

**UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
FACULTÉ DE THÉOLOGIE**



Analyse critique de l'idée d'Église chez Hans Küng

Mémoire présenté par Marius Hervé N'Guessan N'Guessan
en vue de l'obtention du
diplôme de Master en théologie, finalité approfondie

Promoteur : Professeur Joseph Famerée

Année académique 2010-2011

DÉDICACE

A vous, toutes les victimes des guerres en Côte d'Ivoire, en Lybie et du séisme au Japon ; A vous qui avez perdu des êtres chers, des biens, vous qui avez trouvé la mort lors de ces évènements douloureux qui ont eu lieu pendant que nous écrivions notre mémoire, nous vous dédions ce travail. Que Dieu épargne à la société actuelle toutes sortes de calamités et destructions massives. Qu'en lieu et place de guerres et de catastrophes naturelles, les hommes vivent dans la joie et la charité.

REMERCIEMENT

Nous aimerions exprimer toutes nos reconnaissances à notre évêque Monseigneur Laurent Akran Mandjo (Diocèse de Yopougon en Côte d'Ivoire) et à son coadjuteur Jean-Salomon Lézouthié. Notre profonde gratitude à notre mère Kadja Bobo Cécile, envers notre promoteur Joseph Famerée, pour sa disponibilité, ses encouragements et ses précieuses orientations concernant notre étude. Nous pensons également à tous ceux qui nous soutiennent dans nos études, particulièrement au Cabinet d'Expertise Comptable d'Abidjan, à notre famille, à la famille Nevens Marc, au groupe de Rosaire de Bruxelles, à tous les confrères de promotion, ceux du collège Saint Paul et à son président Père Pierre Delville ainsi qu'aux religieuses de ce collège et le Père Muluku Guy-Julien. Nous n'oublions pas Père Borrás, Paulo Dos Santos et tous les professeurs de l'Université Catholique de Louvain La Neuve. Nous pensons également notre regretté père Joseph Djadji et tous nos parents, amis et connaissances défunts.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Motivation et délimitation

Le choix du thème de notre mémoire a été motivé par le parcours du théologien Hans Küng, surtout à la lecture de son ouvrage *L'Église assurée dans la vérité*¹. Et tout spécialement par l'analyse que fait la deuxième annexe de cet ouvrage, laquelle présente les problèmes d'ordre théologique qui ont engendré un conflit entre Hans Küng et la hiérarchie de l'Église catholique romaine². En effet, pour Herbert Haag, Hans Küng a été soumis à une inquisition par la Congrégation de la doctrine de la foi, à cause de ses réflexions³. Cela nous a amené à nous interroger sur cette polémique qui intervient à une période postconciliaire. Aussi faut-il souligner que l'effet que ce conflit a eu dans les milieux des théologiens de l'Église Catholique romaine, a suscité notre curiosité.

En effet, dans cette opposition entre la hiérarchie de l'Église catholique romaine et Küng, ce dernier a eu le soutien de 1360 théologiens catholiques de plusieurs pays qui ont fustigé l'attitude des responsables de l'Église catholique romaine par rapport à la liberté et l'ouverture prônées par le concile Vatican II. Face donc à cette querelle qui a abouti au retrait de la *missio canonica* à Küng, nous nous sommes alors interrogé sur sa théologie : d'où le présent travail⁴. Cependant, nous n'avons pas la prétention d'entreprendre une étude qui embrasserait toute la pensée théologique de Hans Küng. C'est dans cette optique que notre étude se limitera à l'ecclésiologie de Hans Küng, qui constitue l'une des causes du conflit entre notre auteur et la hiérarchie de l'Église catholique romaine. Concernant les écrits de Küng, nous analyserons tout particulièrement l'ouvrage qui met en exergue son ecclésiologie : *L'Église*⁵. Cette œuvre constituera l'écrit de base à partir duquel nous allons orienter notre travail. Nous la scruterons en fonction des thèmes qu'elle développe en lien avec notre sujet.

Aussi faut-il noter que notre choix s'est porté sur cette œuvre de Küng étant donné qu'elle fut objet de polémique, de dénonciation et d'interdiction de parution et de traduction par la Congrégation de la doctrine de la foi. Et ce, à cause de l'ecclésiologie

¹ Cf. Hans KÜNG (éd.), *L'Église assurée dans la vérité*, Paris, Seuil, 1980.

² Cf. Herbert HAAG, *Hans Küng et son Église : Une chronologie de l'inquisition*, dans Hans KÜNG (éd.), *L'Église assurée dans la vérité*, Paris, Seuil, 1980, p. 86-95.

³ Cf. H. KÜNG (éd.), *L'Église assurée dans la vérité*, p. 86-94.

⁴ Cf. H. KÜNG (éd.), *L'Église assurée dans la vérité*, p. 92.

⁵ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, Bruges, Desclée de Brouwer, 1968.

conçue par Küng et diffusée dans cette œuvre. Ainsi à travers cet ouvrage, aimerions-nous analyser l'idée d'Église chez Küng. L'ouvrage ci-dessus nommé constituera le fondement de notre réflexion. Néanmoins, nous ferons appel à deux écrits de Küng : *Les structures de l'Église* et *Infailible ? Une interpellation*.

Mais pourquoi ces deux ouvrages ? Ces deux écrits encadrent de manière chronologique notre livre de base. En effet, l'ouvrage *Les structures de l'Église* a été écrit par Küng en 1962, donc antérieurement à notre ouvrage de base⁶. Dans cette œuvre, Küng balise des thématiques de son ecclésiologie qu'il développera dans son livre *L'Église*. Par ailleurs, l'autre argument important qui nous a motivé dans le choix de cette œuvre, c'est qu'elle a été écrite dans la période préparatoire du concile Vatican II.

En faisant référence à cet ouvrage, nous pouvons cerner l'ecclésiologie de notre auteur avant le concile et comprendre dans quelle mesure son ecclésiologie a été influencée par cet événement. Il faut relever que nous avons préféré cette œuvre par rapport à celle de 1961 *Le concile et retour à l'unité* parce que celle de 1962 reprend, développe et explicite les grandes thématiques dont fait échos cet ouvrage⁷. Quant à l'œuvre *Infailible ? Une interpellation*, elle fut écrite après notre livre de référence *L'Église* c'est-à-dire en 1970 donc trois ans après cet écrit⁸. Nous faisons allusion à cette œuvre parce qu'elle explicite des catégories bien précises de l'ecclésiologie de notre auteur telle qu'élaborée dans l'œuvre *L'Église*. Par ailleurs, il convient de préciser que concernant les références Bibliques, nous utiliserons la *Traduction Œcuménique Biblique* (T.O.B).

En conclusion, il est bien de retenir que ces deux livres viennent nous aider à mieux comprendre l'idée d'Église de Küng dans l'ouvrage *L'Église*. Ces différentes œuvres ne se contredisent pas. Mais, rendent explicite la pensée de Küng, car une même trajectoire de l'ecclésiologie de notre auteur, traverse de manière continue ces trois œuvres. Ce sont donc des ouvrages complémentaires dans la compréhension de l'idée d'Église de Hans Küng. Et Congar soutient cette complémentarité entre ces trois œuvres de Küng⁹. Après ces précisions sur les motivations et délimitations de notre étude, quels en sont les objectifs et la problématique ?

⁶ Cf. Hans KÜNG, *Structures de l'Église*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1963.

⁷ Cf. Hans KÜNG, *Concile et retour à l'unité*, Paris, Cerf, 1961.

⁸ Cf. Hans KÜNG, *Infailible ? Une interpellation*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971.

⁹ Cf. Yves CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale* (Théologie sans frontières), Paris, Cerf, 1971, p. 158.

2. Objectifs et problématique

Le but de ce travail est de procéder à une analyse critique de la conception de l'Église dans la pensée du théologien Hans Küng ; ce, en vue d'en tirer des éléments positifs susceptibles d'aider l'Église catholique romaine dans la présente époque marquée par de grandes mutations dues à la sécularisation. En effet, dans cette société où l'autonomie des consciences est prônée, dans cette société de diversité d'opinions où les institutions religieuses n'ont plus le monopole de la pensée, où le discours du magistère catholique romain est remis en cause ou n'est plus écouté, dans cette société où le croire ensemble pose des difficultés, il nous semble opportun de réfléchir sur l'ecclésiologie de Küng.

Cette présente recherche est entreprise dans le but de tirer de l'analyse de Küng sur l'Église, des propositions capables d'aider l'Église catholique romaine dans sa nouvelle évangélisation. Pour atteindre cet objectif, nous nous posons les questions suivantes : quelle est l'idée d'Église chez Hans Küng ? Comment définit-il l'Église ? Quelle est sa position sur la structure, le fonctionnement et le gouvernement de l'Église catholique romaine ? A la lumière des Écritures, des textes magistériels et des réflexions d'autres théologiens, quelles critiques peut-on faire à Küng et qu'est-ce que son ecclésiologie peut apporter à l'Église catholique romaine dans cette société sécularisée ?

Ces différentes interrogations constituent les grands axes autour desquels nous construirons notre travail. Pour tenter de répondre à ces questions, nous utiliserons une méthodologie analytique basée sur la consultation et l'analyse critique des écrits de Küng, du magistère de l'Église catholique romaine et de quelques théologiens qui ont un lien avec notre sujet.

3. Brève présentation du théologien Hans Küng

• Parcours intellectuel et déboires de Küng

Hans Küng est né le 19 mars 1928 à Sursee en Suisse et ordonné prêtre en 1954. Après avoir étudié à Rome à l'Université grégorienne, et dans d'autres Universités européennes, il soutient sa thèse de doctorat qui a pour thème : « *La justification. La doctrine de Karl Barth et une réflexion catholique* ». Comme théologien, il eut un parcours presque identique à celui de l'actuel pape, Benoît XVI. Ces deux théologiens eurent un cheminement qui débuta en 1957 après l'obtention de leur doctorat. De 1962 à

1965 ils sont experts au concile Vatican II et à partir de 1966, deviennent des collègues à l'Université de Tübingen en Allemagne¹⁰.

• Déboires de Küng

Contrairement à Joseph Ratzinger, Küng a connu plusieurs controverses d'ordre théologique avec la hiérarchie de l'Église catholique romaine, qui ont abouti au retrait de sa *mission canonique* en 1979. En effet, le conflit entre Küng et les autorités de l'Église catholique romaine a eu pour début la théologie élaborée sur la justification à partir de Karl Barth en confrontation avec la doctrine catholique. Il sera dès lors interpellé surtout avec la publication en 1962 de son ouvrage *Les structures de l'Église* et en 1967 de son livre *L'Église*. Ses relations avec la hiérarchie romaine seront désormais tumultueuses¹¹.

En effet, le 30 avril 1968, Küng est convié à un colloque sur son œuvre *L'Église*. Il reçoit cette convocation de la Congrégation pour la doctrine de la foi : « La congrégation pour la doctrine de la foi examine votre œuvre *Die Kirche* : Selon les normes *motu proprio Integrae servandae*, un colloque avec l'auteur doit avoir lieu. Je vous prie, Monsieur le professeur, de bien vouloir vous rendre au Palazzo del S. Uffizio à Rome, jeudi le 9 mai à 9 h 30 afin de participer à ce colloque »¹². Küng déclinera cette invitation à travers une lettre du 8 mai 1968¹³. Ensuite en 1970, il est interpellé avec son livre *Infailible ? Une interpellation*, sur ses positions concernant le dogme de l'infailibilité. En 1977, Hans Küng écrit *Être chrétien*.

Dans cet ouvrage, il est accusé d'avoir élaboré une christologie non conforme à la doctrine de l'Église catholique romaine. Sa théologie véhiculée dans ce livre est traitée de « foi réduite » par la conférence des évêques allemands¹⁴. Cette polémique théologique aboutira au retrait de sa *mission canonique* en 1979. Nous relevons deux déclarations de la hiérarchie romaine attestant cet acte de retrait : « Le mandat d'enseigner la théologie au nom de l'Église, comme maître reconnu par elle, est retiré au professeur Küng. Il n'est pas exclu de l'Église, et reste prêtre » ensuite « Le professeur Hans Küng a manqué dans ses écrits à l'intégrité de la vérité dans la foi catholique. En conséquence, il ne peut plus

¹⁰ Cf. Hans KÜNG, *Mémoires II. Une vérité contestée*, Paris, Cerf, 2010, p. 7-27.

¹¹ Cf. Florent GABORIAU, *Hans Küng problèmes posés*, Paris, Fac, 1980, p. 9.

¹² *Le dossier Küng, documentation sur les efforts faits par la Congrégation de la foi et la Conférence épiscopale allemande pour parvenir à un éclaircissement objectif des opinions controversées du professeur Küng* (Communio), Paris, Fayard, 1980, p. 36.

¹³ Cf. *Le dossier Küng, Documentation*, p. 37-40.

¹⁴ Cf. H. HAAG, *Hans Küng et son Église*, p. 86-94.

être considéré comme théologien et ne peut comme tel exercer une charge d'enseignement »¹⁵. Après cette période de controverse avec la hiérarchie de l'Église catholique romaine, Hans Küng s'est engagé dans une vie marquée par un dévouement à la paix, à l'éthique et à l'œcuménisme, au dialogue entre religions à travers des conférences, des enseignements et des séminaires de formation. Concernant sa relation avec la hiérarchie catholique romaine, il faut souligner qu'il a gardé de bons liens avec le cardinal Joseph Ratzinger. Les deux se sont rencontrés le 30 juillet 1983 lorsque Ratzinger était préfet de la Congrégation de la foi, dans sa résidence d'été bavaroise. Ensuite le 24 septembre 2005, en tant que pape, le cardinal Ratzinger devenu Benoît XVI et Hans Küng se sont retrouvés à Rome dans sa résidence de Castel Gandolfo¹⁶.

• La bibliographie de Küng

Après sa thèse de doctorat intitulée « *La justification. La doctrine de Karl Barth et une réflexion catholique* », Hans Küng a écrit des œuvres majeures dont : *Concile et retour à l'unité* (1961) ; *Structures de L'Églises* (1962) ; *L'Église* (1967) ; *Infailible ? Une interpellation* (1970) ; *Être chrétien* (1977). Aussi faut-il noter à son actif d'autres œuvres, des articles, des conférences, et autres interventions écrites¹⁷. Après ce parcours qui nous a permis de cerner le cheminement intellectuel de Küng, ses conflits avec la hiérarchie de l'Église catholique romaine et sa bibliographie, nous allons maintenant présenter la structure de notre travail.

4. Structure du travail

Notre réflexion sera structurée en trois mouvements. Étant donné que notre étude concerne la présentation de l'ecclésiologie de Hans Küng, la première partie sera centrée sur la connaissance de l'idée d'Église chez notre auteur. Nous allons donc faire un essai de sa définition du concept Église. Cette première partie mettra donc en évidence l'ecclésiologie de Küng.

Après cette approche de l'idée d'Église chez Hans Küng, nous analyserons dans une deuxième partie, sa position sur le fonctionnement et la structure de l'Église catholique romaine. L'objectif visé dans cette étape de notre cheminement, c'est de comprendre l'analyse que fait Küng des aspects de cette Église tels que son fonctionnement, ses

¹⁵ F. GABORIAU, *Hans Küng problèmes posés*, p. 22.

¹⁶ Cf. H. KÜNG, *Mémoires II. Une vérité contestée*, p. 689-706.

¹⁷ Cf. *Le dossier Küng, Documentation*, p. 9.

structures et son gouvernement. Enfin, la troisième partie de notre étude nous mènera à une démarche critique qui nous permettra de relever des éléments positifs et les limites de l'ecclésiologie de notre auteur, en vue d'ouvrir les perspectives capables d'aider l'Église catholique romaine dans sa mission au sein de cette société dite sécularisée. Pour atteindre ce but, nous allons interroger les textes bibliques, le magistère de l'Église catholique romaine et des théologiens.

Cette structure nous permet d'exploiter à fond notre sujet. Concernant l'approfondissement de notre thème, il faut souligner que nous avons pu dégager cette structure à partir des instruments suivant : Comme nous l'avons souligné précédemment, l'œuvre de base de notre étude est le livre *L'Église* de Küng dans lequel nous avons pu dégager les thématiques suivantes : la définition du concept Église et la question des ministères dans l'Église telle qu'enseignée dans la Bible et pratiquée à l'époque apostolique ainsi que le rapport entre l'Église et le monde. Dans la première partie de notre étude, nous avons particulièrement centré notre réflexion sur cet ouvrage ; parce qu'il exploite à fond l'ecclésiologie de notre auteur.

Dans la deuxième partie de notre réflexion, dans la sous-section concernant le gouvernement de l'Église catholique romaine, nous avons jugé important de nous référer à deux autres œuvres de Küng : *Les structures de l'Église* et *L'infailibilité ? Une interpellation*. Surtout, pour faire ressortir sa position sur les thématiques de la papauté, de l'infailibilité et de la délibération dans l'Église catholique romaine. En effet, il est vrai que dans notre ouvrage de référence *L'Église*, notre auteur a donné sa position sur ces deux questions. Mais il n'est pas allé en profondeur comme dans les deux autres ouvrages. C'est ce qu'il affirme au sujet de la papauté : « Puisque nous avons consacré au problème du service de Pierre les deux longs chapitres VII et VIII (p.265 - 448) du livre *Les Structures de l'Église* dont il faut spécialement se souvenir tout au long de cette partie, nous nous résumerons ici »¹⁸. Par contre, pour les autres points de cette seconde partie, à savoir les rapports entre l'Église catholique romaine et la société sécularisée, ainsi que la question de l'œcuménisme, nous avons fondé notre analyse sur l'ouvrage : *L'Église*.

Concernant la troisième partie de notre sujet, nous scruterons les Écritures dans la *Traduction Œcuménique Biblique* (T.O.B), l'enseignement du magistère, et les œuvres

¹⁸ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 610.

de théologiens. A ce niveau nous avons mis l'accent sur trois théologiens : Yves Congar avec son article sur : *Infailibilité et indéfectibilité*. Nous avons porté notre choix sur cette réflexion parce qu'à travers elle, Congar porte des observations sur des thématiques de l'ecclésiologie de Küng¹⁹.

Ensuite, Jean-Marie Tillard car il est pour nous l'un des théologiens qui a le plus travaillé sur l'ecclésiologie dans son aspect de communion. Nous prendrons comme point d'appui son œuvre : *L'Église locale : ecclésiologie de communion et catholicité*²⁰. Enfin, nous avons opté pour le théologien Charles Perrot et son ouvrage *Après Jésus le ministère chez les premiers chrétiens*²¹. Nous l'avons choisi parce qu'il fait une réflexion sur l'ecclésiologie sous l'angle exégétique. En tant qu'exégète, il nous permettra de mieux cerner des éléments scripturaux capables de soutenir ou d'infirmer des thèses que développe notre auteur. Ce sont ces différentes réflexions qui nous permettront de tirer les aspects avantageux et les limites de l'ecclésiologie d'Hans Küng en vue de cerner les perspectives que nous offre sa pensée. Cette introduction générale nous conduit de manière immédiate à la réflexion sur l'idée d'Église chez Hans Küng. Telle sera la réflexion que nous mènerons suite à cette introduction.

¹⁹ Cf. Yves CONGAR, *Infailibilité et indéfectibilité* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 54, (1970), p. 613-618.

²⁰ Cf. Jean-Marie Roger TILLARD, *Église locale : ecclésiologie de communion et catholicité* (Cogitatio fidei, 143), Paris, Cerf, 1995.

²¹ Cf. Charles PERROT, *Après Jésus le ministère chez les premiers chrétiens* (Vivre, croire, célébrer), Paris, Les éditions Ouvrières, 2000.

CHAPITRE I - L'IDÉE D'ÉGLISE SELON HANS KÜNG

Introduction du premier chapitre

Hans Küng, partant des Écritures et de la vie des premières communautés chrétiennes essaye de concevoir une ecclésiologie. C'est cette conception de l'Église selon Küng que nous tenterons d'exposer dans cette première partie de notre étude. Nous analyserons les différents aspects et les fondements de l'idée d'Église de notre auteur. Pour mieux cerner sa pensée, nous construirons notre réflexion à partir des interrogations suivantes : Que signifie le concept Église pour Hans Küng ? Quelle est l'origine de l'Église ? Comment doit-elle fonctionner ? Quelle est la structure de l'Église ? Comment l'Église doit-elle être organisée ? Quel lien doit-il exister entre l'Église et le monde ?

1.1. Définition et origine de l'Église

1.1.1. Définition de l'Église selon Hans Küng

Dans cette section de notre chapitre, nous traiterons la question de la relation entre Jésus et la naissance de l'Église. Cette étude nous permettra de cerner le lien intrinsèque entre Jésus et l'origine de l'Église selon l'ecclésiologie de Küng. Jésus est-il le fondateur de l'Église ? Dans ses prédications a-t-il annoncé la naissance d'une Église ? A partir de quelle période de la vie de Jésus peut-on parler de la naissance de l'Église ? Après avoir analysé la relation entre Jésus et la naissance de l'Église, nous allons nous interroger sur la relation entre le Saint Esprit et l'Église. Avant de donner une tentative de réponse à ces interrogations, il nous paraît essentiel de préciser brièvement le sens du concept Église tel que défini par Hans Küng. Cette approche conceptuelle nous permettra de mieux comprendre les jalons de l'ecclésiologie de notre auteur.

Dans son ouvrage *L'Église*, Küng donne la signification du concept Église pour mieux faire comprendre son ecclésiologie. En effet, le mot Église, comme le rappelle Küng, vient d'un concept grec : *Ecclesia* qui signifie assemblée, une assemblée politique que dans la Grèce antique, le chef convoquait pour des réunions. Ainsi, à l'origine, *ecclesia* n'avait aucune connotation religieuse. C'est surtout son emploi dans la version de la *Septante* qui va lui donner sa signification religieuse. Dans cette traduction biblique, à plusieurs reprises, le mot est employé pour traduire le terme hébreu *qahal* qui signifie la réunion convoquée.

Selon notre auteur, ce qui crée la particularité, c'est l'ajout au mot, du nom divin Seigneur ou Yahvé. L'élément commun qui ressort, c'est l'idée de rassemblement, de réunion et d'assemblée. Mais l'auteur de *l'eccllesia* devient Dieu et *eccllesia* est conçue désormais comme étant la réunion ou le rassemblement d'un groupe d'hommes choisi par Dieu et pour Dieu qui devient l'origine, le centre et la fin de cette réunion. La nouveauté dans le sens du mot *eccllesia* que récupéreront les chrétiens, c'est que tout tourne autour de Dieu²². Ce n'est plus une assemblée ordinaire, vulgaire, quelconque, mais celle de Dieu. Partant de ce qui précède, que stipule Küng au sujet de la naissance de l'Église ? Pendant son séjour terrestre, Jésus n'a-t-il pas posé les bases de la fondation d'une Église ? Autrement dit, quel lien peut-on établir entre Jésus pré-pascal et l'origine de l'Église ?

1.1.2. L'origine de l'Église

1.1.2.1. Jésus terrestre et la naissance de l'Église

Küng à travers des références bibliques, démontre que quand Jésus utilise les termes Royaume des cieux ou Règne de Dieu, il ne fait allusion ni à un empire terrestre, ni à une organisation humaine, ni à une institution purement matérielle, ni à un pouvoir humain. En effet, dans l'évangile de Matthieu, l'homme dans sa prière, doit demander à Dieu de faire advenir son Règne : « fais venir ton Règne » (Mt 6,10). Mais ce Règne ne s'obtient pas dans la passivité. L'homme doit le chercher. Dans cette quête, il est invité à se tenir prêt comme les vierges sages dont fait allusion le même évangéliste (Mt 25,1-13). Cependant, ce Royaume n'est pas palpable, concret et observable.

À partir de ce qui précède, Küng conclut que Jésus en parlant du Royaume des cieux, vise le Royaume eschatologique, celui de la parousie. C'est dans cette optique qu'il affirme dans l'évangile de Marc que « Le temps est accompli, et le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1,15). Cependant, ce Royaume futur est déjà inauguré en Jésus durant son séjour terrestre. Car pour notre auteur, en Jésus, le Royaume de Dieu est déjà présent. Pour soutenir cette conception, il fait référence à plusieurs textes du Nouveau Testament : ainsi en est-il de l'évangile de Luc où Jésus dit : « (...) si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, alors le Règne de Dieu vient de vous atteindre » (Lc 11,20).

²² Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 122-123.

Ce Royaume déjà inauguré en Jésus, signe du temps et du Règne de Dieu, trouvera son accomplissement total à la parousie. Küng en déduit que ce Royaume annoncé par Jésus et inauguré par lui et en lui, n'est pas l'Église. Elle n'est pas non plus le Royaume de Dieu continué. Le rôle de l'Église, sa mission c'est d'annoncer ce Royaume²³. Dès lors, que peut-on affirmer du lien entre le Jésus terrestre et la naissance de l'Église ?

Face à cette interrogation, Hans Küng ne fait aucun détour. Pour lui, le Jésus pré-pascal n'a pas fondé d'Église. Il annonçait l'avènement d'un Royaume eschatologique. En effet, le Jésus pré-pascal dans ses prédications n'envisageait pas de manière explicite la création d'une Église, d'une communauté dont il serait le responsable. Car son message ne concernait pas un groupe donné. Son enseignement avait une couleur d'universalité. Il s'adressait à tout Israël. Et les douze apôtres représentaient les douze tribus d'Israël. Cependant, quel rapport a-t-il eu avec la naissance de l'Église ? Autrement dit, peut-on parler d'Église sans le Jésus pré-pascal ?

Pour notre auteur, à travers sa présence sur terre et son œuvre, Jésus a posé les fondements de l'Église. Par son message nouveau basé sur la conversion et l'annonce du Règne de Dieu, le Jésus pré-pascal a donné des orientations et créé les fondements favorables à la fondation et à l'apparition d'une Église postpascale. Peut-on déduire des développements ci-dessus que l'évènement pascal constitue l'élément fondateur de l'Église ?

1.1.2.2. L'évènement pascal et la naissance de l'Église

Dans sa première épître aux Corinthiens, Saint Paul déclare ceci : « (...) et si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine et vaine aussi votre foi » (1Co 15,14). Citant cette assertion de l'apôtre Paul, Küng souligne : « Sans le rappel de Jésus à la vie, ce n'est pas seulement la prédication et la foi chrétiennes qui sont vaines. Sans la résurrection de Jésus, la communauté des croyants, l'Église elle-même, n'a pas de sens »²⁴. Dès lors, nous comprenons que dans la vision de Hans Küng, l'existence et le devenir réel de l'Église ont pour fondement la résurrection.

L'Église selon Küng, tient donc ses origines de l'expérience que les apôtres ont eue avec le Christ ressuscité. Laquelle expérience fera naître en eux la confession de foi au ressuscité et l'idée d'un nouveau peuple fondé pour annoncer le message pascal. Surtout,

²³ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 79-93.

²⁴ H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 119.

éclairés par la lumière de la résurrection, les disciples comprendront mieux l'enseignement de leur maître durant son séjour terrestre et ils sauront que ce dernier avait déjà jeté les bases d'une communauté nouvelle qui est maintenant inaugurée et réalisée par l'évènement pascal. Et cette œuvre dont ils ont la charge de la continuité et de la diffusion, c'est l'Église. En somme, pour le théologien Küng, l'Église existe depuis Pâques²⁵. Après avoir montré le lien entre Jésus et la naissance de l'Église, quelle réflexion peut-on faire sur la relation entre l'Esprit Saint et l'origine de l'Église ?

1.1.2.3. L'Esprit Saint et la naissance de l'Église

Pour Hans Küng, l'Église trouve son fondement dans l'Esprit Saint qui est la source de son épanouissement et de sa sanctification. L'Église est donc le sanctuaire, le temple de l'Esprit pour paraphraser l'apôtre Paul. En effet, selon notre auteur, Dieu crée, guide, fortifie et vivifie la communauté des croyants par son Esprit qui marque sa présence permanente dans l'Église. Elle doit donc son existence à l'Esprit qui est sa racine et qui la tient, comme le soulignent ces textes bibliques : (1Co 3,16 ; 1 P 2,4-7). L'Esprit étant cette force motrice et protectrice de l'Église, quelle doit être l'attitude de cette communauté vis-à-vis de L'Esprit ? Dans cette relation, l'Église doit son existence et sa vitalité à l'Esprit Saint considéré comme étant son moteur. Dans tous ses actes, elle doit toujours s'ouvrir à lui dans une humilité totale. Cette analyse suscite diverses interrogations : L'Esprit Saint s'identifie-t-il à l'Église ? Y a-t-il une différence entre l'Esprit Saint et l'Église ? Est-ce que l'Église symbolise l'Esprit ?

Dans les Écritures, l'Esprit Saint est défini comme l'Esprit de Dieu le Père et de Dieu le Fils. Il n'est pas question de l'Esprit de l'Église. En effet, cette troisième personne de la Trinité ne peut pas être identifiée à l'Église qu'elle fonde²⁶. Cet Esprit n'est donc pas une propriété de l'Église ou d'un fidèle. Il est et reste l'Esprit de Dieu à qui l'Église doit obéissance et soumission²⁷. A travers sa position, notre auteur montre d'une part, la différence radicale entre l'Esprit et l'Église et d'autre part, la liberté de l'Esprit Saint qui ne peut être enfermée dans aucune institution humaine, fût-elle l'Église. Quelle est la position de Küng sur l'agir de l'Esprit ?

Au sujet de la manifestation de l'Esprit au sein de l'Église, notre auteur soutient que l'Esprit Saint n'agit pas et ne se manifeste pas singulièrement et seulement dans les

²⁵ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 113-115.

²⁶ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 240.

²⁷ Cf. Hans KÜNG, *Qu'est-ce que l'Église ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 10.

ministères ecclésiastiques mais dans toute l'Église et chez tous les chrétiens et même les non chrétiens. Dès lors, il est aisément compréhensible que pour Küng, l'Esprit Saint n'est pas un pouvoir, une puissance réservée à des élus ou à une classe dans l'Église. Pour lui, l'Esprit qui procède du Père et du Fils ne fait pas de choix privilégié dans son action. Il se manifeste dans toutes les Églises locales et au sein de l'Église universelle²⁸. C'est-à-dire dans toutes les Églises de l'unique Église. Il agit dans toute la chrétienté et dans le monde entier. L'Esprit Saint ne peut donc pas être aliéné dans des lois ecclésiastiques parce que c'est l'Esprit qui est à l'origine des lois et du droit dans l'Église²⁹.

Cependant, notre auteur souligne que cette liberté radicale et souveraine de l'Esprit ne doit pas être une occasion de désordre dans l'Église ; Küng s'inscrit dans la ligne de Paul lorsque celui-ci fait la remarque aux chrétiens de Corinthe au sujet des dons spirituels et de la discipline dans la communauté (1Co 14,26-33). Que peut-on déduire de l'analyse que fait Küng concernant l'Esprit et la naissance de l'Église ?

En conclusion, il convient de retenir que pour Hans Küng, l'Esprit Saint est la boussole de l'Église, c'est l'Esprit qui est à l'origine de l'Église et l'aide à poursuivre son œuvre dans le monde et non le contraire. Après avoir fait une approche de la définition de l'Église selon Küng, comment conçoit-il le fonctionnement de l'Église ? Ou encore comment doit-être l'Église ?

1.2. Le fonctionnement de l'Église

1.2.1. Les différentes images de l'Église selon Küng

Cette partie de notre étude consiste à relever la manière dont l'Église doit fonctionner selon Küng. C'est-à-dire comment l'Église doit se présenter, comment elle doit être. Ainsi, nous verrons les différentes images que Küng utilise pour présenter et définir le fonctionnement de l'Église. Nous verrons l'Église comme peuple de Dieu, communauté visible et concrète, corps du Christ et unité. En quoi l'Église est-elle peuple de Dieu ? Comment comprendre l'Église comme réalité concrète, corps du Christ et unité des fidèles ? Ces différentes questions constitueront les orientations de notre analyse qui nous permettront de cerner la vision d'Église selon Küng.

²⁸ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 244.

²⁹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 246.

1.2.1.1. Une Église comme peuple de Dieu

Dans sa définition du mot Église, comme nous l'avons précédemment mentionné, notre auteur insiste sur l'adjonction du nom de Dieu au terme grec *ecclesia*. Ainsi, l'*ecclesia* de Dieu, pour Küng, doit être vue dans un sens plus large. Ce n'est plus une assemblée convoquée seulement par Dieu, mais elle est le peuple même de Dieu et doit fonctionner comme tel. Tous les fidèles chrétiens constituent le peuple de Dieu. Dès lors, est exclue dans l'Église toute catégorisation. En voulant que l'Église fonctionne comme peuple de Dieu, notre auteur désire qu'elle soit structurée à partir d'une égalité fondamentale entre ses membres par le baptême. Tous sont donc égaux dans l'Église. Du coup, il ne doit pas exister de différences entre chrétiens. Cependant, quelle est la place de l'individu dans cette conception de l'Église peuple de Dieu ? L'individu est-il important dans cette vision de l'Église ?

Dans l'ecclésiologie de Küng, le fonctionnement de l'Église comme peuple de Dieu, remet en cause toute conception individualiste de l'Église. A savoir, une communauté gérée par une catégorie d'individus pieux partageant les mêmes visions religieuses, ayant une commune idéologie, et s'imposant au groupe. En effet, définissant l'Église comme *ecclesia* de Dieu, il fait ressortir un aspect d'appel et de convocation³⁰.

L'Église en tant qu'*ecclesia* de Dieu est convoquée par Dieu. Donc dans l'Église, c'est Dieu lui-même qui prend l'initiative de l'appel de son peuple. Et pour étayer sa thèse, Küng fait une comparaison avec les différents appels de Dieu depuis les patriarches, les juges, les rois, les prophètes jusqu'au Nouveau Testament, pour montrer que Dieu appelle des individus pour être dans son peuple et se mettre au service de cette communauté. Un individu ne fait donc pas l'Église de Dieu, et le peuple de Dieu ne peut se résumer à un ministre, à aucun fidèle. Par conséquent, un individu ne peut pas être la cause, le centre et la fin du fonctionnement de l'Église³¹. Car Dieu voit dans l'Église, un individu au sein d'un peuple et non isolé. Mais comment comprendre cette vision d'Église comme peuple de Dieu sans l'hypostasier ni l'idéaliser ?

³⁰ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 122-123.

³¹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 127-128.

1.2.1.2. *L'Église comme communauté visible et concrète*

Deux éléments importants constituent l'existence et le fonctionnement de l'Église selon Hans Küng. En effet, dans sa définition du mot Église, il a relevé ce qui précède tout, à savoir l'appel, la convocation faite par Dieu à des hommes. Donc pour qu'il y ait Église, il y a tout d'abord l'adresse de Dieu à des hommes. Mais cet appel seul ne peut pas permettre à l'Église d'exister comme peuple de Dieu. Car peuple suppose une réponse libre de ceux qui acceptent d'être le peuple de celui qui les appelle : Dieu. Donc l'Église comme peuple de Dieu est l'union d'un appel et d'une réponse. Dès lors, toute idée d'hypostasier l'Église est à éviter. Car l'Église n'est pas une entité au-dessus de l'homme, une vue de l'esprit, une institution abstraite qui plane entre le ciel et la terre, une communauté invisible au-dessus de la terre.

L'Église n'est donc pas une : « *ecclesia quoad substantiam* » pour utiliser l'expression employée par Küng.³² Car c'est la communauté des croyants qui forme la structure fondamentale et essentielle de l'Église. Dès lors pour notre auteur, si l'Église est peuple de Dieu, donc constituée d'hommes vivant dans une histoire, dans un temps et dans une société, elle pérégrine, est en marche, assumant ses imperfections et tendue vers la parousie. C'est donc une Église en cheminement, en transite. A partir de cette analyse, nous pouvons affirmer que si l'Église n'est pas une *ecclesia quoad substantiam*, elle est une *ecclesia semper reformanda*³³. Car cette Église peuple de Dieu en marche et pécheresse, a besoin de conversion. Elle a besoin de la miséricorde de Dieu. Par ailleurs, cette communauté appelée peuple de Dieu n'est-elle pas le corps du Christ ? Ce peuple de Dieu ne doit-il pas être conçu et fonctionner comme corps du Christ ?

1.2.1.3. *L'Église comme corps du Christ*

Pour notre auteur, l'expression Église corps du Christ vient de Paul qui a tiré ce concept de l'hellénisme pour l'appliquer au peuple de Dieu. En effet, dans sa théologie du baptême, il fait de ce sacrement, la condition primordiale qui permet de s'incorporer dans la nouvelle communauté qu'est l'Église. Ainsi selon Paul, par le baptême, on s'insère dans l'Église parce qu'à travers ce sacrement, tous les chrétiens sont unis au Christ. C'est ce qu'il essaie de développer dans ses messages aux fidèles de la communauté de Galate : « Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ » (Ga 3,27).

³² Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 182.

³³ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 183.

Ainsi, « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans Jésus Christ » (Ga 3,28).

Ainsi, par le baptême et le repas du Seigneur, une union se crée entre les membres de la communauté et entre celle-ci et le Christ qui est réellement, spirituellement et personnellement présent. C'est dans cette optique que s'inspirant de Paul, Küng affirmera que ce repas, cette Eucharistie est une *koinônia*, communion comme le signifie Paul en ces termes dans sa première lettre aux fidèles de Corinthe : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas une communion au sang du Christ ? » (1 Co 10,16) ; « Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? » (1 Co 10, 17). Et il continue : « Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, nous sommes tous un seul corps, car tous nous participons à cet unique pain » (1Co 10, 17). C'est donc dans le repas du Seigneur que l'Église se présente, s'exprime et vit comme peuple, communauté, assemblée, communion, rassemblement et comme un corps³⁴. Ainsi, nous notons que selon notre auteur, l'Eucharistie constitue la base, le fondement de l'Église comme corps du Christ. Mais le concept corps du Christ s'applique-t-il seulement à l'Église universelle ou inclut-il les Églises locales ?

Küng à travers ses analyses, répond sans détour à cette interrogation. Pour lui, toutes les Églises locales sont appelées corps du Christ. En ce sens que, partout où est célébré le repas du Seigneur, le corps du Christ est manifesté. La communauté locale est donc pleinement corps du Christ parce qu'elle célèbre le même Seigneur et est en communion avec l'unique Christ et avec les autres *ecclesia* de Dieu. Ainsi, de même que l'Église locale est véritablement corps du Christ, l'Église universelle l'est aussi. Car l'Église universelle selon notre auteur, n'est pas une Église au-dessus des Églises locales qui ne sont pas des ramifications ou des sections ou sous-sections d'une Église universelle perchée dans l'univers. L'Église universelle n'est que l'union intime, la communion entre toutes les Églises locales³⁵. Si l'Église est corps du Christ quelles doivent être les relations entre le Christ et l'Église ? Est-ce que l'expression Église corps du Christ signifie une identification ?

L'Église comme corps du Christ ne doit pas être compris en termes d'identification au Christ ou d'égalité avec son Seigneur. En effet, l'Église, selon notre auteur n'absorbe pas le Christ, ne l'efface pas, elle reste corps et le Christ demeure sa tête comme

³⁴ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 307-308.

³⁵ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 311-322.

l'enseigne l'ecclésiologie paulinienne. Dans sa relation intime avec le Christ, l'Église est appelée à l'obéissance au Christ, qui est son chef, son Dieu. Par conséquent, il ne peut jamais avoir une égalité entre le Christ et l'Église. Il ressort donc que pour notre auteur, on ne peut pas faire de la relation entre l'Église et son Dieu le Christ, une union hypostatique.

Dès lors, l'on doit être prudent dans les définitions de l'Église comme « humano-divine », « *corpus christi naturale* », « *corpus christi sacramentale* » ou à des conceptions de l'Église comme « le Christ continué » ou même « l'incarnation du Christ ». L'Église ne mérite donc pas ces différentes appellations même si elle est et demeure corps du Christ. Car l'Église malgré son union totale et permanente au Christ reste pécheresse et donc invitée à réciter sans cesse son « *confiteor* » et son « *domine non sum dignus* »³⁶. Après cette analyse sur l'Église comme corps du Christ, quelle vision notre auteur a-t-il des ministères dans l'Église ? Quelle est la place des ministères dans l'Église ?

1.2.2. Les ministères dans l'Église

Dans cette partie de notre étude, nous scruterons la vision de notre auteur sur les ministères dans l'Église. Ainsi nous verrons les ministères ordonnés et le sacerdoce commun ou la relation entre ministre ordonné et les laïcs ainsi que les différentes structures ministérielles selon Küng. Avant d'aborder la question des ministères dans l'Église, Hans Küng trouve opportun de faire une mise au point sur la signification des notions de prêtre et de grand prêtre. Ainsi nous analyserons la définition que donne Küng à ces concepts.

1.2.2.1. Étude des concepts : prêtre et grand prêtre

Selon notre auteur, le concept prêtre vient d'un terme latin *presbyter* qui tire son origine du mot grec *presbyteros* qui signifiait « l'ancien » que l'on peut traduire par chef ou responsable d'une communauté. Cependant, la signification cultuelle du mot « prêtre » est liée au mot grec *iereus* qui signifie *sacerdos* en latin³⁷.

Dans son analyse, Küng relève l'absence de l'utilisation du mot « prêtre » (*iereus*) dans le Nouveau Testament dans le sens de ministre. En effet, dans cette partie de la bible, nous rencontrons selon Küng, l'emploi du terme « grand prêtre » (*archiereus*) pour

³⁶ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 323-326.

³⁷ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 504.

désigner les dignitaires de la société juive de l'Ancien Testament (Lc 1,5). De même, ce nom est employé pour nommer les dignitaires et autorités païennes (Ac 14,13). Aussi faut-il noter que Jésus lui-même ne s'est jamais attribué le titre de « prêtre » (*iereus*) et il ne l'utilisait point pour nommer ses disciples. C'est à la lumière du sacrifice de la croix et de l'évènement pascal, que l'auteur de *L'épître aux Hébreux* va affirmer que le Christ est le « Grand prêtre » (*archiereus*) qui a accompli le sacerdoce de l'Ancien Testament et y a mis fin³⁸.

Jésus Christ par sa passion et sa résurrection montre qu'il est le seul « prêtre » (*iereus*) parfait et éternel. Dès lors, il se présente comme étant le « Grand prêtre » (*archiereus*) de la Nouvelle Alliance, le pont entre Dieu et son peuple, l'intercesseur, le médiateur. En effet, à la différence de Moïse grande figure de médiation entre *Yahvé* et Israël, le Christ est médiateur entre Dieu et tous les hommes. C'est ce que Paul précise dans sa première épître à Timothée : « Car Il n'y a qu'un seul Dieu ; un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes, un homme : Christ Jésus, qui s'est donné en rançon pour tous » (1Tm 2,5s).

Autant la rupture et la nouveauté furent instaurées par le Christ dans la mission et la conception du « grand prêtre » (*archiereus*), autant il le fait pour la fonction de médiateur. Selon Küng, le Christ est le nouveau médiateur qui remplace, et qui est au-dessus de Moïse le grand médiateur de l'Ancienne Alliance. Dès lors, tous les hommes ont accès immédiatement à Dieu par l'unique « Grand prêtre » (*archiereus*) et médiateur, Jésus Christ³⁹. Si donc par le Christ tous les croyants sont appelés à offrir le sacrifice, ne remplissent-ils pas une fonction sacerdotale ? Le sacerdoce de l'unique « Grand prêtre » (*archiereus*) n'inaugure-t-il pas le sacerdoce universel de tous les fidèles ?

1.2.2.2. *Ministères et sacerdoce universel*

Dans notre exposé ci-dessus, nous avons présenté la conception de l'Église comme peuple de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit. Pour mieux cerner l'exposé sur le sacerdoce universel de tous les croyants, il convient de revenir sur ces trois éléments constitutifs de l'Église. En effet, si l'Église est peuple de Dieu, tous les fidèles sont des mis à part, des élus et des frères. Ils forment tous le sacerdoce royal. Car sur le Sinaï, *Yahvé* avait dit ceci : « Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte » (Ex 19,6). L'Église en tant que corps du Christ, c'est l'ensemble des fidèles qui constitue

³⁸ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 505-506.

³⁹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 508-512.

ce corps. Et l'Église comme temple de l'Esprit, ce sont tous les fidèles qui reçoivent l'Esprit. Dès lors, ce sont tous les croyants qui servent dans le temple à travers le Christ, comme sacerdoce saint, sacerdoce royal. Cette vision du peuple de Dieu comme peuple sacerdotal, est pour notre auteur, l'accomplissement d'une promesse faite à Israël par Yahvé et qui se réalise dans l'Église à qui s'adresse ces paroles : « Mais vous, vous êtes la race élue, la communauté sacerdotale du roi, la nation sainte » (1 P 2,9). Mais comment comprendre de manière concrète le sacerdoce universel ? Küng énumère cinq éléments qui constituent le sacerdoce universel. Ce sont : « L'accès direct à Dieu », « Le sacrifice spirituel », « La prédication de la parole de Dieu », « Accomplissement du baptême, de la cène et de la rémission des péchés » et « La fonction de médiation »⁴⁰. Quelle analyse fait-il de la structure charismatique et des ministères institutionnalisés ?

1.2.2.3. Ministères et structure charismatique de l'Église

Dans la réflexion que nous avons faite sur le lien entre l'Esprit Saint et l'Église, nous relevons l'importance que notre auteur accorde à l'organisation charismatique de l'Église, ce qu'il nomme « la structure charismatique permanente »⁴¹. En effet dans son ecclésiologie, Küng accorde une place primordiale et indispensable à la liberté de l'Esprit qui souffle où il veut et qui inspire qui il veut⁴². Nous en déduisons que pour Küng, cet Esprit comble les individus constituant le peuple de Dieu de charismes variés en fonction des missions et des charges dans la communauté. Ainsi, faisant de l'Esprit le moteur de l'agir dans l'Église, il fonde la fonction ministérielle dans l'Église sur la structure charismatique qui est la structure fondamentale de l'Église.

Pour lui, c'est l'Esprit qui choisit, qui guide, qui envoie en mission et qui éprouve l'envoyé à travers la communauté. Küng s'inspire de l'ecclésiologie de Paul pour élaborer cette thèse. En effet, selon notre penseur, dans les communautés pauliniennes, c'est la structure pneumatique qui est mise en exergue. Car ce qui donne l'autorité et le pouvoir dans l'ecclésiologie de Paul, « ce n'est pas un état déterminé, ni une tradition particulière, ni le grand âge, ni une longue appartenance à la communauté, ni une transmission de l'Esprit, mais le service lui-même accompli dans l'Esprit »⁴³. Cet Esprit est donc cette

⁴⁰ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 515-535.

⁴¹ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 248.

⁴² Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 544-545.

⁴³ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 555.

source inépuisable de laquelle tout baptisé tire son pouvoir dans l'exercice d'un charisme donné.

Pour Paul, les charges dans les communautés doivent être d'abord exercées par les apôtres choisis par le Christ et témoins de la résurrection qui constitue le socle de la mission, ensuite par les prophètes, appelés par l'Esprit pour proclamer partout la parole de Dieu. Car pour Paul, l'Église est construite sur les apôtres et les prophètes : « Vous avez été intégrés dans la construction qui a pour fondation les apôtres et les prophètes. » (Ep 2,20). Enfin, il y a le groupe des docteurs (Ac 13,1 ; Rm 12,7). En effet, inspirés et conduits par l'Esprit, ceux-ci proclament la parole de Dieu, la scrutent à fond et l'interprètent. À la différence des prophètes, les docteurs sont très fidèles à la tradition.

Dans ces trois groupes, hormis les apôtres qui ont été choisis directement par le Christ lui-même, les prophètes et les docteurs tirent leur charge et leur charisme de l'Esprit qui les envoie. Cependant, leur prédication doit avoir pour point de départ le témoignage des apôtres. Donc dans la théologie paulinienne, il ressort que c'est l'Esprit qui, dans sa liberté radicale, fait son choix et non un homme ni une institution. Ainsi, pour Küng, la structure charismatique est au-dessus de toutes les structures de l'Église. Elle s'impose à tout ce qui est de l'ordre de l'institution, même si les deux peuvent se compénétrer. C'est le cas des ministères ecclésiastiques qui dépendent de la structure charismatique. Car selon Küng : « Le charisme ne peut pas être subordonné au ministère ecclésiastique, mais les ministères ecclésiastiques peuvent être subordonnés au charisme »⁴⁴. Et cette structure charismatique de l'Église «inclut et dépasse la structure ministérielle »⁴⁵. Ainsi dans la théologie des ministères chez Küng, il y a une vision des charismes qui engendre les ministères et une autre qui met en exergue clairement deux structures ministérielles : La structure charismatique et la structure ministérielle. Et la communauté de Corinthe est le modèle sur lequel Küng fonde l'organisation charismatique.

En effet, comme ministres dans cette communauté, on trouvait les apôtres, les prophètes et les docteurs. L'Église de Corinthe se reposait en tout sur les charismes de l'Esprit. Et malgré quelques déviations constatées, Paul souligne ceci concernant cette Église : «Car vous avez été, en lui, comblés de toutes les richesses, toutes celles de la parole et toutes celles de la connaissance. C'est que le témoignage rendu au Christ s'est

⁴⁴ H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 259.

⁴⁵ H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 259.

affermi en vous, si bien qu'il ne vous manque aucun don de la grâce... » (1 Co 1,5-7). Il poursuit ses éloges à cette communauté en déclarant que « Dieu d'ailleurs a le pouvoir de vous combler de toutes sortes de grâces, pour que, disposant toujours et en tout du nécessaire, vous ayez encore du superflu pour toutes vos œuvres » (2 Co 9,8).

Ceci motive Küng à affirmer que : « Pour Paul, sa communauté de Corinthe était déjà en son genre, une Église achevée et pleinement constituée »⁴⁶. Par ailleurs, Küng mentionne l'existence de cette pratique dans les Églises de Rome, et celle d'Antioche. Si donc dans l'Église tous les fidèles sont animés et guidés par l'Esprit Saint, pour Küng c'est l'ensemble de la communauté qui est spirituelle. Tous les chrétiens doivent donc être appelés spirituels et non seulement un groupe de fidèles. Une question surgit alors de cette analyse sur la structure pneumatique de l'Église : quelle est le lien entre le charisme et le service dans l'Église ? Autrement dit, quelle est la relation entre l'organisation charismatique et la diaconie dans l'Église ?

Küng, abordant le fonctionnement des ministères dans l'Église, souligne l'existence d'un lien indissoluble entre ministère et service, charisme et service, structure pneumatique et diaconie. En effet dans son ecclésiologie, il montre que tout charisme vise le service. C'est dans cette optique qu'il opte pour la thèse selon laquelle la diaconie est basée sur le charisme. En somme pour Küng, dans l'Église c'est l'Esprit Saint qui est à l'origine de tout ministère et non l'homme ou une institution. Et à cause de la diversité des dons de l'Esprit, il existe une multitude de charges. Mais toutes les fonctions et tous les dons sont ordonnés au service dans l'amour comme l'a fait le Christ. Comment Hans Küng, conçoit-il les relations entre l'Église et le monde ? C'est l'analyse que nous tenterons de mener dans cette section de notre travail.

1.3. L'Église dans le monde

1.3.1. Être missionnaire auprès du monde

Selon Hans Küng, les Écritures ont une conception paradoxale du monde. En effet, d'une part, constat est fait de la présentation dans les écrits bibliques, du monde comme créé bon par Dieu. D'autre part, il est noté la présence dans les mêmes Écritures, d'une vision différente qui porte un regard négatif sur le monde, qui fait du monde le lieu de tous les vices, péchés, un monde satanique. C'est le cas notamment des conceptions pauliniennes et johanniques qui demandent un détachement total par rapport au monde.

⁴⁶ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 556.

Face à cette vision ambiguë du monde dans les Écritures, quelle relation l'Église peut-elle entretenir avec le monde ? Quelle doit être la position de l'Église vis-à-vis du monde ? Face au péché qui Règne dans le monde, et l'emprise du mal sur le monde, l'on pourrait penser que l'Église considérée comme assemblée eschatologique, peuple de Dieu et corps du Christ ne doit pas avoir de lien avec le monde. Dans cette logique, l'Église et le monde, ne doivent rien avoir en commun.

Mais c'est dans ce monde de péchés, de faiblesses, ce monde créé bon par Dieu, que l'Église est envoyée. C'est dans ce monde ambivalent, le monde du mal et du bien, que le Christ envoie son Église en mission. L'Église est missionnaire dans le monde, car elle est appelée à annoncer au monde un avenir nouveau marqué par la résurrection du Christ. Elle est envoyée par son créateur, pour proclamer au monde, la Bonne Nouvelle de vie et d'espérance. Elle est appelée à conduire le monde vers la consommation finale.

C'est à cause de cette mission que l'Église malgré le péché qui mine ses membres, est investie de la grâce de Dieu. Si Dieu envoie l'Église dans le monde, c'est pour amener les hommes à passer de l'obscurité à la lumière, du péché à la grâce, de la mort à la vie. Ce devoir de missionnaire auprès du monde, l'Église le tire de son essence. Car comme l'affirme Küng : « la mission originelle à laquelle le Seigneur appelle l'Église, pour laquelle il lui donne compétence et pouvoir, consiste à confesser et prêcher le Christ, à être son témoin et ainsi proclamer l'Évangile, le bon message du Règne eschatologique de Dieu, qui a fait irruption en Jésus Christ »⁴⁷.

L'Église doit donc trouver dans le monde une occasion, un espace, une opportunité pour annoncer l'Évangile. Elle doit s'engager pour l'évangélisation du monde. Car le monde s'offre à elle pour sa conversion, pour l'aider à avancer vers le bien. Ce monde est une opportunité d'évangélisation qui s'offre à l'Église. Cette mission consiste donc à diffuser l'Évangile, à se mettre au service du monde. Ainsi, la diaconie à l'intérieur de l'Église doit conduire tout le peuple de Dieu à être serviteur du monde qui représente un champ missionnaire pour l'Église. Cette mission consiste non seulement à annoncer Jésus mais aussi à se mettre au service de ce monde, à être une diaconie pour le monde dans l'humilité et l'abaissement. Ainsi, la présence de l'Église dans le monde ne doit-elle pas se manifester par le fait que l'Église se mette à son service ?

⁴⁷ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 664.

1.3.2. Une Église au service du monde

À partir de la définition que fait Küng de l'Église comme peuple de Dieu, communauté constituée des hommes appelés par Dieu, nous sommes en mesure d'affirmer que pour notre auteur, l'Église réelle est celle composée d'hommes vivant dans le monde et pour le monde. Nous pouvons dès lors cerner dans l'ecclésiologie du théologien Hans Küng, le rôle de l'Église dans sa relation avec le monde. Cependant comment cette mission doit être manifestée ? Que signifie une Église au service du monde ?

Dans son ecclésiologie, Küng définit la thèse de l'Église au service du monde ou de l'Église pour le monde comme une Église qui ne s'impose pas au monde, une Église qui ne se veut pas la seule détentrice de la vérité morale, politique et économique. Être au service du monde ce n'est pas être au-dessus du monde, ni avoir une position dominatrice sur le monde. Par conséquent, servir le monde, c'est être à son écoute, pour intercéder pour lui. Dans le sacerdoce commun, le peuple de Dieu est appelé à confier à Dieu les joies et les peines des hommes et des femmes de ce monde.

En effet, pour Küng, l'Église n'existe pas pour elle-même, elle ne peut pas vivre en vase clos. Elle ne peut pas s'enfermer dans sa théologie, dans sa belle liturgie. En somme, elle est là pour la société et existe pour elle. Et c'est en se tournant vers le monde, en étant là pour la société que l'Église peut être appelée communauté du Christ. Elle est donc là pour le monde : être là non pas pour condamner le monde mais être présente dans une ouverture d'esprit, être présente pour se mettre au service de ce monde. Car l'Église est là pour guider ce monde. Les hommes et les femmes de ce monde ont donc besoin de l'Église, qui seule peut les comprendre et se mettre à leur service pour les écouter et les aimer.

Être donc présente pour le monde est une existence de service par amour pour les hommes. L'Église poursuit et continue l'amour que le Christ a pour le monde. Elle l'exprime dans le service gratuit, sans calcul qu'elle doit rendre au monde. Ainsi, comme son Seigneur, l'Église doit se mettre au service du monde. Elle doit servir ce monde dans l'amour, jusqu'à donner sa vie pour ses frères et sœurs du monde comme l'a fait celui qu'elle suit, proclame et célèbre : Jésus Christ. L'Église doit se mettre au service du

monde qui constitue la majorité. Et c'est ce que Küng relève en soulignant que le lien entre l'Église et le monde se traduit par « la minorité au service de la majorité »⁴⁸.

Cependant, pour être avec le monde et exister pour le monde, l'Église doit être présente dans le monde, elle doit donc avoir un lien important avec ce monde qu'elle est appelée à servir, à aider et à soutenir. Mais est-ce que dans cette relation l'Église doit être vue et agir comme une réalité du monde ? Est-ce qu'elle est appelée à se confondre au monde ? Ou encore, comment l'Église doit-elle être avec et pour le monde sans s'identifier au monde ?

1.3.3. Être avec et pour le monde sans être du monde

Küng, au sujet des relations entre l'Église et le monde, soutient la thèse d'une présence entière et intégrante de l'Église dans le monde. Pour lui, l'Église a un lien indissoluble avec le monde. Car elle est appelée à porter les fardeaux et les joies de ce monde. Elle ne peut donc pas s'éloigner du monde. Sans être dans le monde, l'Église ne peut pas témoigner de la Bonne Nouvelle, elle ne pourra pas être missionnaire, et ne peut pas se mettre au service de la société. Alors, son existence dans le monde en tant que réalité concrète n'aurait pas de sens. Car être missionnaire, témoigner, et servir, suppose une présence matérielle et active dans un milieu bien précis.

Donc être dans le monde correspond à l'essence de l'Église. Car Dieu n'a pas constitué un peuple pour que ce dernier vive à l'écart, distant du monde. C'est dans cette visée que Küng soulignera ceci : « L'Église ne peut pas se retirer du monde dans un ghetto et mener une vie propre dans un splendide isolement »⁴⁹. Cette analyse suscite cependant des interrogations : Comment l'Église doit-elle être dans cette relation ? Est-elle appelée à se réduire au monde ? Doit-elle se confondre au monde ? Le monde peut-il s'identifier à l'Église ? Chaque partie ne doit-elle pas garder son identité ?

Face à ces questions, Hans Küng réagit en affirmant clairement que l'Église ne doit pas se réduire au monde. En effet, cette relation intime de service et de témoignage qu'elle a avec le monde ne signifie pas une assimilation. Elle doit garder son identité de peuple de Dieu missionnaire auprès du monde, servante, et témoin de Jésus Christ dans le monde. C'est donc une union sans assimilation. L'Église doit savoir qu'elle est en

⁴⁸ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 665.

⁴⁹ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 663.

relation avec un monde capable du bien, d'actes positifs mais qui dévie, qui est pécheur. Ce qu'elle rencontre, c'est un monde avec ses limites.

Dès lors, elle est invitée à réagir dans l'amour pour ramener le monde vers le bien quand il sème le mal. C'est ce que Küng veut signifier quand il déclare que « Ce n'est pas une Église sans lien et sans participation au monde, mais une Église liée au monde et aimant le monde, qui a le droit, quand l'exige l'Évangile de Jésus Christ, de s'opposer au monde et de le contredire, pour, de cette manière justement, rester près de lui »⁵⁰. Ainsi, dans cette relation avec le monde, l'Église a un devoir de guide, un devoir évangélique et prophétique : d'interpellation, de guetteur, de boussole. Mais tout cela dans l'amour, et à partir des Écritures. Lorsque l'Église interpelle le monde, elle doit le faire en puisant son message dans les Écritures.

Néanmoins, pour que l'Église puisse jouer ce rôle de prophète, elle doit être témoin, elle doit connaître et s'imprégner des réalités du monde. C'est dans cette optique qu'elle doit être dans le monde et non être un juge distant du monde. L'Église est donc invitée à être avec le monde, pour le monde et dans le monde sans être du monde. Car par sa présence dans le monde, l'Église représente un signe vivant de témoignage. Un signe d'unité et une lumière pour le monde qui doit saisir cette opportunité pour s'unir avec elle dans le but d'affronter ensemble les épreuves de cette vie et de jubiler ainsi que partager les joies de cette existence. De même, dans sa vision de rapprochement entre l'Église et le monde, Küng invite ce dernier à collaborer avec l'Église pour témoigner et célébrer avec elle les merveilles que fait le Seigneur aussi bien dans l'Église que dans le monde.

Conclusion du premier chapitre

Cette première partie de notre étude nous a permis de cerner quelques éléments importants de l'idée d'Église chez le théologien Hans Küng. En effet, par cette approche nous découvrons les axes de l'ecclésiologie de notre auteur. A partir de cette analyse nous pouvons déduire que Küng fonde son ecclésiologie sur les points suivants : l'Église comme peuple de Dieu, corps du Christ et créature de l'Esprit.

Quant à son fonctionnement, l'Église est appelée à se laisser conduire par l'Esprit Saint. D'où l'importance de la structure pneumatique de l'Église, qui doit être le fondement de toute communauté. Küng fait de l'Esprit Saint la cause et le centre de

⁵⁰ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 663.

l'organisation et du fonctionnement de l'Église. Dans l'ecclésiologie de Küng, c'est l'Esprit qui structure l'Église. Cette organisation charismatique est orientée vers la diaconie. Car Küng fait du service, la finalité des charismes, le point vers lequel doit être ordonnée la communauté chrétienne. Cette Église peuple de Dieu et corps du Christ est une et indivisible. Son unité est fondée sur l'essence de Dieu, le même baptême, la même foi et l'unique espérance et le même message. Cette unité n'exclut pas sa diversité qui constitue au contraire une richesse. Aussi faut-il noter, que Hans Küng fait de l'égalité un élément primordial dans la vision qu'il a de l'Église. Pour lui, puisque c'est le même Esprit qui dirige toute la communauté, et que tous les membres reçoivent le même baptême et confessent une même foi et prennent part au même repas du Seigneur, tous sont égaux devant Dieu : d'où la mise en exergue du sacerdoce universel dans sa théologie. Hans Küng exclut donc dans son ecclésiologie toute sorte de catégorisation, d'inégalité entre les membres constituant le peuple de Dieu.

Par ailleurs, il convient de mentionner que cette Église telle que conçue par notre auteur, reste ouverte au monde. Pour lui, l'Église doit garder un lien sincère d'amour avec le monde en le servant, l'évangélisant, l'orientant, en l'encourageant quand il faut et en le ramenant à la vérité quand il dévie. Ce vivre ensemble entre l'Église et le monde doit être selon Küng « une pro-existence » vécue dans une « coresponsabilité active »⁵¹. Enfin il est nécessaire d'affirmer que l'ecclésiologie de notre auteur est basée sur les Écritures. Il conçoit l'Église à partir des Écritures et pour lui l'Église doit tout centrer sur les textes bibliques.

Après avoir analysé l'idée d'Église selon Küng, quelle est sa réflexion sur l'organisation et le fonctionnement de l'Église catholique romaine ? Quelles critiques Küng fait-il de l'ecclésiologie telle que pratiquée par les fidèles de l'Église catholique romaine ? Quelle est la position de Küng vis-à-vis de l'Église catholique romaine ? Telles sont les interrogations qui constitueront le deuxième chapitre de notre étude.

⁵¹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 664.

CHAPITRE II - KÜNG ET LE FONCTIONNEMENT DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE

Introduction du deuxième chapitre

En tant que prêtre ordonné dans l'Église catholique romaine, théologien et expert de cette Église au dernier concile œcuménique, Hans Küng avec un recul fait des analyses sur quelques aspects de l'ecclésiologie telle que conçue et vécue dans l'Église catholique romaine. Ce sont donc ces différentes positions de sa réflexion que nous tenterons de mettre en évidence dans cette deuxième partie de notre travail. Ainsi, dans un premier temps, nous analyserons la position de Küng par rapport à l'organisation ministérielle dans l'Église catholique romaine et les signes d'authenticité et d'identité tels que l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. Ensuite, il sera question de la réflexion de Küng sur les structures de gouvernement de l'Église catholique romaine telles que la papauté, le dogme de l'infaillibilité et la question de la délibération. Nous terminerons cette partie par l'analyse que fait Küng des rapports entre l'Église catholique romaine avec le monde et les autres Églises.

2.1. L'organisation ministérielle et la question de l'identité de l'Église catholique romaine

2.1.1. La question des ministères ordonnés dans l'Église catholique romaine

Ce chapitre de notre travail consiste à définir la triade ministérielle dans l'Église catholique romaine. Nous allons tout d'abord nous intéresser aux ministères ordonnés, ensuite il sera question du service des laïcs dans l'Église catholique romaine. Cette étude nous permettra de comprendre l'évolution des ministères ordonnés dans l'histoire et ses rapports avec le laïcat selon Küng. Nous pourrons enfin en déduire les différentes positions de notre auteur face à la pratique et à la vision des différents ministères dans l'Église. Ainsi le premier élément que nous analyserons est la question des ministères ordonnés.

2.1.1.1. Les ministères ordonnés dans l'Église catholique romaine

Dans l'Église catholique romaine, par le sacrement de l'ordre, sont ordonnés des diacres, des prêtres et des évêques. Autrement dit, par le sacrement de l'ordre, sont investis officiellement et publiquement des ministres qui sont incorporés dans des ordres

tels que le diaconat, le presbytérat et l'épiscopat. Quelle analyse fait Küng de cette triade ministérielle ?

Selon Hans Küng, le fondement doctrinal de la triade ministérielle : diaconat, presbytérat et épiscopat dans l'Église catholique romaine est cette affirmation d'Ignace d'Antioche : « Il n'y a qu'une seule Eucharistie, une seule chair du Seigneur : un seul calice, un seul autel, comme il n'y a aussi qu'un seul évêque avec son presbyterium et les diacres, les compagnons de service »⁵². Cette organisation ministérielle est le fruit d'une évolution de la pratique ministérielle depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours. Pour notre auteur, trois raisons ont motivé l'adoption de cette structure ministérielle couronnée par l'épiscopat monarchique. D'abord, au niveau eschatologique, il faut noter que la communauté primitive était tendue vers une eschatologie imminente, un retour très proche du Christ. Ensuite, les communautés étaient face à la disparition des apôtres qui étaient les leaders et les témoins authentiques de la Bonne Nouvelle. Enfin, avec l'évolution du christianisme, et l'élaboration des doctrines, les chrétiens devaient affronter des adversités telles que les hérésies.

Face donc à un retour du Christ qui ne se réalisait pas, devant la mort des apôtres témoins de la résurrection et organisateurs des différentes communautés ainsi que de l'avènement des hérésies, l'Église naissante a dû s'organiser pour sa survie. Quels sont les fondements bibliques de cette organisation ? Ces trois ordres ministériels trouvent leur origine dans le Nouveau Testament. Les épîtres pastorales et celles dites catholiques mettent en évidence l'existence des presbytres, des évêques et des diacres (1Tm 5,17 ; 1 P 5,1-4 ; Jac 5,14). Par ailleurs, Luc fait allusion dans les Actes des apôtres de l'existence des presbytres (Ac 20,17 ; 14,23). Dans la communauté de Philippiens, nous retrouvons ces ministres (Ph 1,1). Cependant comment ces ministères étaient-ils conçus dans les Écritures et dans les premiers siècles ?

2.1.1.2. L'évolution des ministères ordonnés

Le terme évêque était utilisé dans les milieux profanes grecs pour désigner les fonctionnaires, surveillants, inspecteurs et administrateurs. Ce terme fut utilisé dans les communautés grecques pour l'appliquer aux responsables religieux surtout chrétiens. Aussi convient-il de préciser que le concept d'évêque, à l'origine, dans les communautés primitives n'est aucunement lié à une vision hiérarchique, puisque son

⁵² Cf. H. KÜNG *L'Église*, t. 2, p.

emploi était toujours au pluriel. Ce qui signifie une gestion des communautés de manière collégiale. Il faut souligner qu'évêque est employé cinq fois dans les textes néotestamentaires selon Hans Küng⁵³.

Quant au ministère des presbytres, prêtres ou anciens, il faut remonter dans la tradition juive pour trouver l'origine de leur existence. En effet, le collège des anciens fait partie intégrante de l'organisation sociale et religieuse de toutes les communautés juives. Dans les textes du Nouveau Testament, nous les retrouvons comme autorités exerçant aux côtés des scribes et des grands prêtres (Lc 22,66 ; 22,5). C'est cette organisation que les communautés primitives calqueront en empruntant le terme de presbytres pour désigner une instance dirigeante, des représentants de communautés, de présidence, une fonction pastorale (Ac 11,30 ; 21,18 ; 15 ; 16,4).

Après avoir fait ces différentes précisions, il est important de relever que le Nouveau Testament et la tradition primitive attestent à l'origine d'une assimilation entre les ministères d'évêque et de presbytre. En effet, il y a eu une imbrication, entre les deux ministères. Car les mêmes ministres étaient appelés presbytres et évêques. Ces différentes assimilations et confusions conduiront donc selon Küng à une inclusion de l'organisation presbytérale dans la structure épiscopale⁵⁴. Cette fusion du ministère presbytéral dans l'épiscopat conduira à l'épiscopat dit monarchique. Cette évolution est attestée dans les épîtres pastorales (Tt 1,5-8). Comment situer le ministère épiscopal tel que conçu aujourd'hui dans l'Église catholique romaine au sein de cette évolution ?

2.1.1.3. L'évolution des ministères ordonnés dans l'histoire du Nouveau Testament

Les premières communautés chrétiennes étaient dirigées par les apôtres et à leurs côtés les prophètes et les docteurs. Avec la disparition des premiers, deux formes ministérielles étaient présentes dans les communautés. Celle nommée charismatique et l'autre appelée institutionnelle dont les ministres étaient choisis par la communauté. C'est cette dernière forme dont les ministres sont les évêques ou presbytres-évêques et diacres qui s'imposera. Ces évêques ou presbytres-évêques seront désormais vus et considérés comme étant les successeurs des apôtres.

⁵³ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 552.

⁵⁴ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 563-564.

La deuxième raison de l'apparition de l'épiscopat monarchique tel que pratiqué de nos jours, vient du nombre important d'évêques dans les premières communautés. Déjà dans les lettres pastorales, nous constatons le détachement d'évêques présidents du groupe des presbytres et d'un seul évêque comme chef (1Tm 5,17) ; (1 Tm 3,2-5). C'est l'ouverture à une conception hiérarchique et pyramidale de la communauté⁵⁵.

Dès lors comme le précise Hans Küng : « La collégialité des divers évêques, ou presbytres, qui ont formé un collège au sein de l'unique communauté où tous ont les mêmes droits, devient maintenant la collégialité de l'unique évêque monarchique avec son presbyterium (et ses diacres) »⁵⁶. Tout sera donc concentré dans les mains de l'évêque et les fidèles ne doivent qu'obéir. Car comme l'affirme Ignace d'Antioche, l'évêque est une cithare », il préside à la place de Dieu, l'Église se résume donc à l'évêque⁵⁷.

La troisième raison est que les évêques dirigent désormais non seulement une communauté mais plusieurs d'un territoire bien précis que l'on nommera diocèse. L'évêque reçoit des titres et des appellations tels que *pontifex*, *summus sacerdos* et est vu selon le modèle du grand-prêtre (*archiereus*) de l'Ancien Testament. Aussi est-il distingué par des insignes propres à sa charge. Pour Küng, c'est depuis le IV^{ème} siècle avec l'apparition de ces privilèges et de la centralisation de l'Église dans la personne de l'évêque, qu'apparaîtra l'idée d'une hiérarchie dans l'Église catholique romaine⁵⁸. Quelle analyse notre auteur fait-il du ministère diaconal, tel que pratiqué au sein de l'Église catholique romaine aujourd'hui ?

Selon Hans Küng, le diaconat tel que présent dans l'Église catholique romaine aujourd'hui, trouve son origine dans la lettre de Paul aux Philippiens qui peut être considéré comme étant le témoignage scripturaire le plus ancien qui fait allusion à ce ministère⁵⁹. En effet, dès les premières lignes de sa lettre, Paul adresse cette salutation : « Paul et Timothée, serviteurs de Jésus Christ qui sont à Philippi avec leurs évêques et leurs diacres... » (Ph 1,1). Ainsi nous trouvons ce ministère de service dans cette communauté. En effet, le diacre avait à l'origine, dans les milieux grecs pour mission, d'exercer une fonction de service de table, et se chargeait des provisions pour la restauration. Dans la communauté primitive, la mission des diacres était liée au service, à

⁵⁵ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 566.

⁵⁶ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 567.

⁵⁷ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 567.

⁵⁸ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 568.

⁵⁹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 553.

l'assistance matérielle et à la charité. La péricope de la première lettre de Paul à Timothée, atteste de l'existence des diacres dans la première communauté chrétienne (1 Tm 3,8-13). Après avoir fait un tour sur l'origine des trois ministères ordonnés dans l'Église catholique romaine, quelle analyse notre auteur fait-il de l'institution de ces ministères dans l'Église catholique romaine ?

2.1.1.4. La thèse de Küng sur l'institutionnalisation de la triade ministérielle

Selon Hans Küng, la triade ministérielle dans l'Église catholique romaine est instituée par une ordination qui permet au ministre de recevoir publiquement par imposition des mains la charge que lui confie l'Esprit Saint dans l'Église⁶⁰. Ainsi, l'élément qui constitue l'existence de l'évêque, du prêtre et du diacre dans l'Église catholique romaine est l'ordination qui se fait par l'imposition des mains et la prière consécatoire. Quelle est l'origine de cette ordination ?

L'ordination dans l'Église catholique romaine est une évolution d'un acte cultuel juif. En effet, selon Küng, l'ordination est attestée dans la tradition juive par la transmission de pouvoir et de charges à des disciples par des impositions des mains. C'est le cas chez les scribes juifs. Dans l'Ancien Testament, Moïse transmet la sagesse à son disciple Josué (Dt 34,9). Dans le livre des actes des apôtres sont attestées des ordinations. En effet, les apôtres instituent sept diacres par imposition des mains à l'allure d'une ordination (Ac 6,1-6).

Cette organisation centrée sur les trois degrés ministériels en vigueur dans l'Église catholique romaine, est apparue dans l'Église primitive à partir du troisième siècle et s'est imposée durant l'histoire⁶¹. Il n'existait pas une structure ministérielle ni d'ordination dès l'origine de l'Église dans toutes les communautés. Küng argumente cette affirmation à partir de deux éléments importants. Premièrement, l'absence d'évêques et de presbytres dans les communautés de Rome et d'Antioche⁶². En effet, l'épître aux Romains ne nomme pas une triade ministérielle au sein de la communauté. Ainsi, Paul, malgré ses nombreuses salutations qu'il adresse aux chrétiens de cette communauté, ne mentionne pas l'existence de ministres ordonnés⁶³.

⁶⁰ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 561-562.

⁶¹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 566-567.

⁶² Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 558.

⁶³ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 558.

Le deuxième argument qu'utilise notre auteur pour soutenir sa thèse, c'est que dans les communautés pauliniennes, l'on n'insiste pas sur une ordination et une triade ministérielle. Dans l'ecclésiologie paulinienne, l'accent est donc mis sur l'organisation charismatique de l'Église toute entière mais surtout des ministères.

À partir de cette analyse, nous pouvons conclure que pour Hans Küng, la structure ministérielle avec sa triple organisation, évêques, presbytres et diacres dont fait mention Ignace d'Antioche et qui a été adoptée par l'Église catholique romaine ont des fondements scripturaux. Cependant, il existait une autre structure ministérielle dans les communautés primitives. Donc il y'avait à l'origine deux sortes de structure ministérielle : la charismatique et l'institutionnelle, ou la paulinienne et la palestinienne⁶⁴. Quelle réflexion fait Hans Küng sur les différentes délimitations au niveau de la triade ministérielle dans l'Église catholique romaine ?

Face à cette interrogation, Hans Küng soutient la thèse qui atteste qu'il est vrai que la triple structure ministérielle a un fondement biblique, elle est enracinée dans les origines. Cependant sa tripartition, les délimitations sont les résultats d'une évolution historique, liturgique, canonique et pastorale. Cette procédure n'est pas attestée dans les Écritures. C'est dans cette optique qu'il fait cette affirmation : « Si la triple structure des ministères que l'on trouve chez Ignace d'Antioche a des racines dans les origines, la tripartition en tant que telle n'est cependant pas purement et simplement l'organisation et la division originelles des services. Elle est comme nous l'avons vue le résultat d'une évolution historique très complexe. Il est impossible de délimiter du point de vue de la théologie dogmatique les uns des autres, les fonctions des trois services, et en particulier celles de l'évêque et du presbytre »⁶⁵.

Par ailleurs, il est important de relever que pour notre auteur, cette structure ministérielle avec la triple fonction d'évêque, prêtre et diacre qui s'est imposée dans les premières communautés chrétiennes jusqu'aujourd'hui, a conduit à la cléricatisation, à l'opposition entre ministres ordonnés et les autres fidèles chrétiens appelés les laïcs. En effet, Küng souligne qu'à partir du troisième siècle, à l'intérieur de l'Église catholique romaine, cette triade ministérielle avec certains privilèges, accoutrement, immunité, des

⁶⁴ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 570.

⁶⁵ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 589.

titres tels que clergé, spirituels, élus, princes de l'Église ont créé un grand fossé entre les fidèles. D'un côté des ministres ordonnés et de l'autre des fidèles laïcs⁶⁶.

Cette organisation ministérielle a fait naître le cléricalisme et le laïcisme. D'une part nous avons une hiérarchie avec des dénominations comme : « d'autorité ecclésiastique, d'instance de gouvernement, d'administration ecclésiastiques, de dignitaires, de princes de l'Église et de hiérarchie »⁶⁷ et d'autre part des laïcs. Et selon notre auteur, le concile de Trente fait écho de cette vision hiérarchique.

En effet, ce concile parlant des ministères affirme ceci : « Celui qui dit que dans l'Église catholique il n'existe pas de hiérarchie instituée par disposition divine et comprenant les évêques, les prêtres et des ministres, qu'il soit anathème »⁶⁸. Même si le concile Vatican II dans son ensemble a tenté de rectifier cette vision hiérarchique qu'instaure cette structure ministérielle, en utilisant l'expression ministère ecclésiastique, cette opposition entre ministres ordonnés et laïcs demeure⁶⁹.

Partant de tout ce qui précède, il est bien de retenir que pour Hans Küng, il est vrai que l'organisation ministérielle telle que pratiquée dans l'Église catholique romaine avec des délimitations théologiques et des visions hiérarchiques, n'a aucun fondement biblique et est loin des origines. Aussi est-il vrai que l'organisation ministérielle dans l'Église catholique romaine avec sa triade ministérielle d'évêque, prêtre et diacre n'est pas la seule dont fait mention le Nouveau Testament et qui existait dans toutes les communautés de l'Église naissante. L'Église a donc besoin de docteurs et de prophètes qui agissent librement, guidés par l'Esprit Saint. C'est en ce sens que notre auteur s'interroge en ces termes : « Que serait l'Église sans Origène, sans Augustin, sans Thomas d'Aquin mais aussi sans Luther et Calvin et encore sans tous les grands et petits docteurs de l'Église ? Sans les hérétiques... ? »⁷⁰.

Entourés donc de tous ses ministres issus des deux structures ministérielles, l'Église catholique romaine peut donc profiter de tous les charismes. Elle a donc besoin de s'ouvrir à d'autres expériences ministérielles. Mais comment procéder pour arriver à cette ouverture ? Ou comment revenir à la complémentarité des deux structures ministérielles ? De même que dès les premiers siècles, il y a eu une cohabitation entre les deux structures

⁶⁶ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 533.

⁶⁷ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 536.

⁶⁸ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 576.

⁶⁹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 576.

⁷⁰ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 599.

ministérielles à savoir la charismatique et l'institutionnelle, celle des communautés pagano-chrétiennes et celle issue des milieux judéo-chrétiens, les deux organisations peuvent être complémentaires dans l'Église catholique romaine aujourd'hui.

Car ces deux structures sont centrées sur ce qui fait l'authenticité des ministères à savoir le témoignage apostolique et la Bonne Nouvelle de Jésus Christ. Aussi, ont-elles pour essence l'Esprit Saint. Ainsi, Küng invite-t-il l'Église catholique romaine à s'ouvrir à d'autres ministères. A partir des notions de sacerdoce universel et d'organisation charismatique de l'Église, notre auteur interpelle l'Église catholique romaine à s'ouvrir à la participation des laïcs dans les communautés. Quelle est l'analyse que fait Küng de la place du laïc au sein de l'Église catholique romaine ? Ou encore quel rôle jouent les laïcs dans l'Église catholique romaine ? Comment l'Église catholique romaine conçoit-elle le service des laïcs ? Telles sont les interrogations à travers lesquelles nous construirons notre analyse suivante.

2.1.2. La question des laïcs dans l'Église catholique romaine

Exposant l'analyse que fait notre auteur sur les ministères ordonnés dans l'Église catholique romaine, nous avons relevé la thèse selon laquelle Küng invite l'Église catholique romaine à s'ouvrir à l'organisation ministérielle nommée charismatique. C'est dans cette optique que Küng dans son ecclésiologie met un accent particulier sur le sacerdoce commun. C'est cette question que nous tenterons d'analyser dans cette section de notre travail. Comment Küng comprend-il le sacerdoce commun ? Quelle est sa position sur la réalité du sacerdoce commun dans l'Église catholique romaine ?

2.1.2.1. Le sacerdoce commun dans l'Église catholique romaine

Comme nous l'avons souligné, pour Küng l'Église catholique romaine ne doit pas s'enfermer dans une seule structure ministérielle. Ainsi, fondant sa réflexion sur les notions de sacerdoce universel et l'organisation charismatique de l'Église, notre auteur interpelle l'Église catholique romaine quant à la participation des laïcs dans les communautés.

Küng remarque que la théologie catholique romaine dans son ensemble ainsi que la doctrine de cette institution mettent en exergue les ministères ordonnés. Ainsi pour Küng, dans l'Église catholique romaine, c'est le sacerdoce ministériel qui revêt une importance capitale par rapport au sacerdoce commun. Pour lui, le sacerdoce universel reste un

slogan subordonné au sacerdoce ministériel⁷¹. C'est le cléricalisme provenant des ministères ordonnés qui est mis en évidence. Ainsi, pour Hans Küng, il serait louable que l'Église catholique romaine mette en lumière l'aspect positif du sacerdoce commun qui est à l'origine de la vie chrétienne puisqu'il est fondé sur le baptême.

En effet, par ce sacrement, tous les chrétiens sont appelés à exercer les fonctions de prêtres, prophètes et rois. De même, par le baptême tous les fidèles sont revêtus d'une même dignité, ont les mêmes droits et soumis aux mêmes devoirs. Faisant allusion à la mission d'enseignement, Küng fait savoir que l'Église catholique romaine dans son souci d'élévation du sacerdoce ministériel, dans sa pratique multiséculaire de la cléricalisation, a perdu beaucoup de valeurs qui existaient à l'origine dans le sacerdoce commun. Raison pour laquelle selon notre auteur : « le sacerdoce commun n'est pas un simple slogan théologique ou un titre honorifique vide de sens. Derrière l'expression de sacerdoce universel, se cache une réalité extrêmement riche et concrète »⁷². Cependant, quelle est l'origine de cette subordination du sacerdoce commun par rapport aux ministères ordonnés dans l'Église catholique romaine ?

2.1.2.2. *Sacerdoce commun et ministère ordonné*

Notre auteur relève deux étapes sur ce point dans l'évolution des rapports entre laïcs et les ministres ordonnés. La première concerne la conception de la cène comme sacrifice ainsi que l'institution des chefs de communautés appelés prêtres comme présidents. La seconde étape qui découle de la première est l'attribution de dénominations et privilèges propres à ces presbytres⁷³. En effet, dans la première partie de notre travail, dans la réflexion faite sur le mot prêtre (*iereus*), nous avons démontré le lien entre ce mot et le Christ appelé Grand prêtre (*archiereus*) par l'auteur de l'épître aux Hébreux. Mais avec un contenu nouveau lié à l'évènement pascal. Ainsi dans le Nouveau Testament, par le Christ, ce sont tous les fidèles qui constituent le peuple sacerdotal.

Cependant dans l'Église primitive, des chefs des communautés auront le titre de prêtre (*iereus*) présidant les scènes qui sont considérées comme étant des sacrifices⁷⁴. Dès lors l'on va faire une récupération des éléments et pratiques sacerdotaux de l'Ancienne Alliance pour les appliquer dans ces communautés. Si les chefs de communautés sont vus

⁷¹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 529.

⁷² H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 529.

⁷³ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 529.

⁷⁴ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 529.

à l'image des prêtres (*iereus*) de l'Ancien Testament, et la cène comme un sacrifice que ces derniers président, c'est l'ouverture à l'opposition entre les prêtres et les laïcs. Cette vision ne vient donc pas du Nouveau Testament. En effet, selon Küng, c'est dans la *didachè* 14, 1-3 ensuite chez Justin et Irénée que la cène fut appelée sacrifice⁷⁵.

De cette pratique, naîtra la cléricisation qui prendra de l'ampleur dans l'Église catholique romaine et conduira à un conflit entre deux catégories de baptisés : les laïcs et les clercs. Cette distinction entre ces deux groupes est couronnée par des dénominations et privilèges propres aux ministres ordonnés. En effet, déjà après l'époque constantinienne, la distinction que fait la Bible entre le peuple sacerdotal et les autres, sera récupérée et appliquée aux deux groupes : prêtres vus comme peuple sacerdotal qui constitue le clergé avec des privilèges et de l'autre côté des laïcs considérés comme un peuple ignorant, non instruit. Dès lors un grand fossé séparera ces deux groupes de baptisés. Parmi ces dénominations et ces visions séparatistes pouvons-nous noter le mot spirituel.

En effet, dans l'Église catholique romaine, depuis le pape Grégoire VII, les clercs sont appelés spirituels pour marquer la différence avec les laïcs. Est donc spirituel l'état cléric et charnel l'état laïc⁷⁶. Hans Küng argumente son analyse par cette déclaration du pape Boniface VIII : « *clericis laicos infestos oppido tradit antiquitas* » c'est-à-dire (L'antiquité montre surabondamment que les laïcs sont hostiles aux clercs). Par cette affirmation, le pape Boniface montre le conflit et la séparation radicale entre les ministres ordonnés et les laïcs à cette époque⁷⁷.

En somme pour Küng, dans l'Église catholique romaine, depuis l'antiquité, nous assistons à une opposition entre les ministres ordonnés qui sont mis à un niveau élevé et des laïcs qui sont considérés comme des fidèles ou des chrétiens de seconde zone. Après cette analyse qui nous a permis de comprendre la cohabitation entre les ministres ordonnés et les laïcs depuis l'antiquité, quelle réflexion fait Küng sur le service des laïcs dans l'Église catholique romaine ?

⁷⁵ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 529.

⁷⁶ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 530-532.

⁷⁷ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 533.

2.1.2.3. *L'importance du service des laïcs dans l'Église*

« Allez donc de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit... » (Mt 28,19). Si cette adresse du Christ ressuscité s'est réalisée, si le message chrétien a eu de l'impact sur des peuples et s'est répandu, selon Hans Küng, c'est parce qu'après la Pâques, mus par l'Esprit Saint, des hommes et des femmes se sont investis dans l'annonce de l'Évangile. Ainsi, apôtres, évangélistes, ministres mandatés, marchands, ouvriers, ministres non institués et non mandatés, tous proclamaient le message chrétien. Le service dans les premières communautés surtout dans les communautés pauliniennes n'était pas réservé à un groupe de ministres institués. L'engagement des laïcs au service de l'Évangile et de l'Église naissante est attesté par la présence de plusieurs collaborateurs des apôtres dans le Nouveau Testament, surtout avec Paul qui mentionne plusieurs fois les noms des frères dans ses lettres aux communautés chrétiennes. Dans sa lettre aux Romains, il salue des frères et sœurs dont Marie, Andronicus, Triphose, Triphène (Rm 16,6-12).

Par ailleurs, hormis les prémices des communautés telles que Stéphanas « de Fortunatus et d'Achaïcus », dont il fait mention dans sa lettre aux Corinthiens, (1Co 16, 17), Paul dans sa lettre aux Romains fait référence à des collaborateurs infatigables tels que Prisca, Aquilas et Phoébee (Rm 16,1-3) ; (1Co 4,17). Cette mention massive de collaborateurs dont Paul fait allusion dans ses adresses montre que pour sa mission apostolique, il a eu besoin de l'aide, du service des chrétiens de tout état de vie pour l'installation, l'évolution et la survie des communautés naissantes⁷⁸.

Dès lors, il faut retenir que les chrétiens laïcs étaient au service de l'Église naissante, ils proclamaient la parole de Dieu. A ce niveau, Küng révèle que c'est à partir du deuxième siècle avec l'institutionnalisation de la catéchèse que l'engagement des laïcs dans la prédication commencera à s'estomper⁷⁹. Au Moyen Âge, Léon le Grand et des synodes vont interdire la prédication de la parole de Dieu aux laïcs. Et c'est le concile de Trente qui va faire de cette fonction une exclusivité des ministres ordonnés⁸⁰. Pour Küng, cette mise en exergue des ministères ordonnés et le fait de circonscrire les espaces de services des laïcs, l'Église catholique romaine n'obéit pas à cette interpellation de l'apôtre Paul : « N'éteignez pas l'Esprit Saint » (1 Th 5,19). De même, dans sa surestimation des

⁷⁸ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 520.

⁷⁹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 522.

⁸⁰ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 522.

ministères ordonnés, l'Église catholique romaine se prive de plusieurs dons que les laïcs pouvaient mettre à la disposition de cette communauté.

C'est dans cette optique que l'apôtre Pierre interpelle en ces termes : « Mettez-vous, chacun selon le don qu'il a reçu, au service les uns des autres, comme de bons administrateurs de la grâce de Dieu, variée en ses effets » (1 P 4,10-11). Ainsi, Küng invite l'Église catholique romaine à puiser dans le sacerdoce commun, qui consiste en la mission et la vocation que tous les fidèles reçoivent dans le but de témoigner, d'offrir leur vie dans le monde au nom de la parole de Dieu et de se mettre au service de leur communauté chrétienne. Ainsi, le sacrement de l'ordre avec ses ministres ordonnés ne doit pas étouffer le sacerdoce universel qui est premier et la base de tout.

Pour notre auteur, aujourd'hui l'important c'est de sortir du cléricalisme pour mettre en lumière le sacerdoce universel non pas comme un slogan théologique et théorique pour faire plaisir mais pour montrer son importance dans l'Église catholique romaine. Küng s'inscrit donc dans la position selon laquelle : « Tant dans la pratique que dans la théologie, il reste d'ailleurs infiniment à faire pour donner au sacerdoce des laïcs l'importance qui lui revient »⁸¹. Car pour notre auteur, aucune doctrine théologique ou dogmatique ne peut être utilisée pour empêcher l'engagement des laïcs dans l'Église catholique romaine. Après cette approche des ministères dans l'Église catholique romaine, quelle réflexion Küng fait-il sur la question d'authenticité ?

2.1.3. L'Église catholique romaine et la question d'authenticité (unité, sainteté, catholicité, apostolicité)

La réflexion sur l'Église catholique romaine et le problème de l'authenticité nous renvoient aux notions d'unité, de sainteté, de catholicité et d'apostolicité qui sont posées comme étant des critères d'identité. Cependant pour mieux aborder ce sujet, Hans Küng pose comme base d'analyse, les concepts d'essence et de visage de l'Église. Que signifient ces deux concepts dans l'ecclésiologie de Hans Küng ? Comment comprendre ces notions ? A partir de ces concepts, comment Küng définit-il l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité dans l'Église ? En quoi consistent ces notions ? Et quelle est la position de Küng sur l'attribution de ces concepts à l'Église catholique romaine ?

⁸¹ H. KÜNG, *Structures de l'Église*, p.123.

2.1.3.1. Essence et visage de l'Église

Notre auteur définit l'essence de l'Église comme étant ce qui est substantiel. C'est ce qui ne change pas malgré les modifications historiques. L'essence, c'est ce qui définit et caractérise l'Église. C'est ce qui doit-être retrouvé dans l'Église malgré l'évolution et les réformes. L'essence c'est donc ce qui demeure malgré le dynamisme dans lequel est engagée l'Église. En résumé, l'essence c'est ce qui s'impose dans l'histoire⁸². Comment définit-il le concept de visage ?

Contrairement à l'essence qui demeure malgré l'évolution et la couleur du temps, le visage est soumis à des modifications en fonction des contextes historiques. Le visage c'est ce qui est constamment changeable, modifiable dans l'Église. Ainsi nous pouvons résumer que l'essence est liée à la stabilité et à la permanence, tandis que le visage est soumis à la temporalité, à la précarité et au changement. La précision que fait notre auteur c'est que ces deux notions ne sont pas à confondre. Cependant il y a une interpénétration entre elles. Pour Küng : « Il faut donc toujours voir l'essence de l'Église dans son visage historique et comprendre son visage historique toujours à partir de son essence et en fonction d'elle »⁸³. S'appuyant sur la réflexion ci-dessus, Küng soutient que l'on peut-parler de l'Église réelle lorsque l'essence de l'Église est vue dans son visage.

Notre auteur fait la déduction selon laquelle, l'authenticité de l'Église se vérifie dans la présence de l'essence dans son visage. Cette essence de l'Église c'est Jésus et son Évangile, sa mission, son action dans l'histoire. Après avoir précisé la question de l'essence et du visage de l'Église, quelle approche peut-on faire des différents critères d'authenticité de l'Église ? Intéressons-nous de prime abord au critère de l'unité.

2.1.3.2. L'unité

L'Église catholique romaine peut-elle être nommée l'Église une ? Comment peut-ont situé l'Église catholique romaine face à la question de l'unité ? L'unité fait partie de l'essence de l'Église. En effet, pour Hans Küng, l'unité de l'Église est fondée sur la volonté de Dieu. Car l'Église est née de l'unité de Dieu, de l'unité même de l'évènement du salut et de son message. Dès lors pour Küng Dieu étant un, tout ce qui procède de lui, doit être marqué par cette unité. Du coup l'Église qui tire son origine de Dieu doit être fondée sur cette unité. Mais en quoi consiste cette unité de l'Église ?

⁸² Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 25.

⁸³ H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 27.

Après le temps apostolique, l'évolution de l'histoire de l'Église a été marquée surtout par la division de l'Église du Christ. C'est dans cette optique que de nos jours, nous rencontrons selon notre auteur, une multitude d'Églises. Ces divisions suscitent des interrogations : L'unique Église de Dieu doit-elle être divisée en petites communautés de croyants ? Les membres du corps du Christ peuvent-ils s'éparpiller ? Le temple de l'Esprit doit-il se retrouver en plusieurs pierres ?

Pour Küng, la division de l'Église du Christ est un scandale, une honte, et ne rejoint pas le projet originel de Dieu. De même, cette division contredit l'essence de l'Église du Christ. Dès lors, Hans Küng s'oppose à tout argument justifiant l'émiettement de l'Église. Selon notre auteur, des théologiens trouvent des échappatoires pour défendre la division de l'Église. Ce sont : le fait de se réfugier dans une Église invisible indivise, la division comme fruit de l'évolution normale de l'Église, l'identification de la division de l'Église aux rameaux d'un seul arbre et enfin, le fait de reconnaître une et une seule Église qui est l'Église du Christ en ne reconnaissant pas les autres⁸⁴. La question qui surgit à partir de ce qui précède est celle-ci : qui est l'auteur de cette division ?

Comme nous venons de le souligner, pour Küng aucun argument ne justifie une division de l'Église du Christ. Concernant les auteurs de cette séparation, pour notre auteur, la responsabilité est partagée par le fait d'avoir causé ou maintenu cette division. Du coup, Küng affirme que le poids de ce péché pèse sur toutes les Églises divisées. Raison pour laquelle, il les invite à reprendre sans cesse cette formule du *pater* : « Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés ». Après cette précision, nous nous posons cette question : est-ce que l'on peut affirmer que l'Église dite catholique romaine est celle qui doit être appelée une ? Au cours de l'histoire, comme nous l'avons noté, plusieurs Églises sont nées surtout à partir de cette Église que Küng appelle l'Église mère, les autres comme étant ses filles⁸⁵.

Ainsi durant l'évolution, cette Église en fonction de ses doctrines, pratiques et orientations pastorales, a dû causer plusieurs déchirures en son sein qui peuvent être à l'origine de la naissance de schismes et de plusieurs Églises. Nous pouvons noter le schisme d'Orient et celui de l'Occident en passant par la réforme luthérienne. Dès lors, cette Église ne peut pas s'appeler l'Église une. Aussi, par sa nomination : « Église catholique romaine » le problème de la division est bien visible. Car le qualificatif romain exprime bien une certaine particularité de cette Église qui n'inclut pas les autres. Pour

⁸⁴ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 397-399.

⁸⁵ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 434.

Küng, l'Église catholique romaine ne peut pas se considérer comme le tout. Et il étaye sa pensée par cet exemple : « Supposons une assiette marquée d'un chiffre ; elle se casse ; celui qui a obtenu le morceau portant le chiffre, a-t-il le droit d'affirmer avoir toute l'assiette, comme si elle n'était nullement brisée ? »⁸⁶. Et Küng continue : « Ne pas reconnaître la rupture et se prendre pour le tout, alors qu'il faut tous les morceaux pour faire le tout, c'est se rendre coupable, d'une autre manière, du maintien de la division »⁸⁷.

Cette présente analyse du critère de l'unité nous a permis de comprendre que Küng développe et soutient la thèse selon laquelle l'Église catholique romaine toute seule ne peut prétendre être cette Église une, telle que voulue par le Christ et qui reflète l'unité en Dieu. Après l'unité quelle est la position de Küng sur la catholicité ? Autrement dit : L'Église catholique romaine peut-elle être appelée la catholique ? Que signifie ce concept ?

2.1.3.3. *La catholicité*

Avant d'entrer dans le vif du sujet, Küng trouve opportun de faire un détour étymologique et historique de cet attribut. Selon lui, le concept catholique provient du grec et traduit en latin par le mot « *catholicus* » qui signifie tout ce qui est universel, mondial. Au niveau biblique, il faut noter avec Küng que le mot catholique est cité une seule fois dans le Nouveau Testament comme ce qui est parfait et total dans le livre des Actes des apôtres⁸⁸. Précisément dans la péricope (Ac 4,18) où ce concept est traduit par « entièrement », « totalement ». Au niveau historique, Küng démontre que le qualificatif catholique lié à l'Église est l'œuvre d'Ignace d'Antioche dans sa lettre aux Smyrnes.

En effet, Ignace déclare ceci : « Là où l'évêque se montre, là aussi doit être le peuple, de même que là où est Jésus Christ, là est l'Église catholique » (Smyrr 8,2). Interprétant l'affirmation d'Ignace, Küng souligne qu'en employant l'expression Église catholique, il a voulu parler de l'Église tout entière. Il soutient cette thèse par un témoignage intervenu après la mort de l'évêque Polycarpe (156). Ce témoignage stipulait ceci : « L'Église de Dieu qui est à Smyrne, à l'Église de Dieu qui est à Philomélion et à toutes les communautés séjournant en tous lieux de la sainte Église catholique »⁸⁹. Nous pouvons déduire que ces affirmations veulent désigner l'Église dans son entièreté,

⁸⁶ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 400.

⁸⁷ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 400.

⁸⁸ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 399.

⁸⁹ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 420.

l'Église universelle englobant et intégrant toutes les Églises particulières⁹⁰. En quoi consiste la catholicité ? Que couvre le thème de catholicité ? Autrement dit, comment comprendre la catholicité ?

Selon Hans Küng, la catholicité ne se réduit pas à une quantité numérique, à la durée dans le temps, à l'étendue, à l'espace, à la sagesse multiséculaire, à la doctrine et à la liturgie commune, à un partage d'une langue ecclésiastique, ou à une uniformité. De même, la catholicité n'est pas synonyme de localisation, de nouveauté, de modernisme ou de fermeture⁹¹. Mais qu'est-ce que donc la catholicité ?

Une Église n'est catholique, que lorsqu'elle a une identité totalisante, lorsque son unité n'est pas brisée. Car unité et catholicité se rejoignent. N'est pas catholique l'Église divisée. Par contre est catholique l'Église qui est entièrement et intégralement unie. L'Église est donc non catholique quand un élément de l'unité manque⁹². La catholicité n'est donc pas selon Küng, un concept géographique s'appuyant sur la territorialité, ni une notion historique se fondant sur la continuité encore moins une notion numérique, s'appuyant sur la statistique. Quelle analyse peut-on faire de l'Église dite catholique ?

Selon notre auteur, en se situant d'un point de vue purement historique et non dogmatique, cette Église appelée la catholique, a essayé de réaliser cette catholicité. Puisqu'avant les excommunications, les schismes et les divisions, elle a joué son rôle d'universalité et de totalisante. Ainsi au niveau historique toutes les autres Églises ont eu à une époque donnée des rapports de communion avec l'Église dite catholique avant les différentes séparations. Cependant, l'Église appelée la catholique, ne doit pas faire de ce qualificatif une supériorité par rapport aux autres Églises. Car en tant que catholique, cette Église doit savoir qu'elle a un devoir de rassemblement et non une intention de s'affirmer comme étant la plénitude, la parfaite, la plérôme⁹³.

Mais dans son ouverture, en tant que catholique, elle ne doit pas tout accepter et arriver à un syncrétiste. Par ailleurs, Küng soutient que la catholicité authentique n'est pas une uniformité, mais une communion fraternelle qui intègre et inclut les autres Églises. Donc la catholicité authentique ne doit pas briser la diversité. Et Küng argumente à travers ces propos : « La variété dans l'Église, n'est pas un mal fatal. Dieu lui-même n'est pas une unité rigidement monolithe, mais la vivante Trinité »⁹⁴. Après l'analyse sur

⁹⁰ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 420.

⁹¹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 424-425.

⁹² Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 425.

⁹³ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 437.

⁹⁴ H. KÜNG, *Structures de l'Église*, p. 62.

l'unité et la catholicité de l'Église nous allons nous intéresser aux deux dernières dimensions de l'*ecclésia* qui sont la sainteté et l'apostolicité. Que peut-on entendre par une Église sainte ? L'Église catholique romaine peut-elle affirmer qu'elle est l'Église sainte ? En quoi cette Église peut-elle être apostolique ?

2.1.3.4. *La sainteté et l'apostolicité*

Le qualificatif de la sainteté, tout comme les autres critères, est affirmé dans le *credo*. Mais en quoi consiste cette sainteté ? Pour comprendre cette affirmation, Hans Küng ne fait pas un mouvement du bas vers le haut. Il fait une dialectique descendante. A savoir, il part d'en haut pour venir vers le bas dans le but de mieux mener son analyse. En effet, pour notre auteur, la sainteté est un attribut propre à Dieu. Par conséquent, seul Dieu est saint. Car la sainteté fait partie intégrante de l'être même de Dieu. Dès lors, parler de sainteté c'est parler de Dieu. Donc seul Dieu est saint. Partant de cette vision, peut-on soutenir que l'Église catholique romaine est sainte ?

Cette interrogation nous ramène selon notre auteur à la définition du mot Église comme *ecclésia*. En effet, dans notre approche définitionnelle, nous avons relevé deux éléments indispensables pour qu'il y ait une *ecclésia*. D'un côté, il y a Dieu qui appelle et de l'autre côté des hommes qui répondent à cet appel en se rassemblant pour former l'Église sous le guide de celui qui les a appelé. Dès lors, pour Küng, l'Église catholique romaine, composée d'hommes pécheurs répondant à l'appel de Dieu, ne peut affirmer qu'elle est sainte. Car cette Église est temple visible de l'Esprit, corps visible du Christ et non une entité abstraite, platonicienne, angélique. Ce qui fait qu'elle est Église, ce sont les hommes qui ont répondu à l'appel de Dieu. Ces hommes venus d'horizons diverses, de races et éducations différentes ne sont pas des êtres parfaits mais des pécheurs qui invoquent le pardon de Dieu.

Cette Église est selon Küng, cette centième brebis égarée pour qui le berger laisse quatre-vingt-dix et neuf autres pour aller à sa recherche. Elle est cette pièce d'argent perdue pour laquelle la dame dérange tout dans la chambre pour la retrouver. Aussi est-elle cet enfant prodigue qui a tout gaspillé et qui revient vers son père. Cette Église étant dans l'histoire est perpétuellement en proie à des conflits et est en réforme parce qu'elle n'est pas parfaite⁹⁵. C'est dans cette optique qu'elle doit être toujours en position de

⁹⁵ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 459-461.

pardon et non se dire sainte par rapport aux autres Églises. Mais en quoi consiste la sainteté de l'Église ?

Définissant l'Église, nous avons notifié de prime abord Dieu qui convoque, qui appelle. Et dans notre réflexion ci-dessus, nous avons affirmé que seul Dieu est saint. Ainsi la sainteté appartient à Dieu. Dès lors nous pouvons souligner la sainteté de l'Église par rapport à Dieu. Autrement dit, c'est Dieu qui peut rendre l'Église catholique sainte. Sa sainteté ne peut que procéder de Dieu.

Ainsi elle n'a aucune force en elle-même pour acquérir la sainteté. C'est donc Dieu qui, au nom de sa miséricorde peut la rendre sainte. En somme, l'Église catholique romaine ne peut être appelée sainte que dans la mesure où elle fait la volonté de Dieu, se met à l'écoute de l'Esprit Saint et de la parole de Dieu. Ce n'est donc pas des ministres ou une quelconque moralité et doctrine qui fonde la sainteté. Elle est donc appelée sainte quand elle est en communion avec la Trinité⁹⁶. Néanmoins il ne s'agit pas de deux Églises une Sainte et l'autre pécheresse. C'est la même Église dans laquelle cohabitent l'ivraie et la bonne herbe, la sainteté et le péché. Enfin le dernier critère d'authenticité qui sera objet de notre analyse est : « L'apostolicité ». Qu'est-ce qu'une Église apostolique ? L'Église catholique romaine est-elle apostolique ?

L'apostolicité est pour notre auteur l'aboutissement des trois critères que nous venons d'analyser. C'est-à-dire l'unité, la catholicité et la sainteté de l'Église. En effet, sans l'apostolicité, les autres dimensions sont vaines et vides de sens. Par conséquent, cette Église une, catholique et sainte ressemblerait à une quelconque communauté humaine, sans fondement en Christ. Mais avant de mener une réflexion sur l'apostolicité de l'Église catholique romaine, il convient de faire une approche de la notion d'apôtre dans le Nouveau Testament. Qui est appelé apôtre dans le Nouveau Testament ? A qui les textes du Nouveau Testament se réfèrent-ils quand ils parlent d'apôtres ?

Selon notre auteur, à l'origine, le concept apôtre ou *apostolos* dans la langue grecque antique, désignait une flotte, un passeport ou encore un reçu de livraison, ou une colonie. Le mot ne désignait donc pas une personne. Cependant c'est le lien que l'on a fait de ce mot avec le terme hébreux *shaliah* qui signifie messenger que le mot apôtre dans sa définition est vu comme un envoyé⁹⁷. Quelle est la position du Nouveau Testament ?

Dans la conception du sens de la notion d'apôtre, deux tendances se dégagent dans les textes du Nouveau Testament. Il y'a celle issue de la théologie paulinienne, et la

⁹⁶ Cf. H. KÜNG, *Structures de l'Église*, p. 76.

⁹⁷ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 485.

vision lucanienne, évangélique. En effet, après une lecture attentive des épîtres pauliniennes, il est évident que pour Paul, est appelé apôtre, celui qui est mandaté, toute personne envoyée dans le but d'annoncer la parole de Dieu. L'idée que Paul a dans sa vision d'apôtre, c'est le fait d'être envoyé par Dieu et en son nom⁹⁸. C'est dans cette optique qu'il se nomme lui-même apôtre (1 Co 15,9) : « Car je suis le plus petit des apôtres » et en désigne d'autres par ce nom :

« Saluez Andronicus et Junias, mes parents et mes compagnons de captivité. Ce sont des apôtres éminents et ils ont même appartenu au Christ avant moi » (Rm 16,7).

Cependant, Luc dans sa théologie, va au-delà de Paul en ce qui concerne la définition du terme apôtre. En effet, l'évangéliste fait un dépassement par rapport à Paul. Pour Luc, l'apôtre, est la personne qui a été témoin du séjour terrestre du Christ et de sa résurrection. Le discours de Pierre sur les critères pour la succession de Judas relaté dans le livre des Actes des apôtres précise cette conception lucanienne : « Il y a des hommes qui nous ont accompagnés durant tout le temps où le Seigneur Jésus a marché à notre tête, à commencer par le baptême de Jean jusqu'au jour où il nous a été enlevé : il faut donc que l'un d'entre eux devienne avec nous témoin de sa résurrection » (Ac 1,21-22). Donc, pour Luc ce qui est primordial c'est le fait d'être témoin oculaire, à l'exception de cette affirmation où Paul est appelé apôtre : « A cette nouvelle, les apôtres Barnabas et Paul déchirèrent leur manteau... » (Ac 14,14). Ainsi, Luc restreint la définition de l'apôtre au groupe des douze. Cette position de Luc est celle partagée par les évangiles⁹⁹. Quelle analyse peut-on faire de la succession apostolique ou de l'apostolicité dans la succession ?

À l'époque apostolique, les apôtres ont joué des rôles de guide, de fondateurs et de piliers dans l'Église naissante. Les communautés avaient besoin de leur présence et surtout de leur témoignage. Ainsi dès le début de l'Église, ils étaient indispensables dans la vie des communautés. Raison pour laquelle, Küng souligne que sans les apôtres à savoir Paul, Jacques, Pierre et les douze, l'Église ne pouvait pas survivre. C'est compte tenu de leur importance que Paul, dans l'énumération qu'il fait dans sa lettre aux Corinthiens, les met à la première place : « Et ceux que Dieu a disposé dans l'Église sont, premièrement les apôtres.... » (1Co 12,28) et dans sa lettre aux Éphésiens, il souligne ceci : « Vous avez été intégrés dans la construction qui a pour fondation les apôtres... »

⁹⁸ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 486-487.

⁹⁹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 489.

(Ep 2,20). Dès lors, quel lien l'Église catholique romaine peut-elle avoir avec les apôtres ?

La précédente réflexion permet de conclure que les apôtres sont des personnes qui ont été témoins du séjour terrestre du Christ, des personnes à qui le ressuscité s'est manifesté d'une manière ou d'une autre et qui ont été mandatés immédiatement par ce dernier. Par conséquent cette génération est particulière, car détentrice du message originel et actrice de l'apostolat en tant que témoignage et mandat directement reçu par le Christ. Pour Küng, cette génération d'apôtres est irremplaçable et ne peut avoir de successeur de manière substantielle.

Car l'évènement qu'ils ont vécu et leur pastorale sont uniques et à l'origine de tout apostolat. Du coup, ces apôtres ne peuvent être représentés et remplacés dans l'histoire. Seulement, la tâche apostolique demeure et continue dans le temps jusqu'à la parousie¹⁰⁰. Ainsi le service apostolique reste et doit être continué. Et cette charge apostolique est confiée à toute l'Église. Dès lors, c'est toute l'Église catholique qui, continuant l'enseignement des apôtres dans l'obéissance et la soumission qui est dans la succession apostolique. Ce n'est donc pas un groupe de chrétiens qui est concerné par cette succession¹⁰¹.

Ainsi pour Küng, si elle est fondée sur la foi des apôtres, l'Église catholique romaine ne doit pas seulement tenir compte de l'histoire et ne doit pas voir cette succession de manière automatique mais dans l'obéissance au message originel et dans la poursuite de la mission telle que laissée par les apôtres. C'est en cela qu'elle peut être appelée apostolique. En somme, les pasteurs de l'Église catholique romaine en particulier les évêques, sont dans la succession apostolique en ce sens qu'ils continuent la mission pastorale et évangélique, la fondation et la direction des Églises telles qu'exercées par les apôtres. Et c'est l'origine de leur autorité dans l'Église catholique romaine.

Cependant, il faut souligner que cette succession est l'affaire de l'Église tout entière et donc de tous les chrétiens qui se mettent au service de l'Évangile. Seulement l'Église catholique romaine doit savoir que la succession apostolique ne se transmet pas de manière automatique et mécanique par une imposition des mains. Elle se fait dans la foi apostolique et dans le service¹⁰². Il faut néanmoins rappeler que dans la succession apostolique, il faut s'ouvrir à d'autres charismes qui ont existé dans l'évolution des

¹⁰⁰ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 495-496.

¹⁰¹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 497.

¹⁰² Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 497-501.

ministères dans l'Église primitive tels que les prophètes et les docteurs. Après cette analyse qui nous a permis de cerner l'évolution et le fonctionnement des ministères dans l'Église catholique romaine ainsi que la question de son authenticité, nous allons nous intéresser au gouvernement de l'Église catholique romaine. Particulièrement à la question de la papauté, de la délibération et de ses relations avec la société.

2.2. Küng et le gouvernement de l'Église catholique romaine

2.2.1. La question de la papauté dans l'Église catholique romaine

Dans le but de mieux présenter la thèse de notre auteur sur cette question très importante dans la structure de gouvernement de l'Église catholique romaine, nous allons explorer trois concepts à partir desquels le magistère de l'Église catholique romaine définit le sens de la papauté. A savoir les notions de *petrinitas*, *perpetuitas* et *romanitas*. En quoi ces concepts désignent-ils le service de l'évêque de Rome ? Peut-on définir la mission de l'évêque de Rome à partir de ces trois concepts ? Quelle est la position de Küng sur les rapports entre l'évêque de Rome et ces trois notions ?

2.2.1.1. La Petrinitas

De prime abord, définissons le mot pape. Selon Hans Küng, le nom pape vient du Latin *papa*, qui signifie père. Cette dénomination était employée dès le 3^{ème} siècle pour désigner l'ensemble des évêques. À partir du cinquième siècle, l'évêque de Rome est appelé *papa urbis* et en orient *papa occidentis*. Dès le VII^{ème} siècle, il y a une tentative d'appropriation de ce nom par les évêques de Rome. Ainsi depuis le second millénaire, ce nom est proprement réservé à l'évêque de Rome. Selon Küng cette expression, est utilisée dans l'Église catholique romaine pour soutenir les fondements de l'identification de l'évêque de Rome à l'apôtre Pierre. « Heureux es-tu, Simon fils de Jonas, car ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon père qui est aux cieux. Et moi, je te le déclare : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et la puissance de la mort n'aura pas de force contre elle. Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux ; tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aux cieux et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aux cieux » (Mat 16,17-18).

Cette parole du Christ est pour Küng, le fondement scripturaire sur lequel l'Église catholique romaine fonde le pouvoir et la primauté de l'évêque de Rome. Car selon la doctrine de cette communauté, c'est à Pierre que les clefs de l'Église ont été remises et

c'est sur Pierre que le Christ a bâti son Église¹⁰³. Dès lors, l'évêque de Rome est identifié à Pierre. Car pour l'Église catholique romaine après Pierre, cette adresse de Jésus s'actualise dans la personne de l'évêque de Rome et le concile Vatican I va dans ce sens, en mettant en exergue l'aspect dogmatique de cette affirmation de Jésus pour fonder la juridiction de pouvoir de Pierre. Ce même concile utilise une péricope de l'évangile de Jean pour argumenter la thèse selon laquelle après Pierre, le pape est le pasteur et le chef suprême du peuple de Dieu. En effet, après sa résurrection, le ressuscité s'adresse à Pierre en ces termes : « Pais mes agneaux ; sois le berger de mes brebis ; pais mes brebis » (Jn 21,15-17). Quelle est la position de Küng face à cette conception du pape identifié à Pierre ?

S'appuyant sur les Écritures et sur sa conception des ministères comme service, Hans Küng accepte la papauté vue comme service permanent de Pierre en vue de l'édification des fidèles dans l'Église catholique romaine. Ainsi pour Küng, la papauté prise comme service d'unité, d'affermissement de la foi, de rassemblement de tout le peuple de Dieu est utile dans l'Église. Car cela va dans le sens du message évangélique¹⁰⁴. En effet, dans l'évangile de Jean, le Christ utilise trois expressions importantes qui définissent le service de Pierre : D'abord, « Pais mes agneaux » ensuite « Sois le berger de mes brebis » et enfin « Pais mes brebis » (Jn 21,15-17).

Dans ces trois adresses de Jésus, il n'est pas question de domination, de primauté de juridiction ni de puissance d'un chef religieux sur ses frères. Dès lors Hans Küng ne trouve pas utile et indispensable un service de Pierre qui ne rejoint pas l'esprit de la mission confiée à l'apôtre. Car chaque fois que le service de Pierre devient primauté de commandement, de puissance, d'orgueil et d'écrasement du peuple de Dieu, la papauté s'oppose à l'esprit du Christ. En effet, dans l'évangile de Matthieu, Jésus souligne ceci : « ...car vous n'avez qu'un seul maître et vous êtes tous frères » (Mt 23, 8). Aussi affirme-t-il dans l'évangile de Luc (Lc 22,25-26) : « Les rois des nations agissent avec elles en seigneurs, et ceux qui dominent sur elles se font appeler bienfaiteurs. Pour vous, rien de tel. Mais que le plus grand parmi vous prenne la place du plus jeune et celui qui commande, la place de celui qui sert »¹⁰⁵.

À partir de ces paroles, il convient de noter que selon Küng, lorsque la papauté n'obéit pas aux recommandations du fondateur de l'Église, elle se substitue à un pouvoir

¹⁰³ Cf. H. KÜNG, *Structures de l'Église*, p. 270.

¹⁰⁴ Cf. H. KÜNG, *Structures de l'Église*, p. 270.

¹⁰⁵ Cf. H. KÜNG, *Structures de l'Église*, p. 287-291.

purement humain qui devient non pas un rocher sur lequel est bâti l'Église, mais un bloc de pierres entre les frères, un obstacle d'unité et de rassemblement¹⁰⁶. Par ailleurs, lorsque la papauté s'oppose aux paroles du Christ, elle conduit à des honneurs pompeux avec des titres reflétant le pouvoir impérial moyenâgeux et pleins d'orgueil tels que vicaire du Christ, *summus pontifex*, *successor petri*, et un système de gouvernement absolutiste non évangélique et contraire à l'humble état du pauvre pêcheur et pêcheur de Galilée qui ne se retrouve pas dans ces honneurs, ces titres et cette manière de gouverner¹⁰⁷. En somme, pour Küng chaque fois que la papauté concorde avec le service de Pierre elle ne peut pas être remise en cause.

Mais lorsque le pape n'obéit pas aux commandements de Dieu, lorsqu'il veut imposer ses vues, lorsqu'il met de côté la parole de Dieu pour suivre ses propres réflexions et visions humaines comme l'a fait Pierre, le Christ lui adresse ces paroles : « ...Retire-toi ! Derrière moi, Satan ! Tu es pour moi occasion de chute, car tes vues ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes » (Mt 16,23), « Je te le déclare, Pierre, le coq ne chantera pas aujourd'hui, que tu n'aies par trois fois nié me connaître » (Lc 22,34). Dans l'évangile de Jean, Jésus dit à Pierre (Jn 21,22) : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Toi suis moi »¹⁰⁸. Ainsi, pour Küng l'exercice de la papauté comme pouvoir de domination et d'hégémonie est contraire au service de Pierre et n'a rien en commun avec sa personne. Quelle est la position de Küng par rapport à la *perpetuitas* ?

2.2.1.2. *La perpetuitas*

Selon Hans Küng, l'Église catholique romaine soutient la permanence de la primauté de juridiction et de pouvoir de Pierre en la personne de l'évêque de Rome. Et le concile Vatican I fait de cette vision une affirmation dogmatique en déclarant que celui qui remettra cette définition en cause qu'il soit anathème. Le constat que fait notre auteur est que cette affirmation dogmatique ne fait aucune référence à un texte biblique. Par ailleurs, cette permanence de la primauté de l'apôtre Pierre dans l'Église catholique romaine crée des conceptions antagonistes dans les rapports entre le Pape et l'Église universelle. Pour expliciter sa pensée, Hans Küng part des relations entre les conciles œcuméniques et le pape. Ainsi, après avoir fait une rétrospection dans l'histoire de

¹⁰⁶ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 635.

¹⁰⁷ Cf. H. KÜNG, *Structures de l'Église*, p. 267.

¹⁰⁸ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 649.

l'Église catholique romaine, Küng fait la déduction selon laquelle au sein de cette communauté, sont présents plusieurs courants théologiques concernant les rapports entre l'Église et le pape.

En effet, dans l'histoire de l'Église catholique romaine, l'on a constaté la présence d'un côté, des théologiens et des canonistes papalistes c'est-à-dire ceux qui optent pour une centralisation du pouvoir sur le pape. Pour les tenants de cette thèse, le pape détient un pouvoir absolu et élaborent la théorie selon laquelle le pape est supérieur au concile. Et plusieurs papes ont régné et gouverné dans cette ecclésiologie. Nous pouvons citer les papes Victor I, Innocent I, Boniface I, Léon I et Boniface III. Ainsi depuis Nicolas I et Jean VIII et surtout la réforme grégorienne, la primauté papale est devenue un pouvoir très déterminant. Cette conception de la papauté est le point focal de toute une ecclésiologie. Contrairement à cette idéologie dite papaliste, existe une autre vision théologique et juridique qui développe la thèse selon laquelle, le concile œcuménique est au-dessus du pape. Pour les adeptes de cette doctrine, le concile œcuménique symbolise le rassemblement de toute l'Église du Christ. C'est le pôle appelé *Ecclésia*.

Cette tendance voit l'Église comme étant une *congregatio fidelium* et non une association de fidèles commandée et soumise à un chef qui détient un pouvoir absolu. Pour elle, Pierre ne représente que l'Église. Et plusieurs courants de pensée soutenaient cette ecclésiologie. Nous pouvons nommer les décrétistes, les décrétalistes et les conciliaristes, sans omettre Cyprien et Augustin.

Ces différentes conceptions des rapports entre l'Église et le pape se sont surtout concrétisées dans l'histoire avec d'un côté le concile de Constance avec une ecclésiologie qui met l'Église au-dessus du pape et d'un autre côté le concile Vatican I qui centralise tout sur la primauté du pape même s'il ne déclare pas explicitement la supériorité de ce dernier sur l'Église¹⁰⁹.

Face à ces deux pôles, il y a la présence de la position de Vatican II qui, tout en affirmant une ecclésiologie de communion centrée sur le peuple de Dieu, reprend de manière implicite les idées du premier concile de Vatican sur la papauté. En somme, concernant le rapport entre l'Église catholique romaine et le pape, nous trouvons au sein de cette communauté ces différentes tendances qui cohabitent. Face à cette analyse quelle est la position de Küng ?

¹⁰⁹ Cf. Hans KÜNG, *Structures de l'Église*, p. 265-382.

Au niveau scripturaire, le texte de Matthieu (16,18) est considéré comme étant la péricope fondatrice de la doctrine de l'Église catholique romaine sur la primauté de l'évêque de Rome et de la permanence du pouvoir de Pierre dans cette Église. Selon Küng, cette péricope fait des difficultés. Ainsi notre auteur pose cette interrogation : Quel est le roc sur lequel est fondé l'Église ? Est-ce sur le Christ, sur Pierre ou sur la foi de Pierre ou encore sur la foi de l'ensemble des apôtres ?

Au niveau historique, Küng énumère des éléments concernant la péricope de Matthieu (Mt 16,18). Küng souligne que ce texte fut utilisé pour la première fois par Tertullien au 2^{ème} siècle à propos de Rome. Cependant au milieu du 3^{ème} siècle, Etienne Ier utilisa ce texte pour soutenir Pierre. Et c'est au 4^{ème} siècle que cette péricope sera utilisée comme argument pour étayer la primauté du pape¹¹⁰. Après cette précision historique, il faut souligner que Küng défend la thèse selon laquelle le *tibi dabo claves* et le *rogavi pro te* concernent tous les apôtres. Donc c'est à tous les apôtres que le Christ a remis les clés, seulement Pierre n'est que la tête du groupe et à travers Pierre c'est l'Église toute entière qui est concernée. Au niveau de la permanence de la primauté de Pierre dans l'Église, selon notre auteur, après la mention de Pierre dans les actes des apôtres et dans l'épître aux Galates (Ac 15,7 ; Ga 2,11s), les textes néotestamentaires ne font plus allusion à ce dernier et ne font pas référence à un successeur de l'apôtre Pierre alors que, le concile Vatican I anathématise celui qui affirme que l'évêque de Rome n'est pas le successeur de Pierre dans le primat.

Néanmoins il est vrai et important de préciser que l'apôtre Pierre étant à la tête des douze, a joué un rôle de premier plan dans la naissance et dans l'évolution de l'Église naissante. Il a été le leader et à la tête de l'Église de Jérusalem jusqu'au concile apostolique. Parmi les douze il est celui qui a mené une mission évangélique attestée dans le Nouveau Testament (Ga 2,7-8). De même son passage à Antioche est confirmé en (1 Co 1,12). Par ailleurs, l'apôtre Pierre est présenté comme un apôtre très proche de Jésus (Mc 9,2 ; 14,33) et il était le représentant et même le porte-parole du collège des douze (Mc 3,16 ; Mt 10,2 ; Lc 6,14 ; Ac 1,13). Aussi-faut-il souligner que Pierre fut le premier confesseur et témoin de la résurrection¹¹¹. Après la *petrinitas* et la *perpetuitas*, qu'entend-on par la *romanitas* ?

¹¹⁰ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 631.

¹¹¹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 625-627.

2.2.1.3. *La romanitas*

Pour Küng, il est vrai que l'Église de Rome a un statut particulier et historique parce qu'elle est l'Église des apôtres Pierre et Paul et a joué un rôle important dans l'histoire du christianisme, mais ne peut avoir une suprématie sur les autres Églises. En effet, l'Église de Rome n'a pas une primauté de juridiction sur les autres. Elle ne peut être que signe d'unité comme l'affirme Irénée de Lyon. Et les papes Victor I et Etienne I ont été rappelés à l'ordre lorsqu'ils voulurent imposer les décisions de Rome à toute l'Église universelle. En effet, Victor I à la fin du second siècle a voulu imposer les idées romaines à l'Église d'Asie mineure au sujet de la fête de Pâques et Etienne I a tenté d'imposer les décisions de l'Église de Rome à celle de l'Afrique ce que Cyprien récusait¹¹². L'Église de Rome a été au cours de l'histoire un tournant décisif dans l'évolution du christianisme mais, n'est pas une Église supérieure aux autres.

En effet, au niveau géographique, politique et culturel, la situation de l'Église de Rome en tant qu'Église de la capitale a permis à cette communauté d'avoir un caractère particulier. De même au niveau religieux, l'Église de Rome durant l'histoire a été très présente dans la lutte contre les hérésies et a subi des persécutions. Il faut surtout noter que son aspect spécial provient du fait qu'elle soit l'Église de la ville des martyrs de deux grandes figures du christianisme : Pierre et Paul. Cependant, il est important de relever que l'Église de Rome malgré sa position géographique, politique et religieuse ne s'est pas présentée dans les premiers siècles comme une communauté ayant une primauté de juridiction sur les autres Églises et n'a jamais revendiqué un pouvoir et une suprématie. L'Église de Rome jouait un rôle d'arbitre et d'unité entre les Églises¹¹³.

C'est seulement à partir de la fin du deuxième siècle et du troisième siècle que les papes comme Damase et Léon vont mettre en exergue le *Sedes apostolica* pour imposer leur suprématie sur les autres Évêques. C'est surtout au moyen âge et avec la réforme grégorienne que la centralisation et la puissance romaine vont s'affirmer. Nous pouvons citer le conflit arien et l'influence romaine au concile de Chalcédoine avec le pape Léon. Cette puissance romaine va prendre de l'ampleur avec les fausses décrétales du pseudo-Isidore. En somme, pour Küng l'Église de Rome n'a pas une primauté de juridiction, mais une priorité de service, de charité envers toutes les autres Églises locales. Par conséquent, le pasteur de l'Église locale de Rome, c'est-à-dire l'évêque doit être le

¹¹² Cf. H. KÜNG, *Infailible ? Une interpellation*, p. 112-113.

¹¹³ Cf. H. KÜNG, *Infailible ? Une interpellation*, p. 110-111.

serviteur des serviteurs, celui qui symbolise l'unité de tous les évêques dans une égalité mutuelle¹¹⁴. Après cette analyse de la papauté, intéressons-nous maintenant à un élément important de l'exercice de la papauté dans l'Église catholique romaine, l'infaillibilité.

2.2.2. L'infaillibilité

La question concernant cette analyse est celle de l'infaillibilité du pape dans l'Église catholique romaine. A travers cette étude nous ressortirons la position de Küng face à cette pratique ecclésiale. Quelle est l'origine de l'infaillibilité ? Comment est-elle définie ? Quels sont les fondements scripturaires de cette notion ? Quelle est la position de Küng face à l'infaillibilité dans l'Église catholique romaine ?

2.2.2.1. Origine de l'infaillibilité

« Comme en ce temps, qui exige au plus haut point l'efficacité salutaire de la charge apostolique, il ne manque pas d'hommes qui en contestent l'autorité, nous jugeons absolument nécessaire d'affirmer solennellement la prérogative que le Fils unique de Dieu a daigné joindre à la fonction pastorale suprême »¹¹⁵.

Avec cette déclaration du concile Vatican I, il est clairement précisé l'ambiance ou le contexte immédiat dans lequel a été défini le dogme de l'infaillibilité¹¹⁶. Ainsi pour mieux faire comprendre ce dogme, Hans Küng présente les causes lointaines et immédiates qui ont préparé les consciences à la promulgation de ce dogme en 1870 par le pape Pie IX.

Au niveau théologique et canonique, Küng relève les différentes idéologies qui militaient depuis des siècles en faveur d'une primauté d'honneur, de juridiction, de pastorale et doctrinale du pape dans l'Église catholique romaine au nom d'une permanence de la primauté de Pierre. Au niveau de la réflexion théologique, Küng cite Thomas d'Aquin qui soutient que toutes les décisions concernant la foi reviennent au pape. En effet, dans la *Somme théologique*, se basant sur les décrétales, Thomas systématise cette doctrine de pouvoir de l'évêque de Rome. Sur le plan théologique, Thomas d'Aquin et les scolastiques ainsi que d'autres théologiens papalistes, ont jeté les bases de la promulgation du dogme de l'infaillibilité¹¹⁷.

¹¹⁴ Cf. H. KÜNG, *Infailible ? Une interpellation*, p. 110-113.

¹¹⁵ CONCILE VATICAN I, *De apostolici primatus in beato Petro institutione*, N° 1839, dans G. ALBERIGO e.a., *Les conciles œcuméniques, tome II-2. Les décrets : Trente à Vatican II*, Paris, Cerf, 1994.

¹¹⁶ Cf. H. KÜNG, *Infailible ? Une interpellation*, p. 98.

¹¹⁷ Cf. H. KÜNG, *Infailible ? Une interpellation*, p. 114-117.

Par ailleurs, au niveau immédiat, Küng relève le contexte conflictuel qui a conduit à la promulgation du dogme de l'infaillibilité. En effet, le pape Pie IX était confronté aux idéologies du modernisme qu'il cherchera à combattre. En effet, avec l'industrialisation et l'influence de la réflexion scientifique, l'organisation de toute la société était remise en cause. Et ces questionnements ont touché l'Église catholique romaine dans sa vie, dans sa structure et dans son fonctionnement. Car au sein même de l'Église catholique romaine des courants théologiques se sont positionnés contre le pouvoir papal et la hiérarchie. C'est dans ce contexte que le pape Pie IX écrit son encyclique : *Syllabus errorum* pour récuser les erreurs du modernisme et de la science. Et toujours pour lutter contre cette crise qui mine l'Église catholique romaine et qui suscite des réactions de théologiens qui remettent en cause le fonctionnement de l'Église, les fidèles vont accentuer le respect du pape et des pèlerinages à Rome vont ressurgir. Face donc à une société et à des idéologies qui remettaient en cause le fonctionnement de l'Église catholique romaine ainsi que sa place dans le monde, face à la restructuration de toute la société, l'Église va vouloir se repositionner en mettant un accent particulier sur le pouvoir du pape à travers le dogme de l'infaillibilité¹¹⁸. Après ce bref aperçu historique, comment comprendre le dogme de l'infaillibilité ? Quelle définition le concile Vatican I donne-t-il à ce dogme ?

2.2.2.2. Étude de la déclaration de Vatican I

Pour aboutir à la définition de l'infaillibilité pontificale, dans la constitution *Pastor aeternus* s'appuyant sur les évangiles de Matthieu et de Jean, (Mat 16,16ss ; Jn 1,42 ; Jn 21,15ss), le concile rappelle d'abord l'aspect et le fondement pétrinien, perpétuel et romain d'une primauté du pape dans l'Église et définit le dogme de l'infaillibilité en déclarant : « Nous enseignons et définissons que c'est un dogme révélé par Dieu que le pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine en matière de foi ou de morale doit être tenue par toute l'Église, jouit, en vertu de l'assistance divine qui lui a été promise en la personne de saint Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que soit pourvue son Église lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi ou la morale ; par conséquent, ces définitions du pontife romain sont irréfutables et par elles-mêmes et non en vertu du consentement de

¹¹⁸ Cf. H. KÜNG, *Infaillible ? Une interpellation*, p. 86-92.

l'Église »¹¹⁹. Comment peut-t-on comprendre cette déclaration ?

Hans Küng décortique cette définition à partir de quatre points : Quelle est la cause ou l'origine de l'infaillibilité ? La déclaration vaticane souligne que l'origine ou la cause de l'infaillibilité n'est pas le pape mais Dieu. L'infaillibilité provient de l'assistance de l'Esprit Saint. Mais cette assistance n'est pas permanente. En quoi consiste le contenu de l'infaillibilité ? Le concile précise que l'objet de l'infaillibilité est une doctrine touchant la foi et les mœurs et non toutes sortes de doctrines. Qui est l'organe de l'infaillibilité ? Selon le concile, l'infaillibilité ne concerne pas la personne privée du pape mais en tant que pasteur et docteur de l'Église, il est l'organe de l'infaillibilité. Enfin qui est le sujet de l'infaillibilité ? C'est l'Église qui est le sujet de l'infaillibilité et non l'évêque de Rome¹²⁰.

L'infaillibilité n'est donc pas un fait exclusif, réservé au pape. Malgré ces orientations que nous venons de relever sur cette définition, Hans Küng énumère une difficulté d'ordre ecclésiologique contenue dans cette promulgation. En effet, à travers la finale de cette affirmation qui stipule ceci : «, ces définitions du pontife romain sont irréformables et par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église », notre auteur perçoit une ambiguïté entre l'Église et le pape au sujet de l'infaillibilité. Pour Küng cette phrase met en exergue le rapport souvent conflictuel entre l'Église et le pape. Ainsi, avec cette déclaration ressurgit l'opposition entre les tenants de la suprématie de l'Église et ceux de la supériorité du pape. En effet, tout en insistant sur la collégialité, donc sur la mise au premier plan de l'Église, le concile fait une ouverture permettant au pape d'avoir une liberté de décision à laquelle l'Église et ses organes ne peuvent s'opposer¹²¹.

Ainsi selon Vatican I, la consultation des organes de l'Église par le pape pour une décision n'est pas obligatoire. Il y a donc la résurgence de la centralisation du pouvoir sur le pape et la conception du pape comme étant un souverain absolu. Par ailleurs, il importe de relever que le concile Vatican II, malgré l'esprit de communion et la vision de l'Église comme peuple de Dieu et le fait d'insister sur le lien collégial entre les évêques et le pape en ce qui concerne l'infaillibilité, a gardé l'esprit du concile Vatican I. Face à cette définition, quelles observations peut-on faire ?

Le premier constat que fait Küng sur la définition de l'infaillibilité, c'est le manque d'arguments scripturaires assez convaincants. En effet, pour étayer ce dogme, les pères

¹¹⁹ CONCILE VATICAN I, *De apostolici primatus in beato Petro institutione*, N° 1839, dans G. ALBERIGO.

¹²⁰ Cf. H. KÜNG, *Infailible ? Une interpellation*, p. 99.

¹²¹ Cf. H. KÜNG, *Infailible ? Une interpellation*, p. 100-102.

conciliaires usent comme référence, le texte de l'évangile de Luc dans lequel Jésus s'adresse à Pierre : « Mais moi j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne disparaisse pas. Et toi quand tu seras revenu affermis tes frères » (Lc 22,32). Pour Küng, de même que les textes de (Mat 16,18 ; Jn 21,15) ne peuvent pas être des arguments scripturaires solides et évidents capables de soutenir les doctrines de la papauté et du pouvoir de juridiction et de la perpétuité de la primauté de Pierre en la personne de l'évêque de Rome comme veut faire croire l'enseignement de l'Église catholique romaine, ce texte de (Luc 22,32) n'est pas une preuve plausible qui justifie l'infaillibilité du pape dans les Écritures¹²². Elles relèvent de manière plausible la faillibilité de l'apôtre Pierre, à travers ses faiblesses, limites et péchés.

Par conséquent, Küng affirme que les Écritures ne soutiennent pas cette thèse de l'infaillibilité, aucun texte biblique ne fait référence à l'infaillibilité de Pierre et de ses successeurs. Car la tâche de soutenir les autres frères est une mission qui concerne tous les chrétiens. La deuxième remarque que fait Küng, est le lien que fait le concile entre l'infaillibilité et la tradition. A ce niveau, le texte conciliaire stipule ceci : « Le Saint-Siège a toujours tenu cette doctrine, l'usage constant de l'Église l'a confirmée et les conciles œcuméniques l'ont également proclamée » (D 1832).

Küng dans son analyse, démontre qu'il est vrai que l'Église de Rome a été au cours de l'histoire un tournant décisif dans l'Évolution du christianisme. Et comme nous l'avons relevé dans les analyses précédentes à cause des martyres de Pierre et de Paul, elle avait une particularité. Mais cette spécificité de l'Église de Rome n'était pas liée à une suprématie sur les autres Églises. Même si au cours de l'histoire des papes et des théologiens feront de cette Église le centre de l'Église catholique romaine, le siège épiscopal de Rome n'était pas vu comme un siège possédant une infaillibilité. Après ces précisions, nous nous posons cette question : que signifie le terme de l'infaillibilité ?

2.2.2.3. Küng et le sens de l'infaillibilité

Dans la conception du concile Vatican I, le terme infaillibilité tire son origine d'un mot latin *infallibilitas* qui peut être traduit par incapacité de commettre une erreur, ou exclut de toute erreur. C'est-à-dire dans le mot *infallibilitas*, il faut comprendre

¹²² Cf. H. KÜNG, *Infaillible ? Une interpellation*, p. 108-109.

l'expression : « *immunitas ab errore* » et partant de l'origine éthimologique du mot, à savoir la racine *fallere* qui signifie, faire glisser, faire un faux pas, tromper. Il faut donc comprendre dans le mot infaillibilité, l'incapacité de se tromper, et de tromper. Vatican I applique comme nous l'avons déjà souligné l'*immunitas ab errore* aussi bien à l'Église qu'au pape¹²³. A partir de la définition du mot infaillible les questions qui surgissent sont celles-ci : L'Église ne peut-elle pas commettre des erreurs ? Les papes ont-ils été toujours dans la vérité ?

S'appuyant sur les Écritures, Hans Küng retient les promesses faites à l'Église qui montrent qu'elle demeurera toujours dans la vérité : « Et moi je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (Mt 28,20) ; « il vous donnera un autre paraclet qui restera avec vous pour toujours » (Jn 14,16) ; « il vous fera accéder à la vérité tout entière » (Jn 16,13) ; « l'Église du Dieu vivant, colonne et soutien de la vérité » (1 Tm 3,15). En effet, avec ces textes selon Küng est exprimé le soutien de Dieu à ce peuple qu'il convoque pour que ce dernier soit dans la vérité. Cependant, malgré l'assistance de celui qui l'a convoquée et malgré le fait qu'elle soit le temple de l'Esprit Saint qui la conduit, l'Église peuple de Dieu donc composée d'hommes imparfaits, commet des erreurs et n'est donc toujours pas dans la vérité. Ainsi malgré les promesses de Dieu, l'Église erre à travers ses fidèles, ses ministres et d'autres organes d'expression et de fonctionnement¹²⁴. Face à ce dilemme, Hans Küng suggère que l'on retienne de l'Église qu'elle reste et demeure dans la vérité malgré tous les péchés et erreurs possibles dans son cheminement vers sa consommation finale¹²⁵.

Ainsi l'Esprit aide, guide, soutient l'Église mais les hommes qui la constituent se trompent. Effectivement ils peuvent s'égarer mais Dieu et Dieu seul ne peut pas se tromper. C'est dans cette optique qu'il faut éviter d'identifier l'Église à l'Esprit Saint. Car l'Église peut se tromper, alors que l'Esprit est toujours dans la vérité. Comment comprendre cette analyse ?

Küng montre que l'Église est *semper reformanda* car elle pérégrine, et est tendue vers la consommation finale. Ainsi dans l'Église, un ministre peut se tromper, des organes peuvent trahir mais Dieu restera toujours fidèle. L'Église sera infidèle, elle va s'éloigner, mais Dieu restera toujours fidèle : « Au cours de sa route à travers les temps, elle peut faire des faux pas, trébucher, très souvent même chuter, tomber aux mains des brigands

¹²³ Cf. H. KÜNG, *Infailible ? Une interpellation*, p. 141-142.

¹²⁴ Cf. H. KÜNG, *Structures de l'Église*, p. 400-401.

¹²⁵ Cf. H. KÜNG, *Infailible ? Une interpellation*, p. 1992-1993.

qui la laisseront à demi morte. Dieu pourtant ne passera pas son chemin en la voyant ainsi. Il versera de l'huile sur ses blessures, la relèvera et paiera encore de sa guérison un prix imprévisible. Ainsi l'Église pourra poursuivre sa route, vivant du pardon, de la guérison, du réconfort que lui donne son Seigneur »¹²⁶. En somme, pour Küng l'infailibilité est réservée à Dieu et à Dieu seul.

L'Église ne peut être infallible que si elle se soumet humblement à la parole de Dieu. Cette Église dont on parle c'est l'Église universelle. C'est-à-dire l'ensemble de toutes les Églises locales en communion. Quant au pape, isolé de l'Église il ne peut proclamer des doctrines infallibles. En effet, il jouit de l'infailibilité lorsqu'il se soumet à l'Église universelle, lorsqu'il joue son rôle de serviteur des serviteurs, quand il est en union avec l'Église entière et se laisse guider par l'Esprit et la parole de Dieu. Cependant, Hans Küng préfère attribuer le terme infailibilité à Dieu et le concept d'indéfectibilité à l'Église. En effet, pour notre auteur il est vrai que ces deux notions sont identiques mais le mot indéfectibilité peut bien désigner la réalité de l'Église et le terme infailibilité correspond à l'être même de Dieu. Car attribuer l'infailibilité à l'Église crée des ambiguïtés et des confusions. Selon lui, le mot indéfectibilité signifie ce qui est inaltérable, stable, indestructible. Et ces termes traduisent de manière concrète et évidente la vie de l'Église. Ainsi donc Dieu est le *solus infallibilis*¹²⁷.

Cette analyse de la papauté nous conduit à la question de la délibération. D'où ces interrogations : Comment les délibérations se font dans l'Église catholique romaine ? Les structures de délibération intègrent-elles toute l'Église ?

2.2.3. La question de la délibération dans l'Église catholique romaine

La question de la délibération dans l'Église catholique romaine est liée à celle de la papauté. Car elle est en rapport avec la hiérarchie de cette Église. En effet, la délibération prend en compte la question de la primauté, la juridiction et de la gouvernance. Pour traiter le problème de la délibération qui est en lien avec les prises de décisions, Küng scrute le Nouveau Testament et l'histoire de l'Église. Quelle est la position de la Bible au sujet de la délibération dans l'Église catholique romaine ? Comment cette pratique a-t-elle évolué dans l'histoire ?

¹²⁶ H. KÜNG, *Infailible ? Une interpellation*, p. 193-194.

¹²⁷ Cf. H. KÜNG, *Infailible ? Une interpellation*, p. 188-190.

2.2.3.1. Fondements bibliques de la délibération selon Küng

Küng focalise sa réflexion sur le concile apostolique de Jérusalem relaté par Luc dans le livre des actes des apôtres. La délégation envoyée à Jérusalem pour le concile a été accueillie par la communauté de Jérusalem, les apôtres et les anciens : « Arrivés à Jérusalem, ils furent accueillis par l'Église, les apôtres et les anciens... » (Ac 15,4). La remarque que fait notre auteur est la présence de l'Église dans toutes ses composantes. Dès lors nous pouvons comprendre que cette rencontre ne concerne pas seulement les leaders des communautés mais tout le peuple de Dieu.

Ensuite une précision de taille est faite en à travers cette affirmation : « D'accord avec toute l'Église, les apôtres et les anciens décidèrent alors de choisir dans leurs rangs des délégations qu'ils enverraient à Antioche avec Paul et Barnabas » (Ac 15,22). La déduction que Küng fait de ces deux affirmations c'est la participation de tous les fidèles de l'Église naissante à ce concile. Ainsi les premières grandes décisions, ou les premières délibérations dans l'Église ont vu la participation de l'Église entière et non une affaire réservée à une classe précise et à des ministres particuliers¹²⁸. Cet acte communautaire va inspirer l'Église dans les siècles ultérieurs.

2.2.3.2. Bref parcours historique de la question de la délibération

Dans ses débuts, l'Église catholique utilisait ce modèle de participation de toutes les communautés dans les prises de décisions concernant l'Église universelle. Ainsi l'histoire enseigne que du II^{ème} au III^{ème} siècle, les synodes et conciles étaient des assemblées de différentes communautés qui délibéraient et statuaient sur les questions importantes de l'Église universelle. Ministres ordonnés et laïcs décidaient tous pour le bien être de l'Église. Dès le III^{ème} siècle, les évêques vont se positionner par rapport aux décisions dans l'Église catholique. Mais l'esprit communautaire continuera à s'imposer dans les délibérations. Nous pouvons citer comme exemple les communautés de l'Afrique du nord où Cyprien tenait compte de l'ensemble de l'Église dans les délibérations.

Par ailleurs, il est à noter la présence d'une autre forme de délibération de toute l'Église qui est celle des collèges de théologiens¹²⁹. Avec Origène, cette structure faisait partie intégrante dans les prises de décisions importantes dans l'Église catholique. A partir du IV^{ème} siècle, l'on note la présence des laïcs dans des décisions conciliaires tels

¹²⁸ Cf. H. KÜNG, *Structures de l'Église*, p. 100-101.

¹²⁹ Cf. H. KÜNG, *Structures de l'Église*, p. 102-103.

que ceux d'Elvire (305) et d'Arles (314). Pendant ce concile, les fidèles laïcs ont été très actifs¹³⁰. Qu'en est-il du premier concile œcuménique de Nicée ?

À ce concile, il faut noter que les laïcs étaient présents en particulier Athanase qui était beaucoup dans les délibérations. Mais il faut souligner surtout l'influence des clercs et d'un empereur païen comme Constantin. Ainsi dès le IV^{ème} siècle, les empereurs seront très présents dans les délibérations pendant les conciles et synodes, ils joueront des rôles importants. Comme exemples nous pouvons citer les différents conciles de Nicée Constantinople avec les empereurs Basile (869), celui de (787) convoqué et tenu sous la présidence de l'impérialiste Irène. La précision qu'il convient de faire est que du IV^{ème} siècle au IX^{ème} siècle, les laïcs étaient présents dans les prises de décisions ainsi que les empereurs¹³¹. Quelles observations peut-on faire du X^{ème} siècle au schisme d'occident ?

Cette période était marquée par l'exercice du pouvoir et de la puissance des papes dans l'Église et dans le monde. Ce fut l'époque appelée *saeculum obscurum* où les papes s'imposaient au nom des décrétales du pseudo-Isidore. Pendant cette période, malgré l'influence radicale des papes dans les prises de décisions, les laïcs participaient à la vie de l'Église et dans les délibérations conciliaires. C'est le cas au synode romain (963) où un laïc fut élu pape du nom de Léon VIII par l'empereur Otton le grand. On peut noter les exemples du synode de Capoue (1087) où plusieurs laïcs étaient présents à l'élection du pape Victor III et au concile de Clermont en (1095).

De même, les différents conciles qui ont lieu pendant le schisme de l'occident à savoir Pise en (1409) et Constance ont connu la participation active des laïcs. Ils ont participé au vote au concile de Constance pour mettre fin au schisme que vivait l'Église catholique romaine. Il faut surtout noter la participation active des théologiens dans les différentes délibérations des conciles de Pise, de Constance et de Bâle. À partir du XV^{ème} siècle, même si les laïcs conservaient leur droit de délibération, la question de restreindre et de limiter le droit de vote pendant les conciles se posera. Ainsi au concile Vatican I, le droit de vote des laïcs et de leur participation aux différentes délibérations conciliaires donc de l'Église seront supprimées. Seuls les clercs en particulier le pape, les cardinaux et les évêques auront ce privilège¹³². Après ce détour historique Küng pose cette question : Quelle est la place des laïcs dans la délibération ou dans les prises de décisions dans l'Église catholique romaine aujourd'hui ?

¹³⁰ Cf. H. KÜNG, *Structures de l'Église*, p. 104.

¹³¹ Cf. H. KÜNG, *Structures de l'Église*, p. 104-106.

¹³² Cf. H. KÜNG, *Structures de l'Église*, p. 101-119.

2.2.3.3. *La participation des laïcs à la délibération*

Pour Küng avec le concile Vatican I, la participation aux différentes délibérations de l'Église est strictement réservée aux clercs surtout aux évêques. Malgré les encycliques et ouvertures des papes Pie XI et Pie XII, le rôle ou l'implication du laïcat dans les prises de décisions dans l'Église catholique romaine, sont des théories qui n'ont aucune réalisation concrète. Ainsi, l'on assiste à une hiérarchologie dans les délibérations au sein de l'Église catholique romaine.

Cependant, à la lumière du livre des Actes des apôtres, surtout du concile apostolique, de l'histoire des conciles et de l'importance du sacerdoce commun des fidèles, Hans Küng invite l'Église catholique romaine à donner une grande place aux laïcs dans les délibérations. Il faut créer des institutions ou structures capables de permettre aux laïcs des différentes Églises locales qui font l'Église universelle de prendre part aux différentes décisions et délibérations. C'est cette pratique qui reflète les Écritures, l'essence même de l'Église et la tradition. Il faut éviter que les laïcs soient représentés de manière indirecte par des clercs ou par une délégation qui n'a pas droit à la délibération et qui n'a qu'un rôle représentatif et passif dans les délibérations¹³³.

Ainsi, au nom des Écritures, du sacerdoce commun et de la tradition, aujourd'hui l'Église catholique romaine doit quitter les schémas hiérarchiques et verticaux dans les délibérations qui excluent toutes les composantes de l'ecclésià, pour un schéma horizontal et de communion qui prend en compte tous les baptisés dans la délibération. C'est dans cette optique que Küng suggère la démocratie dans l'Église catholique romaine. C'est-à-dire que cette communauté doit quitter une vision monarchique, aristocratique et exclusiviste dans les structures de fonctionnement avec des privilèges médiévaux pour opter pour une communauté d'égalité entre les membres intégrant tous les fidèles dans les ministères et dans la gestion de l'Église. Une communauté dans laquelle une prise de décision se fait avec tout le peuple de Dieu, dans une soumission à la parole de Dieu et à son Seigneur qui est son seul chef¹³⁴. Car selon Küng : « Une Église qui se conformerait au modèle de l'Église originelle des apôtres serait une communauté démocratique, dans le sens le plus authentique de ce mot »¹³⁵. Après avoir analysé les différentes positions de Küng dans le fonctionnement interne de l'Église catholique romaine, intéressons-nous

¹³³ Cf. H. KÜNG, *Structures de l'Église*, p. 119-133.

¹³⁴ Cf. Hans KÜNG, *Credo, la confession de foi des apôtres expliquée aux hommes d'aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1996, p. 177.

¹³⁵ H. KÜNG, *Credo*, p. 22.

dans la partie suivante à la réflexion que notre auteur fait du fonctionnement externe de l'Église catholique romaine. A savoir ses rapports avec le monde ainsi que ceux qu'elle entretient avec les autres Églises.

2.3. La position de l'Église catholique romaine dans la société sécularisée

2.3.1. Une Église distante du monde

Après avoir examiné la position de Hans Küng concernant des structures du fonctionnement interne de l'Église catholique romaine, dans ce présent point de notre analyse nous allons nous intéresser à la réflexion que Küng fait des rapports entre l'Église catholique romaine et la société. En d'autres termes ; comment cette Église fonctionne-t-elle avec l'extérieur ? Quel est l'état des relations entre l'Église catholique romaine et le monde ? Autrement dit quel est le regard de l'Église sur les réalités du monde ? Telles sont les différentes interrogations que nous tenterons d'analyser avec notre auteur. La première réflexion que fait Küng, c'est la question de la distance entre l'Église catholique romaine et le monde. La première idée qui ressort de l'analyse que fait Küng dans les rapports entre l'Église catholique romaine et le monde c'est que la communauté dans ses doctrines, dans ses pratiques et dans ses structures s'éloigne du monde. Elle n'est pas proche de la société. L'Église dans son enseignement n'entre pas dans la réalité vécue par les hommes de ce temps.

En effet, durant l'histoire, les rapports entre l'Église et le monde ont été très tendus. Nous pouvons souligner les périodes où les papes se présentaient comme des empereurs et voulurent soumettre le monde à leur gouvernement. Face à de telles attitudes plusieurs querelles vont naître entre les papes et les empereurs. Il est vrai que le concile Vatican II avec son ouverture et sa vision a offert une autre approche dans les relations entre l'Église catholique romaine et le monde. Cependant, après le concile dans la pratique des ecclésiologies faisant de l'Église une communauté au-dessus du monde donc repère indispensable et référence obligatoire dans les relations avec le monde vont ressurgir. Dès lors l'Église catholique romaine dans ses doctrines surtout au niveau moral, va se présenter comme étant la maîtresse en matière des mœurs et de la morale. Ainsi elle va dicter des normes à la société avec un langage moyenâgeux. L'Église doit donc être constamment à la recherche du salut du monde pour lequel elle est en mission. C'est dans cette optique que dans tous ses messages, elle doit tenir compte des réalités du temps et du milieu.

Car comme le souligne la lettre de Saint Paul à Timothée : « Voilà ce qui est beau et agréable aux yeux de Dieu notre sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car il n'y a qu'un seul Dieu, un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes, un homme : Christ Jésus qui s'est donné en rançon pour tous. Tel est le témoignage qui fut rendu aux temps fixés. » (1Tm 2,3-6). Cette volonté de Dieu n'est pas synonyme de conversion de tout le monde entier. Ainsi l'Église catholique romaine ne doit pas imposer sa vision et ses messages à tout le monde entier. Face à ce monde, elle ne doit pas imposer une domination spirituelle et ne doit pas affirmer avoir l'exclusivité du salut.

En effet, au niveau sotériologique, l'Église catholique romaine ne doit pas vivre comme ayant la possession totale et radicale du salut, qu'elle peut selon ses humeurs donner ou pas au monde. Elle ne doit pas se présenter comme une communauté fermée avec le salut. Si vraiment elle est la catholique, elle doit s'ouvrir au monde, s'ouvrir totalement au monde et lui annoncer le salut. Donc cette Église catholique romaine n'est qu'au service du monde à qui elle doit servir le salut. Car l'Église catholique romaine doit jouer son rôle de témoin et d'une Église véritablement catholique. Par ailleurs, quelle doit être l'attitude de cette Église dans sa relation avec les autres Églises ?

2.3.2. L'Église catholique romaine et la question de l'œcuménisme

Hans Küng explique les rapports entre l'Église catholique romaine et les autres Églises à partir de l'analogie Église mère et Églises filles. Il faut noter que Küng utilise cette expression en la situant dans un contexte historique. En effet, notre auteur n'utilise pas des catégories dogmatiques pour mieux faire comprendre les rapports entre l'Église catholique et les autres Églises. Il fonde sa pensée sur l'histoire. Ainsi à travers les relations d'Église mère et d'Églises filles, Hans Küng démontre qu'à l'origine toutes les Églises constituaient une seule communion et vivaient dans une unité totale¹³⁶.

Mais à une époque donnée, les filles se sentaient menacées et ne reconnaissaient plus leur tendre mère qui, dans ses positions, dans son message, dans sa pratique, est devenue une vieille dégradée, dépassée, d'où la rupture avec elle. Cependant, malgré ces rapports devenus difficiles et la séparation qui en a suivie, les filles reconnaissent leur mère, elles ne l'ont jamais reniée. Elles se souviennent qu'à une époque donnée de l'histoire, elles vivaient en parfaite harmonie avec elle.

¹³⁶ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p 432.

Cependant cette mère, malgré la séparation et le temps de cette division, garde toujours une position radicale. Elle ne cherche pas à comprendre la cause de cette rupture. Elle est restée dans une attitude distante et ne crée pas de rapprochements. Elle juge ses filles d'impolies et de trop grande liberté qui les a conduites à leur tour à se quereller entre elles et leurs progénitures ; conflits qui ont vu toute la famille se disloquer. Néanmoins ce qui est important, est que la mère reconnaît ses filles malgré la division. Elle sait où elles se trouvent¹³⁷. Face à cette situation que faire ? Les filles pourront-elles oublier pour repartir demeurer avec leur mère ? La mère peut-elle s'abaisser et humblement reconnaître ses fautes et aller rejoindre ses filles ?

Pour qu'il y ait œcuménisme, l'Église catholique romaine est appelée à revoir ces relations avec toutes ces Églises nées d'elle, qui sont issues d'elle. Cette étape est importante. Elle doit quitter sa position de mère intraitable, rigide, pour une attitude d'humilité pour que l'œcuménisme soit effectif. Elle doit être celle qui appelle, invite, propose, écoute et oriente dans un souci d'unité dans la diversité¹³⁸. Sans cette étape, l'œcuménisme sera du folklore. Cette Église catholique romaine au nom de sa position historique doit faire de l'œcuménisme un de ses objectifs.

Elle ne doit pas ignorer ce fait historique qui est celui de la séparation avec les autres Églises qui comme elles continuent de confesser la même foi. Comme nous l'avons déjà souligné, elle doit rechercher la catholicité. Ainsi le souci de l'œcuménisme doit être un devoir, une mission. Elle ne doit donc pas utiliser sa position historique pour brimer les autres, comme elle l'a fait très souvent dans l'histoire. Elle ne doit pas utiliser sa position de mère pour s'imposer sur le plan doctrinal. Elle doit donc quitter les affirmations dogmatiques qui ne préparent pas le terrain à l'œcuménisme et à la communion pour adopter une position kénotique. Si donc elle a accepté d'être la catholique, elle doit sortir des visions impérialistes et hégémoniques pour une véritable catholicité qui n'exclut pas.

À partir de ses deux points à savoir les rapports entre l'Église catholique romaine et le monde ainsi que la question de l'œcuménisme, Hans Küng invite cette Église à repenser son ecclésiologie. En somme, il interpelle l'Église à opter pour un autre style, une autre manière d'être, d'avoir un autre visage, c'est-à-dire un visage qui ne dénature pas son essence, un visage dans lequel l'on voit le Christ. C'est donc ce sujet qui fera objet de notre suivante réflexion.

¹³⁷ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 433-444.

¹³⁸ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 435.

Conclusion du deuxième chapitre

Au terme de cette deuxième étape de notre analyse, le constat que nous faisons est la présence d'une trajectoire de l'ecclésiologie de notre auteur dans l'évolution de notre travail. En effet, le fil conducteur ou la trajectoire de l'idée d'Église de Hans Küng est la conception de l'Église comme peuple de Dieu et temple de l'Esprit. Et c'est cette trajectoire qui traverse les différentes positions de Küng dans les critiques qu'il fait à l'ecclésiologie telle que conçue et pratiquée dans l'Église catholique romaine. Ainsi concernant les ministères dans l'Église catholique romaine, Küng à partir de l'Église qu'il conçoit comme peuple de Dieu guidé par l'Esprit Saint, invite cette communauté à s'ouvrir à d'autres ministères et à accorder une place importante aux fidèles laïcs. De même, toujours dans son idée d'Église comme peuple de Dieu et temple de l'Esprit, Küng invite l'Église catholique romaine dans sa manière de concevoir son gouvernement à sortir de toutes visions d'une Église hiérarchique gérée par des individus, par un chef suprême. Il suggère une Église dont la gestion et le gouvernement soient l'affaire de tous les fidèles et se fassent dans l'écoute de la parole Dieu et de son Esprit. Aussi-peut-on souligner que l'Église vue comme peuple de Dieu est appelée à s'ouvrir au monde dans lequel elle vit.

CHAPITRE III - RÉFLEXION CRITIQUE SUR L'ECCLÉSIOLOGIE DE KÜNG ET PERSPECTIVES

Introduction du troisième chapitre

Dans les deux premières parties de notre étude, nous avons présenté l'idée d'Église chez Hans Küng et sa position par rapport au fonctionnement de l'Église catholique romaine. Nous terminons notre réflexion par une critique de l'ecclésiologie de Küng afin de saisir les perspectives qu'elle offre à l'Église catholique romaine aujourd'hui. Ainsi nous scruterons les Écritures, la Tradition, et nous proposerons une confrontation avec d'autres théologiens pour tenter d'évaluer la pensée de notre auteur.

3.1. L'ecclésiologie de Küng à la lumière de la Bible, du magistère de l'Église catholique romaine et de la réflexion de théologiens

3.1.1. L'ecclésiologie de Küng et les Écritures

Dans cette section de notre étude, il sera question d'une confrontation entre l'Écriture et l'idée d'Église de Hans Küng. L'objectif de cette action consistera à scruter les fondements scripturaires de l'ecclésiologie de Hans Küng. L'ecclésiologie véhiculée par Hans Küng répond-elle à la vision biblique ? En quoi l'ecclésiologie de Küng est-elle en phase avec l'idée d'Église selon la Bible ? Notre auteur ne s'écarte-t-il pas de la vision Biblique ? Quels sont les rapports entre l'ecclésiologie de Küng et les textes scripturaires ?

Les points de l'ecclésiologie de Küng que nous mettrons en rapport avec la Bible sont : la naissance de l'Église : que dit la Bible au sujet de l'origine de l'Église ? Quel est le lien entre le Christ et la naissance de l'Église ? Cette analyse aboutira à la définition de l'Église selon la Bible. Comment l'Écriture définit-elle l'Église ? Ensuite nous nous intéresserons à l'élément fondamental de l'ecclésiologie de Hans Küng à savoir les rapports entre l'Esprit Saint et l'Église. Comment la Bible conçoit-elle les liens entre l'Esprit Saint et l'Église ? Quelle est la place de l'Esprit Saint dans l'Église ? Nous achèverons cette confrontation par un autre point important de l'ecclésiologie de Hans Küng, les ministères dans l'Église. Quelle est la vision des ministères dans la Bible ? Après avoir donné des orientations au sujet de cette partie de notre travail, scrutons le premier point de notre confrontation qui concerne la naissance de l'Église.

3.1.1.1. *L'origine de l'Église dans la Bible*

« Le temps est accompli ; et le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1,15). A partir de ce message du Christ, Küng fait de l'annonce du Royaume des cieux le point focal de la Bonne Nouvelle proclamée par Jésus. C'est dans cette optique qu'il affirme ceci : « La *Basileia* de Dieu est le terme dominant et central de la prédication de Jésus, terme qui détermine toutes les couches de la tradition synoptique depuis Jésus lui-même, en passant par Marc et la source Q des logia, jusqu'à la rédaction de Matthieu et de Luc »¹³⁹. A partir de ce constat, Küng conclut que « le Jésus pré-pascal n'a pas fondé l'Église durant sa vie »¹⁴⁰. Cependant seulement par « sa prédication et son activité, le Jésus pré-pascal a créé les bases favorables à l'apparition d'une Église post pascalle »¹⁴¹. Il termine sa réflexion en affirmant ceci : « L'Église existe depuis le commencement de la foi en la résurrection »¹⁴². Cette vision est-elle partagée par la Bible ? Autrement dit, quelle est la position de la Bible au sujet de l'origine de l'Église ?

Le Nouveau Testament relève trois événements fondamentaux qui permettent de saisir la naissance de l'Église dans la Bible. Le premier qui peut être considéré comme étant l'argument fondateur de la naissance d'une Église dans la Bible est la résurrection du Christ. Le deuxième fait découlant du premier, est la première communauté à laquelle fait référence le livre des Actes des apôtres (Ac 2). Enfin, le troisième événement qui est lié aux deux autres est la manifestation de l'Esprit Saint à la Pentecôte, dont Luc relate les faits (Ac 2,1-13). A partir de ces trois événements, nous pouvons déduire que selon les Écritures, l'Église est née de l'événement pascal. Cependant, les enseignements de Jésus compris à la lumière de Pâques peuvent être considérés comme des signes indicateurs de la fondation d'une Église.

C'est cette thèse qu'élabore Gatzweiler. En effet, s'appuyant sur les différents messages du ressuscité, il fait une déduction selon laquelle, dans les finales des quatre évangiles, le Christ ressuscité envoie ses disciples en mission dans le but d'appeler et de rassembler sur toute la terre, un nouveau peuple. Car le Christ ressuscité donne cet ordre à ses apôtres : « Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé » (Mc 16,15-18) ; dans l'évangile de Matthieu,

¹³⁹ H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 74.

¹⁴⁰ H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 109.

¹⁴¹ H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 112.

¹⁴² H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 113.

il affirme ceci : « Allez donc de toutes les nations faites des disciples » (Mt 28,19). Dans le troisième évangile, il souligne ceci : « C'est comme il a été écrit : le Christ souffrira et ressuscitera des morts le troisième jour. Et on prêchera en son nom la conversion et le pardon des péchés à toutes les nations, à commencer par Jérusalem. C'est vous qui en êtes les témoins » (Lc 24, 46-48). Enfin, dans le dernier évangile, le ressuscité donne ce discours : « La paix soit avec vous. Comme le Père m'a envoyé à mon tour je vous envoie » (Jn 20,21). Ainsi pour Gatzweiler, à travers tous ces ordres de mission, se définit l'avènement de l'Église¹⁴³.

En somme, concernant la naissance de l'Église, il convient de souligner que dans le message de Jésus, ce qui est primordial, c'est la venue du Règne de Dieu. C'est seulement à partir de la résurrection, que les apôtres se sentent envoyés en mission pour rassembler en Christ un nouveau peuple. Cette thèse que nous venons de développer à partir des Écritures, est entièrement partagée par Hans Küng dans le rapport qu'il fait entre Jésus et la naissance de l'Église. Après l'analyse de l'origine de l'Église, comment la Bible définit-elle l'Église ?

3.1.1.2. Approche conceptuelle de l'Église dans la Bible

Hans Küng définit l'Église comme étant l'*ecclesia* de Dieu, le peuple de Dieu, le peuple convoqué par Dieu¹⁴⁴. Cette définition tire son fondement de textes du Nouveau Testament. Nous pouvons citer l'évangile de Matthieu, la première lettre de Pierre (Mt 16,18 ; 1 P 2,9) et le livre des Actes des apôtres (Ac 5,11 ; 9,31 ; 16,5) ainsi que des textes pauliniens (1 Co 11,16 ; 2 Co 8,18 ; 1 Th 1,1 ; 2 Th 1,1 ; Gal 1,22). Par conséquent, nous pouvons conclure que la définition de l'Église comme peuple de Dieu par Küng, trouve son origine dans le Nouveau Testament.

En effet, comme l'indique Küng, après Pâques, la Communauté primitive prétendant être le nouveau peuple de Dieu, emprunte plusieurs dénominations propres à Israël dont l'attribut peuple de Dieu¹⁴⁵. Car dans l'Ancien Testament, Israël est vu comme peuple de Dieu à travers cette formule de l'Alliance : « Je vous prendrai comme mon peuple à moi, et pour vous je serai Dieu » (Ex 6,7). Cette analyse ci-dessus est soutenue par Rigal qui déduit qu'à travers ces expressions, Yahvé fait d'Israël son peuple, et ce

¹⁴³ Cf. Karl GATZWEILER, *L'Église de Jésus*, dans Alphonse BORRAS (éd.), *Délibérer en Église, hommage à Raphaël Collinet* (La part-Dieu,15), Bruxelles, Lessius, 2010, p. 39.

¹⁴⁴ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 123-125.

¹⁴⁵ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 122-123.

dernier fait de Yahvé, son Dieu¹⁴⁶. Donc l'idée d'un choix est exprimée dans l'Ancien Testament. Cette vision d'élection est celle que tente de récupérer la première communauté en s'identifiant à Israël à travers des titres tels que peuple de Dieu (1 P 2,10), l'Israël de Dieu (Ga 6,16), peuple de la Nouvelle et Éternelle Alliance (He 8,8) ; un temple saint (Ep 2,21-22). Küng rejoint la Bible dans sa définition de l'Église comme peuple de Dieu, nouveau peuple choisi et envoyé par le Christ pour proclamer la Bonne Nouvelle du salut. Après les confrontations sur l'origine et la naissance de l'Église, comment la Bible conçoit-elle le lien entre l'Esprit Saint et l'Église ?

3.1.1.3. *L'Esprit Saint et l'Église dans la Bible*

L'Église « est un temple, un édifice qu'emplit et gouverne l'Esprit : bref, un édifice de l'Esprit »¹⁴⁷. Par cette position, Küng fait de l'Esprit Saint l'élément fondamental et fondateur de l'Église. Notre auteur explicite son assertion à travers trois éléments : premièrement, « la communauté locale est édifice de l'Esprit » ; Deuxièmement « l'Église universelle est un édifice de l'Esprit » et troisièmement : « les croyants sont édifiés et édifient eux-mêmes l'édifice de l'Esprit »¹⁴⁸. Ces différentes affirmations présentent le rôle primordial que Küng attribue à l'Esprit dans son ecclésiologie. Pour lui, tout est centré sur l'Esprit Saint. Dès lors, l'Église est soumise à l'Esprit et ne peut s'identifier à l'Esprit qui est Dieu¹⁴⁹. Cette importance que Küng accorde à l'Esprit Saint se résume dans sa conception d'une structure charismatique, permanente, fondamentale et première dans l'Église. D'où l'importance qu'il accorde aux charismes qu'il lie à la vocation et au service. Car pour lui, dans l'Église, l'Esprit octroie son charisme à tous les chrétiens en vue de l'édification de la communauté¹⁵⁰. Cette thèse de Küng est-elle que défend la Bible au sujet de la relation entre l'Esprit Saint et l'Église ?

Le récit de la Pentecôte et d'autres péripécies bibliques illustrent bien la place que la Bible accorde à l'Esprit Saint dans l'Église. En effet, le jour de la pentecôte : « ...L'Esprit Saint tomba sur tous ceux qui avaient écouté la Parole... » (Ac 10,44). L'importance de l'Esprit Saint dans l'Église est le centre de l'ecclésiologie paulinienne. Daniel Marguerat soutient cette thèse en affirmant que Paul fait de l'Esprit Saint, l'origine de la vie

¹⁴⁶ Cf. Jean RIGAL, *Le mystère de l'Église*, p. 112.

¹⁴⁷ H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 235-238.

¹⁴⁸ H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 237.

¹⁴⁹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 240.

¹⁵⁰ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 257-264.

chrétienne¹⁵¹. En effet, la pensée paulinienne situe l'Esprit au fondement de la foi : «...nul ne peut dire ; ‘‘Jésus est Seigneur’’ si ce n’est par l’Esprit Saint » (1 Co 12,3). C’est cette position que relève Marguerat¹⁵². Et Rigal fait une précision de taille en affirmant que dans le Nouveau Testament l’Esprit Saint est aussi bien dans les Églises locales que dans l’Église universelle¹⁵³.

Cet Esprit anime et inspire tous les croyants : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l’Esprit de Dieu habite en vous ? » (1 Co 3,16). L’Église est donc une action de l’Esprit qui fait d’elle le corps du Christ son fondateur et son chef¹⁵⁴. En somme dans le Nouveau Testament, l’Esprit Saint est à la fondation de l’Église, et est à l’œuvre dans le peuple de Dieu. Que peut-on déduire de cette confrontation entre la vision biblique et l’ecclésiologie de Küng au sujet de la relation entre l’Esprit Saint et l’Église ?

Küng sur plusieurs points rejoint la pensée biblique sur la place de l’Esprit Saint dans l’Église. En effet, quand Küng fait de l’Église un édifice de l’Esprit, il s’appuie sur le Nouveau Testament qui atteste cela (Ep 2,17-22 ; 1 Co 3,16s). De même quand il insiste sur l’Esprit Saint qui guide tous les croyants, il fait référence à la première lettre de Pierre (1 P 2,4-7). Ensuite dans son analyse sur le chapitre intitulé *La structure charismatique permanente*, il s’appuie particulièrement sur la première lettre aux Corinthiens pour développer le rôle des charismes dans l’Église¹⁵⁵. Dès lors, nous pouvons déduire que Küng est en phase avec la Bible sur la mise en évidence du rôle de l’Esprit Saint dans la communauté des croyants. Cependant, une limite que nous pouvons relever dans cette confrontation, c’est que notre auteur en insistant sur la structure charismatique de l’Église construit une ecclésiologie pneumatocentrique.

Nous constatons un manque d’équilibre entre la christologie et la pneumatologie dans l’ecclésiologie de Küng. Il est vrai que dans la dissertation qu’il fait sur le lien entre l’Esprit et l’Église à partir de la page 213 dans son livre *L’Église*, il présente le Christ comme celui qui donne l’Esprit à l’Église. Ainsi il montre que par l’Esprit, le Christ est présent dans l’Église : « L’Esprit est ainsi la présence terrestre du Seigneur glorifié. Dans l’Esprit, le Christ devient le Seigneur de son Église »¹⁵⁶. Malgré ces références au Christ,

¹⁵¹ Cf. Daniel MARGUERAT, *La première Histoire du Christianisme : les Actes des apôtres* (Lectio divina, 180), Paris, Cerf, 1999, p. 149.

¹⁵² D. MARGUERAT, *La première Histoire du Christianisme*, p. 149.

¹⁵³ Cf. J. RIGAL, *Le mystère de l’Église*, p. 205-206.

¹⁵⁴ Cf. J. RIGAL, *Le mystère de l’Église*, p. 205-206.

¹⁵⁵ Cf. H. KÜNG, *L’Église*, t. 1, p. 249.

¹⁵⁶ H. KÜNG, *L’Église*, t. 1, p. 232.

il fait de l'organisation charismatique le fondement du fonctionnement de l'Église. En mettant en évidence la structure charismatique par rapport à l'institutionnelle, Küng dans son ecclésiologie n'articule pas l'aspect charismatique et le côté institutionnel.

C'est la remarque que fait Rémi Chéno à notre auteur. En effet, selon Rémi, en scrutant la pensée de Küng, on cerne l'opposition qu'il fait entre l'Esprit et la dimension institutionnelle de l'Église¹⁵⁷. Par ailleurs, il convient de mentionner que Hans Küng, est sélectif dans l'emploi des données bibliques dans son ecclésiologie, surtout sur le point de la structure charismatique. Ce constat se justifie à la page 249 du livre *L'Église* où il met à l'écart le livre des Actes des apôtres et les pastorales qui pour lui, sont tardifs par rapport à la première lettre de Paul aux Corinthiens alors que ces écrits mettent en exergue l'organisation ministérielle. Il développe sa pensée en s'appuyant sur les écrits pauliniens spécialement sur la première lettre aux Corinthiens¹⁵⁸. Cette remarque est faite par Rémi Chéno qui affirme que Küng dans son idée d'Église développe une théologie des charismes qu'il comprend comme un concept spécifiquement paulinien. Cette ecclésiologie pneumatocentrique de Hans Küng va influencer sa théologie des ministères. Après cette analyse, nous allons tenter de faire une confrontation entre la vision des ministères dans Bible et celle de Hans Küng.

3.1.1.4. Les ministères dans la Bible

Hans Küng relève deux structures de service dans l'Église primitive : La charismatique et la structure ministérielle composée de Presbytres, diacres et évêques. Pour Küng les charismes sont des piliers de l'Église : « en ce sens il faut parler d'une structure charismatique de l'Église qui inclut et dépasse la structure ministérielle »¹⁵⁹. Ainsi Küng fait de la structure charismatique développée par Paul, le fondement du fonctionnement de l'Église. Cependant Küng affirme que la structure dite institutionnelle s'est imposée dans l'évolution des communautés. Cette conception de Hans Küng est-elle soutenue par l'Écriture Sainte ? A la lecture du Nouveau Testament, nous pouvons mentionner l'existence des charismes au service des communautés et une organisation ministérielle provenant des charismes. En effet, dans les évangiles Jésus choisit et institue ses apôtres en vue de la mission (Mc 1,16-20 ; Mc 2,13-17 ; Mt 10,1-5 ; Lc 6,12-16 ; Jn 1,39-44).

¹⁵⁷ Cf. Rémi CHÉNO, *L'Esprit-Saint et l'Église, institutionnalité et pneumatologie vers un dépassement des antagonismes ecclésiologiques* (Cogitatio fidei, 275), Paris, Cerf, 2010, p. 115.

¹⁵⁸ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 249.

¹⁵⁹ H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 260.

Dans le livre des Actes des apôtres, les douze choisis et institués par Jésus, établissent à leur tour des diacres. De même, il est question d'imposition des mains (Ac 6,1-7 ; 8,17 ; 13,2-3). Il faut noter, qu'outre les douze et les diacres, nous avons les anciens qui sont désignés (Ac 14,23). Après avoir relevé la présence de la structure ministérielle dans des textes du Nouveau Testament, il convient de mentionner d'autres communautés dans lesquelles sont mis en exergue les charismes. En effet, outre les pastorales et le premier verset de la lettre de Paul aux Éphésiens, les *pneumatika* ou *charismatica* sont présents dans les épîtres de Paul. Ainsi, la structure charismatique est donnée et affleurante dans les communautés dites pauliniennes. Dans la communauté de Thessalonique, Paul interpelle les fidèles sur les charismes de l'Esprit. Il leur fait cette injonction : « N'éteignez pas l'Esprit » (1 Th 5,19). Dans la communauté de Corinthe, Paul insiste sur les charismes qui sont donnés à tous les chrétiens (1 Co 12,4-11). Mais il y a un ordre : « Or vous êtes le corps de Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part. Et ceux que Dieu a disposés dans l'Église sont, premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des hommes chargés de l'enseignement » (1 Co 12, 27-28).

Ainsi chez Paul, il y a d'abord les apôtres, les prophètes et les docteurs. Dans sa lettre aux Éphésiens, il mentionne les évangélistes et les pasteurs (Ep 4,11). Il faut noter que chez Paul, il existe le ministère des serveurs (les diacres) souvent lié aux évêques (Ph 1,1). Il est important de mentionner l'action de l'Esprit sur des individus dans le livre des Actes des apôtres (Ac 10,44-47). Dans les lettres pastorales, le constat que l'on fait, c'est que les titres ministériels sont stables et liés au gouvernement, à la gestion des communautés avec la mort des douze et de Paul. Ainsi, la triade ministérielle : diacres, prêtres et évêques prend corps (Tt 1,7 ; 1 Tm 5,17). À partir de cet exposé, nous retenons qu'au sujet de la présence des charismes et d'une organisation ministérielle dans l'Église primitive, Küng va dans le sens de la vision biblique. De même le fait que s'impose durant l'histoire la structure dite ministérielle. Après avoir relevé les aspects de la pensée de Hans Küng qui concordent avec la pensée biblique au sujet des ministères, quels sont les points de divergence ?

Küng a tendance à opposer deux structures ministérielles : la charismatique et l'institutionnelle. Alors que dans la Bible il y a une seule organisation ministérielle fondée sur les charismes et d'autres communautés où les charismes sont beaucoup mis en évidence. Cependant il n'est pas question d'une structure charismatique et d'une structure

institutionnelle au sujet des ministères comme tente de le démontrer notre auteur. En effet, dans le Nouveau Testament il n'y a pas une structure ministérielle charismatique et une structure ministérielle dite institutionnelle. Donc il n'est pas question d'une tension entre une structure charismatique et une structure ministérielle. Car tous les ministères, tous les services dans l'Église proviennent de charismes. Ainsi Küng en mettant en évidence une structure charismatique peut laisser penser que les ministères sont dépourvus de charismes.

Par ailleurs, nous notons dans l'ecclésiologie de Küng, la prépondérance exclusive qu'il accorde à la communauté. Il est vrai que l'Église selon le Nouveau Testament, c'est d'abord la communauté avant la structure de présidence, avant les ministères. Cependant dans les évangiles, plusieurs péripécies relèvent la primauté de Pierre parmi ses frères (Mt 16,13-19 ; Jn 20, 4-8 ; Jn 21,15-19) et dans les Actes des apôtres ce dernier et les apôtres occupent une place de présidence et de gérance des communautés (Ac 1,15-16).

Paul dans ses enseignements sur les ministères nomme d'abord les apôtres, les prophètes et les docteurs avant les autres ministères. Ainsi le Nouveau Testament ne confond pas la mission de ceux qui ont reçu un charisme particulier pour la présidence et l'ensemble de la communauté. En effet le Nouveau Testament fait l'équilibre entre la communauté et ceux qui la président. Ainsi, au nom de la communion, l'esprit communautaire n'engloutit pas les charismes propres à ceux qui sont appelés à être à la tête des communautés. Alors que Küng, en voulant mettre en premier lieu la communauté, ne maintient pas un équilibre entre cette dernière et ceux qui sont appelés à la gérer, à la guider. Ainsi comme le note Rémi Chéno, Küng « oppose la liberté de tous dans l'Esprit à l'autorité de quelques-uns »¹⁶⁰.

Après ce retour aux sources bibliques qui nous a permis de constater que sur plusieurs points, Hans Küng fonde son ecclésiologie sur la Bible et que d'autre part il s'écarte sur certains aspects, quel enseignement peut-on tirer du magistère de l'Église ?

3.1.2. L'ecclésiologie de Küng à la lumière de l'enseignement de l'Église catholique romaine

Dans cette section de notre travail, nous tenterons de parcourir la Tradition de l'Église dans le but de comprendre la position officielle de l'Église catholique romaine et la pratique ecclésiale telle que proposée par Hans Küng. Nous allons centrer notre analyse

¹⁶⁰ R. CHENO, *L'Esprit-Saint et l'Église*, p. 115.

comparative sur deux points qui nous paraissent pertinents dans l'idée d'Église chez Küng. Il s'agit de la communion dans l'Église et la question de l'évolution des ministères ainsi que leurs différentes délimitations. Cette réflexion à partir du magistère, nous permettra de mieux cerner la position de Küng sur la communion dans l'Église ainsi que sa thèse sur la question de la triade ministérielle. Au niveau de la communion nous analyserons sa place dans l'enseignement de l'Église en lien avec la communion dans l'idée d'Église chez Hans Küng.

Au sujet des ministères, nous réfléchirons sur l'évolution des ministères dans l'histoire et les différentes délimitations entre les degrés du sacrement de l'ordre dans l'Église catholique romaine en rapport avec la vision de Küng. Quelle est la vision de la Tradition sur la communion dans l'Église ? Quelle est la place de la communion dans l'enseignement de l'Église catholique romaine ? Est-ce que le magistère équilibre communion et présidence dans l'Église ? Comment l'Église catholique romaine conçoit-elle les ministères ? Le premier point de notre analyse sera la communion au sein de l'Église. Nous allons centrer notre réflexion sur les pères apostoliques, le concile Vatican II.

3.1.2.1. La communion dans l'Église

Se considérant comme peuple de la Nouvelle Alliance, l'Église naissante a fait de l'esprit communautaire sa règle de vie au nom du commandement d'amour du Christ. C'est à cet esprit de communion que fait référence Luc dans le livre des Actes des apôtres concernant la vie des premiers croyants (Ac 2,42-47). Cet approfondissement de l'unité et de la communion dans l'Église, héritage reçu des apôtres, sera le leitmotiv de la vision ecclésiale des pères apostoliques surtout à partir de l'Ecclésiologie paulinienne avec l'image de l'Église Corps du Christ. Telle est l'analyse que fait Rigal¹⁶¹.

Clément de Rome dans sa lettre aux Corinthiens, insiste sur l'unité des Chrétiens en utilisant l'image de corps telle que développée par Paul. Clément fait cette affirmation : « Et nous aussi réunis par la communauté de sentiment dans la concorde, crions vers lui avec insistance comme d'une seule bouche »¹⁶². Dans cette lettre, Clément met surtout l'accent sur la concorde : « Nous vous avons rappelés la nécessité de plaire à Dieu Tout-

¹⁶¹ Cf. J. RIGAL, *Le mystère de l'Église*, p. 162-169.

¹⁶² Adalbert Gauthier HAMMAN, *L'empire et la croix : épître de Clément, lettres d'Ignace d'Antioche, lettre de Polycarpe de Smyrne ; Papias ; actes de martyrs, évangile et acte de Pierre ; protévangile de Jacques ; Plin le jeune*, (Littérature chrétienne, 2), Paris, Edition, 1957, p. 50.

Puissant par une vie sainte dans la justice, la vérité et la longanimité, de maintenir la concorde en oubliant les injures »¹⁶³.

La *Didachè* confirme cette approche de l'Église à travers cette affirmation : « Comme ce pain rompu, disséminé sur les montagnes a été rassemblé pour être un, que ton Église soit rassemblée de la même manière des extrémités de la terre dans ton royaume »¹⁶⁴. Quant à Ignace d'Antioche, dans ses différentes lettres (Éphésiens, Magnésiens, Tralliens, Romains, Philadelphiens, Smyrniotes, Polycarpe), il invite les communautés à l'unité entre fidèles, entre les ministres, et surtout la communion avec l'évêque¹⁶⁵. Dans sa lettre aux Éphésiens, il met en exergue l'importance de cette unité. En effet, Après avoir invité les croyants à la communion, il souligne ceci : « C'est donc votre avantage de vous tenir dans une irréprochable unité »¹⁶⁶. Dans sa lettre aux Smyrniotes, il interpelle la communauté à fuir l'hérésie, source de division¹⁶⁷. Dans son adresse aux philadelphiens, il fait de l'Eucharistie l'origine, le centre et le sommet de l'unité des chrétiens, à travers cette déclaration : « Ayez soin de ne participer qu'à une seule Eucharistie, car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus Christ, une seule coupe pour nous unir dans son sang, un seul autel... »¹⁶⁸.

Dans le message à Polycarpe, Ignace l'exhorte à œuvrer pour l'unité dans l'Église : « Prends soin de l'unité, le plus grand des biens »¹⁶⁹. Cette vision de l'Église est partagée par le concile Vatican II, qui a eu pour message central l'Église comme peuple convoqué par Dieu. C'est cette vision de l'Église que les pères conciliaires se sont évertués à développer dans la Constitution dogmatique : *Lumen Gentium* texte dans lequel l'Église est appelée peuple de Dieu¹⁷⁰. Cette Église peuple de Dieu est exprimée par la conception de l'Église comme communion. Laquelle communion est la trajectoire de la pensée conciliaire. Cette Église peuple de Dieu formant un peuple de communion se manifeste par l'égalité de tous les fidèles fondée sur le baptême, leur sens de la foi et la liberté de l'Esprit Saint qui partage les charismes à tous les fidèles du Christ¹⁷¹. Cette vision de l'Église peuple de Dieu vivant dans la communion, est clairement manifeste dans le *Code*

¹⁶³ A.-G. HAMMAN, *L'empire et la croix*, p. 70.

¹⁶⁴ Willy RORDORF et André TUILIER, *La doctrine des douze apôtres (La didachè)* (Sources chrétiennes 248), Cerf, Paris, 1978, p. 177.

¹⁶⁵ Cf. A.-G. HAMMAN, *Les évêques apostoliques, Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne* (Les pères dans la foi, 77), Paris, Migne, 2000, p. 105-202.

¹⁶⁶ A.-G. HAMMAN, *L'empire et la croix*, p. 77- 78.

¹⁶⁷ Cf. A.-G. HAMMAN, *Les évêques apostoliques*, p.151.

¹⁶⁸ A.-G. HAMMAN, *Les évêques apostoliques*, p. 139.

¹⁶⁹ A.-G. HAMMAN, *Les évêques apostoliques*, p. 151.

¹⁷⁰ Cf. CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n°9.

¹⁷¹ Cf. CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 12.

de droit canonique de 1983 surtout dans le livre II dont le titre est: « Le peuple de Dieu » selon Roger Parolieu¹⁷².

La communion telle qu'enseignée et voulue par le magistère de l'Église est celle que développe Küng dans son idée d'Église. En effet Küng fait de la communion de tous les croyants l'un des points fondamentaux de son ecclésiologie. Il fonde cette communion sur trois éléments : l'appel de Dieu, l'Esprit Saint et le repas eucharistique. Au niveau de l'appel, pour Küng, à l'origine de l'Église, Dieu convoque une assemblée. Au sujet de l'Esprit, Küng fait de la troisième personne trinitaire le centre de la communion. Car si l'Esprit souffle chez tous les chrétiens, tous les croyants doivent être unis. Et, au niveau de l'Eucharistie, Küng fait de ce sacrement l'expression de *koinonia*. Ainsi nous pouvons affirmer qu'au niveau de l'idée d'Église peuple de Dieu, communion de tous les chrétiens, Küng partage la même vision que le magistère de l'Église catholique romaine. Après cette analyse de la communion dans l'Église, quelle est la vision du magistère sur les rapports entre communion et ministères ? Ministères et communauté s'opposent-ils ?

3.1.2.2. Ministères et communion selon le magistère

Pour montrer que l'esprit communautaire est le fondement de la vie même des croyants, à l'époque postapostolique, tout le peuple participait au choix de son pasteur, l'évêque. Nous pouvons nous référer selon Sesboüé à l'élection d'Ambroise de Milan et de Cyprien de Carthage¹⁷³. Au IV^{ème} siècle, selon Hervé Legrand, l'ordination d'un évêque atteste la participation de tout le peuple de Dieu, laïcs comme clercs. Car de l'élection jusqu'à l'ordination, l'action du peuple était effective¹⁷⁴.

Sur ce point, nous pouvons faire allusion à la *Tradition apostolique* d'Hippolyte (III^{ème} siècle) : « Qu'on ordonne comme évêque celui qui a été choisi par tout le peuple. Lorsqu'on aura prononcé son nom et qu'il aura été agréé, le peuple se rassemblera avec le presbyterium et les évêques qui sont présents le jour du dimanche. Du consentement de tous, que ceux-ci lui imposent les mains, et que le presbyterium se tienne sans rien faire »¹⁷⁵. Dès lors, nous pouvons affirmer qu'à l'époque postapostolique, les ministères ordonnés étaient situés dans le peuple. Ainsi les ministres étaient dans la communion avec l'ensemble des fidèles tout en exerçant leur charisme de présidence des communautés.

¹⁷² Cf. Roger PAROLIEU, *Guide pratique du code de droit canonique*, Bourges, Tardy, 1985, p. 93.

¹⁷³ Cf. Bernard SESBOÜÉ, *De quelques aspects de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011, p. 137-138.

¹⁷⁴ Cf. Hervé LEGRAND, *Les ministères de l'Église locale*, dans Bernard LAURET et François REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie dogmatique II*, Paris, Cerf, 1993, p. 195.

¹⁷⁵ *Tradition apostolique d'Hippolyte*, (Sources chrétiennes, 11), Paris, Cerf, p. 41.

Avec la redécouverte du *sensum fidei ecclesia* le concile Vatican II retrouve la place du laïcat dans l'Église d'où la collaboration exigée entre ministres ordonnés et laïcs dans la gestion de l'Église. *Le Décret sur l'apostolat des laïcs* met en évidence la place de ces derniers dans l'Église. En effet, dans le préambule de ce décret, le concile fait cette déclaration : « l'apostolat des laïcs, qui découle de leur vocation chrétienne même ne peut jamais manquer dans l'Église »¹⁷⁶. Ainsi, avec le concile, les laïcs participent à la triple fonction royale, sacerdotale et prophétique et sont appelés à la participation aux ministères au nom d'une égalité fondamentale à partir du baptême et de la diversité des charismes¹⁷⁷. C'est donc la revalorisation du sacerdoce commun.

Le pape Jean Paul II va dans ce sens en affirmant ceci : « La mission salvifique de l'Église dans le monde est réalisée non seulement par les ministres qui ont reçu le sacrement de l'ordre, mais aussi par tous les fidèles laïcs : ceux-ci, en vertu de leur condition de baptisés et de leur vocation spécifique, participant dans la mesure propre à chacun, à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ »¹⁷⁸. Ensuite, il invite les pasteurs à confier des fonctions dans l'Église aux laïcs : « Les pasteurs, en conséquence, doivent reconnaître et promouvoir les ministères, les offices et fonctions des fidèles laïcs, offices et fonctions qui ont leur fondement sacramentel dans le baptême, dans la confirmation, et de plus, beaucoup d'entre eux, dans le mariage »¹⁷⁹. Cependant, il insiste que ces charges ne touchent pas le caractère du sacrement de l'ordre¹⁸⁰.

Au niveau des ministères ordonnés, avec le Concile Vatican II, nous notons la redécouverte de la collégialité. Nous pouvons à cet effet nous référer à la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* dans laquelle les pères insistent sur la collégialité entre les évêques. Cela est attesté par l'emploi des termes de collège ou de corps pour nommer les évêques¹⁸¹. De même, le concile Vatican II fait un lien entre le collège apostolique institué par le Christ et le corps des évêques avec comme *primus* le pape¹⁸². Cette communion entre les évêques est élargie aux prêtres et aux diacres qui sont appelés collaborateurs des évêques par le concile¹⁸³. Cet esprit communautaire du concile se retrouve dans le fonctionnement et le gouvernement de l'Église. Au niveau de la papauté,

¹⁷⁶ CONCILE VATICAN II, *Décret sur l'apostolat des laïcs*, n° 1.

¹⁷⁷ Cf. CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 30.

¹⁷⁸ JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique, les fidèles du Christ*, Paris, Cerf, 1989, p. 44.

¹⁷⁹ JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique, les fidèles du Christ*, p. 44.

¹⁸⁰ Cf. JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique, les fidèles du Christ*, p. 44-45.

¹⁸¹ Cf. CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 22.

¹⁸² Cf. CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 22.

¹⁸³ Cf. CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 21.

on passe d'une centralisation du pouvoir du pape à une pratique collégiale. Au niveau des évêques, cet esprit de communion se traduit par la mise en place des conférences épiscopales¹⁸⁴. Sur le plan des diocèses, le concile met l'accent sur le presbyterium¹⁸⁵. Concernant les paroisses, le concile suggère la mise en place des conseils paroissiaux et économiques. Par ailleurs, cette idée de communion, est exprimée par une nouvelle vision des relations entre les Églises locales et l'Église universelle¹⁸⁶. Le concile Vatican II, selon Hervé Le grand, quitte l'ecclésiologie universaliste en élaborant trois thèses importantes sur sa conception des Églises locales¹⁸⁷.

Primo, l'Église de Dieu se réalise pleinement et entièrement dans les Églises locales, secundo ; les Églises locales d'un territoire géographique donné manifestent la catholicité. Et tertio, l'institution de structures qui redonnent vie aux Églises locales. La Constitution dogmatique *Lumen Gentium* précise au sujet des Églises locales que c'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique¹⁸⁸.

Cette communion foncière entre les ministres ordonnés et les autres fidèles du Christ est codifiée et exprimée au niveau juridique par le Code de droit canonique de 1983. Le schéma du livre II atteste cette vision. En effet, la première partie du livre traite des fidèles du Christ dans leur ensemble (canon 204-329). La deuxième partie concerne la constitution hiérarchique de l'Église (canon 330-572) et dans la troisième partie, il est question des instituts de vie consacrée et sociétés de vie apostolique (canon 573 à 746). Autre constat que nous faisons, c'est le souci du législateur de mettre une égalité en traitant les dispositions juridiques concernant les laïcs et les clercs dans un même livre, ce qui est contraire au code de 1917. Cette approche est soutenue par Paraliéu dans cette affirmation : « En traitant, sous un même titre, les chrétiens en général, les fidèles puis les clercs, il y a déjà dans le nouveau droit canonique un renversement des perspectives ecclésiologiques. Dans l'ancien droit, après “les clercs” les fidèles, “De laicis”, n'avaient droit, en tant que tels, qu'à deux canons (682 et 683), l'un pour rappeler leurs droits aux biens spirituels, l'autre pour leur interdire le port de l'habit ecclésiastique »¹⁸⁹. Toujours dans cet esprit, le législateur définit l'Église à partir de tous les fidèles du Christ et non en partant de la hiérarchie. Après cet exposé, quelle comparaison peut-on faire entre cette vision magistérielle et la pensée de Küng ?

¹⁸⁴ Cf. CONCILE VATICAN II, *Décret sur la charge des évêques*, n° 18.

¹⁸⁵ Cf. CONCILE VATICAN II, *Presbyterium Ordinis*, n° 7-8.

¹⁸⁶ Cf. CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 22.

¹⁸⁷ Cf. H. LEGRAND, *Les ministères de l'Église locale*, p. 151-155.

¹⁸⁸ Cf. CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 23.

¹⁸⁹ R. PARALIEU, *Guide pratique du code de droit canonique*, p. 93.

Hans Küng développe une ecclésiologie de communion. Cependant, dans le rapport ministères et communauté ou ministères et communion, la vision de Küng est différente de celle de l'Église. En effet, dans l'enseignement de l'Église nous trouvons un équilibre. Par contre chez Hans Küng il y a une tendance à faire disparaître les autorités, de réduire tout à un esprit communautaire. En effet, au nom de sa conception de la liberté de l'Esprit qui souffle partout où il veut, Küng n'insiste pas sur le charisme de quelques-uns mis à part dans la communauté pour sa gestion et sa présidence. Cette vision provient du fait que Küng dans sa conception des ministères met en évidence une structure charismatique permanente supérieure aux ministères.

3.1.2.3. L'évolution des ministères ordonnés selon l'enseignement de l'Église catholique romaine

Avec la mort des apôtres et l'avènement de l'épiscopat monarchique, les communautés étaient présidées par les prêtres, les évêques et les diacres. C'est Ignace d'Antioche qui affirmera de manière officielle la gestion de l'Église par la triade ministérielle : diacre, prêtre et évêque. Ainsi, comme nous l'avons souligné au niveau des Écritures, nous sommes passés d'une évolution ministérielle pour aboutir à cette triade.

En effet, depuis Ignace, la présidence de l'Eucharistie est faite par les Évêques et les prêtres au nom du sacrement de l'ordre. Quant aux diacres ils sont ordonnés en vue du service. Nous constatons donc une délimitation des fonctions des différents degrés du sacrement de l'ordre. Il faut mentionner que selon le magistère, c'est l'Évêque qui reçoit la plénitude du sacrement de l'ordre et délègue son pouvoir aux prêtres pour la présidence de l'Eucharistie et aux diacres pour le service dans la communauté¹⁹⁰. C'est donc l'évêque qui est le pasteur principal de l'Église locale. Ces différentes délimitations sont précisées par le dernier concile. La constitution dogmatique *Lumen Gentium* dans la *Constitution hiérarchique de l'Église et spécialement de l'épiscopat* fait écho de ces délimitations¹⁹¹. Il faut préciser que selon le Concile, ils sont successeurs des apôtres, ils continuent l'œuvre des apôtres dans la fondation et l'édification des Églises. C'est l'analyse que fait le *Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église* dans son préambule¹⁹². Cette vision des ministères concorde-t-elle avec celle de notre auteur ?

¹⁹⁰ Cf. CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 21.

¹⁹¹ Cf. CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 18-29.

¹⁹² Cf. CONCILE VATICAN II, *Décret sur la charge des évêques*, n° 3.

« Si la triple structure des ministères que l'on trouve chez Ignace d'Antioche a des racines dans les origines, la tripartition en tant que telle n'est cependant pas purement et simplement l'organisation et la division originelle des services. Elle est.....le résultat d'une évolution historique très complexe. Il est impossible de délimiter du point de vue de la théologie dogmatique les unes des autres les fonctions des trois services, et en particulier celles de l'évêque et du presbytre »¹⁹³. Cette affirmation est la position de Küng sur les différentes délimitations de la triade ministérielle dans l'Église catholique romaine. Küng reconnaît les fondements scripturaux des degrés du sacrement de l'ordre. De même, il accepte une séparation pour des raisons pratiques, mais s'oppose à faire de cette démarcation une exigence dogmatique. C'est ce qu'il souligne : « La démarcation est à la fois une question d'évolution effective des services et une question d'utilité pastorale de ces services »¹⁹⁴.

Pour Küng une délimitation dogmatique entre les évêques et les presbytres n'est pas fondée au niveau dogmatique et canonique. Il étaye sa pensée par cette affirmation : « Une délimitation théologique et dogmatique entre les fonctions de l'évêque et celles du prêtre (il y en a évidemment une aujourd'hui de nature canonique et disciplinaire) n'est pas impossible seulement parce que, à l'origine, évêques et presbytres n'étaient guère ou pas du tout distincts. Elle est également impossible parce qu'on ne peut citer aucune fonction spécifiquement épiscopale qui, au cours de l'histoire de l'Église, n'ait été aussi légitimement exercée par des prêtres »¹⁹⁵. Il continue sa réflexion en soulignant que cette délimitation qui est peut être admise pour des raisons pastorales ne doit pas être à l'origine d'une relation d'obéissance unilatérale entre pasteurs locaux et leur supérieurs. Car selon notre auteur : « Les pasteurs locaux et leurs supérieurs obéissent à l'unique Seigneur dans une communion fraternelle (collégialité) qui exige que l'on travaille partout ensemble et les uns pour les autres »¹⁹⁶. Après cette confrontation entre Küng, les Écritures et le magistère, nous allons porter un regard sur l'idée d'Église chez Hans Küng à partir de l'ecclésiologie de Congar, Tillard et Charles Perrot.

3.1.3. L'ecclésiologie de Küng et la réflexion de quelques théologiens

Cette étape de notre étude consistera à créer une confrontation entre les positions de Hans Küng et celles d'autres théologiens, particulièrement Yves Congar, Jean Marie

¹⁹³ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 589.

¹⁹⁴ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 589-590.

¹⁹⁵ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 591.

¹⁹⁶ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 592.

Tillard et Charles Perrot. En effet, après les différentes consultations des Écritures et de la tradition post apostolique, il nous a paru nécessaire pour la suite de notre travail, de mettre l'idée d'Église de Küng en lien avec celle d'autres théologiens dans le but de mieux évaluer la pensée de notre auteur. Ainsi ce parallélisme entre ces différentes ecclésiologies nous permettra de mieux situer la vision de notre auteur. Car ces trois théologiens représentent des piliers importants pour comprendre la conception de l'Église.

Après l'analyse que nous venons de faire en mettant l'ecclésiologie de Küng en rapport avec les Écritures, la confrontation de l'idée d'Église de notre auteur avec ces trois figures de la théologie nous ouvrira des voies de compréhension des différents aspects de l'ecclésiologie de Hans Küng. La présente réflexion s'articulera autour des interrogations suivantes : En quoi l'idée d'Église de Küng et celle de ces trois théologiens se rejoignent-elles ? Quelles sont les thématiques de la pensée de Küng qui convergent avec celles développées par ces théologiens ? Quels sont les points de divergence entre l'ecclésiologie de Küng et celle de Congar, Tillard et de l'exégète Perrot ?

Pour mieux établir une confrontation entre Küng et ces trois théologiens, nous nous appuierons sur des thématiques importantes qu'ils développent dans leurs différentes ecclésiologies. Le premier théologien dont il sera question dans cette confrontation est l'ecclésiologue Yves Congar.

3.1.3.1. *Hans Küng et Yves Congar*

Comme nous l'avons précisé dans l'introduction générale de notre étude, le parallélisme que nous nous attèlerons à établir entre Küng et Congar, s'appuiera sur un article publié par ce dernier en 1970 et intitulé : *Infailibilité et indéfectibilité*¹⁹⁷. Intervention qu'il reprend dans son œuvre de 1970 : *Ministères et communion ecclésiale*¹⁹⁸. Yves Congar est un théologien d'origine française, prêtre dominicain. En 1994, il fut créé cardinal par le pape Jean Paul II et en 1995 il meurt¹⁹⁹. Son ecclésiologie lui a valu plusieurs épreuves dans sa relation avec la hiérarchie de l'Église catholique romaine. Ce que Joseph Famerée et Gilles Routhier appellent les années noires (1954-1959) de Congar²⁰⁰. Le 20 juillet 1960, il est nommé expert au concile Vatican II par Jean

¹⁹⁷ Cf. Y. CONGAR, *Infailibilité et indéfectibilité*, p. 613-618.

¹⁹⁸ Cf. Yves CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, (Théologie sans frontières), Paris, Cerf, 158-165.

¹⁹⁹ Cf. Joseph FAMERÉE et Gilles ROUTHIER, *Yves Congar*, Paris, Cerf, 1971, p. 48-49.

²⁰⁰ Cf. J. FAMERÉE et G. ROUTHIER, *Yves Congar*, p. 36.

XXIII. Congar a écrit de nombreuses œuvres dont, *Chrétiens désunis* (1937), *Vraie et fausse réforme* (1950), *Chrétiens en dialogue* (1964).

Le premier point de ce parallélisme consistera à relever les éléments de divergence entre les ecclésiologies de Hans Küng et de Congar. Relevons premièrement l'évolution des deux ecclésiologies. L'idée d'Église du théologien dominicain a connu une évolution positive. En effet dans la période préconciliaire, Congar a construit une ecclésiologie christocentrique. A cette période, l'Église est conçue par Congar comme une communion. Mais comme le souligne Joseph Famerée : « Cette communion apparaît en même temps structurée et organique : tout le corps est soumis à la règle du magistère »²⁰¹. Il y a un rapport entre structure d'en haut, à savoir les ministères, et le peuple d'en bas, c'est-à-dire les laïcs²⁰². Cette thèse est soutenue par Gilles Routier qui souligne que la christologie a occupé une place très importante, centrale dans l'élaboration de l'ecclésiologie de Congar²⁰³. Dans la période ante-conciliaire, étant donné qu'il avait une vision christocentrique de l'Église, Congar dans son ecclésiologie va concevoir l'Église universelle comme une entité au-dessus des Églises locales. Il avait une tendance platonicienne de l'Église universelle. Il mettait l'accent sur l'Église universelle, donc sur une Église hiérarchique.

Concernant les ministères, il convient de préciser qu'avant le concile, Congar, dans sa vision christocentrique de l'Église, insiste dans son ecclésiologie sur les ministères d'où la conception hiérarchique de l'Église. Cette position est soutenue par Famerée qui révèle que pour Congar, la structure de l'Église est liée à l'autorité, aux ministres ordonnés qui contrôlent le fonctionnement de l'Église²⁰⁴. Il convient de souligner que Congar, dans les dernières années avant le concile, tente déjà de retoucher son ecclésiologie. Ainsi il y a eu une évolution vers une ecclésiologie qui est centrée sur la communion entre les ministres ordonnés et les laïcs. Et après le concile Vatican II il passe de l'ecclésiologie hiérarchologique à une ecclésiologie de communion. Il conçoit donc l'Église comme communion dans laquelle sont insérés les ministres ordonnés. Son œuvre de 1970 : *Ministères et communion ecclésiale* dans laquelle il développe cette nouvelle ecclésiologie en est l'illustration²⁰⁵. Le titre du livre est le résumé de cette pensée.

²⁰¹ Joseph FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II, histoire et Église, analyse et reprise critique*, Leuven, University press, 1992, p. 115.

²⁰² Cf. J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, p. 115-116.

²⁰³ Cf. J. FAMERÉE et Gilles ROUTHIER, *Yves Congar*, p. 103.

²⁰⁴ Cf. J. FAMERÉE, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, p. 117.

²⁰⁵ Cf. Y. CONGAR, *Ministères*.

Ainsi, nous pouvons affirmer qu'après le concile, Congar a mieux ajusté la christologie et la pneumatologie dans son ecclésiologie. C'est dans cette optique que Famerée affirme que « Congar exprime une évolution certaine de sa pensée christologique et pneumatologique : christocentrique avant Vatican II, celle-ci articule mieux ensuite l'œuvre du Christ et celle de l'Esprit, auquel est reconnue une certaine autonomie »²⁰⁶. Par rapport à Congar, l'ecclésiologie de Küng n'a pas connu une évolution. Il est resté sur une ecclésiologie pneumatocentrique dans ses ouvrages majeurs sur son idée d'Église. Il n'a pas pu équilibrer son ecclésiologie entre christologie et pneumatologie. C'est cette vision qui agit sur sa conception d'une ecclésiologie dans laquelle l'esprit communautaire, la communion au nom de la liberté de l'Esprit avec ses charismes, fait ombre aux ministères.

Le second point de cette discordance entre Küng et Congar est au niveau de leur souci de renouveau de l'Église. Congar fait de ce renouveau, une méthode ecclésiologique. La touche fondamentale de Congar, c'est cette intuition historique de retourner aux sources pour visiter les grands moments de l'histoire de l'Église, depuis les Écritures, l'époque apostolique, l'époque nicéenne, les scolastiques et le modernisme pour puiser des orientations qu'il faut proposer à l'Église. Comme dit Famerée, Congar est « un sourcier...il a l'art de détecter des sources un peu oubliées ou ensevelies sous les sédiments des siècles pour les faire ressurgir dans toute leur fraîcheur et permettre un ressourcement de la théologie et de l'Église de son temps... »²⁰⁷.

Cette méthode de Congar diffère de Küng qui dans ses propositions concernant le renouveau de l'Église, ne part pas d'une visite générale de la Tradition mais fait une étude sélective des données bibliques et des étapes de l'histoire pour donner des orientations ecclésiologiques. Nous pouvons nous référer à sa vision ministérielle centrée sur la première lettre aux Corinthiens²⁰⁸. De même, au sujet du renouveau dans l'Église catholique romaine, Congar est beaucoup flexible tandis que Küng est radical. Cette observation est celle que fait Congar à propos de la réforme de Küng.

Par ailleurs, le point focal de cette confrontation intellectuelle d'ordre ecclésiologique entre Congar et Hans Küng, résulte de l'appréciation faite par Congar de l'ecclésiologie de Hans Küng dont l'œuvre *l'Église* est le couronnement. En effet, dans

²⁰⁶ J. FAMERÉE et G. ROUTHIER, *Yves Congar*, p. 149.

²⁰⁷ J. FAMERÉE et G. ROUTHIER, *Yves Congar*, p. 118.

²⁰⁸ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 249

une analyse, Congar relève les apports et les limites de l'ecclésiologie de Küng. Les limites auxquelles fait allusion Congar dans sa réaction sur l'ecclésiologie de Küng sont à quatre niveaux : une vision radicale de la communauté et de la communion, la remise en cause de l'infailibilité, sa lecture radicale et fondamentaliste des Écritures et de la tradition, enfin son souci d'une révolution radicale dans l'Église²⁰⁹.

Concernant la première critique à savoir une vision radicale de la communauté et de la communion, Congar observe que dans trois œuvres de Küng à savoir *Le concile épreuve de l'Église*, *L'Église et Infailible ? Une interpellation ?* Ce dernier développe l'idée de l'Église communion. Mais selon Congar, Küng met l'accent de manière radicale sur la communauté qui submerge les ministères. Pour Congar, Küng ne fait pas un bon équilibre entre ces deux réalités. De même, le théologien français constate que son homologue suisse ne fait pas de lien entre autorité, charisme, communauté et ministères. Congar affirme qu'une relation existe à travers la collégialité, la communion et la réception²¹⁰.

C'est dans cette optique qu'il souligne ceci : « Pour Hans Küng, tout repose sur la communauté, c'est à elle qu'appartient la succession apostolique. Or, je le répète, on ne peut isoler un corps de pasteurs ordonnés de la communauté non plus que des témoins objectifs d'Écriture et de Tradition ; il faut faire leur place aux docteurs, sans les isoler eux-mêmes de ce qui précède »²¹¹. Et Congar de s'étonner : « Si nous avons bien compris, pour Hans Küng il n'y a pas de magistère au sens généralement admis qui attribue aux pasteurs responsables une autorité pour enseigner la foi et les mœurs »²¹². Dès lors, Congar déduit qu'il n'est pas certain que Küng puisse faire une différence entre ce qui est propre aux ministères ordonnés et le sacerdoce commun, la distinction entre autorité et charisme, mission et communauté²¹³.

Raison pour laquelle il fait cette affirmation : « Il ne me paraît pas que Küng ait vraiment reconnu le charisme propre lié à leur fonction, elle-même liée à leur mission, des pasteurs ordonnés »²¹⁴. Ainsi, Congar fait la déduction selon laquelle Küng s'oppose au magistère de l'Église et à ses formules et enseignements de foi. A partir du radicalisme communautaire de Küng, Congar s'interroge : « Existe-t-il, chez les pasteurs, une autorité

²⁰⁹ Cf. Y. CONGAR, *Ministères*, p. 158-165.

²¹⁰ Cf. Y. CONGAR, , *Ministères*, p. 162.

²¹¹ Y. CONGAR, *Ministères*, p. 162.

²¹² Y. CONGAR, *Ministères*, p. 159.

²¹³ Cf. Y. CONGAR , *Ministères*, p. 162.

²¹⁴ Y. CONGAR, *Ministères*, p. 164.

et un charisme d'enseignement correspondant à une mission propre ? Peut-on désigner des instances définies et des actes précis pour lesquels on ait, par principe, la certitude que Dieu par eux, paît son peuple dans la vérité ? »²¹⁵. De même, il reproche à Küng de mettre trop l'accent sur le péché dans l'Église, sur l'erreur de l'Église, d'insister fortement sur la corruptibilité de l'homme, vision qui influence sa conception des ministères et sur le dogme de l'infaillibilité précisément au niveau de la notion de l'indéfectibilité²¹⁶.

À ce sujet Congar souligne ceci : « La notion d'indéfectibilité n'est pas tout à fait la même chez Hans Küng du fait de sa critique, excessive selon moi, du rôle des formules dogmatiques et de la place également excessive, qu'il attribue à l'erreur dans l'Église »²¹⁷. Pour Congar, en portant un jugement excessif sur le péché dans l'Église, Hans Küng dénie la vérité dans les formules dogmatiques, dans sa conception grecque de la vérité. Il omet l'assistance de l'Esprit dans les questions de foi et de mœurs telle qu'affirmée par Vatican I dans la promulgation du dogme de l'infaillibilité. En effet, pour Congar, Küng réduit tout à l'indéfectibilité de l'Église assistée par l'Esprit Saint.

Alors que, selon Congar, l'infaillibilité est un privilège pour l'enseignement au sujet de la foi et des mœurs. L'indéfectibilité est plus large et touche à la vie même de tous les croyants, et de toute l'Église malgré ses péchés, puisque la foi par laquelle et sur laquelle est bâtie l'Église est indestructible. Pour Küng, seul Dieu est infaillible. Par contre, Congar démontre que le pape dans l'enseignement ainsi que l'Église sont infaillibles²¹⁸. Par ailleurs, Congar fait des critiques à Küng, dans sa conception des Écritures dans un sens *sola scriptura*²¹⁹.

De même il remet en cause la manière radicale dont Küng fait la relecture historique de l'Église ainsi que son radicalisme du renouveau de l'Église qui frise un remplacement, une révolution de toute l'Église²²⁰. Car Congar opte pour un *aggiornamento* qui ne fait pas de la *tabula rasa*, un changement sans perdre son identité²²¹. Aussi faut-il relever que sur plusieurs points, Congar accepte les analyses de Küng. C'est le cas du rôle de l'Esprit qui guide et inspire tous les fidèles qui sont appelés

²¹⁵ Y. CONGAR, *Ministères*, p. 162.

²¹⁶ Cf. Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, p. 163.

²¹⁷ Y. CONGAR, *Ministères*, p. 163.

²¹⁸ Cf. Y. CONGAR, *Ministères*, p. 163-164.

²¹⁹ Cf. Y. CONGAR, *Ministères*, p. 159.

²²⁰ Cf. Y. CONGAR, *Ministères*, p. 165.

²²¹ Cf. Y. CONGAR, *Ministères*, p. 165.

à enseigner dans l'Église, fonction qui ne doit pas être monopolisée par un groupe de fidèles²²².

Par ailleurs, il convient de noter que dans les critiques que fait Congar à Hans Küng à travers une réflexion de Coppens, relevons les apports constructifs que note Congar. Au niveau de l'affirmation de Küng selon laquelle l'apostolicité est propre à toute l'Église, Congar souligne ceci : « Cette thèse est incontestable. Sans aucun doute, elle n'a pas été assez prise en considération dans le passé, et moi-même ait fait du chemin à cet égard en passant progressivement à une vision moins cléricale »²²³. Aussi partageons-nous les éléments positifs que fait ressortir Coppens dans l'analyse de Congar. En effet, selon Coppens, Congar dans ses critiques à Küng, relève les points positifs suivants : Küng inaugure une nouvelle manière d'user les Écritures, sa théologie du laïcat, son refus d'une Église déduite de la papauté, son ecclésiologie des charismes et ministères, son rejet de l'Église comme Christ continué d'où la soumission totale de l'Église à son Seigneur et la place de l'Esprit Saint dans l'Église. De même, il note la valeur œcuménique de l'ecclésiologie de Hans Küng²²⁴. Après la confrontation faite entre Küng et Congar, le point suivant de notre réflexion concernera Küng et Jean-Marie Roger Tillard.

3.1.3.2. *Hans Küng et Jean-Marie Roger Tillard*

La présente analyse tournera autour de l'ecclésiologie de communion dont Tillard est une référence. Nous mettrons surtout l'accent sur la vision de la communion entre les Églises locales et l'Église universelle. Réflexion dont le point de chute sera la conception des ministères. Les thématiques dans lesquelles Küng et Tillard se rejoignent sont à plusieurs niveaux. Nous essaierons de noter les thèmes tels que : l'Église vue comme peuple de Dieu, l'ecclésiologie de communion, l'importance du laïcat, l'œcuménisme, et les relations entre l'Église et le monde. Le point sur lequel nous focaliserons notre réflexion est la conception des Églises locales et des ministères. En effet, comme Hans Küng, Tillard définit l'Église locale à partir d'un lieu bien précis, et la considère comme étant pleinement la manifestation de l'Église en un lieu donné. C'est cette relation indispensable entre l'Église locale et un lieu géographique qu'il essaye de démontrer dès

²²² Cf. Y. CONGAR, *Ministères*, p. 161.

²²³ Y. CONGAR, *Ministères*, p. 161.

²²⁴ Cf. Joseph COPPENS, *L'Église dans l'optique de Küng*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 46, (1970), p. 123-124.

les premières pages de la première partie de son ouvrage : *L'Église locale : ecclésiologie de communion et catholicité*²²⁵.

Ainsi, Tillard met en évidence la réalité géographique. Cette importance qu'il donne à la territorialité, il la fonde sur l'histoire du salut. En effet, partant de la création jusqu'à la Pentecôte à Jérusalem, il montre que l'histoire de l'homme et celle de l'Église partent d'un territoire bien précis²²⁶. Parlant de l'Église, Tillard montre qu'elle est née d'une communauté bien précise et d'un territoire donné. En effet, après la résurrection du Christ, avant la Pentecôte, tout se déroulait à Jérusalem. Si nous comprenons bien, pour Tillard, l'évènement qui fut à l'origine de l'universalité de l'Église a eu lieu à Jérusalem avec une communauté locale²²⁷. Et ce groupe était pleinement l'Église catholique. C'est donc de cette communauté que naîtront toutes les autres Églises locales dont fait mention le Nouveau Testament.

Pour Tillard, « l'Église naît... catholique en un lieu »²²⁸. Il défend donc la position selon laquelle l'Église universelle n'est pas une simple association de plusieurs Églises locales et non plus une réalité abstraite, qui est donc supérieure à l'Église d'un lieu. Tillard montre que l'Église entière ne doit pas être conçue comme étant une addition des parties. Elle n'est pas constituée des parties d'Églises locales dont la somme serait l'Église universelle²²⁹. Positivement elle est « communion d'Églises locales, Église d'Églises »²³⁰. Il y a donc une relation d'intériorité entre l'Église locale et l'Église universelle et non un rapport d'antériorité et de supériorité entre les deux réalités. C'est dans cette optique qu'il montre que l'Église de Rome n'est qu'une Église locale au même titre que toutes les autres Églises locales.

Cette Église ne constitue donc pas à elle seule l'Église universelle. Par ailleurs, un élément important à relever dans cette ecclésiologie de Tillard, c'est la place qu'il accorde à la célébration eucharistique comme étant un critère central de l'Église locale et surtout le repas de communion entre les Églises locales²³¹. Cette communion au repas eucharistique manifeste donc la catholicité et tire son fondement dans la communion

²²⁵ Cf. J.-M.-R. TILLARD, *L'Église locale*, p. 15-28.

²²⁶ Cf. J.-M.-R. TILLARD, *L'Église locale*, p. 29-39.

²²⁷ Cf. J.-M.-R. TILLARD, *L'Église locale*, p. 34-35.

²²⁸ J.-M.-R. TILLARD, *L'Église locale*, p. 34.

²²⁹ Cf. Jean-Marie Roger TILLARD, *Église d'Églises, l'ecclésiologie de communion* (Cogitatio fidei, 143), Paris, Cerf, 1987, p. 325.

²³⁰ J.-M.-R. TILLARD *Église d'Églises*, p. 325.

²³¹ Cf. J.-M.-R. TILLARD, *Église d'Églises*, p. 242-243.

trinitaire²³². Tillard fait donc de l'Eucharistie le fondement des Églises locales et de leurs relations avec l'Église universelle.

C'est dans cette optique que pour Tillard : « La syntaxe eucharistique est ainsi l'expression normative par excellence de l'Église locale, Église de Dieu en tel lieu, Église catholique dans cette communauté réconciliée par Pâques »²³³. Cette position de Tillard est soutenue par Küng qui définit l'Église locale comme étant une Église de Dieu, une communauté catholique. Et il insiste sur la célébration de l'Eucharistie et de la communion entre les autres Églises locales²³⁴.

De même, la thèse selon laquelle l'Église locale de Rome n'est qu'une Église locale au même titre que les autres et n'est donc pas une Église supérieure mais doit présider à la charité et à l'unité entre les Églises locales, est la position que défend Küng²³⁵. Les deux visions sont communes sur ces points, mais la divergence se manifeste dans la place des ministres au sein des Églises locales. Tillard rattache l'évêque à l'Église locale. Pour lui l'évêque et son Église locale sont en fait inséparables²³⁶. Contrairement à Tillard, s'il est vrai que Küng mentionne la nécessité des ministres dans les Églises locales, il n'insiste pas sur le fait que l'évêque soit le symbole de l'Église locale. Il ne met pas en évidence l'évêque et les autres ministres ordonnés. Il développe un esprit communautaire assez unilatéral à partir de sa structure charismatique permanente²³⁷. Alors que Tillard, tout en donnant de l'importance à l'Église locale dans son ensemble, met en exergue son lien avec l'évêque, qui est la figure même des Églises locales. Après cette confrontation avec Tillard, quel parallélisme peut-on faire entre Küng et Perrot ?

3.1.3.3. Hans Küng et Charles Perrot

Dans son livre intitulé *Après Jésus le ministère chez les premiers chrétiens*, Charles Perrot, à partir d'un travail exégétique, relève l'existence des ministres dans les écrits du Nouveau Testament²³⁸. En effet, Perrot dégage de chaque livre néotestamentaire, les titres et les fonctions des ministres. Dans les évangiles, il est surtout question des douze apôtres choisis par le Christ ainsi que des disciples et des collaborateurs tels que les femmes²³⁹.

²³² Cf. J.-M.-R. TILLARD, *Église d'Églises*, p. 57.

²³³ J.-M.-R. TILLARD, *L'Église locale*, p. 263.

²³⁴ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 389.

²³⁵ Cf. H. KÜNG, *Infailible ? Une interpellation*, p. 110-113.

²³⁶ Cf. J.-M.-R. TILLARD, *L'Église locale*, p. 269.

²³⁷ Cf. Hans KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 261.

²³⁸ Cf. Ch. PERROT, *Après Jésus*.

²³⁹ Cf. Ch. PERROT, *Après Jésus*, p. 86-108.

Dans le livre des Actes des apôtres, outre les douze, il aura une intégration d'autres ministères comme les anciens²⁴⁰.

Dans les écrits pauliniens, allusion est faite aux apôtres mais Paul mentionne les docteurs, les prophètes, les serveurs, les évêques et plusieurs collaborateurs²⁴¹. Dans les épîtres pastorales, les auteurs font référence aux serveurs, presbytres et évêques²⁴². Dans les autres textes tels que l'épître aux Hébreux, l'auteur relève des guides qui enseignent et accompagnent les communautés des croyants²⁴³. Quant au livre de l'apocalypse, il mentionne des anciens, les anges et des prophètes²⁴⁴. Mais comment Perrot définit-il les ministères ? Dans la vision de Perrot qu'est ce qui caractérise les ministères ?

Charles Perrot fait de la parole le fondement et le but des ministères chrétiens. Perrot définit donc le ministre comme serveur de la parole, prédicateur de la parole, l'homme de la parole. C'est dans cette optique qu'il fait cette assertion : « L'histoire mouvementée de ces ministères, du moins en son début, ne saurait laisser échapper le point essentiel. Elle est d'abord l'histoire de la parole chrétienne »²⁴⁵.

Dans les évangiles, l'enseignement à retenir selon Perrot, c'est l'appel des douze apôtres considéré comme étant le premier acte d'un ministère. Car Jésus appelle les douze et leur confie le pouvoir, une mission. Et le but premier de ce choix, c'est la proclamation de la parole²⁴⁶. Raison pour laquelle selon Perrot, dans l'évangile de Marc, Jésus affirme : « Car il faut d'abord que l'Évangile soit proclamé à toutes les nations » (Mc 13,10).

À la finale de l'évangile, l'ordre du ressuscité aux apôtres résume la caractéristique du ministre matthéen qui est celle de la parole : « Allez-donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit » (Mt 28, 19-20). De même Luc, dans son évangile met en évidence l'importance de la parole dans le ministère chrétien. Perrot relève quelques versets qui mettent en relief cette idée : « Puisque beaucoup ont entrepris de composer un récit des événements accomplis parmi nous, d'après ce que nous ont transmis ceux qui furent dès le début témoins oculaires et qui sont devenus serviteurs de la parole... » (Lc 1,1-2).

²⁴⁰ Cf. Ch. PERROT, *Après Jésus*, p. 155-160.

²⁴¹ Cf. Ch. PERROT, *Après Jésus*, p. 35-69.

²⁴² Cf. Ch. PERROT, *Après Jésus*, p. 161-170.

²⁴³ Cf. Ch. PERROT, *Après Jésus*, p. 123-126.

²⁴⁴ Cf. Ch. PERROT, *Après Jésus*, p. 114-118.

²⁴⁵ Ch. PERROT, *Après Jésus*, p. 123-126.

²⁴⁶ Cf. Ch. PERROT, *Après Jésus*, p. 81-108.

Dans l'évangile de Jean, l'auteur confirme cette approche de Luc. En effet, Jésus envoie ses apôtres annoncer la parole avec l'aide du Paraclet (Jn 17,18). Le ministère est donc une question d'envoi. Cette mission consiste à annoncer la parole de Dieu avec l'aide de l'Esprit (Jn 14,26). De même Paul dans ses écrits présentent les ministères chrétiens comme ministères de la parole de Dieu²⁴⁷. Cette conception est attestée par les titres et les fonctions des ministres qui sont apôtres, prophètes et docteurs. Donc tout se résume à la parole chez Paul. Dans ses lettres aux Corinthiens, Paul démontre que le ministre chrétien n'est qu'un serveur de la parole de Dieu. Dans sa lettre aux Romains il se présente ainsi : « Paul, serviteur de Jésus Christ appelé à être apôtre, mis à part pour annoncer l'Évangile » (Rm 1,1). Dans les pastorales, l'auteur fait allusion au dépôt de la parole qu'il confie à Timothée : « O Timothée garde le dépôt » (1 Tm 6,20).

L'analyse ci-dessus de Perrot, définit clairement la caractéristique première du ministère chrétien. Cette vision ministérielle constitue un élément important du ministère tel que conçu par Hans Küng. En effet, chez Küng comme chez Perrot, l'annonce de la parole de Dieu doit être l'objectif primordial du ministre chrétien. Raison pour laquelle Hans Küng fait cette affirmation : « La parole c'est ce qui crée l'Église et la rassemble sans cesse en suscitant en même temps la foi et l'obéissance »²⁴⁸. De même, cette parole, selon Küng, ne doit pas être réservée à un groupe bien déterminé, car si le message chrétien a été annoncé dans le monde entier, c'est parce qu'après la mort du Christ tous les croyants ont participé à cette mission²⁴⁹. Perrot ne s'oppose pas à cette ouverture que fait Küng au sujet de la prédication.

C'est dans cette optique que Perrot montre que dans le Nouveau Testament, les ministères évoluaient et avaient des spécificités en fonction des endroits, des milieux, d'où la participation des apôtres, des docteurs, des prophètes, des collaborateurs, des hommes et des femmes à l'annonce de cette parole. Donc sur ce point, Perrot révèle que la mission de l'évangélisation n'était pas confiée exclusivement à des ministres bien déterminés dans le Nouveau Testament. Il est vrai que, dès le début, tout fut confié aux douze par le ressuscité. Mais selon les époques et les milieux tout a évolué avant que les ministères ne soient stables. Pour montrer cette évolution, Perrot affirme ceci : « L'histoire des ministères est plutôt celle d'un continuuel enchevêtrement où ce qui se

²⁴⁷ Cf. Ch. PERROT, *Après Jésus*, p. 79-192.

²⁴⁸ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 519.

²⁴⁹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 520.

déroule ici n'est pas forcément ce qui se passe ailleurs »²⁵⁰. C'est cette position que partage Küng au sujet de l'organisation ministérielle : « Elle est...le résultat d'une évolution historique très complexe »²⁵¹.

Ainsi, Perrot comme Küng, ne considèrent pas les ministères chrétiens comme une réalité statique, dès les premiers siècles de l'Église. C'est une réalité qui a connu une évolution complexe et qui diffère dans ses dénominations en fonction des milieux. Dès lors, les deux auteurs optent pour une vision globale des ministères et non une conception restreinte qui prend en compte un seul aspect ou une seule structure. Ils proposent une conception qui intègre la vision ouverte du Nouveau Testament au sujet des ministères. Aussi faut-il souligner l'attitude de serviteur et de serveur que les ministres doivent avoir dans l'exercice de leur fonction. Ils insistent sur l'humilité dont doivent faire preuve les ministres. Ces derniers selon Perrot ne doivent pas s'identifier à des gourous qui pensent être des maîtres et possesseurs de l'Esprit qu'ils peuvent selon leurs humeurs donner aux autres qui restent comme des quémandeurs de grâce, pour paraphraser Hans Küng.

Ces propos de Perrot se vérifient dans cette déclaration : « Le prêtre ne saurait être un gourou, comme des croyants, ramassés, par sa séduction, lui appartenant, en propre. Il n'a pas non plus à jouer au “ prophète charismatique ”, comme s'il pouvait monopoliser l'Esprit à son profit. Il est un serveur, et donc par ce biais, un serviteur »²⁵². Par ailleurs, il convient de noter que Perrot et Küng ont quelques points de divergence au sujet des ministères chrétiens. En effet, Perrot a une vision de l'Église comme communion, peuple de Dieu et corps du Christ. Chez lui, la communauté n'engloutit pas, ne neutralise pas le ministre ordonné ainsi que tous les autres ministères. Perrot présente le charisme propre de ceux qui sont appelés à la présidence des communautés.

C'est dans cette optique que son ouvrage : *Après Jésus les ministères chez les premiers chrétiens* présente dans tous les livres du Nouveau Testament ainsi qu'à l'époque de l'Église primitive, les titres ministériels, les missions des ministres et le fonctionnement des ministères²⁵³. Par contre, Hans Küng, tout en faisant allusion aux ministres dans le Nouveau Testament et dans les premières communautés chrétiennes, accentue de manière radicale l'importance de la communauté. Cette manière de concevoir la communauté ne met pas en évidence la mission et le charisme propres de ceux qui sont mis à part pour les ministères. C'est le cas du développement de l'importance de la parole

²⁵⁰ Ch. PERROT, *Après Jésus*, p. 253-254.

²⁵¹ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 589.

²⁵² Ch. PERROT, *Après Jésus*, p. 259.

²⁵³ Cf. Ch. PERROT, *Après Jésus*, p. 72-252.

dans les ministères dans son œuvre *L'Église*. En effet, dès les premières phrases, il présente l'importance de la parole dans les ministères. Ensuite, il consacre tout le chapitre à une analyse de la parole comme mission de tous les croyants²⁵⁴.

Cette confrontation entre Küng et ces trois théologiens nous a permis de comprendre les liens et les divergences entre des thématiques de l'ecclésiologie de Hans Küng et des réflexions issues d'éminents théologiens. A partir de ces parallélismes, nous pouvons essayer d'évaluer l'idée d'Église de Hans Küng et les perspectives qu'elle offre à l'homme de ce temps. C'est cette réflexion que nous ferons dans l'analyse suivante.

3.2. Analyse critique de l'idée d'Église chez Hans Küng

L'ecclésiologie de Hans Küng a été l'objet de plusieurs réactions dans la période post conciliaire. En effet, face à l'idée d'Église de Küng, plusieurs analyses tant positives que négatives ont été faites. C'est dans cette visée d'évaluation que s'inscrit la prochaine étape de notre réflexion. A savoir, présenter les aspects positifs de l'idée d'Église de Küng et relever les limites de la pensée küngienne, dans le but d'élaborer une synthèse. La première étape concerne les éléments positifs de l'ecclésiologie de Küng. Notre analyse tournera autour des interrogations suivantes : Quels peuvent être les apports de Küng à l'évolution de l'Église ? Que peut tirer la théologie de la réflexion küngienne sur l'Église ?

3.2.1. Aspects positifs de l'idée d'Église chez Hans Küng

Notre étude est traversée par une trajectoire de l'ecclésiologie de Küng qui va d'une Église conçue comme peuple de Dieu, communion, temple de l'Esprit à une communauté au service du monde. De cette synthèse de l'idée d'Église de Küng, nous pouvons déduire les aspects positifs par les éléments suivants. Le premier aspect positif, c'est l'idée d'Église comme peuple de Dieu, temple de l'Esprit, et le retour aux Écritures. Une vision qui naît avant même le concile Vatican II et sera étoffée après cet événement. Nous considérons ces aspects de l'ecclésiologie de Hans Küng comme positifs, étant donné qu'ils proviennent des Écritures, reprises par le magistère de l'Église, et constituent aussi des points importants de l'ecclésiologie de Congar, Tillard et Perrot. Ainsi, sur ces thèmes, Küng est en phase avec les Écritures et l'enseignement de l'Église. Le premier concerne la conception de l'Église comme peuple de Dieu et communion.

²⁵⁴ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 518-526.

3.2.1.1. *L'Église peuple de Dieu et communion des croyants*

En définissant l'Église comme peuple de Dieu, Küng met en évidence l'idée de rassemblement et surtout de communion qui est une caractéristique de l'Église. Küng ne veut donc pas une Église enfermée. Nous louons à ce niveau son esprit d'ouverture particulièrement son œcuménisme. Aspect que Congar relève dans l'appréciation qu'il porte sur l'ecclésiologie de Hans Küng²⁵⁵. Cet esprit d'ouverture qui est un aspect important de l'ecclésiologie de Küng se manifeste dans les relations de respect mutuel que Küng souhaite entre l'Église et le monde. De même, toujours dans son souci de communion, nous partageons la philosophie de Küng dans les rapports entre les Églises locales et l'Église universelle. Nous sommes d'accord avec Küng lorsqu'il évite l'ecclésiologie faisant des Églises locales des ramifications ou des sous sections de l'Église universelle ayant pour chef le pape. En effet, Küng fait des Églises locales des communautés pleinement Église, parce qu'elles partagent l'Eucharistie, le même baptême, le même Évangile et sont en communion avec les autres Églises locales.

Hervé Legrand va dans le sens de Küng quand il voit l'Église locale comme étant l'Église pleinement réalisée et pleinement vécue dans un lieu²⁵⁶. Cette conception küngienne de l'Église remet en cause une vision de supériorité de l'Église locale de Rome et de son évêque dans leurs rapports avec les autres Églises locales. Dès lors nous pensons que cette vision de l'Église locale, telle que pensée par Küng, peut créer une véritable relation de communion sincère et considération mutuelle entre les différentes Églises et entre les pasteurs des communautés. Ainsi, l'Église de Rome et son pasteur pourront jouer leur véritable rôle qui est celui de l'unité et de la charité.

Lorsque nous scrutons la pensée de Küng à ce niveau, nous pouvons affirmer que l'Église locale de Rome ne peut pas être considérée comme étant l'Église mère et les autres communautés comme étant des Églises filles. Pour nous, elle est une sœur aînée des autres Églises locales. Virginie Larousse opte pour cette analyse en citant dans son article intitulé : *Aux origines de la papauté*, l'historien Karl Schatz qui affirmait ceci : « L'Église de Rome était davantage la sœur aînée que la mère »²⁵⁷.

²⁵⁵ Cf. Y. CONGAR, *Ministères*, p.164-165.

²⁵⁶ Cf. H. LEGRAND, *Les ministères de l'Église locale*, p. 145-155.

²⁵⁷ Virginie LAROUSSE, *Aux origines de la papauté*, dans *Le monde des religions*, 46 (Mars-Avril 2011), p. 21.

3.2.1.2. La revalorisation du sacerdoce commun

À la lumière du Nouveau Testament et des textes magistériels, nous comprenons l'importance que Küng accorde au sacerdoce commun. Dans son œuvre *L'Église*, avant le chapitre sur les ministères ordonnés, il fait un long développement sur le sacerdoce universel qui concerne tous les chrétiens. Dans le plan de son œuvre, il situe donc le sacerdoce ministériel dans le sacerdoce universel fondé sur le baptême. Dès lors, Küng n'isole pas les ministères par rapport au sacerdoce universel. Car pour lui, c'est l'ensemble des chrétiens qui forme le peuple de Dieu et qui constitue le temple de l'Esprit. Dès lors tous ont un accès direct à Dieu. Tous participent à l'annonce de la Parole de Dieu. Tous sont prêtres, médiateurs et spirituels. Ainsi, par cette conception, il opte pour la participation de tous les croyants à la vie de l'Église. Toujours dans l'importance que Küng accorde à tout le peuple de Dieu, il faut noter cette invitation qu'il fait à l'Église catholique romaine de s'ouvrir à d'autres structures de l'Église. Nous nous accordons avec Küng sur ce point étant donné que l'Église vue comme peuple de Dieu ne doit pas être utilisée comme un slogan. Mais cette vision doit être effective dans l'organisation et dans les structures de l'Église. C'est dans cette optique que Küng veut qu'on ne réserve pas des qualificatifs de l'Église sur un groupe de fidèles. Le cas de l'apostolicité qu'il attribue d'abord à toute l'Église. Hormis ces éléments positifs que nous déduisons de l'Églises comme peuple de Dieu, il faut noter l'Église conçue comme communion. Cette caractéristique de l'Église fait ressortir l'unité et l'ouverture de l'Église avec les autres. L'autre élément positif est le retour à l'Écriture que fait Küng dans son ecclésiologie ainsi que l'importance qu'il accorde à l'Esprit.

3.2.1.3. Le retour aux Écritures et l'importance de l'Esprit Saint

L'autre aspect de l'ecclésiologie de Hans Küng que nous partageons est le retour à l'Écriture pour élaborer une conception de l'Église. Par cette approche scripturaire et historique de l'Église, Küng s'inscrit dans la lignée des ecclésiologies et autres théologiens qui prônent des réflexions dans l'Église catholique qui sont argumentées à partir des Écritures et de l'histoire.

C'est-à-dire que Küng propose une autre manière de faire évoluer l'Église en sortant des raccourcis pour pouvoir rendre solides et efficaces les pratiques de l'Église. Cette vision est soutenue par Bernard Sesboüé qui propose une nouvelle vision de l'Église fondée sur les Écritures. Sesboüé démontre cette importance dans son œuvre *De*

quelques aspects de l'Église. En effet, dans cet ouvrage il explique le fonctionnement de l'Église à partir des Écritures²⁵⁸. L'autre aspect très important de l'idée de l'Église chez Küng, c'est sa conception de l'Église comme temple du Saint Esprit. En effet, à partir de l'ecclésiologie paulinienne, notre auteur développe une ecclésiologie centrée sur le *pneuma*, d'où l'accent qu'il met sur la structure charismatique de l'Église²⁵⁹. A partir de son ecclésiologie pneumatocentrique, il faut relever l'idée de la liberté de l'Esprit Saint qui agit dans toute l'Église, chez tous les baptisés.

Car selon Küng, « L'Esprit souffle non pas quand il doit, mais quand il veut »²⁶⁰. Dans la même voie, il faut noter le souci de Küng de lutter contre le cléricalisme et le juridisme dans l'Église catholique romaine. Car comme il le note de manière pertinente : « Le tenant du cléricalisme ne peut voir d'activité et d'initiatives personnelles et décisives que dans le clergé et non dans tous les membres du peuple de Dieu. Le juridisme de la pensée est profondément méfiant à l'égard de cette dynamique, impossible à réglementer a priori, du libre Esprit de Dieu qui, dans l'Église, souffle où et comme il veut »²⁶¹. Cette mise en évidence de l'Esprit Saint, de son rôle et de sa mission dans la communauté chrétienne, est un élément important de l'ecclésiologie de Küng.

C'est cette analyse que fait Paul Evdokimov qui définit l'Église comme une Pentecôte perpétuée. Car selon lui « Monté à la droite du Père, le Christ Grand-Prêtre a accompli son intercession sacerdotale. C'est son épiclèse permanente auprès du Père qui justement fait de l'Église la Pentecôte perpétuée »²⁶². En accordant donc une place importante à l'Esprit Saint, Küng fait donc de l'Église une communauté en perpétuelle conversion et mutation sous l'orientation de l'Esprit, une communauté qui chante permanemment : « Viens Esprit Saint ». Après ces éléments positifs de l'ecclésiologie de Hans Küng, quelles sont les limites de sa pensée ? En quoi consistent les faiblesses de l'ecclésiologie de Küng ? Ce sont ces interrogations auxquelles nous tenterons de répondre à travers quelques limites que nous relevons dans l'analyse suivante.

²⁵⁸ Cf. B. SESBOÜÉ, *De quelques aspects de l'Église*, p. 133-161.

²⁵⁹ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 249-252.

²⁶⁰ H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 245-246.

²⁶¹ H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 248.

²⁶² Paul EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition Orthodoxe* (Bibliothèque œcuménique, 10), Paris, 1969, p. 109.

3.2.2. Les limites de l'ecclésiologie de Hans Küng

Comme nous l'avons mentionné dans les premières lignes concernant cette étape d'évaluation de la pensée de Hans Küng sur l'Église, l'ecclésiologie de notre auteur a suscité des critiques qui ont montré ses limites. Nous essayerons de relever dans le présent travail quelques aspects qui peuvent être des limites selon nous de l'idée d'Église de notre auteur. Nous nous appuierons sur les critiques que fait Coppens à propos de l'ecclésiologie de Küng dans son article intitulé : *L'Église dans l'optique de Küng*²⁶³. Nous relevons sa sélection des références bibliques et leur utilisation radicale ainsi que la conception des charismes dans l'Église. Ces limites que nous relevons sont observées à partir des Écritures, l'enseignement de l'Église et la confrontation avec Congar, Tillard et Perrot. La première observation concernera les références scripturaires sur lesquelles notre auteur s'appuie pour élaborer son ecclésiologie.

3.2.2.1. Le biblisme de Hans Küng

Après lecture des œuvres dans lesquelles nous analysons l'idée d'Église de Küng, nous pouvons rappeler que Küng fait un retour justifié à la Bible. Le premier point que nous relevons comme limite de l'ecclésiologie de Küng concerne la sélection des livres et polycopies bibliques. L'une des remarques que Küng fait à l'Église catholique romaine, c'est le fait de sélectionner des livres de la bible pour justifier des pratiques ecclésiales : « ...La méconnaissance de la structure charismatique de l'Église a sa raison d'être particulière dans le fait que l'ecclésiologie des épîtres pastorales (et des Actes des apôtres) avait pour une bonne part négligé l'ecclésiologie spécifiquement paulinienne des épîtres incontestablement attribuées à Paul, même si pour la forme elle citait souvent des textes pauliniens »²⁶⁴. À la page qui suit ce constat, Küng sélectionne des textes bibliques pour élaborer sa thèse sur la structure charismatique permanente de l'Église qui supplanterait les ministères.

En effet, il choisit les épîtres pauliniennes particulièrement la première aux Corinthiens. Dans la mise en évidence du rôle des charismes dans l'Église, Küng ne tient pas une vue d'ensemble des livres néotestamentaires. Il n'accorde pas trop de crédit aux Actes des Apôtres et aux épîtres pastorales qu'il juge ambiguës et douteux par rapport aux

²⁶³ Cf. J. COPPENS, *L'Église dans l'optique de Küng*, p. 121-130.

²⁶⁴ H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 249-250.

écrits authentiques de l'apôtre²⁶⁵. Il fait également cette sélection au sujet des ministères. Nous ne trouvons pas un cheminement cohérent partant de l'Ancien Testament jusqu'au Nouveau Testament. Et à ce niveau c'est-à-dire dans l'exploitation de cette partie de la Bible, Küng reste beaucoup attaché aux textes pauliniens surtout, les lettres de ce dernier aux corinthiens.

Nous ne trouvons donc pas une ligne de l'analyse ministérielle développant les ministères des évangiles, des Actes des apôtres, les textes pauliniens et les autres livres. C'est ce que Coppens appelle le « biblisme » de Küng²⁶⁶. Par cette critique, nous n'affirmons pas que Küng ne fasse aucune allusion aux autres textes. Il les cite, mais nous n'avons pas, comme l'a fait Perrot, un parcours bien systématisé sur chaque livre du Nouveau Testament, comme Küng le fait si bien au sujet de la théologie paulinienne²⁶⁷. Ensuite, il y a une sorte de *sola scriptura* que fait Küng. En effet, en restant trop lié à l'Écriture, Küng a tendance à négliger le magistère. Cette manière d'utiliser les Écritures est décriée par Congar, ainsi que la mise à l'écart du Magistère²⁶⁸. Une autre limite que nous pouvons relever concerne les ministères.

3.2.2.2. *La structure charismatique et la structure diaconale*

Le premier élément que nous pouvons relever c'est la mention de deux structures au niveau des ministères dans l'ecclésiologie de Küng. En effet, il note l'existence de deux structures : La charismatique et la diaconale c'est-à-dire, les ministères ordonnés. Dans le premier tome de son ouvrage *L'Église* dans le chapitre sur *L'Église, créature de l'Esprit*, il fait un long développement de la structure charismatique permanente de l'Église. Dans le second tome de cette même œuvre, il fait une réflexion sur la structure diaconale de l'Église dans le chapitre dans lequel il est question du ministère ecclésiastique comme service.

À partir de cette disposition dans laquelle il traite différemment deux structures et le développement qu'il fait, pousse à penser que Küng oppose deux structures ministérielles : la Charismatique et la diaconale c'est-à-dire les ministères. Cette réflexion est soutenue par Rémi Chénot qui relevant les limites de l'ecclésiologie de Küng affirme que «...c'est dans sa section C, consacrée à la structure fondamentale de l'Église, que

²⁶⁵ Cf. Hans KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 249-250.

²⁶⁶ Cf. J. COPPENS, *L'Église dans l'optique de Küng*, p. 125.

²⁶⁷ Cf. J. COPPENS, *L'Église dans l'optique de Küng*, p. 125.

²⁶⁸ Cf. Yves CONGAR, *Ministères*, p. 159-165.

nous trouvons, à propos de l'Église créature de l'Esprit (CII.3), l'idée d'une «structure charismatique permanente, que Küng va opposer, dans la section E, consacrée aux ministères compris comme services dans l'Église, à la structure « diaconale » du ministère (E II.2) »²⁶⁹.

Il est vrai que Küng tente de créer une interpénétration entre charismes et ministères mais il y a toujours une tendance d'opposition et de choix exclusif de la structure charismatique par rapport aux ministères en particulier, les ministères ordonnés. Car pour Küng, la structure charismatique : « inclut et dépasse la structure ministérielle »²⁷⁰. De même Küng soutient la thèse selon laquelle : « Le charisme ne peut pas être subordonné au ministère ecclésiastique, mais les ministères ecclésiastiques peuvent être subordonnés au charisme »²⁷¹. Toujours au niveau des ministères, nous constatons que Küng dans son insistance sur la liberté de l'Esprit crée une opposition entre la communauté et ceux qui ont le charisme de présidence à savoir les autorités.

C'est la remarque que fait Rémi Chénod au sujet de Küng par cette affirmation : « En caricaturant sa pensée, on peut dire qu'il oppose la liberté de tous dans l'Esprit à l'autorité de quelques-uns »²⁷². A partir de ce constat de Chénod, nous relevons que dans sa théologie des charismes Küng, en insistant sur la structure charismatique, ne met pas trop l'accent sur les charismes des ministres ordonnés. Alors que par l'imposition des mains, les ministres reçoivent l'Esprit Saint qui leur octroie un charisme de présidence, de gouvernement et de service. Le livre des Actes des apôtres et même les épîtres pastorales relèvent ce fait. C'est dans cette optique que Coppens affirme ceci : « L'importance exagérée qu'il attribue aux charismes et à la possibilité d'Église de type charismatique, de sorte qu'une structuration par le presbytérat et l'épiscopat ne serait pas de l'essence de l'Église »²⁷³.

De même, dans la mise en valeur qu'il fait des charismes chez Paul, nous constatons que Küng mentionne le discernement mais n'insiste pas sur les autorités chargées de cette pratique. Alors que Paul insiste sur le discernement qui doit se faire par les autorités de l'Église. C'est le cas de Paul qui a eu l'imposition des mains des autorités de Jérusalem. Dans sa lettre aux Thessaloniens Paul affirme : « N'éteignez pas l'Esprit,

²⁶⁹ R. CHENOD, *L'Esprit-Saint et l'Église*, p. 114.

²⁷⁰ H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 260.

²⁷¹ H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 259.

²⁷² R. CHENOD, *L'Esprit-Saint et l'Église*, p. 115.

²⁷³ J. COPPENS, *L'Église dans l'optique de Küng*, p. 126.

ne méprisez pas les paroles des prophètes ; examinez tout avec discernement.. » (1 Th 5,19-21) ; Dans sa première lettre aux Corinthiens il souligne : « Il y a diversité de dons de la grâce, mais c'est le même Esprit ; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ». Il est vrai que les charismes sont très importants dans les ministères. Mais nous pensons que notre auteur ne fait pas d'équilibre entre les charismes et les ministères, institution ministérielle et charisme. Alors qu'il y a un lien « indissoluble entre institution visible et communauté spirituelle, entre organisme social et Esprit du Christ »²⁷⁴. Telle est la thèse que développe Joseph Famerée. Au terme de notre analyse, nous constatons que Küng en réagissant face à la hiérarchologie et au juridisme dans l'Église catholique romaine en mettant l'accent sur la structure charismatique n'équilibre pas sa théologie des ministères. Nous constatons un dualisme, un manque d'unification de sa réflexion sur les ministères et les charismes. Après avoir relevé les aspects positifs et les limites de l'ecclésiologie de Küng, quelles sont les perspectives qu'il nous offre ?

3.3. Les perspectives

L'étude de l'ecclésiologie de Hans Küng au regard de l'Écriture, du magistère de l'Église catholique romaine, de la confrontation avec des théologiens, nous a permis de repérer des thématiques capables d'aider l'Église catholique romaine dans sa marche au sein de cette société moderne. Küng nous offre donc dans son ecclésiologie des sources de réflexions. Il nous ouvre des voies qui nous permettent de faire des propositions dans le but d'amener l'Église à opérer des mutations *ad intra* et *ad extra* pour mieux se resituer dans le monde d'aujourd'hui. La première perspective que nous offre Küng, c'est le retour aux sources.

3.3.1. Revisiter les fondements de l'Église catholique romaine

L'Église a besoin d'une mise à jour. Telle sera la question que nous traiterons dans cette partie de notre travail. En effet, nous allons scruter les différents éléments qui permettront à l'Église de se refaire une jeunesse pour mieux se resituer dans la société. Ainsi nous verrons la situation de l'Église dans la société actuelle. Cette étude nous permettra de cerner les rapports entre l'Église et le monde d'aujourd'hui en vue de proposer les perspectives qui s'offrent à l'Église, et quelles sont les mutations qu'elle peut

²⁷⁴ Joseph FAMERÉE, *Ecclésiologie catholique. Différences séparatrices et rapprochements avec les autres Églises*, dans *Revue théologique de Louvain*, 33 (2002), p. 45.

faire pour mieux être présent dans le monde d'aujourd'hui. Analysons premièrement la situation de l'Église dans le monde.

3.3.1.1. *L'Église catholique romaine dans la société actuelle*

Pour mieux mener notre analyse, nous aimerions définir les concepts de modernité et de sécularisation. Nous définissons la modernité comme le résultat d'un long processus de rationalisation né au 18^{ème} siècle. C'est un processus qui met en évidence la rationalité, la raison comme instrument de compréhension de tous les domaines du réel. C'est un courant de pensée qui met en exergue l'individu, qui place l'homme au centre de tout. Quant à la sécularisation, selon Valadier, elle est un phénomène juridico-politique qui pose le problème de la séparation entre l'État et les Églises. La sécularisation impose l'autonomie des domaines dans la société, c'est-à-dire la différenciation entre le domaine religieux et les réalités profanes. C'est donc un mouvement d'autonomisation du monde vis-à-vis du religieux²⁷⁵. C'est un processus de divinisation et de désacralisation de la société. Car l'homme sécularisé au nom de la liberté est complètement autonome, indépendant dans ses critères de jugement, de raisonnement et dans le choix des voies pour bâtir la vie. Après ces définitions, quelle est la situation de l'Église catholique romaine cette société moderne ?

L'Église catholique romaine vit dans une société en perpétuelle évolution. En effet, depuis le 18^{ème} siècle, la modernité a atteint plusieurs couches de la société, en Europe notamment. Ainsi la modernité avec l'évolution des sciences humaines et de la technologie, a-t-elle changé le positionnement de l'Église catholique romaine dans les sociétés dites sécularisées.

En effet, aujourd'hui, avec la laïcité, l'Église est considérée comme étant une réalité parmi tant d'autres. Elle n'a plus le monopole de la pensée, elle n'est plus la détentrice de la vérité, elle est mise au même niveau que d'autres idéologies. Cette analyse est celle que Valadier développe dans son œuvre *L'Église en procès*²⁷⁶. Au niveau de la communication, l'Église n'a plus la place d'honneur. Son message n'est plus véhiculé de manière privilégiée. En effet, dans cette société moderne, la circulation de la parole de Dieu n'est plus considérée comme étant essentielle. C'est ce que Fortin tente de démontrer à partir d'une analyse de la circulation de la parole de Dieu dans les sociétés

²⁷⁵ Cf. Paul VALADIER, *L'Église en procès, catholicisme et société moderne*, Paris, Flammarion, 1989, p.7-9.

²⁷⁶ Cf. Paul VALADIER, *L'Église en procès : catholicisme et société moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.

françaises, américaines et québécoises²⁷⁷. Il ressort de son analyse que la parole de Dieu est devenue « un objet de circulation parmi tant d'autres »²⁷⁸.

Dans cette société de zapping, le message de l'Église ne s'impose plus. Son enseignement n'est plus privilégié aujourd'hui et les Églises instituées n'ont plus le monopole d'explication et d'interprétation de la parole de Dieu comme le souligne Anne Fortin²⁷⁹. De même son message n'est plus en phase avec la société. Ses doctrines sont remises en cause. En effet, les termes utilisés, le langage ecclésiastique, la manière de véhiculer le message chrétien ne permet pas à la société actuelle de mieux comprendre cette Église.

Par ailleurs, dans les sociétés ou pays culturellement chrétiens, jadis pays ou régions phares du christianisme, les communautés chrétiennes se vident, les chrétiens remettent en cause le fonctionnement de l'Église. Face donc à la sécularisation grandissante avec l'idéologie de laïcisation de tous les domaines de la société, des questions surgissent : L'Église a-t-elle un avenir ? L'Église n'a-t-elle pas atteint son crépuscule ? Que doit faire l'Église pour se resituer de manière crédible dans le monde ? L'Église doit-elle faire une réforme radicale ? L'Église doit-elle se laisser emporter par le vent de la modernité ? Ne doit-elle pas faire un retour à ses sources ? Lorsque nous scrutons la pensée küngienne, nous découvrons que notre auteur a ce souci. Il se pose ces mêmes questions. Nous pouvons même affirmer que si Küng a décidé d'élaborer une ecclésiologie, c'est à cause de tous ces soucis, et pour répondre à cette soif de mutation de l'Église.

Pour notre auteur, l'Église n'est pas à la fin de son cheminement, l'Église n'est pas arrivée « à la tombe ». Elle n'est pas « la religion de la sortie de la religion » comme s'interroge Marcel Gauchet selon Valadier²⁸⁰. Pour Küng, cette Église, n'aura jamais de fin sur cette terre. Sa fin est en Dieu. Malgré les situations qui se présentent à elle, cette Église a un avenir. Le soleil se lèvera toujours pour elle jusqu'à ce que vienne sa véritable fin qui est en Dieu. Comme le souligne Küng : « Oui l'Église a un avenir, elle a l'avenir ! C'est le huitième jour indescriptible et indéterminable où Dieu consommera son œuvre créatrice, où l'Église atteindra le terme de son pèlerinage et où le monde connaîtra son

²⁷⁷ Cf. Anne FORTIN, *Faire circuler la parole dans l'espace public*, dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (éd.), *Précis de théologie pratique*, Bruxelles-Montréal, Lumen Vitae-Novalis, 2007, p. 292-294.

²⁷⁸ Anne FORTIN, *Faire circuler la parole dans l'espace public*, p. 295.

²⁷⁹ Cf. A. FORTIN, *Faire circuler la parole dans l'espace publique*, p. 289.

²⁸⁰ Cf. P. VALADIER, *L'Église en procès*, p. 111.

Seigneur... »²⁸¹. Mais étant donné que l'Église n'est pas une entité angélique, cet avenir passe par son présent sur cette terre. Son avenir passe par ce monde dans lequel elle est implantée. Mais comment l'Église peut-elle se présenter à la société?

3.3.1.2. Une Église renouvelée

L'Église, est appelée à construire son avenir, non pas dans une fuite du monde, non pas en marge du monde, car, comme dit Küng, le présent de l'Église est celui du monde²⁸². Elle doit saisir l'opportunité que lui offre la modernité pour faire un toilettage. Pour Ghislain Lafont, il faut « imaginer l'Église catholique aujourd'hui »²⁸³. Elle doit se poser la question de la manière de se présenter aux hommes d'aujourd'hui, la question du style à adopter. Car comme l'affirme Jean Zizioulas : « L'Église n'est pas simplement une institution, mais bien, un mode d'existence, une manière d'être. Le mystère de l'Église même en sa dimension institutionnelle est profondément lié à l'être de l'homme, à l'être même de Dieu »²⁸⁴. Et Gagey de renchérir que « même si elle n'est pas “du monde”, l'Église a bien pour mission d'être “en ce monde” “en histoire”, une puissance de renouvellement... »²⁸⁵.

C'est dans cette optique que nous proposons que l'Église fasse une mutation en rentrant en elle-même. L'Église doit ré-explore ses sources. Elle est capable de se ressourcer dans la Bible, dans sa Tradition, la vie des apôtres, des premiers chrétiens, dans les enseignements des Pères de l'Église, dans les conciles, synodes et réflexions des théologiens, même ceux que jadis elle a considéré comme hérétiques. Elle ne doit donc pas créer de toutes pièces d'autres manières d'être. Nous n'optons donc pas pour une mutation dans des créativité, dans des inventions de rupture par rapport à l'originalité et à la Tradition, mais dans un retour pour reprendre et retrouver ce qui peut l'aider dans le monde présent.

Ainsi, pour nous, le nouveau style que doit adopter l'Église trouve d'abord son originalité et son origine au sein de l'Église elle-même. Car une communauté qui ne retourne pas d'abord aux sources est sans fondement, sans essence. Et comme le souligne Küng, les fondements demeurent, l'essence est permanente, c'est le visage qui change en

²⁸¹ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 667.

²⁸² Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 666-677.

²⁸³ Ghislain LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1995, p. 13.

²⁸⁴ Jean ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Genève, Labor et fides, 1981, p. 11.

²⁸⁵ Henri-Jérôme GAGEY, *Proposer la foi, partager l'Évangile*, dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (éd.), *Précis de théologie pratique*, Bruxelles-Montréal, Lumen Vitae-Novalis, 2007 p. 308.

fonction de l'histoire. Nous souhaitons donc un changement qui rejoigne toujours l'essence, et non une mutation sans l'essence²⁸⁶. C'est dans cette optique que l'Église est appelée à s'interroger régulièrement dans le but de mieux orienter ses mutations car selon Küng : « L'Église actuelle doit aussi se poser la question de l'organisation ecclésiastique du temps de ses origines ! Précisément dans l'intérêt de la continuité, elle doit considérer tout d'abord, calmement, son écart par rapport à ses origines, mais elle doit peut-être aussi en rougir. Précisément pour subsister, elle doit continuellement se laisser mettre en question par ses origines. Elle doit se laisser demander par l'histoire de ses origines ce qui peut ou non se justifier dans l'organisation de l'Église actuelle en vue d'un avenir meilleur. Une Église qui compte non sur elle-même mais sur le Seigneur et son message n'a pas à craindre de telles questions »²⁸⁷. Ainsi, ce questionnement et ce retour aux sources permettront à l'Église de faire sa mutation interne. Tel sera l'objet de notre prochaine analyse.

3.3.2. Souhait d'un « aggiornamento » dans l'organisation et le fonctionnement interne de l'Église catholique romaine

À cette étape de notre analyse, il sera question d'une mise à jour de l'Église catholique romaine dans son fonctionnement et dans ses structures internes. En effet, après un retour aux sources, c'est-à-dire après avoir revisité les Écritures et la Tradition, nous sommes en phase avec Hans Küng, dont l'ecclésiologie appelle à une mise à jour du fonctionnement et de l'organisation de l'Église catholique romaine. Nous ferons des propositions à deux niveaux : d'abord, nous orienterons nos souhaits au niveau des Églises dans les pays et continents dits sécularisés, c'est le cas de l'Europe. Ensuite, il s'agira des Églises issues des milieux très influencés par la sécularisation, à l'exemple de l'Afrique.

Dans les sociétés sécularisées, face à l'impact de la modernité sur le chrétien, comment l'Église doit-elle repenser la structure ministérielle ? Comment doivent se présenter l'évêque, le prêtre et le diacre aux chrétiens d'aujourd'hui ? De quels ministres l'Église a-t-elle besoin aujourd'hui ? Comment vivre le ministère ordonné pour l'édification du peuple de Dieu dans la société moderne ?

²⁸⁶ Cf. H. KÜNG, *L'Église*, t. 1, p. 25.

²⁸⁷ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 575.

3.3.2.1. *Le ministère comme style*

Dans son ecclésiologie, Hans Küng insiste beaucoup sur l'attitude du pasteur au sein de l'Église. Il opte pour un ministère ordonné centré sur une attitude d'humilité, de service, d'amour à la manière du Christ. Il rejette toute conception ministérielle fondée sur les titres et fixée sur la personne du ministre ordonné. Pour le théologien suisse, le monde souhaiterait avoir des ministres qui vivent l'Évangile, qui s'ouvrent au monde, qui vivent le ministère comme un style de vie, un style d'ouverture, d'écoute et d'humilité. Sur ce point, Hans Küng affirme ceci concernant l'attitude du Pape Jean XXIII : « Lors des grandes initiatives œcuméniques de Jean XXIII en faveur de l'Église, de la chrétienté et du monde, l'humanité se préoccupait peu de savoir où en était la chaîne de succession, et s'il pouvait prouver historiquement la légitimité de son ministère. Elle était bien plutôt contente et soulagée de constater ceci : Voici quelqu'un qui, malgré toute faiblesse humaine, agit comme un vrai rocher en ce temps, qui est capable de donner à la chrétienté un soutien et une nouvelle unité (cf. Mt 16,18). Voici quelqu'un dont la foi vigoureuse est capable d'affermir et d'encourager les frères (cf. Lc 22,32). Voici quelqu'un qui, comme son Seigneur voudrait paître le troupeau avec un amour désintéressé (cf. Jn 21,15-17) »²⁸⁸.

Partageant cette thèse, nous proposons que la pratique ministérielle, aujourd'hui en particulier le ministère ordonné, soit une manière d'être, un style de vie fondé sur l'attitude du Christ et non sur des titres, des honneurs, le luxe, et la gloire personnelle. A cet effet, La première caractéristique de ce que nous appelons le ministère ordonné comme style de vie au sein de l'Église : le service de la parole de Dieu. Car comme le souligne Perrot : « La question majeure d'aujourd'hui, ce n'est pas tellement celle d'une redistribution des pouvoirs dans l'Église, mais celle d'une meilleure circulation et distribution de la parole chrétienne »²⁸⁹.

Que la parole de Dieu soit le fondement et la boussole du ministre dans l'Église. Ainsi, le ministre ordonné doit être défini comme étant l'homme de la parole. Cette proposition est enracinée dans les Écritures. Ce style de ministres est présent avec les apôtres, les prophètes, les docteurs et chez les ministres itinérants. En effet, l'ordre de mission donné et exigé par le Christ aux apôtres est centré sur l'enseignement : « Allez donc de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et

²⁸⁸ H. KÜNG, *L'Église*, t. 2, p. 634.

²⁸⁹ Ch. PERROT, *Après Jésus*, p. 261.

du Saint Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit » (Mt 28,19-20). Et très tôt les apôtres ont mis à exécution l'importance de la parole, en instituant, selon Perrot, les diacres, dans le but de se dégager pour la parole de Dieu²⁹⁰.

Pour Perrot, c'est ce style de ministres ordonnés qu'il faut dans notre société actuelle. En effet pour lui, le diacre, le prêtre et l'évêque d'aujourd'hui doivent faire de la transmission de la parole, l'essentiel de leur ministère²⁹¹. Mais il précise que cela doit être « une communication qui n'est pourtant valable que si elle s'enracine, non pas dans le simple devoir d'une fonction à remplir, mais dans cette dimension éminemment médiatrice d'une parole qui reste celle du Seigneur »²⁹². Les chrétiens des sociétés dites sécularisées ou influencées par la sécularisation ont besoin de voir des témoins et des pasteurs qui agissent en connexion avec la parole de Dieu, sans laquelle leur ministère devient vide de sens. Outre cette proposition que nous venons de faire, les ministères institutionnalisés seuls suffisent-ils pour l'évangélisation dans la société actuelle ? L'Église ne doit-elle pas donner plus de responsabilité aux laïcs ? La création de réseau d'évangélisation n'est-elle pas importante pour redynamiser l'Église ?

3.3.2.2. L'ouverture à d'autres ministères et création de cellules d'évangélisation

Dans les sociétés dites sécularisées, surtout dans les anciennes chrétientés, les fidèles du Christ sont marqués par l'individualisme, d'où le problème du croire ensemble. Ainsi, la difficulté ne se trouve pas dans le croire, mais dans le faire Église, le croire avec l'autre. De même, le chrétien moderne remet en cause des éléments du fonctionnement de l'Église. C'est le cas pour la transmission du message chrétien, le langage utilisé, les lieux de transmission, l'objet de la transmission : en quoi tel message engage-t-il ? En quoi la liberté est-elle respectée ? Le message véhiculé rejoint-il les préoccupations du croyant ?

À partir de ce questionnement, nous pouvons donc déduire qu'aujourd'hui, avec les effets de la modernité, il convient de permettre aux fidèles chrétiens, au nom de la triple mission prophétique, royale et sacerdotale que confère le baptême, de cheminer avec d'autres dans la découverte du Christ. Il est bien qu'ils partagent avec d'autres des expériences et s'enrichissent de manière mutuelle des témoignages les concernant. Ces groupes de laïcs ne doivent pas venir des pasteurs, ils ne doivent pas être constitués par

²⁹⁰ Cf. Ch. PERROT, p. 156.

²⁹¹ Cf. Ch. PERROT, *Après Jésus*, p. 260.

²⁹² Ch. PERROT, *Après Jésus*, p. 260.

des pasteurs. Ceux-ci doivent laisser l'initiative aux fidèles qui veulent se retrouver, pour discuter des sujets qui les intéressent.

Cependant, nous proposons que la parole de Dieu soit au centre de leurs échanges. Ainsi nous sommes pour des réseaux de réflexion et de cheminement. Cette nouvelle vision, selon laquelle les laïcs cheminent ensemble, partagent des expériences, se sentent concernés ensemble par la recherche de Dieu, est soutenue par Jane Regan, qui invite à transformer la paroisse en « *learning formation* », c'est-à-dire à penser et à organiser les paroisses comme une entreprise²⁹³. De même, cette perspective de regroupement des fidèles pour un cheminement comblera le grand vide de la formation après le baptême. Sur ce point, convenons-nous avec Déroitte qui démontre qu'après la catéchèse il y a un manque de formation et de cheminement du chrétien²⁹⁴. Cette perspective d'une liberté de cheminement entre fidèles, il convient de la fonder sur la péricope des disciples d'Emmaüs (Lc 24,13-35). C'est ce que l'évêque Dagens nomme la logique du cheminement, qu'il développe dans sa vision de l'Église d'aujourd'hui²⁹⁵. Quels sont les ministres qui doivent guider ces groupes ?

Cette manière d'organiser l'Église impose l'ouverture à d'autres structures ministérielles qui ne remettent pas en cause la triade ministérielle. Il faut que l'Église pense à des structures ministérielles adaptées aux besoins des peuples d'aujourd'hui. Il faut sortir de l'organisation ministérielle bureaucratique, pour une structure ministérielle ouverte aux laïcs, qui suscite des leaders formés menant une vie de groupe avec les autres laïcs. Cependant, comme le souligne le concile Vatican II, tout doit se faire dans une communion totale avec les ministres ordonnés, qui sont appelés à faire le discernement.

Par ailleurs, dans les continents comme l'Afrique, l'Église fait face à l'avènement de nouvelles communautés et de groupes charismatiques, qui par leur présence, provoquent un certain réveil spirituel. Ces groupes créés par l'inspiration d'un individu se sentent appelés pour la mission de l'évangélisation dans un ordre qui ne correspond pas toujours aux structures de l'Église. Ces groupes suscitent des tensions avec les ministres ordonnés. Ce qui crée un problème de leadership dans les paroisses.

Nous pouvons citer en Côte d'Ivoire, les groupes du Renouveau charismatique et la communauté Divin-amour qui se sentent appelés par Dieu, guidés par l'Esprit Saint et qui

²⁹³ Cf. Jane REGANE, *Catéchèse d'adultes : le pourquoi et le comment*, Bruxelles, Lumen vitae, 2008, p. 115-141.

²⁹⁴ Cf. Henri DERROITTE, *Langage symbolique et catéchèse communautaire*, Bruxelles, Lumen vitae, 2008, p. 58-59.

²⁹⁵ Cf. Claude DAGENS, *Méditation sur l'Église Catholique en France : libre et présente*, Paris, Cerf, 2008.

attirent les fidèles dans leurs espaces de prière. Cependant, dans leurs relations avec les pasteurs, ministres ordonnés, il y a un véritable problème. Ainsi dans l'Église catholique, hormis la structure ministérielle institutionnalisée, des fidèles laïcs se disant inspirés par l'Esprit Saint souhaitent exercer des ministères de manière officielle dans l'Église. Nous pensons qu'il ne faut pas les rejeter à priori. Nous estimons qu'il faut recenser ces différents groupes et leurs bergers. Ensuite pour les hommes de Dieu et bergers des groupes, un institut de formation et de discernement doit-être mis en place par les conférences épiscopales. Ainsi ces bergers, après un an de formation, seront intégrés dans la catéchèse, l'animation des groupes et l'organisation des veillées de prière. Dès lors, ils trouveront un espace d'expression de manière officielle. Cette intégration des laïcs dans des structures ministérielles, ne contredit pas la Tradition de l'Église. Nous pouvons faire référence à l'existence des ordres mineurs dans l'histoire de l'Église²⁹⁶. Après ces différentes propositions, l'autre élément important sur lequel il convient de réfléchir est celui du débat dans l'Église. Ainsi comment aujourd'hui l'Église peut-elle se situer face au débat ? Le débat est-il nécessaire dans le fonctionnement de l'Église aujourd'hui ?

3.3.2.3. Une Église ouverte au débat

Le débat est une priorité de la modernité. En effet, se parler, laisser la liberté à l'autre de s'exprimer, permettre à l'autre de rejeter un point de vue au nom de la liberté est l'un des fondements de la sécularisation. Ainsi, dans les sociétés sécularisées et celles en quête de ses idéologies, le débat est vu comme ce qui caractérise l'homme d'aujourd'hui. Face à cette réalité, comment au niveau de son fonctionnement interne l'Église peut-elle se positionner ? Partant de la définition de l'Église, Alphonse Borras fait de la communication une caractéristique essentielle de l'Église. Pour lui, l'Église est fondée sur la communication entre Dieu et l'homme, et continue d'être communion avec Dieu et communion entre les hommes²⁹⁷. Car selon Borras : « L'Église jaillit du désir de Dieu d'entrer en communication avec notre humanité »²⁹⁸. Et Borras continue : « Ce peuple que Dieu convoque au cœur de l'histoire est envoyé pour faire part de la

²⁹⁶ Pierre-Marie GY, *Ordres mineurs*, dans Jean-Yves Lacoste et Olivier RIAUDEL (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/Puf, 2007, p. 999-1000.

²⁹⁷ Cf. Alphonse BORRAS, *Délibérer en Église : communion ecclésiale et fidélité évangélique*, dans Alphonse BORRAS (éd.), *Délibérer en Église, hommage à Raphaël Collinet* (La part-Dieu,15), Bruxelles, Lessius, 2010, p. 136-137.

²⁹⁸ A. BORRAS, *Délibérer en Église*, p. 136.

communion de grâce dont il vit, à tous les êtres humains dans leur destinée collective et dans leur existence individuelle »²⁹⁹.

À partir de cette analyse de Borrás, nous retenons que du dialogue entre Dieu et l'homme naît l'Église qui est appelée à entrer en débat avec toute l'humanité. Ainsi le débat est à l'origine de l'Église. C'est cette idée que développe Houssiaux : « L'Église est ce lieu d'échange de paroles et d'écoutes mutuelles entre prédicateur, le spirituel, le laïc engagé et le théologien »³⁰⁰. Après avoir situé l'Église par rapport à la question du débat, qui inclut la délibération, nous nous prononçons pour un débat franc dans l'Église d'aujourd'hui. Et ce problème de débat et de délibération est central dans l'idée d'Église de Hans Küng. De ce fait, nous proposons qu'au sein de l'Église, les fidèles au nom du baptême, puissent débattre des problèmes d'Église. Un débat qui doit être une concertation dans la diversité, un débat venant de toute l'Église et non imposée par la hiérarchie.

Que les fidèles laïcs et leurs pasteurs trouvent des espaces d'échanges puisque tous sont responsables dans la mission à eux confiée par Dieu. Cette vision est soutenue par Borrás qui affirme la coresponsabilité de tous au nom du baptême³⁰¹. Pour Houssiaux, la progression et l'avancée de la mission passe par la participation de tous au débat. Nous sommes d'accord avec cette analyse. Car si les décisions importantes pour la vie de l'Église sont prises sans débat et sans délibération avec les fidèles laïcs, l'Église perdra une part considérable de sa vitalité. Le concile Vatican II invite aujourd'hui à associer les laïcs dans la mission, car ils peuvent aider considérablement les pasteurs par leur compétence irremplaçable sur plusieurs sujets. C'est dans cette optique que Houssiaux affirme que « l'expertise des laïcs peut également être nécessaire pour exprimer le message dans un langage d'aujourd'hui »³⁰².

Comme le souligne Jean-Pierre Schouppe : « Tous les fidèles, en vertu du principe de coresponsabilité, sont personnellement concernés par la bonne marche de l'Église »³⁰³. Cette ecclésiologie de débat et de délibération associative et participative que nous proposons dans l'Église en nous appuyant sur les réflexions des auteurs cités n'est pas

²⁹⁹ A. BORRAS, *Délibérer en Église*, p. 137.

³⁰⁰ Albert HOUSSIAUX, *Le conseil pastoral : se parler en Église*, dans Alphonse BORRAS (éd.), *Délibérer en Église, hommage à Raphaël Collinet* (La part-Dieu,15), Bruxelles, Lessius, 2010, p. 213.

³⁰¹ Cf. A. BORRAS, *Délibérer en Église*, p. 138-139.

³⁰² A. HOUSSIAUX, *Le conseil pastoral*, p. 210.

³⁰³ Jean-Pierre SCHOUPPE, *Les droits des fidèles et le processus de délibération en Église*, dans Alphonse BORRAS (éd.), *Délibérer en Église, hommage à Raphaël Collinet* (La part-Dieu,15), Bruxelles, Lessius, 2010, p. 215.

pure nouveauté. En effet, depuis le Nouveau Testament jusqu'à l'Église primitive, le débat et la délibération ouverte à toute la communauté étaient une caractéristique des chrétiens. A cet effet, Beauduin cite l'élection de Matthias (Ac 1,15-26) et l'assemblée de Jérusalem (Ac 15,1-35) qui mettent en relief l'importance du débat dans une communauté³⁰⁴. De même le concile Vatican II et le code de droit canonique de 1983, à travers tous les organes de consultation tels que les conseils paroissiaux, les synodes, les conférences épiscopales et en insistant sur les droits et devoirs des laïcs, vont dans le sens de la Tradition, mais insuffisamment.

Cette ecclésiologie du débat et de la délibération associative doit être non seulement ouverte aux laïcs, mais aussi entre ministres ordonnés. A cet effet, nous proposons comme exemple l'analyse que fait Jean-Pierre Delville du V^{ème} concile de Malines en 1937. On peut observer un débat ouvert entre les évêques belges d'abord ensuite entre ces derniers et le Saint-Siège.

Pendant ce concile, nous constatons que tout est parti de la situation concrète de la société et de l'Église belge³⁰⁵. Après la convocation du concile et les débats qui s'en ont suivis, les propositions ont été faites au Saint-Siège qui n'a pas remis en cause les idées des pères conciliaires³⁰⁶. Pour Delville : « La pratique mise en œuvre par le concile provincial nous a permis de voir une certaine culture du débat dans l'Église »³⁰⁷. Nous pensons bien qu'aujourd'hui les pasteurs peuvent mettre l'accent sur l'ouverture au débat et à la délibération à partir de tous les organes que leur offre l'Église.

Il faut mettre à profit tous les organes de débat et de délibération offerts par le concile et codifiés dans le *Code de droit de 1983*. Ainsi sommes-nous pour un débat et une délibération soumis à un discernement dans lequel nous invitons le curé, l'évêque ou le Pape à tenir compte de manière sérieuse des idées de la majorité. En effet, si pour une décision, l'ensemble des mouvements des fidèles sont d'accord, le curé bénéficierait-il d'une assistance spéciale de l'Esprit Saint pour imposer sa seule vision ? Si pour une question pastorale, tous les fidèles et le presbyterium rejettent l'idée, l'évêque peut-il l'imposer ? Si pour une question pastorale tous les conseils pastoraux d'un pays, tout le

³⁰⁴ Cf. Armand BEAUDUIN, *La délibération dans le livre des Actes des apôtres*, dans Alphonse BORRAS (éd.), *Délibérer en Église, hommage à Raphaël Collinet* (La part-Dieu,15), Bruxelles, Lessius, 2010, p. 53-64.

³⁰⁵ Cf. Jean-Pierre DELVILLE, *Le V^e concile de Malines (1937) et la concertation ecclésiale*, dans Alphonse BORRAS (éd.), *Délibérer en Église, hommage à Raphaël Collinet* (La part-Dieu,15), Bruxelles, Lessius, 2010, p. 111-133.

³⁰⁶ Cf. J.-P. DELVILLE, *Le Ve concile de Malines (1937)*, p. 133.

³⁰⁷ J.-P. DELVILLE, *Le Ve concile de Malines (1937)*, p. 133.

presbyterium du pays et la conférence épiscopale des évêques sont unanimes, le pape ou une congrégation du Saint-Siège doit-il s'opposer au nom de l'assistance de l'Esprit Saint ? Comment discerne-t-on l'œuvre de l'Esprit ? Après les propositions concernant les mutations internes, l'analyse suivante concernera les relations avec le monde.

3.3.3. Propositions pour les relations avec le monde

Après avoir analysé la situation interne avec les propositions faites, l'analyse que nous ferons à cette étape de notre étude concerne les rapports entre l'Église catholique et la société actuelle. Face à ce monde sécularisé, que peut-on proposer suite à l'ecclésiologie de Hans Küng pour le positionnement de l'Église ? Quelles propositions pertinentes Hans Küng nous offre-t-il pour la situation de l'Église dans cette société moderne ? La première proposition que nous saisissons suite à Hans Küng est la proximité de l'Église par rapport au monde.

3.3.3.1. Être proche de la société

Dans ce monde marqué par l'autonomie, la subjectivité individuelle, l'émergence des sciences et de la technologie, la privatisation du religieux, la mondialisation, l'avènement d'autres philosophies religieuses et le zapping, l'Église ne doit pas être ébranlée, elle a un mot à dire. L'Église ne peut se tenir à l'écart de cette nouvelle orientation globale qui marque le début d'une ère nouvelle, car c'est dans ce monde-ci et non dans un autre qu'elle vit. Comme l'affirme Bruthaux dans son exposé, face à l'écart existant entre le monde et nos désirs, l'on a tendance à fuir la société à partir de plusieurs stratégies qu'offre la foi³⁰⁸. Elle n'est pas une communauté isolée. Elle marche vers l'eschaton mais pas en dehors du monde. Comme le souligne Paul Evdokimov, l'Église est « une communauté eschatologique en marche vers le Royaume, mais par cela justement en marche à travers la cité terrestre ; c'est le sens de la parole : “Vous n'êtes pas du monde mais vous êtes dans le monde” »³⁰⁹. Selon Paul Evdokimov l'Église est donc appelée à se situer dans une attitude d'écoute, de compréhension et d'observation. Elle est donc appelée à créer des espaces d'échanges avec le monde. Elle doit avoir un regard positif de la société. Mais pour pouvoir mieux comprendre le monde et sa vision, elle doit s'ouvrir au débat avec le monde. Ainsi au niveau externe l'Église a besoin de

³⁰⁸ Cf. Loïc BUTHAUD, *La foi-empêche-t-elle d'être adulte ?* dans Albert ROUET, *Vers une Église de la confiance, les communautés locales au cœur des interrogations humaines*, Paris, Bayard, 2011, p. 255.

³⁰⁹ Paul EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la tradition Orthodoxe*, p. 109.

participer au débat. C'est cette attitude d'échange mutuel entre l'Église et la société que nous proposons comme première étape des rapports entre l'Église et le monde. Comment doit se faire ce dialogue ?

3.3.3.2. *Une Église qui propose*

Dans ses échanges avec le monde, l'Église doit intervenir en termes de propositions bien argumentées et convaincantes. C'est dans cette optique que Racine, au sujet des questions concernant l'éthique, invite les croyants à proposer de manière convaincante des principes « non comme un donné révélé, mais sous forme d'argumentation, qui puisse susciter l'adhésion »³¹⁰. Ainsi, l'Église doit proposer, et non imposer sa doctrine. Car elle ne doit pas penser qu'elle est en face d'un public obligatoirement acquis à sa cause. Par conséquent, pour que le message de l'Église puisse être accepté, elle doit proposer et écouter les autres. Tout simplement parce que la liberté de la parole suppose l'écoute mutuelle.

L'autre élément que nous puisons dans la réflexion de Marcireau pour l'adapter à l'échange entre l'Église et le monde, est la patience dans la discussion et le fait de continuer de manière permanente le dialogue. Car les fruits de cette relation ne seront pas spontanés. Il faut du temps, il faut donc patienter, espérer et non se décourager face à des obstacles et se réfugier dans sa coquille. Ce principe de proposition est soutenu par Gagey. Pour lui, la proposition de l'Évangile « renvoie à la nouvelle attitude qui semble aujourd'hui requise de la part des Églises des sociétés occidentales... »³¹¹. Car « “parler de proposition de la foi” ou de partage de l'Évangile c'est dire que la foi ne s'impose pas, et que sa vérité peut seulement être accueillie librement, sinon elle se perd »³¹².

Ce style d'ouverture de débat est selon nous l'attitude que doit adopter l'Église dans toutes les sociétés aujourd'hui. Dès lors pour que l'Église soit convaincante dans son échange avec le monde, l'apport des sciences humaines et des nouvelles technologies sont importants. D'où la proposition d'une ouverture de l'Église à la science. C'est le souhait que fait Marc Dumas dans l'analyse qu'il fait de la méthode de corrélation chez Tillich³¹³.

³¹⁰ Jacques RACINE, *Transformer la société et libérer la personne*, dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (éd), *Précis de théologie pratique*, Bruxelles-Montréal, Lumen Vitae-Novalis, 2007, p. 800.

³¹¹ H.-J. GAGEY, *Proposer la foi, partager l'Évangile*, p. 306.

³¹² H.-J. GAGEY, *Proposer la foi, partager l'Évangile*, p. 310.

³¹³ Cf. Marc DUMAS, *Corrélation-Tillich et Schillebeeckx*, dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (éd), *Précis de théologie pratique*, p. 73-76.

Après avoir analysé les questions du débat et de la proposition dans l'Église catholique romaine comme des pistes capables de lui permettre de se faire comprendre par la société actuelle, l'autre élément important dans la manière dont elle doit se présenter au monde d'aujourd'hui est, d'être signe du Christ, sacrement, témoin. C'est l'objet de notre prochaine réflexion.

3.3.3.3. Une Église comme signe

Dans ses rapports avec la société, le monde n'attend pas seulement de l'Église des discours, des théories. La société actuelle n'attend pas de grandes propositions sur la démocratie, le mariage, l'amour, le pardon, mais veut voir l'Église à l'œuvre. Les hommes de ce temps veulent que les chrétiens en général et les ministres en particulier vivent l'Évangile. La société actuelle veut effectivement de véritables témoins, des modèles d'amour, de pardon, de liberté et de justice. Ainsi c'est lorsque l'Église se présentera comme sacrement du Christ qu'elle pourra être écoutée et suivie.

L'Église ne doit pas seulement s'arrêter au débat. Elle doit être témoin. Pour finir, avec Hans Küng, nous proposons que le monde fasse aussi un pas d'humilité dans sa relation avec l'Église. Ce partenariat ne doit pas être à sens unique. En effet, pour le bien de la société actuelle, il est important que les deux réalités s'abaissent pour une collaboration franche. Il est vrai que l'on a tendance à accuser l'Église de ne pas faire l'effort de mutation. Mais nous pensons qu'il faut aussi amener les scientifiques, les moralistes et les politiciens de ce monde à ne pas voir l'Église comme un mal, un ennemi de l'homme, un adversaire à abattre, à effacer de la terre à cause de ses dérapages. En effet, on ne peut pas présenter la vie de l'Église comme une histoire seulement négative. Car elle a participé à l'avènement de plusieurs valeurs que le monde moderne s'est appropriées. L'Église et le monde doivent cheminer comme des partenaires pour l'épanouissement de l'homme et de toute la société.

Dans cette société où l'être humain est réduit à l'individu, l'Église peut se présenter comme signe, modèle de communion et montrer par son exemple l'importance de la communauté. L'Église peut apporter à la société actuelle menacée par l'individualisme, son expérience de communion, sa vision d'unité et de communauté, son message de rassemblement. C'est dans cette optique que l'Église est invitée à vivre véritablement l'esprit de communion de l'Évangile, pour être ce levain dans cette société. Car l'expérience communautaire de l'Église, axée sur la charité, peut être une force

décisive, en tant que défi à cette culture de l'individu. Si l'Église n'est pas un modèle d'unité, si elle devient elle-même, un ensemble de fidèles chrétiens qui ne cherchent que leur propre salut, elle perd sa force transformatrice.

Conclusion du troisième chapitre

Cette dernière étape de notre cheminement nous a permis de cerner les faiblesses et les forces de l'idée d'Église chez Hans Küng à partir des confrontations avec la Bible, le magistère de l'Église et des théologiens comme Congar, Tillard et Perrot. A partir de ces confrontations nous avons découvert les opportunités que l'ecclésiologie de Küng offre à l'Église catholique romaine aujourd'hui dans sa mission au sein de notre société actuelle fondée sur la sécularisation. Ainsi, nous avons pu retenir de la réflexion de Küng, son souci de réforme de l'Église dans une actualisation qui prend en compte les réalités de ce monde. Ainsi son ecclésiologie, loin d'être rejetée, a besoin d'être étudiée à fond pour tirer les aspects positifs, car elle propose des voies à l'Église dans son organisation et ses structures. Plusieurs points de la pensée de Küng rejoignent les préoccupations de la société actuelle.

Conclusion générale

Malgré les limites que nous avons relevées concernant l'ecclésiologie de Küng à savoir le manque d'équilibre dans sa conception de communauté et des ministres ordonnés, son penchant pour la *sola scriptura*, son radicalisme dans la mutation de l'Église, plusieurs thématiques de son ecclésiologie peuvent aider l'Église catholique romaine dans son souci d'évangélisation. En effet, la place que Küng accorde à l'Esprit Saint, son souci d'ouverture de la structure ministérielle, la pratique ministérielle comme style de vie fondé sur la parole ; le retour à l'Écriture et à la Tradition, ainsi que l'ouverture de l'Église au monde, l'œcuménisme et le débat sont des orientations à saisir pour la nouvelle évangélisation.

Ainsi l'ecclésiologie de Küng reste-t-elle d'actualité au moment où l'Église catholique romaine est à la recherche d'un nouveau souffle, d'une nouvelle jeunesse. L'ecclésiologie de Hans Küng malgré ses faiblesses est appelante et parlante. Car elle permet à l'Église de se questionner et de puiser dans les Écritures et dans la tradition, pour orienter sa nouvelle évangélisation. Elle invite l'Église à réactualiser ses richesses multiséculaires en tenant compte des besoins et des requêtes de ce monde qui a encore soif de Dieu, soif d'une Église qui l'écoute, le comprend, le sert, et l'oriente en étant témoin véritable de l'Évangile. Pour atteindre cet objectif, l'Église doit puiser des armes dans les Écritures et des aspects de sa tradition.

Pour que cette nouvelle évangélisation ne soit pas pur slogan théologique, l'Église est invitée à une conversion, à une humilité. Elle a besoin de repentance dans ses organes, structures ministérielles et son gouvernement. L'Église ne doit pas tomber dans l'admiration de son organisation qui est restée permanente et solide durant les siècles. Elle doit se poser la question de savoir comment annoncer Jésus Christ aujourd'hui ? Raison pour laquelle, nous proposons à partir de l'ecclésiologie de Küng que les ministres ordonnés de l'Église aient pour premier souci dans l'exercice de leur ministère, la proclamation de la parole dans une attitude d'humilité.

Après ce mouvement kénotique, ils doivent agir comme Jean Baptiste qui a joué le rôle d'indicateur, de présentateur de Jésus Christ. Des ministres qui se dessaisissent et montrent le Christ, des personnes qui s'abaissent pour que le Christ grandisse. Avec l'ecclésiologie de Küng, les ministres ordonnés doivent se présenter au monde en étant

des intégrateurs, des passeurs, des articulateurs, de véritables pontifes et non des conservateurs, des traditionalistes ou au contraire de radicaux innovateurs. Ils doivent adopter des attitudes suivantes, conseillées par Baziou.

Être des intégrateurs : Dans cette société multiculturelle, les ministres ordonnés doivent intégrer toutes les cultures dans l'Église. L'ecclésiologie à construire prend en compte toutes les cultures.

Être des articulateurs : Aujourd'hui, avec l'avènement des réseaux et groupes qui sont créés par les fidèles du Christ dans le souci de partager l'Évangile entre personnes ayant des intérêts communs, les ministres ordonnés sont invités à être des articulateurs. En effet, les ministres ordonnés doivent articuler ces groupes de cheminement et les structures institutionnelles. De même, dans cette société de débat démocratique, les ministres ordonnés doivent s'ouvrir à la culture du débat, qui passe d'une simple consultation à une délibération commune. Ils doivent pouvoir articuler autorité et débat.

Être des passeurs : Les ministres ordonnés doivent dans la « nouvelle » évangélisation permettre aux fidèles de vivre leur engagement de chrétiens en participant aux prises de décisions dans l'Église. Ils doivent aider les chrétiens à passer d'un état de fidèles passifs à une conception de chrétiens sur pied d'égalité avec les ministres ordonnés. Les ministres ordonnés ont pour mission d'aider les fidèles à passer d'un niveau d'assistance à un niveau actif dans l'Église³¹⁴.

Nous estimons que ce style ministériel, qui sort d'une conception autoritaire de l'exercice du ministère pour adopter une vision d'abaissement, de service et d'intégration de toutes les forces vives et charismes dans l'Église, permettra à l'Église de pouvoir être un véritable sacrement, un signe parlant et attirant dans cette société à la recherche de repère et de signe. Dès lors, l'Église dans cet esprit de conversion, d'ouverture et d'acceptation de toutes sortes de diversités, sera capable d'inviter les hommes d'aujourd'hui et de tout temps à venir au Christ qui leur dit : « Venez-à moi vous tous qui peinez et moi je vous donnerai le repos ». Cependant le changement de l'Église ne concerne pas seulement les ministres ordonnés.

Tous les chrétiens en communion avec les ministres, sont invités à s'engager à la restructuration de l'Église, qui doit être vue comme une véritable communion de fidèles

³¹⁴ Cf. Jean-Yves BAZIOU, *Prêtre dans un monde devenu complexe* dans *Mélanges de sciences religieuses* t. 68 (Janvier-Mars 2011), p. 5-12.

appelés par Dieu. Car pour que l'Église soit un signe pour le monde, une lumière, elle a besoin de tous ses enfants, chacun avec son charisme. En effet, le monde offre des horizons nouveaux, des perspectives nouvelles qui représentent des opportunités missionnaires. Elle ne peut réussir cette mission que par la foi à son Seigneur Jésus Christ qui lui répète sans cesse cette parole de fidélité : « ... moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (Mt 28, 20).

Bibliographie

1. Écriture Sainte

La Bible. Traduction Œcuménique Biblique, Paris, Cerf, 1994.

2. Documents officiels de l'Église (Ordre Chronologique des textes)

CONCILE VATICAN I, *De apostolici primatus in beato Petro institutione*, n° 1839 dans G. ALBERIGO e.a, *Les conciles œcuméniques, tome II-2. Les décrets : Trente à Vatican II*, Paris, Cerf, 1994.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions. Décrets. Déclarations*, Paris, Éditions Centurion, 1967.

PAUL VI, *Lettre apostolique Octogesimo anno sur les questions sociales*, Paris, Apostolat des éditions, 1971.

JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Redemptoris hominis*, Milan, Àncora, 1979.

JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique, les fidèles du Christ*, n° 23, Paris, Cerf, 1989.

3. Documents des pères de l'Église (Ordre chronologique)

La doctrine des douze apôtres (La didachè) (Sources chrétiennes, 248), Cerf, Paris, 1978, traduit par Willy RORDORF et André TUILIER.

Les évêques apostoliques, Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne (Les pères dans la foi, 77), Paris, Migne, 2000, traduit par HAMMAN Adalbert Gauthier.

4. Ouvrages de Hans Küng (Ordre chronologique)

KÜNG Hans, *Les structures de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

KÜNG Hans, *L'Église*, t. 1, Bruges, Desclée de Brouwer, 1968.

KÜNG Hans, *L'Église*, t. 2, Bruges, Desclée de Brouwer, 1968.

KÜNG, *Infailible ? Une interpellation*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971.

KÜNG Hans, *Qu'est-ce que l'Église ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972.

KÜNG Hans, *L'Église assurée dans la vérité ?*, Paris, Seuil, 1980.

KÜNG Hans, *Credo, la confession de foi des apôtres expliquée aux hommes d'aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1996.

KÜNG Hans, *Mémoires II. Une vérité contestée*, Paris, Seuil, 2010.

5. Œuvres d'autres auteurs (Ordre alphabétique)

- BUTHAUD Loïc, *La foi empêche-t-elle d'être adulte ?* dans Albert ROUET, *Vers une Église de la confiance : les communautés locales au cœur des interrogations humaines*, Paris, Bayard, 2011.
- CHENO Rémi, *L'Esprit-Saint et l'Église, institutionnalité et pneumatologie vers un dépassement des antagonismes ecclésiologiques* (Cogitatio fidei, 275), Paris, Cerf, 2010.
- CONGAR Yves, *Ministères et communion ecclésiale* (Théologie sans frontière), Paris, Cerf, 1971.
- DAGENS Claude, *Méditation sur l'Église Catholique en France : libre et présente*, Paris, Cerf, 2008.
- DERROITTE Henri, *Langage symbolique et catéchèse communautaire* (Pédagogie catéchétique, 22), Bruxelles, Lumen vitae, 2008.
- EVDOKIMOV Paul, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe* (Bibliothèque Oeuménique, 10), Paris, Cerf, 1969.
- FAMERÉE Joseph, *L'Ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II, histoire et Église, analyse et reprise critique*, Leuven, University Press, 1992.
- FAMERÉE Joseph et ROUTHIER Gilles, *Yves Congar*, Paris, Cerf, 2008.
- GABORIAU Florent, *Hans Küng : problèmes posés*, Paris, Fac, 1980.
- HAMMAN Adalbert Gauthier, *L'empire et la croix : épître de Clément, lettres d'Ignace d'Antioche, lettre de Polycarpe de Smyrne ; Papias ; actes de martyrs, évangile et acte de Pierre ; protoévangile de Jacques : Plin le jeune*, (Littérature chrétienne, 2), Paris, Édition, 1957.
- LAFONT Ghislain, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1995.
- Le dossier Küng, documentation sur les efforts faits par la Congrégation de la foi et la Conférence épiscopale allemande pour parvenir à un éclaircissement objectif des opinions controversées du professeur Küng* (Communio), Paris, Fayard, 1980.
- MARGUERAT Daniel, *La première Histoire du Christianisme : les Actes des apôtres* (Lectio divina, 180), Paris-Genève, Cerf-Labor et fides, 1999.
- PARALIEU Roger, *Guide pratique du code de droit canonique, notes pastorales*, Bourges, Tardy, 1985.

- PERROT Charles, *Après Jésus le ministère chez les premiers chrétiens*, (Vivre, croire, célébrer), Paris, Les éditions ouvrières, 2000.
- REGANE Jane, *Catéchèse d'adultes : le pourquoi et le comment*, Bruxelles, Lumen vitae, 2008.
- RIGAL Jean, *Le mystère de l'Église : fondements théologiques et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1992.
- SESBOÛE Bernard, *De quelques aspects de l'Église : païens et Juifs, Écritures et Église, autorité, structure ministérielle*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011.
- TILLARD Jean-Marie-Roger, *Église d'Églises : l'ecclésiologie de communion* (Cogitatio fidei, 143), Paris, Cerf, 1987.
- TILLARD Jean-Marie Roger, *Église locale : ecclésiologie de communion et catholicité*, (Cogitatio fidei, 143), Paris, Cerf, 1995.
- VALADIER Paul, *L'Église en procès : catholicisme et société moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.
- ZIZIOULAS Jean, *L'être ecclésial*, (Perspectives orthodoxes, 3), Genève, Labor et fides, 1981.

6. Les articles (Ordre alphabétique)

- BORRAS Alphonse, *Délibérer en Église : communion ecclésiale et fidélité évangélique* dans Alphonse BORRAS, *Délibérer en Église hommage à Raphaël Collinet* (La part-Dieu, 15), Bruxelles, Lessius, 2010, p. 136-156.
- BAZIOU Jean-Yves, *Prêtre dans un monde devenu complexe* dans *Mélanges de sciences religieuses* t.68 (Janvier-Mars 2011), p. 5-12.
- BEAUDUIN Armand, *La délibération dans le livre des Actes des apôtres*, dans Alphonse BORRAS (éd.), *Délibérer en Église hommage à Raphaël Collinet* (La part-Dieu, 15), Bruxelles, Lessius, 2010, p. 51-69.
- CONGAR YVES, *Infailibilité et indéfectibilité* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 54, (1970), p. 613-618.
- COPPENS Joseph, *L'Église dans l'optique de Küng*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, 46, (1970), p. 121-130.
- DELVILLE Jean-Pierre, *Le V^e concile de Malines (1937) et la concertation ecclésiale*, dans Alphonse BORRAS (éd.), *Délibérer en Église hommage à Raphaël Collinet* (La part-Dieu, 15), Bruxelles, Lessius, 2010, p. 111-133.

- DUMAS Marc, *Corrélation-Tillich et Schillebeeckx*, dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (éd.), *Précis de théologie pratique*, Bruxelles-Montréal, Lumen Vitae-Novalis, 2007, p. 71-83.
- FAMERÉE Joseph, *Ecclésiologie catholique. Différences séparatrices et rapprochements avec les autres Églises*, dans *Revue théologique de Louvain*, 33 (2002), p. 28-60.
- LAROUSSE Virginie, *Aux origines de la papauté*, dans *Le monde des religions*, 46 (Mars-Avril 2011) p. 20-21.
- LEGRAND Hervé, *Les ministères de l'Église locale*, dans Bernard LAURET et François REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie dogmatique II*, Paris, p. 195-232.
- FORTIN Anne, *Faire circuler la parole dans l'espace public*, dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (éd.), *Précis de théologie pratique*, Bruxelles-Montréal, Lumen Vitae-Novalis, 2007, p. 289-306.
- GAGEY Henri-Jérôme *Proposer la foi, partager l'Évangile* dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (éd.), *Précis de théologie pratique*, dans Gilles, Bruxelles-Montréal, Lumen Vitae-Novalis, 2007, p. 307-320.
- GATZWEILER Karl, *L'Église de Jésus*, dans Alphonse BORRAS (éd.), *Délibérer en Église, hommage à Raphaël Collinet* (La part-Dieu, 15), Bruxelles, Lessius, 2010, p. 39-69.
- HOUSSIAUX Albert, *Le conseil pastoral : se parler en Église*, dans Alphonse BORRAS (éd.), *Délibérer en Église* dans Alphonse BORRAS (éd.), *Délibérer en Église, hommage à Raphaël Collinet* (La part-Dieu, 15), Bruxelles, Lessius, 2010, p.199-214.
- RACINE Jacques, *Transformer la société et libérer la personne*, dans Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (éd.), *Précis de théologie pratique* *Précis de théologie pratique*, Bruxelles-Montréal, Lumen Vitae-Novalis, 2007, p. 793-807.
- SCHOUPPE Jean-Pierre, *Les droits des fidèles et le processus de délibération en Église*, dans Alphonse BORRAS (éd.), *Délibérer en Église hommage à Raphaël Collinet* (La part-Dieu, 15), Bruxelles, Lessius, 2010, p. 215-231.

7. Dictionnaire

- Pierre-Marie GY, *Ordres mineurs*, dans LACOSTE Jean-Yves et RIAUDEL Olivier (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/Puf, 2007, p. 999-1000.

Table des matières

INTRODUCTION GÉNÉRALE	7
1. Motivation et délimitation	7
2. Objectifs et problématique	9
3. Brève présentation du théologien Hans Küng	9
4. Structure du travail	11
CHAPITRE I - L'IDÉE D'ÉGLISE SELON HANS KÜNG	14
Introduction du premier chapitre	14
1.1. Définition et origine de l'Église.....	14
1.1.1. Définition de l'Église selon Hans Küng.....	14
1.1.2. L'origine de l'Église	15
1.1.2.1. Jésus terrestre et la naissance de l'Église.....	15
1.1.2.2. L'évènement pascal et la naissance de l'Église	16
1.1.2.3. L'Esprit Saint et la naissance de l'Église	17
1.2. Le fonctionnement de l'Église.....	18
1.2.1. Les différentes images de l'Église selon Küng	18
1.2.1.1. Une Église comme peuple de Dieu.....	19
1.2.1.2. L'Église comme communauté visible et concrète.....	20
1.2.1.3. L'Église comme corps du Christ	20
1.2.2. Les ministères dans l'Église.....	22
1.2.2.1. Étude des concepts : prêtre et grand prêtre	22
1.2.2.2. Ministères et sacerdoce universel	23
1.2.2.3. Ministères et structure charismatique de l'Église	24
1.3. L'Église dans le monde	26
1.3.1. Être missionnaire auprès du monde	26
1.3.2. Une Église au service du monde	28
1.3.3. Être avec et pour le monde sans être du monde	29
Conclusion du premier chapitre.....	30

CHAPITRE II - KÜNG ET LE FONCTIONNEMENT DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE 32

Introduction du deuxième chapitre..... 32

2.1. L'organisation ministérielle et la question de l'identité de l'Église catholique romaine 32

2.1.1. La question des ministères ordonnés dans l'Église catholique romaine 32

2.1.1.1. Les ministères ordonnés dans l'Église catholique romaine..... 32

2.1.1.2. L'évolution des ministères ordonnés 33

2.1.1.3. L'évolution des ministères ordonnés dans l'histoire du Nouveau Testament 34

2.1.1.4. La thèse de Küng sur l'institutionnalisation de la triade ministérielle 36

2.1.2. La question des laïcs dans l'Église catholique romaine..... 39

2.1.2.1. Le sacerdoce commun dans l'Église catholique romaine..... 39

2.1.2.2. Sacerdoce commun et ministère ordonné..... 40

2.1.2.3. L'importance du service des laïcs dans l'Église..... 42

2.1.3. L'Église catholique romaine et la question d'authenticité (unité, sainteté, catholicité, apostolicité) 43

2.1.3.1. Essence et visage de l'Église 44

2.1.3.2. L'unité 44

2.1.3.3. La catholicité 46

2.1.3.4. La sainteté et l'apostolicité..... 48

2.2. Küng et le gouvernement de l'Église catholique romaine 52

2.2.1. La question de la papauté dans l'Église catholique romaine 52

2.2.1.1. La Petrinitas 52

2.2.1.2. La perpetuitas..... 54

2.2.1.3. La romanitas..... 57

2.2.2. L'infailibilité 58

2.2.2.1. Origine de l'infailibilité..... 58

2.2.2.2. Étude de la déclaration de Vatican I 59

2.2.2.3. Küng et le sens de l'infailibilité 61

2.2.3. La question de la délibération dans l'Église catholique romaine..... 63

2.2.3.1. Fondements bibliques de la délibération selon Küng..... 64

2.2.3.2. Bref parcours historique de la question de la délibération 64

2.2.3.3. La participation des laïcs à la délibération..... 66

2.3. La position de l'Église catholique romaine dans la société sécularisée 67

2.3.1. Une Église distante du monde 67

2.3.2. L'Église catholique romaine et la question de l'œcuménisme 68

Conclusion du deuxième chapitre 70

CHAPITRE III - RÉFLEXION CRITIQUE SUR L'ECCLÉSIOLOGIE DE KÜNG ET PERSPECTIVES..... 71

Introduction du troisième chapitre 71

3.1. L'ecclésiologie de Küng à la lumière de la Bible, du magistère de l'Église catholique romaine et de la réflexion de théologiens 71

3.1.1. L'ecclésiologie de Küng et les Écritures..... 71

3.1.1.1. *L'origine de l'Église dans la Bible* 72

3.1.1.2. *Approche conceptuelle de l'Église dans la Bible* 73

3.1.1.3. *L'Esprit Saint et l'Église dans la Bible* 74

3.1.1.4. *Les ministères dans la Bible*..... 76

3.1.2. L'ecclésiologie de Küng à la lumière de l'enseignement de l'Église catholique romaine 78

3.1.2.1. *La communion dans l'Église* 79

3.1.2.2. *Ministères et communion selon le magistère* 81

3.1.2.3. *L'évolution des ministères ordonnés selon l'enseignement de l'Église catholique romaine* . 84

3.1.3. L'ecclésiologie de Küng et la réflexion de quelques théologiens 85

3.1.3.1. *Hans Küng et Yves Congar* 86

3.1.3.2. *Hans Küng et Jean-Marie Roger Tillard* 91

3.1.3.3. *Hans Küng et Charles Perrot*..... 93

3.2. Analyse critique de l'idée d'Église chez Hans Küng 97

3.2.1. Aspects positifs de l'idée d'Église chez Hans Küng..... 97

3.2.1.1. *L'Église peuple de Dieu et communion des croyants*..... 98

3.2.1.2. *La revalorisation du sacerdoce commun* 99

3.2.1.3. *Le retour aux Écritures et l'importance de l'Esprit Saint*..... 99

3.2.2. Les limites de l'ecclésiologie de Hans Küng 101

3.2.2.1. *Le biblisme de Hans Küng* 101

3.2.2.2. *La structure charismatique et la structure diaconale* 102

3.3. Les perspectives 104

3.3.1. Revisiter les fondements de l'Église catholique romaine 104

3.3.1.1. *L'Église catholique romaine dans la société actuelle*..... 105

3.3.1.2. *Une Église renouvelée*..... 107

3.3.2. Souhait d'un « aggiornamento » dans l'organisation et le fonctionnement interne de l'Église catholique romaine..... 108

3.3.2.1. *Le ministère comme style* 109

3.3.2.2. *L'ouverture à d'autres ministères et création de cellules d'évangélisation*..... 110

3.3.2.3. *Une Église ouverte au débat* 112

3.3.3. Propositions pour les relations avec le monde 115

3.3.3.1. *Être proche de la société*..... 115

3.3.3.2. *Une Église qui propose* 116

3.3.3.3. *Une Église comme signe* 117

Conclusion du troisième chapitre..... 118

CONCLUSION GÉNÉRALE 119

BIBLIOGRAPHIE 122