BAPTÊME, EUCHARISTIE ET MINISTÈRE (BEM)

DOCUMENT DE « FOI ET CONSTITUTION » N. 111

UNE RÉPONSE CATHOLIQUE

NOTE DE LA RÉDACTION

La manière de parvenir à cette réponse a été coordonnée par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens. Ce processus comprend premièrement une consultation, débutée en 1982, auprès des Conférences épiscopales catholiques dans le monde entier, dont beaucoup ont envoyé leur rapport sur le BEM. au Secrétariat. Deuxièmement, les rapports sur le BEM, reçus des Conférences épiscopales et ceux reçus des Facultés de théologie catholiques, d'organismes catholiques et d'autres sources, furent analysés et pris en compte par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens, avec l'aide d'une équipe de théologiens consultants qui travaillèrent à composer un projet de réponse au BEM. Troisièmement, le projet de réponse fut mené à son état présent et final par le travail accompli en collaboration entre le Secrétariat pour l'unité et la Congrégation pour la Doctrine de la foi.

La réponse catholique fut envoyée, par le Secrétariat pour l'unité, au Secrétariat de Foi et Constitution, à Genève, en août 1987.

I. INTRODUCTION

Préliminaires

Le document *Baptême Eucharistie et Ministère* (BEM) de Foi et Constitution apparaît comme le point culminant de plus de cinquante années d'un travail qui commença avec la première Conférence mondiale de Foi et Constitution tenue à Lausanne en 1927. Foi et Constitution est un des mouvements fondateurs du mouvement œcuménique moderne qui recherche la restauration de l'unité entre tous les chrétiens, et que le Concile Vatican II décrit comme un mouvement « suscité par la grâce du Saint-Esprit » (*Unitatis Redintegratio*, 1). Le mouvement Foi et Constitution fut un des chemins conduisant à la formation du Conseil œcuménique des Eglises en 1948. Dans le cadre du Conseil œcuménique, la Commission maintient la direction du mouvement Foi et Constitution. Le BEM en est peut-être le résultat le plus significatif jusqu'à maintenant.

Le BEM est important pour plusieurs raisons. La première, c'est le caractère de la Commission qui le rédigea et le publia à Lima en 1982. Elle comprenait des anglicans, des orthodoxes, des protestants et des catholiques romains. (Bien que l'Eglise catholique ne soit pas membre du Conseil œcuménique des Eglises, elle désigne officiellement à la Commission Foi et Constitution douze membres catholiques qui y participent, à titre personnel, comme membres de plein droit de la Commission. Ils représentent un dixième de la Commission qui compte cent-vingt membres. La Commission représente un large éventail d'Eglises et de Communautés, « une riche diversité de cultures, de traditions, de liturgies en de nombreuses langues, d'existence sous toutes sortes de systèmes politiques » (Préface du BEM). Cette Commission affirme qu'elle a atteint dans le BEM « un degré remarquable d'accord », même si ce n'est pas encore le consensus complet, qu'elle a atteint une « convergence théologique en des domaines importants » tout en dégageant les « points controversés qui exigent encore recherche et réconciliation » (Préface). Des théologiens, venant de groupes qui, au cours de l'histoire, furent souvent en opposition théologique et en désaccord les uns avec les autres, affirment maintenant ensemble un accord et/ou une convergence sur des points clés de la foi. Cela est en soi une réalisation importante.

Deuxièmement, le BEM est un résultat capital de la dynamique œcuménique qui, à la lumière de l'arrière plan historique des divisions entre chrétiens, avance et travaille vers l'unité de foi. Il revendique un certain degré d'accord, ou au moins des domaines de convergence théologique qui devraient apporter une contribution importante pour atteindre ce but. Recevant à Rome en 1980 — et donc avant la rédaction finale du document — un groupe de travail de Foi et Constitution, le pape Jean-Paul II déclarait : « Votre ... effort persévérant à déjà obtenu des résultats pour lesquels nous rendons grâce à Celui qui nous est donné pour nous guider dans la vérité tout entière (cf. *Jn* 16, 13). Il est nécessaire de continuer. Il est nécessaire d'atteindre le but » (Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, *Service d'information*, n. 45, 1981/1).

En troisième lieu, le BEM est important parce que, pour ce texte, Foi et Constitution interpelle les Eglises et Communautés et leur demande une réponse. Après être passé par une longue évolution pendant plusieurs décennies, Foi et Constitution a considéré que le texte de Lima de 1982 était mûr, dans les limites déterminées, pour être envoyé aux Eglises et Communautés et pour les inviter à donner à ce texte « une réponse officielle au plus haut niveau d'autorité approprié », en y ajoutant des suggestions pour favoriser le processus de réception. La sixième Assemblée mondiale du Conseil œcuménique des Eglises approuva cette proposition et recommanda aux Eglises de répondre dans les délais indiqués. Ainsi commença, dans le mouvement œcuménique, une phase qui montre un engagement plus profond de la part des chrétiens, dans toutes les communautés dans l'indispensable travail pour l'unité.

L'Eglise catholique et le BEM

L'Eglise catholique regarde le BEM en fonction des points importants que *Unitatis Redintegratio* indiquait dans sa propre élaboration des priorités œcuméniques. En premier lieu, le besoin urgent de l'unité entre chrétiens divisés est exprimé par le Concile Vatican II et aussi dans le BEM. Une préoccupation principale du second Concile du Vatican fut la « restauration de l'unité entre tous les chrétiens ». La division des chrétiens, dit le Concile, « s'oppose ouvertement à la volonté du Christ. Elle est pour le monde un objet de scandale et elle fait obstacle à la plus sainte des causes: la prédication de l'Évangile à toute créature » (*Unitatis Redintegratio*, 1). Le Concile notait l'initiative de Dieu qui, « en ces derniers temps, a commencé de répandre plus abondamment dans les chrétiens divisés entre eux l'esprit de repentir et le désir de l'union ». *Unitatis Redintegratio* a été formulé par le second Concile du Vatican pour encourager les catholiques à « répondre à la grâce de cet appel divin » (*Unitatis Redintegratio*, 1). La préface du BEM pour sa part affirme que « le but de l'unité visible » est ce que recherchent les Eglises et Communautés du Conseil œcuménique des Eglises. Les catholiques et les autres chrétiens peuvent bien avoir des conceptions différentes sur ce qu'entraîne pour chacun l'unité de l'Eglise, et ceci doit donc être un sujet de dialogue œcuménique. Mais ici, la base commune c'est que, dans les deux cas, il y a convergence sur l'urgence de l'unité chrétienne. Bien qu'elle n'ait pas participé aux premières étapes du cheminement du mouvement Foi et Constitution au BEM (cependant elle est devenue directement participante après Vatican II), l'Eglise catholique voit dans le BEM un résultat significatif du mouvement œcuménique. C'est pourquoi elle doit étudier très sérieusement ce document.

Unitatis Redintegratio demande instamment le

dialogue œcuménique (4), montre la signification œcuménique du baptême et recommande que « la doctrine sur la Cène du Seigneur, les autres sacrements, le culte et les ministères de l'Eglise fasse l'objet du dialogue » (22). Le BEM traite directement de ces préoccupations. *Unitatis Redintegratio*, recommande en outre que « tous les chrétiens, face à l'ensemble des nations, confessent leur foi en Dieu, Un et Trine, en le Fils de Dieu incarné, notre Rédempteur et Seigneur » (12). Un certain nombre de réactions catholiques au BEM se sont réjouies de l'insistance trinitaire et christologique du texte.

Portée du texte

Même si nous pensons que certains points ne sont pas assez approfondis, nous croyons que si ce texte était reçu par les diverses Eglises et Communautés ecclésiales, il leur ferait franchir un pas important dans le mouvement œcuménique, bien que ce ne soit encore qu'une étape dans le cheminement œcuménique vers l'unité visible des chrétiens divisés. Si, à travers ce processus de réponse au BEM et de réception, actuellement en cours, un grand nombre de convergences, même des accords exprimés, dans le BEM étaient confirmés par les Eglises et les Communautés ecclésiales, nous croyons que cela représenterait une avancée dans le mouvement œcuménique.

Le BEM est aussi une étape le long du chemin, une des « diverses étapes » que les Eglises auront à franchir sur « le chemin qui conduit à leur unité visible » (Préface). Ses prétentions sont donc limitées: « Nous ne sommes pas encore parvenus complètement à un "consensus"... Un consensus complet ne peut être proclamé qu'après que les Eglises aient atteint le point où elles peuvent vivre et agir ensemble dans l'unité ». Le texte ne présente pas un traité complet et systématique du baptême, de l'Eucharistie ou du ministère, mais il se concentre plutôt sur les aspects en relation avec les problèmes de reconnaissance mutuelle conduisant à l'unité. Il utilise aussi un nouveau vocabulaire théologique qui nécessairement implique un nouvel horizon de pensée. A des passages importants du texte, des différences dans les déclarations et le vocabulaire ouvrent la voie à diverses interprétations. Les commentaires du texte signalent les points contestés qui demandent encore un travail de recherche et de réconciliation. Et il y a parfois des passages qui suggèrent en théologie et en pratique des options qui ne sont pas conformes par exemple à la foi catholique.

Contribution à un processus à poursuivre

Ainsi, en répondant au BEM, nous cherchons à constater et à reconnaître les acquis, les étapes franchies jusqu'ici et en même temps nous cherchons à nous

situer comme participants d'un processus qui doit continuer vers le but de l'unité visible des chrétiens. Les limites du document limitent aussi la portée de notre réponse. Mais nous voulons reconnaître le processus et nous voulons le voir continuer à se développer.

Dans cette réponse, nous traitons un certain nombre de questions que nous considérons comme spécialement importantes dans le texte. Nous pouvons en approuver une grande partie et nous devons construire sur ces résultats positifs. Nous critiquons certains points qui seront clairement notés. Il y a aussi quelques conclusions sur des points fondamentaux que nous pensons devoir critiquer et dont l'examen doit être poursuivi afin d'alimenter la suite du travail dans le mouvement œcuménique. Mais nous ne commenterons pas tous les points du BEM.

Compréhension catholique de l'œcuménologie

D'autre part, dans cette réponse, nous ne parlons pas de façon exhaustive ou détaillée de l'œcuménologie catholique (cf. par ex. *Lumen Gentium*), parce que notre champ est ici très limité puisqu'il se rapporte au contenu lui-même très limité du BEM. Ceci doit être bien compris afin d'éviter les malentendus. Cette réponse est faite en pleine connaissance de l'unité et de la vérité propres de l'Eglise catholique et sans nier ce qui est essentiel à la compréhension qu'elle a d'elle-même. Nous croyons, comme *Unitatis Redintegratio*, 4 le déclare que « l'unité d'une seule et unique Eglise que le Christ a accordée à son Eglise dès le commencement... subsiste de façon inamissible dans l'Eglise catholique et nous espérons qu'elle s'accroîtra de jour en jour jusqu'à la consommation des siècles ».

C'est notre conviction que l'étude de l'œcuménologie doit être de plus en plus au centre du dialogue œcuménique. La meilleure réflexion sur le BEM ne viendra peut-être que lorsque l'on aura accordé une attention plus sérieuse à l'œcuménologie dans le dialogue œcuménique. En même temps, l'étude du BEM est déjà une manière de traiter de réalités essentielles de l'Eglise. Mais ici on ne trouvera pas un commentaire ou une réflexion sur tous les aspects importants de la compréhension catholique de l'œcuménologie. Cela ne veut pas dire que ce qui n'est pas commenté est moins important ou moins significatif. Cela veut dire simplement que le centre de cette étude n'est pas l'œcuménologie comme telle. Mais une étude de l'œcuménologie en elle-même permettrait, croyons-nous de donner plus d'attention aux points cruciaux de l'œcuménologie catholique et de mieux les comprendre. Par exemple, on ne peut vraiment comprendre la doctrine catholique fondamentale selon laquelle l'Eglise du Christ « subsiste dans l'Eglise catholique » (*Lumen Gentium*, 8) que dans le cadre d'une œcuménologie catholique romaine de communion.

Il est alors clair pour nous que Foi et Constitution doit se concentrer plus directement sur l'œcuménologie. Nous croyons que ne pas donner une attention sérieuse aux questions plus larges de l'œcuménologie présente des inconvénients, non seulement pour l'étude et la compréhension du contenu du BEM, mais aussi pour notre avancement œcuménique.

Un contexte œcuménique plus large

Enfin nous sommes sensibles au fait qu'on doit regarder le BEM dans une perspective œcuménique plus large. L'Assemblée générale du Conseil œcuménique des Eglises à Nairobi en 1975 décrivait l'unité que nous cherchons comme une « communauté conciliaire d'Eglises locales véritablement unies ». Dans ce contexte, le baptême, l'Eucharistie et le ministère sont quelques-uns des éléments fondamentaux d'une Eglise locale véritablement unie. Le ministère, par exemple, doit être regardé comme un facteur important reliant les Eglises locales aussi bien qu'un moyen essentiel d'unité pour l'Eglise locale.

IL LA POURSUITE DU TRAVAIL DE FOI ET CONSTITUTION

Afin de contribuer à construire sur le travail solide déjà accompli par Foi et Constitution, comme il apparaît dans une grande partie du BEM et que nous montrerons dans cette réponse, nous souhaitons énoncer au départ, quelques points critiques qui ont besoin, pensons-nous, de faire l'objet d'un travail à poursuivre par Foi et Constitution. En réfléchissant sur le texte, nous pensons que la plupart des critiques qu'on peut soulever se rattachent aux notions de sacrement (et sacramentalité), à la nature exacte de la Tradition apostolique et à la question de l'autorité qui a pouvoir ultime de décision dans l'Eglise. Tous ces points font partie de l'œcuménologie qui doit être une préoccupation constante dans le mouvement œcuménique. Nous les présentons à Foi et Constitution comme des thèmes qui ont besoin d'être davantage étudiés. Quand, dans un cadre œcuménique, l'œcuménologie aura fait l'objet d'un travail plus approfondi, nous nous attendons à voir apparaître des vues nouvelles sur la valeur de la présentation des trois sacraments dans le BEM.

Sacrement et sacramentalité

Nous pouvons parler en termes positifs d'une grande partie de l'exposé sur l'aspect sacramentel du baptême, de l'Eucharistie et du ministère dans le BEM. Il y a de nombreux points de convergence.

Cependant, nous croyons qu'une conception claire du sacrement (et de la sacramentalité) est

absente dans le BEM. Un travail ultérieur sur ce point est nécessaire.

Dans le texte sur le baptême, par exemple, les commentaires des numéros 12 et 14 évoquent cette difficulté. Malgré de nombreux points importants abordés au sujet de la signification du baptême, il semble qu'il y ait un manque de clarté quant au plein effet du baptême. Le texte ne donne pas les raisons qui montrent clairement pourquoi le baptême est un acte qu'on ne peut répéter. Le baptême est-il nécessaire au salut?

Les questions sur le baptême et l'initiation dans l'Eglise sont soulevées ici. Quelles sont les pleines dimensions de l'initiation chrétienne? Est-ce que le baptême lui-même « sacramentalise », de manière adéquate, toute la réalité de l'initiation chrétienne? Nous croyons qu'une étude plus approfondie est nécessaire au sujet de la confirmation comme sacrement. Le rapport entre le baptême et l'Eucharistie a besoin d'être davantage exploré aussi (cf. B. comm. 14).

Au sujet du texte sur l'Eucharistie, alors que de nouveau nous pouvons être d'accord sur une grande partie, nous notons aussi des points qui ont besoin, pensons-nous, de clarification et de développement. Par exemple, au sujet de la présence réelle, la description du changement qui a lieu dans l'Eucharistie (cf. E. 15) est ambiguë et permet plusieurs interprétations. La terminologie employée dans le texte pour ce qui est de l'Eucharistie comme sacrifice soulève des questions sur la façon dont cet aspect est traité.

Au sujet du ministère, nous pensons qu'une convergence importante a été atteinte parce que nous croyons que la description de l'ordination est telle qu'elle peut conduire à une compréhension sacramentelle. Mais la description ne peut pas complètement refléter la foi des chrétiens (y compris les catholiques) pour qui l'ordination est clairement un sacrement. Donc, nous croyons que ce point a besoin d'être davantage exploré.

Sur la notion de sacrement, le BEM montre qu'il y a beaucoup d'aspects que les chrétiens peuvent affirmer ensemble. Mais, à cause de l'importance de la recherche d'un accord sur le baptême, l'Eucharistie et le ministère comme une étape vers l'unité chrétienne (cf. Rapport de Vancouver *Gathered for life*, pp. 45 et suiv.), nous croyons que Foi et Constitution doit poursuivre une exploration œcuménique plus poussée et plus profonde de la notion de sacrement et de sacramentalité.

La Tradition apostolique

La nature exacte de la Tradition apostolique et ses implications ont besoin aussi d'une plus grande attention. Assurément, dans le mouvement œcuménique, la Conférence mondiale de Foi et Constitution à Montréal en 1963 fut un événement marquant offrant une ouverture pour aller au-delà

des controverses sur Ecriture et Tradition qui avaient marqué les rapports catholiques/protestants depuis la Réforme. De bien des façons, le BEM est bénéficiaire de la Conférence de Montréal. Cependant certaines considérations, en particulier dans les commentaires du BEM, soulèvent des questions au sujet de la notion de la Tradition apostolique comme elle est généralement comprise par les différentes Eglises et Communautés ecclésiales, suggérant qu'il faut encore travailler cette question de façon œcuménique.

D'après l'enseignement catholique (Concile Vatican II, *Dei Verbum*, 7-10), la sainte Tradition et la sainte Ecriture constituent un unique dépôt sacré de la Parole de Dieu confiée à l'Eglise. Elles sont étroitement reliées entre elles. La Sainte Ecriture est la parole de Dieu en tant qu'elle est consignée par écrit sous l'inspiration du Saint-Esprit. La Tradition transmet intégralement la Parole de Dieu confiée aux apôtres par le Christ — en qui se récapitule toute la Révélation de Dieu — et par le Saint-Esprit. Elle la transmet aux successeurs des apôtres pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, ils la gardent, l'exposent et la répandent fidèlement par leur prédication. En y adhérant, l'Eglise demeure toujours fidèle à l'enseignement des apôtres et à l'Evangile du Christ.

Ainsi, à notre avis, il faut faire une nette distinction entre la Tradition apostolique qui s'impose à nous, parce qu'elle est enracinée dans la Révélation, et les diverses traditions qui peuvent se développer dans les Eglises locales.

Pour illustrer cette question, le BEM attire notre attention sur la pratique de certaines Eglises africaines qui confèrent le baptême sans eau (cf. B. comm. 21). Il note que, dans certaines parties du monde où le pain et le vin ne sont ni d'usage courant, ni obtenus facilement, on prétend quelquefois que la nourriture et la boisson locales servent mieux à enraciner l'Eucharistie dans la vie de tous les jours (E. comm. 28). Peut-être, voit-on très clairement la différence quand on évoque les opinions diverses sur l'ordination des femmes. Le commentaire 18 du document sur le Ministère note que les communautés qui pratiquent l'ordination des femmes le font en raison de leur compréhension de l'Evangile. Elles disent que cette conviction théologique a été renforcée par leur expérience durant les années où elles ont inclus des femmes dans leurs ministères ordonnés. D'autre part, les Eglises qui ne pratiquent pas l'ordination des femmes considèrent que « la force de dix-neuf siècles de tradition ne doit pas être mise de côté ». N'est-il pas évident qu'il y a ici différentes conceptions de la Tradition apostolique et de ce que cela implique pour une conclusion sur un sujet tel que l'ordination des femmes? Alors que Foi et Constitution poursuit sa tâche importante, nous croyons donc qu'il faut y inclure une étude pour clarifier la nature exacte de la Tradition apostolique.

L'autorité dans l'Eglise

Une étude plus approfondie sur la nature de l'autorité dans l'Eglise est aussi nécessaire. Dans le contexte œcuménique, cette préoccupation fut de nouveau évoquée à la sixième Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises à Vancouver en 1983. Outre la proposition de soumettre le BEM aux Eglises en vue d'une réponse et de sa réception, Vancouver recommanda un autre pas vers l'unité: appuyer « la recherche commune des Eglises pour s'accorder sur des pratiques communes de prises de décisions et d'enseignement magistériel » (Rapport de Vancouver, *Gathered for life*, p. 50).

Pour nous, le texte du BEM soulève un certain nombre de questions: quels sont les éléments constitutifs de l'autorité et de l'ordre dans l'Eglise? Quelle est la nature et quel est le rôle de l'autorité qui a pouvoir de décision pour discerner la volonté de Dieu quant au développement du ministère dans l'Eglise dans le passé et quant aux besoins actuels de l'Eglise? En rapport avec cette question il faut ajouter la compréhension exacte du triple ministère et de ses fonctions tel qu'il est présenté dans le BEM. Par exemple, d'après le texte du BEM, le triple ministère appartient-il à l'être constitutif de l'Eglise en tant qu'enraciné dans la volonté de Dieu pour l'Eglise, ou seulement au « bien-être » (*bene esse*) œcuménique de l'Eglise? Comment peut-on en décider? Avec quelle autorité?

Au sujet de la succession épiscopale, quand il est dit que c'est un « signe » de continuité et d'unité dans l'Eglise (M. 38), quelle est ici la signification de « signe »? Quelle est la signification ecclésiologique de la succession épiscopale pour l'ordination? Quelle est la différence précise et quel est le rapport entre le sacerdoce de tous et le sacerdoce des ministres ordonnés? Quelles sont les dimensions ecclésiologiques de l'autorité du ministre ordonné? Une étude plus approfondie doit être faite sur les aspects ecclésiologiques fondamentaux de la reconnaissance du ministère. La reconnaissance du ministre ordonné et le caractère ecclésial d'une communauté d'Eglise sont indissolublement et mutuellement liés. La question du ministère universel dans l'Eglise ne devrait-elle pas être explorée? Par quelle autorité de telles questions sont-elles résolues?

Nous voudrions encourager Foi et Constitution à suivre la suggestion de l'Assemblée de Vancouver présentée ci-dessus, et à étudier la question de l'autorité dans l'Eglise. La nature de l'autorité dans l'Eglise est une question clé pour l'avancée de l'œcuménisme.

III. LE BEM ET LA FOI DE L'ÉGLISE

Nous nous tournons vers une réflexion plus particulière sur le texte en rapport avec « la Foi

de l'Eglise à travers les siècles » (Préface). Nous sommes d'accord sur une bonne partie du texte tout en notant aussi des difficultés.

A - LE BAPTÊME

1. APPRÉCIATION GÉNÉRALE

Nous trouvons que le texte sur le baptême est fondé sur la foi apostolique reçue et confessée par l'Eglise catholique. Il tire du Nouveau Testament, d'une manière équilibrée, une bonne partie de l'enseignement sur le baptême, il donne une place importante au témoignage de l'Eglise primitive. Alors qu'il ne discute pas de toutes les questions doctrinales importantes soulevées au sujet du baptême, il est sensible à leurs répercussions sur le développement de la compréhension de ce sacrement et aux valeurs positives des différentes solutions qui se sont dégagées; il apprécie la force normative que certaines formes de célébration liturgique peuvent avoir et la signification de la pratique pastorale; dans l'optique œcuménique, il se situe bien; il articule le développement de la compréhension chrétienne du baptême avec une méthode théologique cohérente. Il a beaucoup d'affinités, à la fois par le style et le contenu, avec la manière dont la foi de l'Eglise sur le baptême est exposée dans le second Concile du Vatican et dans la liturgie de l'initiation chrétienne promulguée par le Pape Paul VI (cf. SC 6; LG 4 et 10; UR 22; *Initiation chrétienne*, introduction générale 1-6, Initiation des adultes 8, Initiation des enfants 2-3).

La foi de l'Eglise est bien exprimée sur les sujets suivants:

a) Le baptême est reconnu comme le don et l'œuvre du Dieu trinitaire (1, 7, 17). La foi en la Trinité permet au texte de traiter en profondeur de la place centrale du Christ dans le baptême et du rôle correspondant du Saint-Esprit (4, 5, 7, 14).

b) La pratique du baptême fait partie intégrante du plan de Dieu de tout rassembler dans le Royaume par l'Eglise en qui la mission du Christ se continue par l'Esprit (1, 7, 10).

c) Le baptême est une réalité sacramentelle. Le texte appelle le baptême un sacrement (23 et comm. 13). Mais il traite la question non pas tellement en se servant du mot (lequel, en raison de son histoire complexe, a besoin de beaucoup d'explications dans les conversations entre Eglises) qu'en affirmant les traits principaux du baptême que le mot « sacrement » a servi à exprimer. Il dit:

— Le baptême est un signe (2, 18), avec des exigences rituelles précises (17, 20), célébré dans et par l'Eglise (12, 22, 23); il est un signe de la foi de l'Eglise (12), de sa foi dans le Christ et dans la vie nouvelle qu'il a inauguré dans son mystère

pascal (2, 3, 4), de sa foi dans le don de l'Esprit-Saint, en qui cette vie est partagée (5).

— La participation à la mort du Christ et le don de l'Esprit-Saint sont à la fois signifiés et accomplis par le baptême (14).

— Le signe efficace qu'est le baptême fut inauguré par Jésus (1).

— Le baptême est à la fois le don de Dieu pour nous et notre réponse humaine à ce don (8). Le don qu'il signifie et réalise est la purification du péché et la victoire sur lui (2, 3), la conversion, le pardon et la justification (3, 4), l'incorporation au Christ (6) -la sainteté morale (4) dont le Saint-Esprit est la source et le sceau (5). Il fait des hommes et des femmes des fils et des filles de Dieu en Christ, le Fils (5), qui finalement entreront en possession de leur plein héritage à la louange de la gloire de Dieu (5). Notre réponse est la foi (8), la confession du péché et la conversion (4), l'effort moral de toute la vie sous la puissance transformante de la grâce, pour grandir dans la ressemblance au Christ (9) et travailler à la venue du Royaume de Dieu sur la terre comme au ciel (7, 10).

— Le baptême, en nous unissant au Christ, nous unit les uns aux autres et « à l'Eglise de tous les temps et de tous les lieux » (6); il est le signe et le sceau de notre engagement dans la communauté des disciples (6) et il est un acte qui ne peut pas être répété (13).

2. COMMENTAIRES PARTICULIERS

L'institution du baptême

Le texte est un exposé fidèle de la vérité fondamentale qui est affirmée quand on dit que le baptême a été institué par le Christ. La réalité symbolisée dans le rite du baptême est la réalité du Christ lui-même, se livrant dans sa mort et sa résurrection, et reçu, comme il l'a ordonné, par ceux qui sont appelés à entrer dans la Nouvelle Alliance. Le baptême tel que le Christ l'ordonna est connu par le témoignage apostolique qui se trouve dans l'Ecriture et dans la Tradition de l'Eglise.

La signification du baptême

Le baptême incorpore les chrétiens au Corps du Christ, il les conduit à l'union « les uns avec les autres et avec l'Eglise de tous les temps et de tous les lieux » (6). Le texte est très clair sur ce point. Cependant, le document n'est pas assez attentif aux implications du fait qu'une personne est baptisée dans une communauté ecclésiale particulière dans un christianisme divisé. Parce que le texte s'adresse à des Eglises et des Communautés qui ne sont pas en complète communion les unes avec les autres, il fait ressortir avec raison

que, en unissant les chrétiens au Christ, le baptême établit entre eux un lien qui est plus fort que ce qui les divise. Il attire l'attention sur la contradiction entre un unique baptême et des communautés chrétiennes divisées et il appelle les communautés à surmonter leurs divisions et à manifester visiblement leur communion baptismale (6).

Quand le texte parle de la « dynamique du baptême qui embrasse toute la vie, s'étend à toutes les nations et anticipe le jour où toute langue confessera que Jésus-Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père » (7), il touche à la question du rapport entre le baptême et le salut de toute l'humanité - question qui est aussi reliée à la nécessité de l'Eglise pour le salut. Puisque le texte traite de la signification du baptême et non de la totalité du plan du salut, il est peut-être compréhensible qu'il ne dise rien de ceux qui ne sont pas baptisés. Mais le texte ne traite pas non plus explicitement de la nécessité du baptême pour le salut, ce qui exige clairement de poursuivre une étude commune.

La question de la nécessité du baptême pour le salut se rattache, bien qu'elle n'en dépende pas totalement, au développement de la doctrine du péché originel. Sur cette doctrine, le texte semble se référer à la réalité exprimée dans le n. 3 (« Par le baptême, les chrétiens... mais libres »). Ici, comme dans d'autres passages, le texte dit clairement que le baptême enlève le péché mais il n'aborde pas la question de savoir si ou pourquoi tous sont pécheurs comme l'envisage la doctrine du péché originel.

On comprend que, dans un texte de convergence comme celui-ci, Foi et Constitution ait préféré éviter l'usage du terme « péché originel ». Cependant, à la base de la doctrine du péché originel, il y a une compréhension, dans la foi, de la condition pécheresse universelle, du besoin universel de salut, du Christ comme le Sauveur universel et au sujet de la nécessité du baptême pour le salut. C'est une doctrine qui peut se réclamer de solides racines dans les Ecritures (e.g. *Rm* 5) et qui prit forme à l'âge patristique. Elle a une profonde influence sur la doctrine du baptême et sa pratique. La foi de l'Eglise qu'elle exprime demeure obscure dans le texte. Donc, nous pensons qu'il conviendrait que la doctrine du péché originel, tant dans l'expression que dans le contenu, soit explicitement incorporée à la discussion sur la signification et les effets du baptême.

En traitant de « l'incorporation dans le Corps du Christ » (6), le texte dit: le « baptême est un signe et un sceau de notre engagement commun de disciples ». Dans le n. 5 également, il parle du sceau dont les baptisés sont marqués. Nous pensons qu'il faudrait clarifier ici que signifie le « sceau ». Quelle en est la pleine signification? En vue de cette clarification, nous faisons les remarques suivantes.

L'image du « sceau », spécialement quand elle est mise en rapport avec la pratique liturgique de marquer d'un signe et d'une onction en forme de croix ceux qui sont baptisés, fut spécialement développée dans la période patristique. Il n'est pas clair si le texte, dans les passages cités, fait allusion à ces développements patristiques. Ceux-ci ont eu assurément une place importante dans la réflexion de l'Eglise, spécialement dans la tradition latine, sur la sacramentalité du baptême. Ils ont contribué à expliquer les points suivants: pourquoi le baptême n'est pas réitéré, comment il peut y avoir un réel sacrement même quand, à cause du manque de disposition requise, un baptisé ne semble pas vivre comme s'il était sanctifié; comment le baptême incorpore les chrétiens dans l'Eglise et comment le baptême dans une communauté qui est jugée hors de la pleine communion avec l'Eglise, peut néanmoins être reconnu comme un vrai baptême.

Tous ces points demeurent de véritables questions en rapport avec le baptême. Ils ne sont pas abordés dans le texte. Une théologie du caractère baptismal, à partir de la réflexion d'Augustin sur le sceau, développerait et traiterait assurément ces divers points. Dans la mesure où une telle théologie représente une part importante de la tradition patristique, cela pourrait faire l'objet d'une redécouverte œcuménique et enrichirait, croyons-nous, le texte de Lima sur le baptême.

Le baptême et la foi

Il y a une riche doctrine de la grâce impliquée dans l'explication donnée dans les n. 8-10 sur la manière dont la réponse humaine rejoint la grâce de Dieu dans le baptême. Le texte invite à une spiritualité baptismale profonde.

D'une part, il est affirmé que c'est le don du salut de Dieu qui est enfermé (contenu) et exposé (signifié) dans le baptême. D'autre part, il est affirmé que cette grâce donnée au baptême fait appel à la foi et est reçue dans la foi, dans l'engagement à croître dans la sainteté et dans la responsabilité vis-à-vis du monde. Cette grâce est l'œuvre du Saint-Esprit. Elle est donnée et elle crée entre ceux qui sont baptisés une communion dans la foi, dans l'amour, « dans l'espérance de la manifestation de la création nouvelle de Dieu et du temps où Dieu sera tout en tous » (9). Les références à l'Eglise dans ces paragraphes et en particulier l'emploi du mot « contexte » pour décrire son rôle (10) semblent cependant moins que suffisants pour exprimer la dimension ecclésiologique de la grâce baptismale.

La pratique du baptême

En ce qui concerne la section sur le « baptême des croyants et des enfants », nous nous rendons compte de la difficulté pour formuler un texte qui renferme les convictions de ceux qui sont con-

vaincus de l'importance du baptême des enfants et de ceux qui croient que le baptême n'est justifié que lorsqu'il est administré à un adulte croyant. Tenant compte de ce qui a été dit précédemment sur le péché originel, la grâce, etc..., nous apprécions les efforts de Foi et Constitution qui a cherché dans le BEM à clarifier le fonds commun de ces diverses positions. Mais nous pensons qu'une étude plus approfondie est encore nécessaire sur ce point.

Ce point est traité au niveau de la pratique. Dans la vie sacramentelle de l'Eglise, la pratique exprime la foi mais aussi la foi s'approfondit à partir de la réflexion sur la pratique. La pratique constante de l'Eglise est une donnée fondamentale qui justifie le baptême des enfants. En même temps la foi de l'Eglise a été, dès les premiers temps, prête à répondre aux difficultés soulevées par cette pratique et à fournir des raisons pour la maintenir.

La doctrine selon laquelle une profession de foi est demandée au baptême est fondée aussi sur la pratique pastorale et liturgique, principalement pour le baptême des adultes mais aussi pour le baptême des enfants. Tout ceci est bien présenté dans le texte. Nous apprécions en particulier tout ce qui suit: comment la réalité du baptême est assurée d'une part par la « fidélité du Christ jusqu'à la mort » (12) et par « la fidélité de Dieu, fondement de toute vie dans la foi » (12); et, d'autre part, par la réponse de foi qui est toujours la foi de la communauté (12). Le texte montre comment ce modèle est réalisé à la fois dans le baptême de ceux qui font une profession de foi personnelle au moment du baptême et de ceux qui sont amenés à cette profession de foi dans la suite par une éducation chrétienne. La foi de ces derniers est regardée comme une réponse à « la promesse et à l'appel de l'Evangile » qui ont été déposés en eux (comm. 12).

Mais la terminologie employée dans le texte « Baptême des croyants et des enfants » demande un commentaire. Les enfants baptisés sont incorporés au Christ et sont membres de la Communauté croyante. Il s'ensuit que la distinction que le texte semble faire entre « enfants » et « croyants » peut conduire à confusion. Il aurait été préférable de parler du baptême des adultes et des enfants.

La pratique et la croyance catholique au sujet de l'importance du baptême des enfants viennent de quelques convictions de foi fondamentales au sujet du baptême, déjà mentionnées dans le texte. Le baptême est d'abord un don de Dieu (cf. 1). C'est aussi un don par lequel on peut participer aux mystères salvifiques de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, où le pouvoir du péché est brisé et où commence une vie nouvelle en Christ. Les enfants sont touchés par le péché originel. Mais, par le baptême, ils prennent part à la vie nouvelle dans le Christ. Mais ils doi-

vent être amenés, par l'éducation chrétienne, à cette profession de foi. Ceci aussi est très important. Il se peut que l'inquiétude devant un baptême donné apparemment « sans réflexion préalable » (16) vienne de l'impression, de la part de quelques-uns parmi ceux qui ne le pratiquent pas, que le baptême des enfants est pratiqué d'une manière qui semble « magique » ou « automatique » comme s'il n'y avait aucune préoccupation au-delà de l'acte du baptême lui-même. De fait, l'Eglise a une sérieuse responsabilité pastorale, non seulement pour la préparation du baptême d'un enfant mais aussi pour son éducation chrétienne. Les parents ou les tuteurs ont la sérieuse responsabilité de veiller à l'éducation des enfants baptisés pour les conduire à un engagement réfléchi au Christ. Etre fidèle à cette responsabilité peut aussi contribuer à surmonter les différences entre les Eglises et les Communautés qui incorporent des enfants à la Communauté des croyants par le baptême et celles qui pratiquent seulement le baptême des adultes croyants.

Au sujet de la discussion concernant « baptême — chrismation — confirmation » le n. 14 est un bon exposé de la foi de l'Eglise sur le don de l'Esprit-Saint dans l'initiation chrétienne, telle qu'elle s'est développée au cours des âges. C'est un développement théologique complexe comme en témoignent les efforts et recherches dans notre propre Eglise depuis Vatican II pour renouveler la liturgie, la théologie et la pratique pastorale de la confirmation.

Nous croyons cependant que l'émergence d'un rite sacramentel distinct appelé chrismation ou confirmation est un développement normatif de la foi de l'Eglise. Alors que le don de l'Esprit-Saint est accordé au baptême, certains aspects du don de Pentecôte en sont venus à être effectivement symbolisés dans la liturgie de l'initiation chrétienne par l'onction avec l'huile parfumée et par une prière avec imposition des mains. Parmi ces aspects il y a le pouvoir de témoigner et de tenir ferme dans les épreuves et la manifestation publique de la qualité de membre de l'Eglise. Quelques-uns de ces aspects ont déjà été mentionnés dans le n. 5 de ce texte. Leur évocation ici aurait ouvert la voie à une meilleure compréhension théologique des raisons pour lesquelles l'Eglise catholique croit que la chrismation/confirmation est un sacrement distinct du baptême dans lequel est donné un don unique et spécial du Saint-Esprit. C'est une partie du processus liturgique de l'initiation chrétienne qui peut se présenter en elle-même comme une célébration sacramentelle de l'Eglise.

Nous sommes d'accord sur cette déclaration que « le baptême, comme incorporation au Christ, tend par sa nature même, à la communion eucharistique au corps et au sang du Christ » (comm. 14 b; cf. UR 22). On aurait pu développer davantage cette vérité dans le texte principal. Cela aurait aidé à clarifier certains aspects du baptême,

en particulier sa dimension ecclésiologique. L'initiation chrétienne, commencée au baptême, est complétée par la participation à l'Eucharistie qui est le sacrement qui engage et manifeste la pleine réalité de l'Eglise.

Nous sommes d'accord avec le commentaire 14c: le baptême a besoin d'être constamment réassumé. Nous le faisons dans notre liturgie selon des formes proposées. En réassumant le baptême, l'Eucharistie, naturellement, le complète parce qu'elle est la plénitude de cette vie vers laquelle le baptême est orienté. Nous regardons la confirmation comme une autre étape après le baptême dans le processus de l'initiation et donc qui a sa place propre dans le développement de la vie qui trouve sa plénitude dans l'Eucharistie.

La célébration du baptême

Ce qui est dit dans cette section du texte sur la célébration du baptême est riche liturgiquement et comprend tous les éléments classiques en rapport avec cette célébration. Son acceptation par les communautés ecclésiales contribuerait certainement pour une grande part au processus de reconnaissance mutuelle du baptême.

Nous sommes d'accord avec la préoccupation exprimée dans le comm. 21a: il est important d'enraciner autant que possible la célébration du baptême dans la culture de ceux que l'on évangélise. Concernant la pratique mentionnée dans le Comm. 21c, nous notons simplement que nous considérons l'usage de l'eau comme essentiel pour le baptême. Sur une question de fait, nous nous demandons sur quelle sorte de preuve repose l'opinion exprimée dans le comm. 21b que « dans beaucoup d'Eglises multinationales européennes et nord-américaines, on pratique souvent le baptême des enfants apparemment sans aucune discrimination ».

Ainsi dans le texte sur le baptême, nous pouvons être d'accord sur un bon nombre de points tout comme nous trouvons des points qui doivent être étudiés davantage dans la suite du travail de Foi et Constitution.

B. L'EUCARISTIE

1. APPRÉCIATION GÉNÉRALE

Les catholiques peuvent reconnaître dans l'exposé sur l'Eucharistie beaucoup de points qui sont en correspondance avec la compréhension et la pratique de la foi apostolique ou, comme il est dit dans le document, avec la foi de l'Eglise au cours des âges.

Nous retenons spécialement les éléments suivants :

a) Les sources invoquées pour interpréter la signification de l'Eucharistie et la forme de la

célébration sont l'Écriture et la Tradition. Les liturgies classiques du premier millénaire et la théologie patristique sont des points importants de référence dans ce texte.

b) L'Eucharistie est décrite comme appartenant au contenu de la foi. Le texte présente une forte dimension christologique identifiant de plusieurs manières le mystère de l'Eucharistie avec la présence réelle du Seigneur ressuscité et son sacrifice sur la Croix.

c) La structure et l'articulation des aspects fondamentaux du document, aussi bien que leur rapport entre eux, sont en conformité avec l'enseignement catholique, en particulier sur les points suivants:

— La présentation du mystère de l'Eucharistie suit le déroulement des liturgies eucharistiques classiques, avec la théologie eucharistique insistant fortement sur le contenu de la prière traditionnelle et sur les actions symboliques de ces liturgies. Le texte tire des sources patristiques une explication supplémentaire du mystère de l'Eucharistie.

— Il y a un fort accent sur la dimension trinitaire. La source et le but de l'Eucharistie sont reconnus comme étant la Trinité.

— L'explication du contenu de l'acte de l'Église dans la prière eucharistique comprend les éléments fondamentaux exigés aussi par l'enseignement catholique: l'action de grâce au Père; le mémorial de l'institution de l'Eucharistie et du sacrifice de la croix; l'intercession en union avec le Christ pour le monde; l'invocation à l'Esprit-Saint pour qu'il vienne sur le pain et le vin et sur la communauté afin que le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ et que la communauté soit sanctifiée; le repas de la Nouvelle Alliance.

d) Il y a une forte dimension eschatologique. L'Eucharistie est regardée comme un avant-goût de la parousie du Christ et du Royaume éternel (6) donné par l'Esprit (18). Elle ouvre sur la vision du Royaume (22) et le renouveau du monde (23).

e) L'Eucharistie est présentée comme l'acte central de la liturgie de l'Église (1). C'est pourquoi le texte recommande de la célébrer fréquemment (30).

f) Le texte a des dimensions ecclésiologiques importantes (8) et des implications pour la mission.

2. COMMENTAIRES PARTICULIERS

L'institution de l'Eucharistie

L'explication de l'institution de l'Eucharistie trouve son fondement historique dans la vie et la

mort de Jésus de Nazareth et elle la met aussi en rapport avec le Seigneur ressuscité. De cette façon, il apparaît clairement que l'Eucharistie n'est pas simplement un mémorial subjectif de ce que le Christ a fait dans le passé mais qu'elle est en rapport avec le mystère salvifique du Christ dans la vie de l'Église aujourd'hui: le Seigneur ressuscité, sur le fondement de sa présence (si on la comprend correctement), des paroles de l'institution et de la puissance de l'Esprit-Saint, est l'hôte et le repas de l'Église.

Le texte éclaire grandement le lien entre la dernière Cène et l'Eucharistie. La description de l'Eucharistie comme « don du Seigneur », « repas sacramentel » donné à l'Église comme un moyen de « faire mémoire de lui et de le rencontrer » et « repas sacramentel qui par le moyen de signes visibles nous communique l'amour de Dieu en Jésus-Christ: tout ceci est également enseigné par l'Église catholique ».

La signification de l'Eucharistie

La définition de l'Eucharistie comme « sacrement du don que Dieu nous fait en Christ par la puissance de l'Esprit » réunit les deux aspects du mystère de l'Eucharistie: la présence réelle du Christ réalisée par l'Esprit, et le don signifié par elle. Ce don est reconnu comme le « salut » reçu par la communion « au corps et au sang du Christ ». En déclarant que, « dans l'acte de manger le pain et de boire le vin, le Christ accorde la communion avec lui », le texte montre que le Christ est l'hôte véritable du repas, l'auteur du don. Mais puisque le don c'est lui-même, le langage biblique sans aucune ambiguïté qui parle de la participation au corps et au sang du Christ (cf. *1 Co* 10, 16; *Jn* 6, 52-56) devrait être employé ici.

Le lien entre Eucharistie et pardon des péchés est fondé sur *Mt* 26, 28 mais « l'assurance de la rémission des péchés » par l'Eucharistie a comme condition préalable l'état de réconciliation avec Dieu dans l'Église.

Ceci montre la nécessité d'une réconciliation préalable des pécheurs (cf. *1 Co* 11, 28). Dans notre interprétation, la réconciliation préalable aurait lieu dans le sacrement de pénitence.

Dans la section sur l'« Eucharistie comme action de grâce au Père », nous estimons que la description de la largeur et de la profondeur de l'action de grâce dans la prière eucharistique reflète fidèlement la richesse de la tradition liturgique classique. Mais, quels que soient les liens historiques entre la forme de la prière juive (*berakah*) qui est mentionnée * et la prière eucharistique,

* Convient-il de voir l'Eucharistie comme *berakah* ou même d'expliquer, comme il est fait dans III, 27, qu'elle a son origine « dans la tradition juive de la *berakah* »? Au stade actuel des recherches sur l'histoire de la *berakah* et sa relation avec les prières eucharistiques, beaucoup de questions restent ouvertes.

celle-ci a un caractère unique qui est bien exprimé dans *Eucharistie* : action de grâce pour ce que Dieu a fait dans l'économie du salut marquée par le mémorial de l'événement-Christ et fondée sur lui.

L'action de grâce de l'Eglise est fondée sur l'unique Grand Prêtre: « Ce sacrifice de louange n'est possible que par le Christ, avec Lui en Lui » (4). Cette déclaration rappelle la conclusion du canon romain qui affirme que la prière eucharistique est d'abord et avant tout l'action de grâce de Jésus-Christ au Père. Le rapport entre l'acte de l'Eglise et l'acte du Christ pourrait être plus clairement exprimé en déclarant que l'Eglise reçoit l'action de grâce de Jésus-Christ dans l'Eucharistie et s'y associe comme épouse du Christ afin d'exprimer l'action de grâce agréable pour tous les bienfaits de Dieu. Dans l'interprétation catholique, l'Eucharistie comme action de grâce signifie surtout l'action de grâce de Jésus-Christ au Père avec l'offrande de son corps et de son sang pour la rémission des péchés et le salut du monde.

Le texte dans le numéro 4, parle du pain et du vin comme lieu de la présence du monde à l'Eucharistie et comme des « fruits de la terre » « présentés au Père dans la foi et l'action de grâce ». Mais l'identité entre le don que fait Jésus-Christ de sa vie et le geste sacramentel de l'Eglise demande que soit dit plus clairement que les dons du pain et du vin, expression visible de ce qui est célébré ici et maintenant, sont des signes sacramentels de la présence du Christ.

La présentation de l'« *Eucharistie comme anamnèse ou mémorial du Christ* » est très bonne. Le concept biblique de mémorial est employé de façon exacte. L'Eucharistie n'est pas un simple souvenir d'un événement passé. Assurément, anamnèse est employé pour exprimer l'idée de la présence active, efficace, du sacrifice de la Croix dans et par la célébration eucharistique pour le bien « de toute l'humanité ». L'analogie impliquée entre l'Eucharistie et les liturgies de l'Ancienne Alliance est fondée sur « cette efficacité actuelle de l'œuvre de Dieu quand elle est célébrée par son peuple dans une liturgie ». Nous trouvons acceptable la présentation qui insiste sur l'analogie entre la célébration du mémorial pour Israël et l'Eucharistie. La différence entre les deux est exprimée dans les numéros 5-8.

Le rapport établi entre le sacrifice de la Croix et l'Eucharistie est conforme à l'interprétation catholique. Le sacrifice de l'Eucharistie est celui dans lequel le sacrifice de la Croix est représenté afin que sa puissance salvifique soit appliquée ici et maintenant pour le salut du monde.

L'efficacité actuelle du sacrifice de la Croix dans l'Eucharistie est fondée sur la présence du Christ ressuscité qui ne peut pas être séparée de son œuvre salvifique (6). Il est présent « dans l'anamnèse » (présence personnelle et commémorative) comme anticipation pour accorder la communion avec lui « en avant-goût de son retour et

du Royaume éternel ». La croyance traditionnelle que le Christ est l'hôte du repas depuis le commencement, aussi bien que don à ce repas, est mise en évidence alors que, en même temps, des aspects ecclésiologiques importants de l'Eucharistie sont mentionnés. Le rapport entre l'Eucharistie et l'économie du salut, déjà pleinement réalisée dans l'ascension du Christ et chez ceux qui sont sanctifiés en lui, est bien établi.

La relation intime entre le contenu du mystère de l'Eucharistie et l'activité de l'Eglise est formulée succinctement (7). Elle rappelle la présentation de la théologie catholique de la triple dimension des célébrations sacramentelles. Puisque « le Christ agit à travers la célébration joyeuse de son Eglise », l'Eucharistie n'est « pas seulement un rappel du passé », mais « la proclamation efficace du grand œuvre de Dieu » (participation réelle maintenant) et de ses promesses (avant-goût réel de la gloire future).

La dimension ecclésiologique de la doctrine eucharistique est exprimée dans le texte sur la

théologie de l'intercession: « l'Eucharistie est le sacrement du sacrifice unique du Christ, toujours vivant pour intercéder en notre faveur... l'Eglise offre son intercession dans la communion avec le Christ, notre Grand-Prêtre » (8). Ici, on regarde l'Eglise unie spirituellement et sacramentellement à la présence active et commémorative du sacrifice du Christ. Dans son intercession, l'Eglise fait sienne l'intercession même du Christ lui-même (cf. commentaire 8). Ailleurs il est dit: « C'est dans l'Eucharistie que la communauté du peuple de Dieu est pleinement manifestée. Les célébrations eucharistiques sont toujours en relation avec l'Eglise tout entière, et toute l'Eglise est impliquée dans chaque célébration eucharistique » (19). Cette déclaration suppose une interprétation du mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie qui correspond à l'ecclésiologie eucharistique traditionnelle de l'Eglise catholique.

L'Eucharistie concrétise le mouvement de l'Eglise en Christ vers le Père. On affirme la valeur de l'action de grâce et de l'intercession de l'Eglise parce qu'elle est unie à l'intercession du Christ (8). Ceci est en rapport avec l'enseignement catholique qui exprime la croyance que l'Eucharistie est une offrande faite au Père par le Christ tout entier, tête et corps, dans la puissance de l'Esprit-Saint.

Mais sur plusieurs points (8, comm. 8, 9) la notion d'intercession est employée d'une manière qui pourrait sembler insuffisante pour expliquer la nature sacrificielle de l'Eucharistie dans le sens catholique. La déclaration que l'Eucharistie est « le sacrement du sacrifice unique du Christ » (8) se réfère au rapport entre le sacrifice historique de la Croix et la célébration eucharistique. Le lien entre l'événement historique de la Croix et l'efficacité actuelle de cet événement est le Seigneur crucifié et ressuscité établi comme Grand-Prêtre et « Intercesseur ». Dans cette perspective il est cor-

rect de dire que les « événements » de la vie du Christ, comme événements historiques, ont été saisis dans le flot du temps et ne peuvent être ni répétés, ni « prolongés ». Mais, puisque le Grand-Prêtre est le Seigneur crucifié et ressuscité, on peut dire que son offrande de lui-même sur la croix a été rendue « éternelle ». Son corps glorifié est le corps du Seigneur offert une fois pour toutes. En conséquence, cela ne semble pas rendre justice à la réalité du sacrifice du Christ que de décrire la continuité de l'œuvre de salut du Christ seulement en termes de simple « intercession ».

Egalement, la description de l'activité de l'Eglise dans l'Eucharistie comme action de grâce et intercession a besoin d'être complétée par quelque référence à l'offrande personnelle des participants à l'Eucharistie faite en union avec l'offrande éternelle du Christ. On peut lire la section V, 9-10-11 d'une manière telle que cette notion y soit comprise.

On suggère (comm. 8) que les références de la doctrine catholique à l'Eucharistie comme sacrifice propitiatoire soient comprises en termes d'intercession. Mais les catholiques voudraient demander: est-il suffisant de décrire le rôle du Christ — dans l'application des effets propitiatoires de la Croix — comme celui d'un « Intercesseur »?

La prière traditionnelle, offrande, anamnèse, exprime l'idée qu'il y a une offrande de l'unique sacrifice agréable faite par l'Eglise en union avec le Christ. Pour les catholiques, cette prière exprime la croyance que, par l'Eucharistie, nous sommes rendus capables de nous associer au passage du Christ à son Père. On peut trouver une référence discrète à cet aspect dans le numéro 9: « Dans l'Eucharistie, le Christ nous donne la force de vivre avec lui, de souffrir avec lui... comme des pécheurs justifiés ».

Mais la théologie catholique préfère déclarer plus clairement et plus directement, en référence à l'Eucharistie, ce qui est dit (dans le numéro 10) du culte spirituel offert à Dieu dans la vie quotidienne. Mais, de nouveau, le pouvoir du Christ est expliqué seulement en termes d'intercession (9). Dans la perspective catholique, il aurait pu être bon de tenir davantage compte du rôle du Christ comme sanctificateur (cf. remarques précédentes sur le numéro 8).

La formulation du rapport de la proclamation de la parole avec la célébration de l'Eucharistie (12) est bonne; elle ne confond pas la proclamation de la parole avec l'Eucharistie et, en même temps, elle affirme le rapport intime entre les deux.

Nous apprécions la présentation dans le texte de la présence réelle du Christ. Les passages qui traitent du rapport du Seigneur ressuscité avec les éléments de l'Eucharistie contiennent un appel qui ne se limite pas au témoignage de l'Ecriture (cf. 13 « Les paroles et les gestes du Christ dans l'institution de l'Eucharistie sont au cœur de la

célébration »), mais aussi à l'épiclese de la liturgie qui demande la venue de l'Esprit-Saint sur les éléments (14-15). Si cela pouvait être interprété à la lumière des implications de la théologie de l'épiclese de l'Esprit, comme on la trouve dans l'enseignement des Pères, la présentation satisfait aux exigences de la foi catholique. La tradition et la pratique catholiques, ajouterions-nous ici, mettent l'accent sur l'importance des paroles de l'institution dans la célébration eucharistique.

L'importance du rappel par l'Eglise « des paroles et des gestes du Christ dans l'institution de l'Eucharistie » (13) se conforme à la doctrine authentique. « Au cœur de la célébration » l'Eglise proclame ce que le Christ fit une fois pour toutes. Le Seigneur ressuscité est lui-même en rapport avec cette action.

Il place les éléments du pain et du vin en relation entre lui-même et la communauté. Ces éléments deviennent des signes qui réalisent sa présence salvifique, à savoir « le sacrement de son Corps et de son Sang ». Ainsi, le Christ accomplit une des formes de sa présence parmi nous selon sa promesse d'être « avec les siens ».

L'exposé sur le fait et le mode de « l'unique » présence du Christ, qui « ne dépend pas de la foi des individus », est bon. Mais la foi catholique relie l'aspect sacrificiel de l'Eucharistie au sacrement du Corps et du Sang plus étroitement que ne le fait le texte. Jésus ne dit pas simplement « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang ». D'après le Nouveau Testament, il ajoute: « ... corps livré pour vous; ... sang versé pour la multitude ». Le Christ s'est d'abord offert sacramentellement au Père dans l'Eucharistie, en un sacrifice qui actualise la rédemption de l'humanité. S'il s'offre maintenant comme un moyen de communion sacramentelle aux fidèles, c'est pour leur permettre de s'associer à son offrande personnelle au Père. Seulement dans la mesure où le Christ s'offre au Père dans l'acte sacrificiel de la liturgie de l'Eglise, les éléments deviennent vraiment le sacrement de son offrande de lui-même aux communiants. Mais, à notre avis, bien que le texte parle de « l'efficacité actuelle » (5) « du sacrifice du Christ » (5), et de « signe vivant et efficace de son sacrifice » (5) et de l'Eucharistie comme « le sacrement du sacrifice unique du Christ » (8), il ne dit pas nettement que l'Eucharistie est en elle-même un sacrifice réel, le mémorial du sacrifice du Christ sur la Croix.

Une distinction est faite dans le comm. 13 entre les Eglises qui « croient » à la transformation des éléments et celles qui ne lient pas la présence de Christ « de manière aussi définie aux signes du pain et du vin ». Mais la dernière phrase semble relativiser le mot « croire ». Elle demande si cette « différence peut coexister avec la convergence formulée dans le texte lui-même ». D'une part, nous accueillons bien la convergence qui se dégage. D'autre part, nous devons noter que, pour la doctrine catholique, la transformation

des éléments est objet de foi et n'est ouverte à de nouvelles explications théologiques éventuelles que pour ce qui est du « comment » du changement intrinsèque. Le contenu du mot « transsubstantiation » doit être exprimé sans ambiguïté. Pour les catholiques, c'est un mystère central de la foi, et ils ne peuvent pas accepter des expressions qui soient ambiguës. Ainsi, il semblerait que les différences, telles qu'elles sont expliquées ici, ne peuvent pas coexister avec la convergence formulée dans le texte lui-même. Un travail doit être poursuivi sur ce sujet.

Alors qu'elle se concentre davantage sur l'élément pneumatologique, cette section sur « l'Eucharistie comme invocation de l'Esprit » (14-18) souligne la relation intime entre le mystère de l'Eucharistie et le mystère de Dieu Trinité. Elle développe le rôle du Père, du Fils et du Saint-Esprit dans l'Eucharistie d'une manière qui est en conformité avec l'enseignement catholique. La déclaration exprimant que tout la célébration de l'Eucharistie a un caractère « épiciétèque » parce qu'elle dépend de l'action du Saint-Esprit (16) est juste et souligne le fait que l'Eucharistie est une œuvre sainte dès le commencement.

D'après le texte, il est dit que le pain et le vin « deviennent les signes sacramentels du corps et du sang du Christ » (15) en vertu de la parole du Christ et de la puissance de l'Esprit. Ceci correspond à l'enseignement catholique qui se réfère aussi au pain et au vin comme signes sacramentels (« sacramentum tantum », i.e. pour autant qu'ils signifient). Mais la pensée qu'ils deviennent des signes sacramentels est liée au changement intrinsèque. C'est ainsi que l'unité est réalisée entre la réalité significative et la réalité signifiée. La référence à l'action sanctifiante de l'Esprit fait pencher le texte dans le sens d'un changement intrinsèque. Mais le texte est aussi ouvert à l'idée que les dons subissent un changement de signification, ce qui ne va pas au-delà de l'établissement d'un rapport extrinsèque entre la chose signifiante et la chose signifiée. Ceci serait insuffisant. Puisque ce sujet a rapport à l'importante question de la présence réelle, une explication plus poussée est nécessaire dans la perspective de la foi catholique.*

La présentation de « l'Eucharistie comme communion des fidèles » exprime un aspect ecclésiologique important « La communion eucharistique avec le Christ présent, qui nourrit la vie de l'Eglise est en même temps communion dans le corps du Christ qui est l'Eglise » (19). Et dans ce contexte se dégagent des implications éthiques de la participation à l'Eucharistie convergeant vers la nécessité de regarder en face et de surmonter les divisions dans l'Eglise et dans le monde.

En même temps, le comm. 19 soulève une question, à savoir que « la catholicité de l'Eglise est moins manifeste » quand, « dans une Eglise le droit des fidèles et de leurs ministres de participer à la célébration eucharistique et de la présider.

est contesté par ceux qui sont ministres et membres d'autres Eglises ».

Mais la catholicité de l'Eucharistie n'est pas quelque chose de différent de la catholicité de l'Eglise. La catholicité suppose l'ouverture mais une ouverture conditionnée par l'acceptation du mystère tout entier du salut du Christ et de ses conséquences. Mais les points soulevés (dans le comm. 19) se rapportant à cette question doivent être finalement situés dans une ecclésiologie pour qu'on puisse leur donner une réponse convenable.

L'explication de « l'Eucharistie comme un repas du Royaume » appelle un commentaire important sur le lien entre baptême et Eucharistie. Par le baptême, on est justifié, incorporé au Christ et tendu vers l'Eucharistie (cf. *UR*, 22) qui est la représentation du mystère sauveur du Christ sous l'aspect de la participation au repas joyeux de la fin des temps avec le Christ et les bienheureux dans le Royaume, à la gloire du Père.

Le texte rappelle comment la dimension eschatologique de l'Eucharistie est le fondement et la mission de l'Eglise. Le lien entre l'Eucharistie et la mission fait partie intégrante de l'explication catholique du rapport entre l'Eucharistie et la vie. La morale chrétienne a un fondement sacramental. Par l'Eucharistie, l'Eglise non seulement reçoit son nom (Corps du Christ, 24) mais aussi sa mission d'étendre le salut du Christ au monde.

La célébration de l'Eucharistie

En général, la description des éléments de la célébration liturgique classique de l'Eucharistie est satisfaisante. La liste des éléments comprend une « *lex orandi* » qui peut converger vers une « *lex credendi* » de l'Eglise. Mais il y a quelques réserves ou questions du point de vue de la doctrine catholique. D'abord, au lieu de « déclaration du pardon », nous préfererions une expression qui montre avec plus de précision l'élément de véritable pardon du péché dans la vie du chrétien. En deuxième lieu, l'expression de l'intention de l'Eglise d'offrir le sacrifice du Christ est importante. Est-elle comprise dans l'énumération sous l'expression « l'anamnèse ou mémorial... etc. »? Ceci devrait être plus clair. Troisièmement, l'expression

* Quelque peu en rapport avec ceci, les diverses tentatives pour comprendre le mystère de la présence eucharistique du Christ sont situées (comm. 15) à trois niveaux: 1) certains se limitent à l'affirmation pure et simple du fait; 2) d'autres considèrent comme nécessaire l'affirmation « d'un changement du pain et du vin »; 3) d'autres ont élaboré des explications théologiques. La théologie catholique, qui inclut ces trois niveaux, requiert une reformulation de la description de son interprétation du deuxième niveau. Notre foi dans la présence réelle suppose que nous croyions que le pain et le vin sont devenus réellement le corps et le sang du Christ. L'expression « considèrent comme nécessaire l'affirmation » n'est pas suffisante pour affirmer ceci. Considérant comme nécessaire *de confesser* serait plus exact.

« manger et boire en communion avec le Christ et avec chaque membre de l'Eglise » est faible. Elle n'exprime pas suffisamment la distinction entre la participation sacramentelle au corps et au sang du Christ et la communion au Christ à travers la communion avec ceux qui sont dans le Christ.

Savoir si les éléments (pain et vin) peuvent ou non être modifiés pour la célébration de l'Eucharistie (comm. 28) est une question renvoyée avec juste raison à la responsabilité de l'Eglise. C'est l'Eglise, et non l'individu comme tel, qui est assurée que l'Esprit la guidera en de tels sujets. La description du Christ à l'œuvre dans l'Eucharistie est bien exposée (29). Mais la question du président de l'Eucharistie pourrait peut-être être mieux traitée dans le texte sur le ministère. La position catholique est que celui qui préside doit être un prêtre sacramentellement ordonné dans la succession apostolique.

On fait une distinction (32) entre des Eglises qui insistent « sur la durée de la présence du Christ dans les éléments consacrés, après la célébration » et d'autres qui mettent « l'accent majeur sur l'acte de la célébration elle-même et la consommation des éléments dans la communion ». L'Eglise catholique est d'accord avec la première position et aussi avec ce qui est dit positivement dans la deuxième. Elle est en désaccord seulement avec ceux qui nient la durée de la présence réelle après la célébration. Et nous voudrions demander: si l'on nie la durée de la présence réelle

après la célébration, qu'est-ce que cela signifie pour la compréhension de la présence réelle et la réalité du changement? Donc, il aurait été utile de montrer les bases ecclésiologiques, eschatologiques et sacramentelles de la pratique ancienne de la réserve des espèces consacrées. Alors que le texte déclare que « la meilleure façon de témoigner le respect dû aux éléments... est leur consommation sans exclusion leur usage pour la communion des malades », nous ajouterions que les diverses formes du culte eucharistique, correctement accomplies, sont aussi des façons légitimes et louables de reconnaître la présence durable du Christ dans l'Eucharistie.

Enfin, les disciplines des Eglises et des Communautés ecclésiales diffèrent en ce qui concerne le partage eucharistique. A notre avis, le problème du partage eucharistique (33) a une dimension ecclésiale et ne peut pas être résolu en l'isolant de l'intelligence du mystère de l'Eglise aussi bien que du ministère. A ce point de vue, pour les catholiques, c'est l'unité de la profession de foi qui constitue le cœur de la communion ecclésiale. Parce que la célébration de l'Eucharistie est, de par sa nature même, une profession de foi de l'Eglise, il est impossible pour l'Eglise catholique, actuellement, d'envisager d'une manière générale l'accueil à l'Eucharistie. Car, à notre avis, nous ne pouvons pas partager l'Eucharistie si nous ne partageons pas entièrement la même foi.

Dans ce texte sur l'Eucharistie, nous trouvons de nombreux points d'accord et nous avons noté les questions qui demandent une étude plus approfondie de la part de Foi et Constitution.

C. MINISTÈRE

L APPRÉCIATION GÉNÉRALE

L'exposé sur le ministère traite d'un des thèmes les plus complexes au centre des conversations œcuméniques. Nous avons bien conscience que peut-être aucune des Eglises ou Communautés ecclésiales, représentées dans la Commission de Foi et Constitution, ne peut trouver sa foi et sa pratique, en ce qui concerne le ministère, pleinement reflétées et exposées dans ce document de la manière précise dont elle l'a compris et vécu. Cet exposé est nécessairement influencé par la diversité des vues et des pratiques représentées à la Commission Foi et Constitution. En outre, les structures ministérielles des Eglises et Communautés séparées les unes des autres ne sont pas marquées seulement par des théologies différentes mais elles ont été affectées aussi par divers développements historiques et sociologiques dans les Eglises qui contribuent profondément à façonner leur identité. Bien conscients de la complexité du dialogue œcuménique sur le ministère, nous sommes reconnaissants du travail accompli à ce sujet par la Commission et nous apprécions spécialement le fait que sa présentation suit les lignes principales de ce que nous reconnaissons « comme la Foi de l'Eglise à travers les âges ».

A cette lumière, nous voudrions spécialement dégager:

a) l'emploi, dans un horizon œcuménique plus large, d'une terminologie qui reflète la théologie chrétienne traditionnelle;

b) les aspects trinitaire, christologique et ecclésiologique significatifs du texte;

c) l'incorporation du ministère ordonné dans l'horizon ecclésiologique et théologique plus large de l'œuvre salvifique de Dieu, par le Christ et son Eglise en qui des dons variés et complémentaires sont accordés à la communauté et individuellement aux membres du peuple entier (section I);

d) le lien continu du ministère ordonné avec la mission des Douze et l'apostolicité fondamentale de l'Eglise;

e) la description bien équilibrée du ministère ordonné comme la conséquence de l'initiative gratuite de Dieu et d'une délégation par l'Eglise pour une responsabilité dans l'Eglise au nom du Christ;

f) la description positive de l'ordination qui, bien qu'ouverte à diverses interprétations, demeure aussi ouverte à une compréhension sacramentelle;

g) la présentation significative du triple ministère des évêques, des presbytres et des diacres, même si on le considère plutôt comme une tâche fonctionnelle qui peut exister concrètement de différentes manières (22);

h) la responsabilité du ministère est suffisamment décrite comme la « proclamation et l'enseignement de la Parole de Dieu, la célébration des sacrements et la direction de la vie de la communauté dans son culte, sa mission et sa diaconie » (13);

i) la déclaration est plus qu'un exposé théologique, elle a aussi une perspective pastorale qui peut aussi bien inspirer les ministres dans l'exercice de leur ministère qu'aider la communauté à les accepter comme « hérauts et ambassadeurs de Jésus-Christ » (11).

Nous apprécions le fait que le ministère ordonné n'est pas traité isolément mais plutôt dans son contexte ecclésiologique plus large, dans son rapport à l'Eglise comme peuple de Dieu, à son unité, son apostolicité et sa catholicité et à son existence comme communauté locale. Mais il faudra une réflexion plus poussée sur l'ecclésiologie dans la Commission de Foi et Constitution afin de situer le ministère ordonné dans une perspective claire. A titre d'exemple, une dimension essentielle de l'Eglise qui demeure obscure, bien qu'elle soit de la plus grande importance pour la compréhension et l'appréciation du ministère ordonné, c'est l'aspect sacramental de toute l'Eglise à l'œuvre d'une façon particulière dans le ministère, dans son rôle d'enseignement, dans l'administration des sacrements et dans son gouvernement. En un sens réel et effectif, l'Eglise est une icône de la présence de Dieu et de son Royaume dans le monde. C'est toujours à cause de la fidélité véritable et constante de Dieu à sa promesse en Jésus-Christ. Les structures ministérielles fondamentales participent à cette dimension sacramentelle. Le dialogue œcuménique à venir devra traiter de façon plus complète cette dimension sacramentelle et spirituelle de l'Eglise et de son ministère.

Autorité de la Tradition

Le texte a recours aux Saintes Ecritures et spécialement au Nouveau Testament comme fondement de son argumentation, montrant le caractère unique de l'autorité du Christ, le rôle particulier des apôtres et l'esprit dans lequel le ministère doit être exercé.

En déclarant que l'Eglise n'a jamais existé sans des personnes qui détiennent une autorité et une responsabilité spécifiques (9), le texte ne pouvait pas ignorer les difficultés qui se lèveraient quand on essaierait de retracer l'origine du vrai modèle dans la Bible (cf. comm. 17, nn. 19, 22, comm. 40) et il devait essayer d'éviter le fondamentalisme historique.

Le texte devait nécessairement traiter de l'évolution historique du ministère dans l'Eglise primitive, par exemple, l'évolution des formes du ministère ordonné (19-21), la succession du ministère apostolique (35-36 et comm. 36) et la compréhension du sacerdoce. Souvent, il donne un poids spécial à un argument tiré de l'antiquité *. Un objectif de cette approche est de contribuer à aider les communautés, qui n'ont pas retenu l'épiscopat, à estimer l'épiscopat comme signe de la continuité et de l'unité de l'Eglise (38) et peut-être à redécouvrir le signe (53b). Des développements plus récents au sujet des structures, ayant lieu à des moments de crise dans l'histoire, ne semblent pas avoir le même poids dans le document que ceux des premiers siècles (19-22). Ces références aux temps apostoliques et aux premiers siècles du christianisme ne sont pas dues seulement à l'honnêteté de la critique historique mais elles ont aussi un net poids théologique. Cette évolution est vue comme l'action du Saint-Esprit qui guide l'Eglise (19).

L'attention donnée aux origines et à « l'antiquité » rencontre certainement la préoccupation de nombreuses Eglises. Mais cette approche du document demeure encore incomplète parce que trop souvent elle comporte un exposé de fait et n'est pas suffisamment soutenue par la réflexion théologique sur le caractère normatif d'une telle antiquité. En d'autres termes, elle doit être complétée aussi par une réflexion sur le rôle de l'autorité qui a pouvoir de décision dans l'appréciation de tels développements dans le passé aussi bien que par rapport aux besoins actuels de l'Eglise et à la situation œcuménique d'aujourd'hui.

2. COMMENTAIRES PARTICULIERS

La vocation du Peuple de Dieu tout entier

Dans la ligne de nombreux textes qui sont issus de dialogues bilatéraux mais aussi de la *Constitution dogmatique sur l'Eglise* du Concile Vatican II, il est bon de voir que le texte regarde le problème du ministère ordonné sous un angle plus large. Il commence par une brève réflexion théologique et ecclésiologique sur la vocation du Peuple de Dieu tout entier.

* « Le ministère de... personnes (responsables pour mettre en évidence la dépendance fondamentale de l'Eglise par rapport à Jésus-Christ) qui depuis des temps très anciens ont été ordonnés... » (8); « l'Eglise n'a jamais existé sans des personnes qui tiennent une autorité et une responsabilité spécifiques » (9); « ...dès le début il y avait des rôles différenciés dans la communauté » (9); « La réalité fondamentale d'un ministère ordonné existait dès le début (comm. 11); « Historiquement... le triple ministère devint le modèle généralement accepté dans l'Eglise des premiers siècles »; « En raison des circonstances historiques particulières de l'Eglise en croissance dans les premiers siècles, la succession des évêques devint un des modes... selon lesquels la tradition apostolique... fut exprimée » (36).

Il montre comment cette vocation doit être considérée dans la perspective du dessein trinitaire de Dieu pour l'humanité dans son ensemble: l'appel de Dieu, la médiation de Jésus-Christ et la puissance de libération et de renouvellement de l'Esprit-Saint. C'est dans cette lumière que le document décrit quelques traits de la vocation de l'Eglise, exprimant spécialement sa mission de témoignage et de service. Comme faisant partie de cette vocation, le Saint-Esprit accorde à la communauté des dons divers et complémentaires (5) et des charismes qui constituent l'arrière-plan de tous les ministères dans l'Eglise. Nous sommes d'accord avec l'interprétation globale de la vocation du Peuple de Dieu, comme elle est exposée dans la première section.

La question « comment, selon la volonté de Dieu et sous la conduite du Saint-Esprit, la vie de l'Eglise doit-elle être conçue et structurée en sorte que l'Evangile puisse se répandre et la communauté être construite dans l'amour? » est une bonne question. La référence à la volonté de Dieu et à la conduite du Saint-Esprit montre avec justesse la conscience que la structure de l'Eglise, au moins dans sa constitution fondamentale, n'est pas le résultat de développements historiques et d'organisation humaine. Mais on ne peut pas répondre à la question d'une manière concluante tant que d'autres questions: qui doit décider, qui discernera la volonté de Dieu dans les divers développements et par quelle autorité? resteront ouvertes. Nous croyons en fait que certaines personnes sont chargées dans l'Eglise, avec une autorité donnée par Dieu, d'exercer ce ministère de décision. La question de l'autorité dans l'Eglise doit donc être étudiée en rapport avec le ministère.

L'Eglise et le ministère ordonné

Un des moyens par lesquels l'Eglise se construit selon la volonté de Dieu et sous la conduite du Saint-Esprit passe par l'existence d'un ministère ordonné. Dans la description de la responsabilité principale du ministère ordonné, exposée dans le numéro 13, nous reconnaissons la structure de l'interprétation catholique de la mission du ministère ordonné. Nous approuvons la manière dont ce ministère est déjà rattaché à la mission des Douze. Nous voudrions proposer que cette mission soit davantage mise en rapport avec la propre mission du Christ envoyé par le Père: « Comme le Père m'a envoyé ainsi je vous envoie » (Jn 20, 21). Nous nous réjouissons de voir que le document mentionne les deux formes complémentaires de « représentation » des ministres ordonnés; la représentation du peuple de Dieu et la représentation de Jésus-Christ comme hérauts, ambassadeurs, guides, enseignants, pasteurs (11).

Dans les commentaires du numéro 13, lorsque la spécificité du ministère ordonné, quant à la participation de la communauté pour l'accom-

plissement de ces fonctions est mentionnée, on déclare que « le ministère ordonné accomplit ces fonctions d'une manière représentative constituant le foyer d'unité de la vie et du témoignage de la communauté » (comm. 13). Le concept de « représentation » est un concept important qui s'enracine dans l'interprétation théologique des Eglises. Mais il a besoin d'être qualifié de façon plus précise dans le contexte de l'accord, afin que, à travers sa relation avec l'Archétype, le Christ, le ministère ordonné soit dans et pour l'Eglise une réalité sacramentelle et efficace par laquelle un ministre agit *in persona Christi*. Cette considération aiderait aussi à expliquer de façon plus complète pourquoi, d'après la foi catholique, l'Eucharistie doit être présidée par un ministre ordonné qui représente le Christ d'une manière sacramentelle et personnelle (14). De cette façon, aussi, l'image du ministère ordonné comme « foyer de son unité » (8, comm. 13 et 14 en rapport avec l'Eucharistie) pourrait être approfondie. En insistant sur l'aspect sacramentel qui marque une personne devant Dieu et devant la Communauté, nous ne voulons pas séparer le ministre de la Communauté, ni l'élever au-dessus d'elle, parce que nous sommes tout à fait d'accord avec le rapport étroit que le document établit entre le ministère ordonné et la Communauté (cf. 12). Pourtant, il y a un rôle spécial pour le ministère ordonné. Nous n'hésiterions pas à voir, à la lumière de la Tradition, quelque chose de la présence sacramentelle et réelle du Christ dans le ministère ordonné: un signe particulier parmi d'autres.

La section sur « Ministère ordonné et autorité » contient deux bons paragraphes sur la manière et l'esprit dans lesquels les ministres ordonnés doivent exercer leur autorité avec la coopération de toute la Communauté, se centrant sur le modèle du Christ lui-même et sur la manière dont il a révélé l'autorité de Dieu au monde (16). Nous sommes d'accord avec ces paragraphes. Mais en même temps, demeure la tâche de réfléchir sur la dimension ecclésiologique et la nature particulière de cette autorité. Elle est enracinée, comme le document le dit avec justesse, en accord avec la Tradition de l'Eglise, sur le rapport entre l'ordination et la fonction, en Jésus-Christ « qui l'a reçue du Père et qui la confère dans l'Esprit-Saint, à travers l'acte d'ordination » (15).

En considérant le « ministère ordonné et le sacerdoce », le commentaire du numéro 17 montre avec raison les différentes applications des termes « prêtre » et « sacerdoce », dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise, évitant ainsi une confusion entre l'unique sacerdoce du Christ, le sacerdoce prophétique et royal de tous les baptisés et le sacerdoce de certains ministres ordonnés: elles appartiennent à diverses évolutions des termes « sacerdoce /prêtre ». De cette façon, le texte montre en même temps l'analogie et la différence essentielle entre elles.

Ceci est important mais a peut-être besoin d'être clarifié. Dans l'enseignement de l'Eglise catholique, bien que le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique soient étroitement liés, chacun étant à sa manière propre une participation au sacerdoce unique du Christ, ils ont entre eux une différence d'essence et non seulement de degré (cf. *Lumen Gentium*, 10). Nous croyons qu'une étude plus approfondie sur ce point doit être faite par Foi et Constitution. Nous notons par exemple dans le numéro 17 que dans les raisons appropriées pour « appeler le ministre "prêtre" », la réalité du « sacrifice », mentionnée explicitement pour le Christ et le sacerdoce des baptisés, est absente, bien qu'elle appartienne de façon inhérente au concept de sacerdoce ordonné. Certains ministres sont appelés prêtres à cause de leur rôle spécifique dans la présidence de l'Eucharistie, comme « hérauts et ambassadeurs » du Christ qui se donne lui-même en sacrifice pour tous. La référence à l'Eucharistie qui est faite dans le commentaire du numéro 17 aurait pu être faite avec justesse dans le paragraphe lui-même.

Nous approuvons la manière nuancée dont est traité « le ministère des hommes et des femmes dans l'Eglise » (II D). Nous reconnaissons bien que l'expérience des Eglises qui pratiquent l'ordination des femmes constitue inévitablement une interpellation à notre propre position. En même temps, nous croyons qu'il a des points théologiques enracinés non seulement dans l'interprétation de la Tradition, mais aussi des Ecritures, concernant la christologie, qui sont au cœur de nos convictions et de notre compréhension au sujet de l'admission des femmes au ministère ordonné (comm. 18). Sur ce dernier sujet, le texte déclare (18) que « beaucoup d'Eglises affirment que la tradition de l'Eglise à ce sujet ne doit pas être changée ». A notre avis, il serait plus exact de dire que nous n'avons aucune autorité pour la changer, puisque nous croyons qu'elle appartient à la Tradition apostolique de l'Eglise. Peut-être, cette nuance montre-t-elle une conception de la Tradition apostolique dans le texte du BEM autre que celle que les catholiques trouvent acceptable.

Même si les différences sur ces points peuvent soulever des obstacles à la reconnaissance de certains ministères, elles ne devraient jamais devenir préjudiciables à une réflexion plus poussée sur le ministère ordonné dans le contexte œcuménique. « L'ouverture mutuelle comporte la possibilité que l'Esprit parle à une Eglise à travers les éclaircissements d'une autre » (54).

Les formes du ministère ordonné

Il est important pour l'avenir du mouvement œcuménique que le texte, après avoir pleinement reconnu l'évolution historique de la forme du ministère dans l'Eglise, puisse si explicitement être d'accord sur la signification particulière du triple ministère de l'évêque, du presbytre et du diacre

comme « la forme généralement acceptée dans l'Eglise des premiers siècles » et comme étant « encore conservée aujourd'hui dans beaucoup d'Eglises » (22).

Cette évolution dans l'Eglise est regardée comme plus que le simple résultat d'événements fortuits. Elle est vue en lien avec la conduite de l'Esprit (19 et 22). Et nous sommes assurément d'accord avec l'espérance exprimée que « le triple ministère... puisse servir aujourd'hui d'expression à l'unité que nous cherchons et aussi de moyen pour y parvenir » (22). Cette déclaration s'accorde bien avec la Foi et la Constitution de l'Eglise à travers les siècles. Mais elle devrait être ecclésiologiquement approfondie en examinant si le texte veut dire qu'un tel ministère appartient seulement au « bien-être » (*bene esse*) œcuménique de l'Eglise ou plutôt à son être constitutif, enraciné dans la volonté de Dieu pour l'Eglise comme elle a été discernée par l'autorité de l'Eglise. On doit donc distinguer entre le noyau fondamental et constitutif du triple ministère, comme l'expression institutionnelle de ce qui est compris dans le message du Nouveau Testament et la forme, le style et l'organisation historiques qu'il a inévitablement pris et qu'il prendra aussi à l'avenir. Un discernement œcuménique est nécessaire pour voir ce qui appartient à la structure constitutive de l'Eglise et ce qui appartient à l'organisation sociale qui est contingente. L'invitation à réformer bon nombre des aspects extérieurs de la triple forme du ministère (24), dans l'ouverture les uns aux autres et aux besoins dus au contexte, devrait être prise en compte.

La description des principes directeurs pour l'exercice du ministère ordonné (26-27), des fonctions des évêques, des presbytres et des diacres (28-31) et de la variété des charismes (32-33) réunit divers éléments dont on peut retrouver l'origine dans divers développements et dans l'évolution historique de l'Eglise, dans laquelle on reconnaît la pratique de l'Eglise à travers les âges.

L'épiscopat est reconnu avec justesse comme « un foyer de l'unité » (20), comme nécessaire pour exprimer et sauvegarder l'unité du corps (23) et comme un service d'unité au niveau régional (27), « comme les ministres pastoraux et représentatifs de la supervision, de la continuité et de l'unité dans l'Eglise » (29). Même si le texte reconnaît le fait « qu'ils mettent en relation la communauté chrétienne dans leur région avec l'Eglise au sens plus large et l'Eglise universelle avec leur communauté » (29), la description mentionne à peine l'aspect traditionnel et essentiellement collégial de l'épiscopat. D'une manière unique, en comparaison des autres ministères ordonnés, les évêques représentent et symbolisent en leur personne leur Eglise locale et la relient, en communion avec les autres Eglises, à l'Eglise universelle. Le Concile œcuménique devient ainsi une image représentative de l'Eglise universelle parce qu'il est une assemblée du Collège des évêques autour

de levêque de Rome qui, d'après l'Eglise catholique, est la tête de ce Collège. Alors que tout ceci est important, il nous manque ici l'expression claire de la fonction enseignante des évêques, le magistère, qui est un aspect important qui doit aussi être pris en compte, ici et dans le travail futur de Foi et Constitution.

Nous comprenons que le but actuel de Foi et Constitution peut ne pas être de réfléchir sur l'expression personnelle « d'un foyer d'unité » dans l'Eglise universelle, mais on peut se demander si ce ne serait pas un résultat logique des réflexions commencées au sujet d'un service représentatif de la supervision, de la continuité et de l'unité dans l'Eglise.

La succession dans la Tradition apostolique

Dans le contexte des pratiques divergentes entre les Eglises, le document traite du rapport entre l'apostolicité de l'Eglise et la Tradition apostolique d'une part et la transmission régulière du ministère ordonné (35) et plus spécialement la succession épiscopale comme une de ses formes (36) d'autre part. Ce faisant, il donne au problème une pertinence ecclésiologique plus large et apporte une compréhension mutuelle pour des pratiques qui pourraient sembler inacceptables quand elles sont isolées.

Le rapport entre la succession apostolique et la Tradition apostolique comprise comme « la continuité dans la permanence des caractéristiques de l'Eglise des apôtres », dans leur témoignage, la proclamation, la célébration, le service etc (34) est légitime. On peut même dire comme dans le numéro 36: « ... la succession des évêques devint un des modes, avec la transmission de l'Evangile et la vie en communauté, selon lesquels la Tradition apostolique de l'Eglise fut exprimée ». Mais n'y a-t-il pas ici tendance à se satisfaire d'une énumération et d'une juxtaposition d'éléments, qui ont tous à voir avec la Tradition apostolique, sans montrer suffisamment comment ils ont leur fonction propre dans l'ensemble et comment ils sont reliés entre eux?

D'après le texte, la succession épiscopale fut comprise dans les premiers siècles « comme servant, symbolisant et gardant la continuité de la foi et de la communion apostolique » (36, avec référence à Clément de Rome et Ignace d'Antioche dans le commentaire). Et aujourd'hui, même des Eglises qui n'ont pas retenu l'épiscopat, peuvent estimer la succession épiscopale « comme un signe, bien que n'étant pas une garantie de continuité et d'unité de l'Eglise » (38). Il est dit que chez elles s'exprime une bonne volonté « d'accepter la succession épiscopale comme un signe d'apostolicité de toute l'Eglise » (38). Le texte parle plus loin d'un besoin « de redécouvrir le signe de la succession épiscopale », signe « qui fortifiera et approfondira cette continuité » avec l'Eglise des apôtres (53b).

Nous sommes d'accord pour dire que la « succession épiscopale » est de Torde du signe qui peut signifier, à travers l'image de la transmission historique, le fait que l'Eglise est enracinée dans l'Eglise apostolique autour du Christ et donc montre son apostolicité fondamentale. Cependant, la signification de « signe/expression » a besoin d'être claire. Dans la version précédente, *un seul baptême, une seule Eucharistie, et un ministère mutuellement reconnu* (34), le texte parlait d'un « signe efficace ». Ceci montre mieux l'importance unique de la succession épiscopale pour l'édification de l'Eglise à travers les âges. Ceci est immédiatement en rapport avec la signification qu'a le ministère de l'évêque dans une ecclésiologie catholique: il est plus qu'une fonction de supervision, proche des autres fonctions et ministères. Dans son ministère personnel même, l'évêque représente l'Eglise locale qui lui est confiée. Il est son porte-parole qualifié dans la communion des Eglises. En même temps, il est premier représentant de Jésus-Christ dans la communauté. Par son ordination à l'épiscopat, il a la mission de conduire la communauté, d'enseigner avec autorité et de juger. Tous les autres ministères sont liés et agissent en lien avec lui. Ainsi son ministère est un signe sacramentel d'intégration et un foyer de communion. Par la succession épiscopale, l'évêque incarne et réalise la catholicité dans le temps, Le. la continuité de l'Eglise à travers les générations. La communauté présente est ainsi unie par un signe personnel avec les origines apostoliques, son enseignement et sa façon de vivre le sont aussi.

Dans cette perspective, la succession épiscopale peut, avec raison, être appelée une *garantie* (cf. 38) de la continuité et de l'unité de l'Eglise, si on reconnaît en elle l'expression de la fidélité du Christ à l'Eglise jusqu'à la fin des temps. En même temps, elle place sur chacun de ceux qui portent cette fonction la responsabilité d'être avec diligence et fidélité le « garant » de cette continuité et unité de l'Eglise.

L'ordination

Quand il déclare que « l'Eglise ordonne certains de ses membres au ministère au nom du Christ, par l'invocation de l'Esprit et l'imposition des mains » (39; aussi 7c, 41, 52), le texte décrit l'acte d'ordination d'une manière qui s'accorde avec la foi et la pratique de l'Eglise catholique. Le document, précise trois dimensions essentielles de l'ordination: 1) elle est « une invocation adressée à Dieu afin que le nouveau ministre reçoive la puissance du Saint-Esprit... » (42); 2) elle est un signe de l'exaucement de cette prière par le Seigneur qui accorde le don du ministère ordonné (43); 3) elle est « une reconnaissance par l'Eglise des dons de l'Esprit chez celui qui est ordonné et un engagement à la fois de l'Eglise et de celui

qui reçoit l'ordination dans leur nouvelle relation » (44).

Cette évaluation positive rejoint de nombreuses manières le concept catholique de l'ordination comme sacrement: la réalité accordée est la puissance du Saint-Esprit (42); le ministère ordonné comme don accordé par le Seigneur, signe signifiant une relation spirituelle (43) pour « une nouvelle relation établie entre le ministre et la communauté chrétienne locale » (42, 44). Et ceci est reconnu et donné dans un signe, la cérémonie d'ordination (42). « L'ordination est un signe accompli dans la foi que la relation spirituelle signifiée est présente dans, avec et à travers les mots exprimés, les gestes accomplis et les formes employées » (43). Dans le sens très large et global, dans lequel sont faites les références historiques et spirituelles, l'institution du geste d'ordination est liée « à Jésus-Christ et au témoignage apostolique » (39); « L'imposition des mains est le signe du don de l'Esprit qui rend visible le fait que le ministère a été institué dans la révélation accomplie en Christ et qui rappelle à l'Eglise de compter sur Lui comme source de sa mission » (39). Alors que ceci semble impliqué dans les passages cités, les catholiques aimeraient qu'il soit exposé clairement que cette ordination n'est pas seulement un signe mais un signe efficace.

Dans la description de l'ordination, les éléments essentiels pour le sacrement sont énumérés, sans cependant que le mot soit prononcé. L'emploi de ce mot deux fois dans un sens plus large mais significatif — une fois comme adjectif (41) et une fois comme adverbe (43) — oriente dans la direction d'une interprétation sacramentelle. Parmi les Eglises et Communautés représentées à Foi et Constitution, l'ordination est décrite comme un sacrement par certaines mais pas par d'autres. Ceci explique peut-être pourquoi le mot n'est pas employé. En même temps, dans la ligne de la foi, l'essentiel de l'interprétation sacramentelle peut être reconnu dans le large développement qui lui est donné dans ce texte.

De plus, nous mentionnons en passant trois éléments qui reprennent des préoccupations catholiques: 1) l'intention précise de l'ordination (39); 2) le contexte eucharistique de l'ordination (41), et 3) la déclaration que l'ordination n'est jamais réitérée, reconnaissant le charisme du ministère donné par Dieu. Tout ceci montre que le BEM est arrivé à une convergence importante sur l'ordination. Mais cependant la conviction catholique que l'ordination est véritablement un sacrement n'est pas exprimée clairement.

Un point n'est pas traité d'une manière suffisante pour la foi catholique, à savoir le problème du ministre compétent de l'ordination. Ceci est important parce que, de fait, c'est par l'épiscopat, accomplie par le ministre compétent, que le don de l'Esprit est conféré à la personne ordonnée (cf. 43). Nous comprenons la difficulté qui s'élève

dans un exposé qui exprime les vues d'Eglises et de Communautés ecclésiales qui diffèrent au sujet du ministre qualifié. Nous apprécions la déclaration selon laquelle même les Eglises qui n'ont pas gardé la forme de l'épiscopat veulent exprimer la continuité au plan de la foi apostolique, du culte et de la mission dans le fait que « l'ordination est toujours accomplie... par des personnes en qui l'Eglise reconnaît l'autorité de transmettre la charge du ministère » (37).

Notre avis, cependant, est que l'ordination est un sacrement. Le ministre compétent de ce sacrement est un évêque qui se situe dans l'authentique succession apostolique et qui agit « in persona Christi ». Nous demandons donc à la Commission Foi et Constitution de réfléchir à la signification ecclésiologique de la succession épiscopale pour l'ordination. Nous croyons que sa nécessité est due au fait que la succession épiscopale signifie et actualise le lien sacramentel du ministère — d'abord du ministère épiscopal lui-même — avec l'origine apostolique. Elle est enracinée dans la nature sacramentelle de l'Eglise. C'est seulement lorsque la question du ministre de l'ordination sera résolue de façon satisfaisante qu'une avancée sérieuse vers la reconnaissance du ministère deviendra possible.

Vers la reconnaissance mutuelle des ministères ordonnés

La manière peu satisfaisante dont *Baptême, Eucharistie et Ministère* traitent du problème de la reconnaissance mutuelle des ministères ordonnés montre que nous touchons ici à un point crucial dans les efforts vers l'unité chrétienne. Au cœur de ceci se trouve la question très spécifique de l'ordination sacramentelle liée à celle de la succession épiscopale dans l'histoire. Beaucoup de questions particulières cependant ne peuvent être résolues avant que commencent des négociations concrètes en vue de l'union. Un chemin semble s'ouvrir lorsque grandit le respect mutuel et réciproque des Eglises et Communautés ecclésiales.

Nous pouvons reconnaître les nombreuses manières dont la continuité dans la foi apostolique, le culte et la mission a été conservée dans des communautés qui n'ont pas retenu la forme de l'épiscopat historique. Comme le dit le Concile Vatican II: « La vie chrétienne de ces frères se nourrit de la foi au Christ. Elle est fortifiée par la grâce du baptême et de l'écoute de la parole de Dieu. Elle s'exprime dans la prière privée, la méditation des Ecritures, dans la vie de la famille chrétienne et dans le culte de la communauté rassemblée pour la louange de Dieu » (UR 23; cf. LG, 15). Mais nous croyons que le ministère ordonné exige l'ordination sacramentelle par un évêque qui se situe dans la succession apostolique. Nous espérons qu'une solidarité fraternelle croissante de collaboration, de réflexion commune, de prière et de service entre les Eglises et les Communautés ecclésiales et en particulier leurs ministres

pourra atteindre le point où l'on verra si, où et en quels termes, la reconnaissance par tous d'un ministère ordonné pourra devenir possible.

D'ici là, nous proposons de nouveau que la réflexion théologique sur la signification de la suc-

cession épiscopale pour la compréhension de l'Eglise et de son ministère soit approfondie. Ce n'est pas une « redécouverte » opportuniste « du signe de la succession épiscopale » qui résoudra le problème mais c'est seulement quand, à la lumière du Saint-Esprit, on aura acquis de nouvelles convictions sur la volonté de Dieu quant aux caractères constitutifs de l'organisation de l'Eglise, la succession épiscopale et son rôle dans l'ordination.

Il doit être clair que la reconnaissance du ministère ordonné ne peut pas être isolée de son contexte ecclésiologique. La reconnaissance du ministère ordonné et la reconnaissance du caractère ecclésial d'une communauté chrétienne sont indissolublement et mutuellement liées. Dans la mesure où l'on peut reconnaître qu'une communion existe maintenant entre des Eglises et des Communautés ecclésiales, si imparfaite que soit cette communion, une certaine reconnaissance de la réalité ecclésiale de l'autre est impliquée. La question qui en découle est celle-ci: qu'est-ce que cette communion implique pour la manière dont nous percevons le ministère de l'autre? C'est peut-être une question qui devrait être abordée quand on se préoccupera de la dimension ecclésiologique fondamentale du problème de la reconnaissance du ministère ordonné.

Puisqu'à notre avis le ministère ordonné exige l'ordination sacramentelle dans la succession apostolique, il est prématuré de se prononcer sur la forme qu'aurait un acte public de reconnaissance mutuelle des Eglises et de leurs ministres (55). Il est plutôt nécessaire de travailler à l'unité dans la foi sur ce point ecclésiologique central.

IV. CONSÉQUENCES DU BEM POUR LES RELATIONS ET LE DIALOGUE ŒCUMÉNIQUES

1. CONSÉQUENCES POUR L'ŒCUMÉNISME EN GÉNÉRAL

Le texte du BEM fait des propositions importantes sur les relations œcuméniques en général.

Une approche globale de l'œcuménisme

Il suggère de diverses manières une approche globale de l'œcuménisme. D'abord, les quatre domaines de recherche demandés aux Eglises par Foi et Constitution, en rapport avec le BEM, encouragent les Eglises à réfléchir sur la corrélation des différents aspects du mouvement œcuménique. Le dialogue théologique ne doit pas être

isolé des autres efforts œcuméniques pour renverser les barrières entre chrétiens. Plutôt, chaque aspect de l'œcuménisme doit nourrir les autres et s'en nourrir. Aussi, de même que le dialogue théologique doit continuer, de même le dialogue de charité qui favorise le développement des contacts personnels à tous les niveaux de l'Eglise, y compris les plus élevés, doit se poursuivre. Ces contacts apportant la compréhension. Il doit y avoir aussi des efforts de témoignage commun entre nos Eglises et Communautés par le moyen d'une organisation commune en matière d'évangélisation, de charité et de justice. De cette manière nous pouvons franchir les barrières qui nous séparent pour forger des liens qui nous unissent en Christ, dans notre service du monde.

En deuxième lieu, le BEM nous rappelle l'importance de l'engagement œcuménique multilatéral. Les conversations bilatérales comme les conversations multilatérales sont des instruments importants dans le mouvement œcuménique. Dans l'évolution des documents œcuméniques sur le baptême, l'Eucharistie et le ministère, il y a eu une influence réciproque dans la façon de traiter ces points entre le BEM et les accords bilatéraux, et une convergence méthodologique et théologique (voir le *Rapport pour le 4^e Forum sur les conversations bilatérales*. Foi et Const. doc. n. 125).

De plus, le contexte multilatéral fournit une structure qui permet à une grande diversité d'Eglises et de Communautés de se rencontrer sur une base continue. Certaines ne rencontrent les autres que dans un cadre multilatéral. Quand elles se rencontrent de façon bilatérale et de façon multilatérale, le cadre multilatéral aide aussi à vérifier que la compréhension croissante avec un partenaire dans un dialogue bilatéral ne conduit pas à se séparer des autres.

Le but de l'unité visible

Une autre leçon ou conséquence du BEM, c'est qu'il maintient les chrétiens tendus vers le but de l'unité visible à laquelle ils doivent aspirer. Il parle de ce but dans la Préface. Le texte de chacune des trois parties se concentre sur ces aspects du thème qui ont rapport d'une certaine façon aux problèmes de reconnaissance mutuelle conduisant à l'unité. Ainsi, le développement du texte conduit à la nécessité de travailler pour « une reconnaissance mutuelle du baptême » (B. 15) et vers « l'unité dans la célébration eucharistique et la communion » (E. 28) et pour « une mutuelle reconnaissance des ministères ordonnés » (M. 51 ff.). Bien que la notion d'unité visible ait encore besoin d'être clarifiée d'un point de vue œcuménique, le BEM nous rappelle que le mouvement œcuménique vise non seulement à renouveler les attitudes des Chrétiens mais aussi à repenser les relations entre les communautés chrétiennes divisées.

Vers la prochaine étape

Nous croyons que le BEM indique un niveau important de convergence sur ces points. Il y a des points qui ont besoin d'un plus ample développement et quelques-uns n'ont pas encore été abordés. Mais ce qui a été réalisé, comme on peut le voir dans le BEM, nous fait mesurer la convergence et les rapprochements qui se développent même chez ceux qui ont été les plus éloignés de nous du point de vue doctrinal. Ceci, en soi-même, est stimulant pour poursuivre le dialogue vers une nouvelle étape sur le chemin vers l'unité dans la foi et l'unité visible des chrétiens.

2. CONSÉQUENCES PARTICULIÈRES QUI SE DÉGAGENT DE CHAQUE TEXTE

En ce qui concerne le *baptême*, le BEM peut nous aider à réfléchir de nouveau au baptême comme base de l'unité chrétienne. L'Eglise catholique - et chaque communauté chrétienne - devrait approfondir sa reconnaissance des liens réels de la foi et de la vie en Christ qui existent entre les communautés qui célèbrent un authentique baptême et elle devrait trouver les moyens d'exprimer cette reconnaissance. Le BEM présente des réflexions importantes pour voir la base commune entre les communautés qui pratiquent le baptême des enfants et celles qui pratiquent seulement le baptême des adultes. Bien que, comme nous l'avons déjà noté, le texte ne soit pas complètement satisfaisant à notre avis sur certains points au sujet du baptême, il est une contribution majeure au mouvement œcuménique. C'est sur la base du baptême que nous pouvons dire que, malgré nos divisions qui continuent, une communion réelle, bien qu'imparfaite, existe déjà entre les chrétiens séparés. Le texte du BEM explique la base baptismale de cette communion qui existe déjà. En ce qui concerne l'*Eucharistie*, la réception du texte de Lima sur l'Eucharistie par une Eglise ne permettrait pas immédiatement le partage eucharistique réciproque, parce que pour l'Eglise catholique la notion de partage eucharistique est intimement liée à d'autres facteurs fondamentaux tels que l'unité dans toute la foi de l'Eglise et en particulier la foi concernant l'Eglise et le ministère.

Comme on l'a déjà noté, nous ne sommes pas pleinement satisfaits de tous les aspects du texte du BEM sur l'Eucharistie. Sur quelques points essentiels, il ne va pas assez loin pour représenter la plénitude de la foi chrétienne. Cependant, nous reconnaissons la portée de la convergence et même des accords sur de nombreux points de la réflexion eucharistique que représente le texte. Ainsi nous dirions que si toutes les Eglises et Communautés ecclésiales peuvent accepter au moins l'interprétation théologique et la descrip-

tion de la célébration de l'Eucharistie comme le fait le BEM et si elles peuvent la mettre en œuvre dans leur vie ordinaire, alors nous croyons que ce serait un progrès important et que les chrétiens séparés atteindraient un nouveau degré vers une foi commune dans l'Eucharistie.

Au sujet du *ministère*, ce que dit le BEM est important, bien que nous ayons montré des points pour lesquels il est nécessaire de poursuivre l'étude. En ce qui concerne la reconnaissance du ministère, pour nous il ne s'agit pas seulement d'un accord sur la question de la succession apostolique, mais il est nécessaire de se situer dans cette succession pour arriver à la reconnaissance de l'ordination.

Mais si certaines des propositions du BEM sur le ministère étaient généralement acceptées, cela constituerait un pas important vers l'unité chrétienne. Par exemple, si le triple ministère de l'évêque, du presbytre et du diacre, tel que l'explique le BEM, était généralement adopté par les communautés chrétiennes, cela placerait les Eglises et les Communautés ecclésiales à un nouveau degré de relation, même si la signification exacte du triple ministère a besoin d'être davantage affinée.

Le BEM note des points sur lesquels le respect mutuel pour les ministères peut se développer. Il déclare que « les Eglises qui ont la succession par l'épiscopat reconnaissent de plus en plus qu'une continuité dans la foi apostolique, dans le culte et la mission a été conservée dans les Eglises qui n'ont pas gardé la forme de l'épiscopat historique » (37). Il note cependant que « ces considérations ne diminuent pas l'importance du ministère épiscopal » (38) et un bon nombre d'Eglises « expriment leur volonté d'accepter la succession épiscopale comme un signe d'apostolicité de toute l'Eglise ». Ces considérations nous rappellent les enseignements du Concile Vatican II qui dit que chez « nos frères séparés s'accomplissent beaucoup d'actions sacrées de la religion chrétienne qui, de manières différentes, selon la situation diverse de chaque Eglise ou Communauté, peuvent certainement produire effectivement la vie de la grâce, et l'on doit reconnaître qu'elles donnent accès à la communion du salut ». Il s'ensuit que ces Eglises et Communautés séparées en tant que telles « ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut » (UR, 3).

Il y a déjà des sujets sur lesquels le respect mutuel peut se développer, et des dimensions de communion entre nos communautés peuvent se construire, reflétant les degrés de communion qui existent actuellement. Mais ceci n'est pas encore suffisant. Nous avons besoin de poursuivre le dialogue pour l'unité de la foi en ce qui concerne le ministère aussi bien que d'autres sujets à mesure que nous avançons vers la pleine communion.

V. CONCLUSION

L'étude du BEM a été pour beaucoup de catholiques une expérience enrichissante. Ils peuvent être d'accord avec une bonne partie de ce qui y est dit. En même temps, des points importants sur le baptême, l'Eucharistie et le ministère ont nettement besoin d'une étude poursuivie dans le contexte œcuménique que fournit la Commission Foi et Constitution. Nous nous réjouissons de la convergence à laquelle on est arrivé et nous attendons que se développe toujours plus l'avance vers l'unité.

Pour l'Eglise catholique, les vérités de la foi ne sont pas séparées les unes des autres. Elles constituent un tout unique et organique. Le plein accord sur les sacrements est donc en relation avec l'accord sur la nature de l'Eglise. Les sacrements, y compris le baptême, reçoivent leur pleine

signification et leur efficacité de l'étendue de la réalité ecclésiale globale dont ils dépendent et qu'ils manifestent. Le but de l'unité des chrétiens séparés ne peut pas être atteint sans accord sur la nature de l'Eglise.

Le BEM est un résultat significatif et une continuité importante au mouvement œcuménique. Il montre clairement qu'une avancée sérieuse se fait dans la recherche de l'unité chrétienne visible.

Avec cette réponse, l'Eglise catholique désire encourager Foi et Constitution à continuer son important travail de recherche de l'unité dans la foi comme fondement de l'unité visible. Nous nous engageons de nouveau dans ce processus avec les autres Eglises et Communautés ecclésiales dans cette tâche importante à laquelle le Christ nous appelle tous.

Le 21 juillet 1987