans des cas litigieux. En langage traditionnel on dirait : le droit ecclésiasti-

(11) DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 468 s. Trad. franç. dans G. DUMEIGE, *La foi catholique*, Paris, 1968, pp. 248 ss.

(12) Ce problème est signalé comme tel par K. G. STECK, *Wie weit reicht kirchliches Recht ?* In *Evangelische Autorität – Katholische Freiheit*, pp. 62 ss, en part. p. 68. Mais si Steck différencie bien le droit de l'autorité, il ne voit pas qu'un droit est impliqué dans l'autorité. Pour Steck, le droit n'est pas second, mais secondaire. Cf. du même, *Recht und Grenze kirchlicher Vollmacht*, In *Theologische Existenz heute*, 1956.

que doit protéger le droit divin. Mais la notion de droit divin n'est pas heureuse, à cause de la compréhension inévitablement juridique humaine qu'elle appelle. Nous préférons donc parler d'autorité spirituelle d'un côté, de droit ecclésiastique de l'autre. Le droit doit protéger l'autorité spirituelle. L'autorité spirituelle établie par le Christ comporte, du fait de cette institution, un aspect juridique, non certes dans son contenu qui est spirituel et qui ne saurait être manié en termes de droit, mais dans sa forme. Le droit ecclésiastique est une conséquence nécessaire de l'institution du ministère ecclésiastique par le Christ. Il n'établit pas cette autorité, mais il la délimite. — Ensuite le problème du rapport entre l'autorité spirituelle et le pouvoir se pose dans le sens du rapport entre l'Église et l'État. À son tour ce problème est double, puisqu'il s'agit d'une part du rapport entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, d'autre part du rapport entre les implications juridiques de l'autorité spirituelle, donc le droit ecclésiastique, et le droit temporel. Pour ce qui est du premier aspect, il ne saurait être défini autrement, en ce qui concerne l'Église, que dans le sens d'une liberté totale de l'Église dans l'obéissance au Christ d'une part, dans le sens d'une soumission critique à l'État conformément à la volonté de Dieu d'autre part. De la part de l'État, il ne peut certes pas s'agir d'une reconnaissance de ce qui constitue l'Église comme réalité spirituelle, mais d'une reconnaissance de la liberté religieuse doublée de l'exigence de loyauté de l'Église envers l'État qui reconnaît cette liberté religieuse. Quant au deuxième aspect, la séparation stricte des compétences, c'est-à-dire des pouvoirs, doit être affirmée. En cas de litige, du fait que le droit ecclésiastique protège une autorité spirituelle et que le droit temporel délimite un pouvoir coercitif, le droit temporel pourra condamner exécutoirement ce que le droit ecclésiastique absout, et le droit ecclésiastique pourra condamner moralement ce que le droit temporel absout.

L'absence de clarification du problème du rapport entre autorité spirituelle et pouvoir explique l'ambiguïté de l'ecclésiologie catholique-romaine classique. Celle-ci apparaît clairement : ainsi, tout en acceptant bon gré mal gré le dépouillement de tout pouvoir temporel qui lui est imposé par l'histoire, l'Église catholique-romaine certes ne renonce pas, ce qui va de soi et ce qui est légitime comme nous le verrons, à ce qui peut

être considéré comme l'élément existentiel-ecclésiastique (c'est-à-dire qui concerne l'existence même de l'Église en tant qu'entité spécifique, différente de l'État) sous-jacent à la théorie hiéocratique, à savoir l'affirmation de la primauté du Pape et d'une manière plus générale de l'autorité spirituelle du ministère ecclésiastique *dans l'Église*, mais, ce qui ne va pas de soi et qui est théologiquement illégitime, elle considère l'autorité comme un pouvoir juridictionnel. Il y a là confusion entre le spirituel et le juridique, qui certes s'appellent l'un l'autre mais ne sont pas identiques : le juridique est second par rapport au spirituel et le spirituel se délimite juridiquement (13). La confusion apparaît clairement lorsque le pouvoir juridictionnel est appelé spirituel ; il l'est du fait que l'Église, qui est une société réelle dans la société temporelle, est d'essence spirituelle ou mystique. Si, pour distinguer les deux pouvoirs, on appelle communément le pouvoir politique pouvoir temporel et le pouvoir ecclésiastique pouvoir spirituel, cette convention est en fait inadéquate. Car les notions de pouvoir et de spirituel ne se situent pas au même niveau : s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que le spirituel implique un pouvoir ou l'autorité un droit, le spirituel n'est pas ce pouvoir et l'autorité n'est pas ce droit. Les associer au point de les identifier, c'est confondre les plans et c'est altérer la nature à la fois de l'autorité spirituelle et du pouvoir juridique. Si elles ne sont pas contradictoires, les notions de pouvoir et de spirituel ne sont pas non plus de même nature, en ce sens qu'un pouvoir est toujours, dans l'Église aussi bien que dans l'État, exécutoire (14), ce qui ne veut pas dire que les moyens mis en œuvre par l'Église et par l'État soient les mêmes (ils sont certes différents, en raison de la différence entre l'Église, réalité spirituelle, et l'État, réalité politique) ; au plan spirituel au contraire, il n'y a pas, sauf viol des consciences, coercition, quels qu'en soient les moyens, mais seulement acceptation libre d'une autorité reconnue comme telle et comprise comme autorité spirituelle, c'est-à-dire comme renvoyant au delà d'elle-même à l'auteur de la vie spirituelle ou divine. Si l'autorité du

(13) Nous ne pouvons ici que citer les travaux protestants récents sur la théologie du droit ecclésiastique, de J. Heckel, H. Dombois, S. Grundmann, J. Ellul et d'autres.

(14) En cas de litige entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir politique, vaut ce que nous avons dit plus haut.

ministère ecclésiastique est définie comme un pouvoir, elle n'est alors pas simplement spirituelle, mais, en tant que pouvoir, elle est encore autre chose : à ce moment-là le ministère ecclésiastique court le risque, au lieu de confronter l'homme avec Dieu, de le confronter seulement avec lui-même et au lieu de proclamer la Parole libératrice de Dieu, d'exercer un pouvoir de pression. Ce risque est d'autant plus grand que, lorsqu'il n'est pas clair que l'aspect juridique du ministère ecclésiastique est simplement la résultante de son aspect spirituel, la différence de nature entre le droit ecclésiastique et le droit temporel s'estompe et le « pouvoir spirituel » ne se différencie plus nettement du pouvoir temporel. Le « pouvoir spirituel » peut alors très facilement devenir en fait un deuxième pouvoir temporel, sous couvert du spirituel.

L'insuffisante clarification du rapport entre autorité spirituelle et pouvoir conduit à une autre difficulté, non plus à l'intérieur de l'Église elle-même mais dans ses rapports à l'État. La confusion entre autorité et pouvoir doit en effet aboutir à ce que l'exercice du ministère ecclésiastique qui, comme nous l'avons dit, n'est responsable que devant celui qui l'a institué, soit se heurte au pouvoir temporel comme à un pouvoir concurrent soit se réfugie, pour échapper à ce heurt, dans une sphère dite spirituelle mais qui vide en fait le spirituel de son contenu, dans un sens spiritualiste. Mais la confrontation au niveau du pouvoir ecclésiastique (au sens que nous avons dit, c'est-à-dire entendu comme une implication de l'autorité spirituelle) avec le pouvoir temporel est-elle appropriée, lorsqu'on sait que l'autorité du ministère ecclésiastique est spirituelle, et la fuite devant la confrontation entre l'Église et l'État est-elle légitime, lorsqu'on considère que le Christ est Seigneur non seulement sur l'Église mais aussi sur l'État ? L'Église ne peut pas renoncer, sans renoncer à elle-même, à être, à vouloir être lumière des nations, témoin de la lumière qu'est le Christ. Elle ne peut pas renoncer à ce qui est le deuxième aspect « existentiel » de la théorie hiéocratique — le premier était l'affirmation de l'autorité spirituelle du ministère ecclésiastique *dans* l'Église —, à savoir l'affirmation que l'Église a, à cause du Christ, une responsabilité spirituelle universelle. Mais — et voilà la question critique fondamentale — cette responsabilité tolère-t-elle d'être désignée en termes de pouvoir ! Ne faut-il pas dire

plutôt que cette responsabilité peut être exercée, si elle est spirituelle, non comme pouvoir, mais seulement comme témoignage, un témoignage rendu à la vérité ? On ne peut alors parler d'un pouvoir spirituel de l'Église face au pouvoir temporel de l'État, mais seulement de l'autorité de l'Église liée toute entière à ce témoignage.

Il faut d'ailleurs dire que le problème du rapport entre autorité spirituelle et droit ecclésiastique apparaît dans le catholicisme lui-même, dans la distinction qu'il établit entre le « pouvoir » qui s'exerce à l'endroit du for interne — il s'agit là de la direction des consciences ou des âmes —, et celui qui concerne le for externe. Cette distinction manifeste, certes, toute l'ambiguïté de l'ecclésiologie catholique traditionnelle : d'un côté le pouvoir est spirituel, dans le cas du for interne, de l'autre côté, du fait même que l'autorité spirituelle est définie comme un pouvoir, elle ne peut se limiter au for interne, tout pouvoir étant immédiat et exécutoire. Mais ce qu'il faut noter, c'est que la juridisation de l'autorité spirituelle, c'est-à-dire la compréhension de celle-ci comme pouvoir, n'arrive pas, dans le catholicisme lui-même, à étouffer entièrement la nature spirituelle de ce « pouvoir » : c'est cela qui se dégage de la distinction signalée. Or, il se pose alors la question : est-il adéquat d'appeler juridictionnel le « pouvoir » qui s'exerce sur le for interne, et est-il adéquat de qualifier de spirituel ce pouvoir en tant qu'il s'exerce sur le for externe ? Cette question apparaît d'autant plus clairement que, comme nous l'avons vu, le catholicisme comprend le pouvoir juridictionnel comme donné avec le pouvoir des clés. Or, celui-ci ne constitue pas seulement la potestas ordinis ou le pouvoir sacerdotal (15), mais en outre le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés s'applique manifestement à la réalité de l'homme devant Dieu qui transcende la distinction entre for interne et for externe et qui concerne l'homme dans sa totalité : devant cette perspective de totalité, le plan du for externe ou de manière plus générale du temporel (même s'il s'agit du temporel dans l'Église) n'est qu'un plan particulier comme est particulier le plan du for interne ou, au sens restreint, du spirituel. Mais ce qu'il faut voir, c'est qu'en vérité le pouvoir des clés s'exerce spirituellement et ne peut s'exercer au-

(15) *Denzinger*, 957 ; cf. DUMEIGE, p. 468.

trement. Les décisions du droit ecclésiastique, du fait qu'elles sont seulement impliquées dans l'autorité spirituelle mais ne la constituent pas, ne relèvent que secondement du pouvoir des clés et ne sont qu'une conséquence de ce dernier : elles ne sont donc pas absolues mais relatives, non inconditionnelles mais conditionnelles. Elles ne concernent en effet que le for externe, tandis que le pouvoir des clés qui définit l'autorité du ministère ecclésiastique, concerne non seulement l'« aspect » spirituel de l'homme, mais l'homme total en tant qu'être spirituel. Il en résulte ceci : si le pouvoir juridictionnel de la hiérarchie est compris dans le sens du pouvoir des clés tel qu'il a été défini, il ne peut pas être un pouvoir juridictionnel, et s'il est compris comme différent du pouvoir des clés, il ne peut pas porter sur le for interne si nous entendons par là, dans un sens large, l'homme total en tant qu'être spirituel. Il doit alors se limiter au for externe. Et là le pouvoir juridictionnel du ministère ecclésiastique ne s'exerce légitimement qu'en tant qu'il est au service de l'autorité spirituelle sans pouvoir lui-même être celle-ci.

Par là est clarifiée dans son principe la question de la nature de l'autorité du ministère ecclésiastique. On sait que le catholicisme distingue entre le pouvoir juridictionnel et le pouvoir ordinaire. Ce dernier, la *potestas ordinis*, est le pouvoir de l'ordo presbyterorum (IB), c'est-à-dire de la prêtrise ou du sacerdoce ministériel. L'ordo est lié à l'eucharistie ; il est, selon la définition du Concile de Trente (17), « le pouvoir de consacrer, d'offrir et de distribuer le corps et le sang du Christ ». Mais ce pouvoir est vu en relation avec le pouvoir des clés, même si le rapport entre le pouvoir de consécration eucharistique et la *potestas clavis* n'est pas clarifié. Aussi la définition mentionnée ajoute-t-elle « le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés ». Puisque pour le catholicisme ce dernier pouvoir ne s'exerce pas seulement dans la prédication de la Parole et l'administration des sacrements d'une manière générale, mais aussi d'une manière particulière dans le sacrement de

(16) Cf. le décret sur le ministère et la vie des prêtres — *Presbyterorum ordinis* — de Vatican II.

(17) *Denzinger*, 957 ; cf. DUMEIGE, p. 468. Voir aussi *Denzinger*, 938 (DUMEIGE, p. 415).

la pénitence, le pouvoir d'ordre participe par là, à son niveau, donc au niveau du sacerdoce ministériel, à la potestas jurisdictionis. Il y a, en d'autres mots, un pouvoir juridictionnel impliqué dans le pouvoir ordinaire. Mais ce pouvoir se limite à ce niveau au for interne. Quant au pouvoir juridictionnel, il est celui du Pape et des évêques. Il est entendu, nous l'avons vu, comme pouvoir gouvernemental-disciplinaire et comme pouvoir doctrinal-législatif. Celui-ci est le pouvoir de veiller sur la révélation, de la transmettre et de l'explicitier, celui-là le pouvoir de diriger l'Église en tant que société. La question est la suivante : cette conception du ministère ecclésiastique est-elle conforme à la nature spirituelle de l'autorité ?

On voit d'emblée que les deux aspects du pouvoir juridictionnel du ministère ecclésiastique ne sont pas sur le même plan. Si l'autorité du ministère ecclésiastique est spirituelle, comme nous l'avons dit, et si on ne peut parler légitimement de « pouvoir » ecclésiastique qu'au niveau second des implications juridiques de l'autorité spirituelle, alors le rapport entre les deux aspects du « pouvoir juridictionnel » ne peut être que celui-ci : le pouvoir propre du ministère ecclésiastique qui n'est pas un pouvoir mais une mission donnant autorité de la part du Christ et de son Église, est le « pouvoir doctrinal », à condition de définir la doctrine, par distinction d'avec la proclamation orale de la Parole telle qu'elle est le fait du ministère ecclésiastique ordinaire, comme une proclamation solennelle, c'est-à-dire normative de l'évangile par l'Église en tant que telle ; une telle proclamation ne peut être autre que médiate, étant toujours nécessairement le fait de l'Église dans l'obéissance au Christ, mais non directement, immédiatement, le fait du Christ lui-même ; elle est, en d'autres termes, norma normata, non norma normans. Quant au pouvoir gouvernemental-disciplinaire, il est un pouvoir et doit être caractérisé par conséquent, au regard de l'autorité doctrinale du ministère ecclésiastique, comme impropre ou étranger : il ne constitue pas, pour parler avec Luther, l'opus proprium du ministère ecclésiastique, mais son opus alienum. Impliqué par l'opus proprium, le pouvoir gouvernemental-disciplinaire n'est pas impropre dans un sens péjoratif ; il est impropre en ce sens qu'il n'est pas la mission première, propre, du ministère ecclésiastique.