

DOCUMENTATION SUPPLÉMENTAIRE

LA PRÉSENCE DU CHRIST DANS L'EGLISE ET DANS LE MONDE

DIALOGUE ENTRE L'ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE ET LE SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS 1970-77

Ce rapport a été définitivement rédigé et approuvé en mars 1977 par la Commission mixte responsable, et présenté aux autorités respectives sous les auspices desquelles s'est déroulé ce dialogue. Le comité exécutif de l'Alliance Réformée Mondiale et le Secrétariat pour l'unité des chrétiens ont accueilli la proposition formulée dans la lettre d'accompagnement signée par les co-présidents de la Commission (voir ci-dessous), et ont décidé que le rapport serait envoyé pour étude

aux conférences épiscopales, aux Eglises membres de l'Alliance Réformée Mondiale, et qu'il serait publié dans le même but. Les prises de position qui seront suscitées par ces études seront par la suite examinées par une nouvelle Commission à créer d'un commun accord. Il faut remarquer le statut de ce document: à ce stade, il reste sous la responsabilité exclusive de la Commission qui l'a préparé, et ne constitue pas un document des autorités qui ont patronné le dialogue.

LETTRÉ D'ACCOMPAGNEMENT

Au Secrétariat de l'Eglise catholique romaine pour l'Unité des Chrétiens et à l'Alliance Réformée Mondiale, autorités dont relève la Commission mixte d'étude catholique romaine/réformée.

Par la présente lettre, nous, co-présidents de la Commission mixte d'étude, voudrions fixer ici, au nom de tous les membres de ladite commission, le prix que nous attachons à la faveur qui nous a été faite d'une étroite collaboration durant ces années d'étude. Avant toute chose, nous tenons à témoigner de notre reconnaissance envers Dieu, au service de qui nous nous efforçons d'être, pour tout ce qu'il nous a été donné de sa grâce dans cette entreprise d'approfondissement en commun de notre connaissance des choses de la foi. Certes, des différences de nature substantielle subsistent encore, mais notre travail fait preuve d'une remarquable série de convergences et d'accords.

En leur soumettant ce rapport officiel du dialogue réformé/catholique romain, nous prions respectueusement nos autorités respectives de prendre en considération les points suivants.

Nous croyons très important:

1) Qu'après en avoir fait l'objet de la réflexion qu'il appelle, les autorités respectives de l'Eglise catholique romaine et de l'Alliance Réformée Mondiale soumettent ce rapport, en vue d'une étude la plus large possible, par exemple aux Conférences Episcopales de l'Eglise catholique romaine et aux Eglises membres de l'Alliance Réformée Mondiale; ainsi qu'aux séminaires et facultés de théologie de l'une et l'autre appartenance.

2) Que, pour une date mutuellement agréée, des réactions soient demandées de ces instances respectives au terme d'un délai approprié d'étude et de réflexion.

3) Que soit envisagée la nomination d'une nouvelle commission mixte, ayant une certaine continuité avec

la commission dont le travail est maintenant achevé; le mandat de la nouvelle commission serait de dresser, en commun, le bilan des réactions reçues des parties en dialogue.

4) Maintes questions, que la lecture du rapport fera elle-même ressortir, requièrent encore une sérieuse discussion. D'autres questions seront, en outre, soulevées au cours de son étude et dans les réactions des différentes instances. Tout ce matériel, joint au mandat théologique originellement proposé lors de la rencontre préliminaire de Vogelenzang (1969) permettra de discerner l'agenda de la phase suivante du dialogue.

5) Que, dès que le présent rapport aura été accepté par les organismes responsables, soit envisagée une éventuelle publication, en commun, de son texte sous forme d'un livre incluant également une sélection des exposés de base utilisés au cours de tout le dialogue.

En ce qui concerne les points mentionnés ci-dessus, les soussignés se déclarent disposés à participer aux consultations éventuellement requises.

Nous concluons cette lettre en soulignant la ferme conviction des membres de la commission que la croissance de la compréhension mutuelle enregistrée durant les années écoulées de notre dialogue en appelle le développement dans la poursuite du travail. C'est pourquoi nous avons esquissé dans les paragraphes précédents quelques-unes des étapes aptes à constituer une partie de la phase suivante des conversations théologiques entre les deux partenaires.

Au nom de la Commission mixte d'étude,
en soumission respectueuse,

Kilian Mc Donnell, O.S.B.
co-président catholique romain

David Willis
co-président réformé

Echange de vues entre représentants de l'Alliance réformée mondiale et le Secrétariat du Vatican pour l'Unité des Chrétiens.

INTRODUCTION

1. « La présence du Christ dans l'Eglise et dans le monde », tel est le sujet traité dans une suite de dialogues entre représentants de l'Alliance Réformée Mondiale et du Secrétariat romain pour l'Unité chrétienne.

2. Le choix de ce sujet et le cheminement qui a rendu possible cette suite de dialogues menés au niveau international remontent à des conversations officielles entre membres des deux corps confessionnels présents à l'Assemblée d'Upsal du Conseil Œcuménique des Eglises. Ces conversations ont été assez prometteuses pour que le Comité exécutif de l'Alliance Réformée Mondiale se réunisse en juin 1968 pour « entreprendre une recherche des éléments qui, dans la nouvelle conjoncture, pouvaient rendre judicieuse la mise en route, en ce moment, d'un dialogue Réformé/Catholique romain ». Le Décret de Vatican II sur l'Œcuménisme manifestait qu'une disposition favorable à l'égard d'un tel dialogue existait également du côté catholique romain. En conséquence eurent lieu deux rencontres préliminaires entre délégués de l'Alliance Réformée Mondiale et du Secrétariat pour l'Unité, l'une à Genève en novembre 1968, l'autre à Vogelenzang (Hollande) en avril 1969. Ces deux rencontres préliminaires affirmèrent qu'il était souhaitable et réalisable de procéder, à un niveau mondial, à des conversations officielles Réformées/Catholiques romaines.

3. Ce faisant, aucun des deux corps confessionnels n'entendait réduire l'importance des conversations analogues, plus ou moins officielles, en cours depuis quelque temps au niveau national en Hollande, en France, en Suisse, aux Etats-Unis et en d'autres pays. De telles discussions nationales ont l'avantage de pouvoir se centrer sur les problèmes communs à l'Eglise dans le contexte local. Etant entreprises avec l'intention que chacune des parties soit responsable devant les autorités officielles respectives et d'engager celles-ci dans les questions traitées, ces dialogues nationaux abordent des sujets dont les conséquences sont considérables, tels que l'importance de la reconnaissance mutuelle du baptême. Toutefois, les conversations nationales ont des limites qui réduisent leur portée. En certains pays et en certaines régions, il n'y a pas de dialogue et l'on ne peut en prévoir : les régions, par exemple, où les chrétiens sont persécutés ; ou encore celles où Réformés ou Catholiques romains sont en faible minorité ; ou celles où les uns et les autres se trouvent dans une ambiance sociale qui décourage fortement les conversations de réconciliation entre groupes chrétiens. Même là où ils ont lieu, les dialogues nationaux sont souvent menés indépendamment d'autres conversations poursuivies entre les mêmes groupes en d'autres contextes, ce qui conduit à bien des répétitions inutiles. En outre, en raison des implications d'ampleur mondiale de quelques-unes des

questions discutées, en raison aussi de la nécessité d'exercer une influence sur les centres d'autorité et de coordination universelle, le besoin s'est fait sentir de dialogues internationaux comme moyens d'investigation de nouvelles voies à ouvrir pour les relations entre Réformés et Catholiques romains et d'une plus large utilisation des résultats acquis au plan national. C'est donc chose entendue que les dialogues aux différents niveaux sont complémentaires.

4. Tout en décidant de procéder à ces conversations officielles au plan international, les autorités tant catholiques romaines que réformées étaient bien conscientes de l'intérêt des échanges de vues bilatéraux qu'elles avaient alors avec d'autres partenaires. Avec ceux-ci, cependant, leurs conversations ne feraient pas double emploi puisque certaines tensions sont propres aux relations qu'elles ont entre elles. Les parties étaient toutes deux convaincues qu'en interpellant leur partenaire dans ces échanges de vues bilatéraux elles s'acquitteraient de la responsabilité que chacune d'elles sait avoir à l'égard de cet autre et en tireraient un mutuel enrichissement. Toutes deux aussi étaient mues par le besoin ressenti de situer leurs discussions dans une perspective plus large : comment elles pourraient faire progresser l'intérêt commun qu'elles portent à la manifestation de l'actualité du Christ dans le monde d'aujourd'hui.

5. La rencontre de Genève en 1968 choisit pour celle de Vogelenzang le thème « La présence du Christ dans l'Eglise et dans le Monde » « ... parce que ce thème semblait avoir une portée non seulement sur le salut final de l'homme mais encore sur sa vie et son bonheur hic et nunc. On attendait aussi de cette discussion sur la présence du Christ dans l'Eglise et dans le Monde, en particulier sur le sens de son action salvifique de l'humanité, qu'elle contribue à éclairer les différences qui distinguent les deux communions et qu'une évaluation honnête de ces différences les aide à les surmonter et à découvrir ensemble ce qu'elles doivent faire pour se rendre plus crédibles aux yeux du monde ». (Rapport commun, Vogelenzang, 17-19 avril 1969).

6. Les attentes concernant ce thème étaient justifiées. Sa discussion à Vogelenzang mit en lumière la nécessité de porter l'attention sur trois problèmes traditionnels, connexes au problème central qu'est la façon de comprendre aujourd'hui la Seigneurie du Christ : la christologie, l'ecclésiologie et l'attitude du chrétien dans le monde. Bien que traditionnels, ces problèmes l'Eglise les affronte aujourd'hui de nouvelle manière : les conditions historiques qui en inspiraient la formulation précédente ont radicalement changé ; l'évolution opérée dans le monde réclame d'urgence l'attention ; et les acquisitions des sciences historiques et de l'exégèse biblique demandent que les positions

héritées du passé soient situées dans de nouvelles perspectives. Les résultats de cette première exploration du sujet furent si fructueux et si prégnants de questions qu'il fut retenu comme thème des conversations officielles subséquentes qui s'ouvrirent à Rome en avril 1970. Les sous-sujets des sessions successives furent: « La relation du Christ à l'Eglise » (Rome, printemps de 1970); « L'autorité doctrinale dans l'Eglise » (Cartigny, Suisse, printemps de 1971), « La présence du Christ dans le monde » (Bièvres, France, hiver de 1972), « L'Eucharistie » (Woudschoten-Zeist, Hollande, hiver de 1974), et « Le ministère » (Rome, mars 1975). (Voir l'appendice pour le détail des thèmes, sous-thèmes, auteurs et participants).

7. A ces sessions chaque délégation comprenait cinq membres permanents, un membre du secrétariat de chacun des organes responsables, et un consultant de chaque communion nommé en raison de sa compétence spéciale dans le sujet traité à la session considérée. Les noms des équipes permanentes, des consultants spéciaux et des membres des secrétariats ayant participé sont énumérés à la fin de ce rapport.

8. Chaque session durait cinq jours et suivait un cadre régulier. Quatre exposés de position, deux pour chaque équipe, étaient distribués à l'avance. Chacun d'eux était discuté en séance plénière et des sous-commissions étaient nommées, chargées de présenter à la plénière un rapport résumant cette première discussion de ces exposés. L'assemblée entière examinait alors ces rapports, discutait à nouveau les questions qu'ils soulevaient et en venait à une déclaration commune résumant les résultats de la sessions considérée.

9. Une première démarche en ces conversations était, pour bien des questions, de nous écouter soigneusement les uns les autres pour discerner ce qui se cachait derrière les terminologies différentes auxquelles le temps nous a accoutumés. Sciemment, le but de ces sessions n'était pas de tendre à des recommandations spécifiques sur les sujets assignés. Leur tâche était plutôt de situer les convergences présentes, les tensions persistantes et les questions ouvertes par le processus qu'on vient de décrire. Les divers rapports sur chaque session étaient donc plus descriptifs que préceptifs. Les discussions portaient d'exposés de position visant délibérément à défricher le terrain pour les sujets considérés: tandis que les discussions portaient notablement la marque de discussions théologiques transcendant les alignements confessionnels prévisibles, il était en même temps entendu que

d'éventuelles recommandations concrètes se dégageant du rapport final seraient simplement le résultat de ce processus d'enquête critique et de discussion.

10. Après chaque session un communiqué de presse était rédigé sur les termes duquel les deux délégations se mettaient d'accord. Cependant il fut jugé préférable qu'avant de publier en ses détails le résultat de ces diverses discussions, on attende que soit prêt le rapport final couvrant l'ensemble des sessions. A l'issue de la cinquième session un comité de rédaction fut nommé, chargé de préparer un avant-projet de ce rapport final; soumis de nouveau aux membres permanents de la commission réunis à Rome les 21-26 mars 1977, il fut agréé et remis à l'Alliance Réformée Mondiale et au Secrétariat pour l'Unité.

11. Le rapport final que nous proposons ici renonce délibérément à tout essai de synthèse; il offre plutôt l'élaboration commune des cinq rapports partiels par lesquels nous avons terminé chacune de nos sessions. Dans sa forme finale, il exprime la pensée commune de ceux qui ont été engagés dans les différentes étapes de sa formulation et de son acceptation. Il n'a pu, cependant, relever toute la diversité de style, la pluralité de méthode théologique, la chaleur de conviction et la nouveauté de perception contenues dans les exposés de position respectifs et dans leur discussion.

12. On constatera que durant ses entretiens la Commission s'est laissée guider méthodiquement entre autres par le désir de parvenir, pour chaque complexe thématique, à donner une vue globale de la mesure respective d'assentiment, de dissentiment, et des questions demeurrées ouvertes. Selon nous, cependant, le prix de ces entretiens ne réside pas seulement dans leurs « résultats », nécessairement provisoires. Bien plutôt les rapporteurs espèrent-ils que les lecteurs se laisseront entraîner par cet élan intérieur qui nous a saisis dès les premières rencontres et qui ne nous a plus lâchés depuis lors. Le chemin a été long, pénible et a parfois semblé sans issue. Si, dans ces pages, à l'occasion, des rugosités, des obstacles, des échecs et des surprises se laissent percevoir, nous n'avons pas cru être autorisés à effacer ces traits réalistes. Mais l'intercession de beaucoup, notre prière commune au nom de Jésus, la confiance croissante, la patience fraternelle, le sérieux scientifique, la volonté tenace de continuer à nous écouter mutuellement, parfois aussi un accès de franche gaîté — tout cela fait partie de l'expérience dont nous avons été gratifiés lors de nos découvertes et qui ne peut se refléter qu'imparfaitement dans des procès-verbaux.

Réponse à l'action unificatrice du Christ:

13. Le point de départ de nos discussions a été la reconnaissance du fait qu'en Jésus-Christ Dieu a fait cause commune avec l'humanité pécheresse et vise à renouveler le monde. En conséquence, tous ceux qui se réclament du nom de Jésus-Christ ont pour tâche commune de porter témoignage de cet Evangile.

Les richesses du Christ et la multitude des témoins:

14. Etant donné que, dans le Christ, « habite corporellement toute la plénitude de la divinité » (Co 2, 9), une abondance de témoins est nécessaire pour rendre, au moins dans une certaine mesure, les « inépuisables richesses » (Ep 3, 8) du Christ. De la sorte, la mission et la tâche de Jésus, qui servent de norme pour l'Eglise de toute époque et de toute culture, et pour notre temps aussi, se reflètent dans un témoignage caractérisé, depuis les origines apostoliques, par un certain choix et par la pluralité.

Quelques traits essentiels de l'Eglise selon le Nouveau Testament:

15. Ce n'est pas simplement dans des textes-preuves isolés ou dans des modèles primitifs clairement discernables que l'on doit aller chercher les normes de la foi et de la pratique de l'Eglise, mais dans le Nouveau Testament pris dans son ensemble et comme témoignage du dessein et de la mission de Dieu envers Israël, l'Eglise et toute l'humanité. A cet égard, la théologie du Nouveau Testament doit tenir compte de la promesse contenue dans l'histoire des Alliances conclues par Dieu avec son peuple de l'Ancien Testament.

16. L'accord a régné sur une ecclésiologie présentée dans une perspective nettement christologique et pneumatologique dans laquelle l'Eglise est objet du Credo et ne peut pas être complètement saisie par une description historique et sociologique.

L'accord a régné aussi sur la présentation de l'Eglise comme « Corps du Christ » (cf. 1 Co 12, 12 s. 27; Ep 5, 30). Ce que dit l'apôtre Paul sur l'Eglise comme Corps du Christ suppose l'expérience de la mort, de la résurrection et de l'exaltation du Seigneur. Comme le Christ glorifié lui-même, ainsi l'Eglise n'existe-t-elle comme Corps du Christ glorifié que dans l'Esprit Saint. Pour mettre en garde contre une identification absolue de l'Eglise avec le Christ, on a insisté sur le caractère complémentaire d'autres images, en particulier celle de l'Epouse (cf. Ep 5, 25-32).

17. Le langage théologique est, dans une grande mesure, métaphorique parce que la métaphore est un moyen indispensable pour comprendre et pour exprimer des réalités qui autrement ne peuvent être ni comprises, ni exprimées. On fut mis en garde de ne pas donner l'impression que le langage théologique doive être tenu pour exclusivement métaphorique. Qu'on

ne puisse parler d'identité dans un sens absolu, d'autres endroits le montrent qui voient dans le Corps du Christ une image de l'Eglise unie au Nom du Christ (Rm 12, 5). A notre surprise, nous avons eu à remarquer que les décisions devant lesquelles nous sommes placés aujourd'hui sont fort loin de toujours coïncider avec les frontières confessionnelles.

La forme variant de temps en temps:

18. En dehors des traits essentiels que l'on vient d'exposer et qui s'imposent en tout temps et en toute culture, l'Eglise prend des formes diverses selon l'héritage historique qu'elle apporte avec elle et selon la situation sociale et culturelle dans laquelle elle se trouve et grandit. On peut constater déjà dans le Nouveau Testament des traces d'un certain développement. On est tombé d'accord que, déjà dans le Nouveau Testament, les traits essentiels de l'Eglise-une prennent forme concrète selon différents modèles. On a convenu qu'il est de bonne méthode de chercher dans la Bible des théologies de la nature de l'Eglise à partir desquelles on puisse inférer les grandes lignes d'une constitution d'Eglise et examiner si les structures ecclésiales actuelles y correspondent. Cela s'applique, par exemple, à la signification de l'expression « Eglise locale ». Aux temps du Nouveau Testament un district local était un espace géographique très restreint, tandis que dans une société techniquement très développée ce que l'on appelle « local » est beaucoup plus étendu. Mais Catholiques romains et Réformés sont d'accord que l'Eglise universelle est réellement représentée et existe dans l'Eglise locale.

19. Lorsqu'on en est venu à l'usage correct du Nouveau Testament dans la recherche de matériaux pour des doctrines contemporaines sur l'Eglise et sur le ministère, il fut en outre reconnu que l'on ne peut pas facilement surmonter les difficultés en ne prenant pour normatives que certaines parties du Nouveau Testament et en en reléguant d'autres à un rang secondaire. Le Christ se manifeste dans les conditions de la relativité historique. La théologie doit entreprendre la tâche malaisée de distinguer le normatif à l'intérieur du relatif et d'appliquer les résultats de cette recherche à la réalisation concrète de l'Eglise en différentes situations historiques.

20. Réformée ou catholique romaine, la théologie ne peut pas s'accommoder d'une coupure entre l'exégèse et la doctrine sur l'Eglise. Eu égard, cependant, à une question telle que celle de la relation entre les résultats de la critique historique sur le rôle direct de Jésus dans les origines de l'Eglise, d'une part, et l'acceptation néanmoins d'un tel rôle par les croyants, d'autre part, il n'a pas été admis par tous que le problème ne soit que celui d'une coupure entre l'exégèse et la doctrine sur l'Eglise. Certains tenaient que, dans ce cas, nous avons plutôt affaire à une distinction entre l'usage du Nouveau Testament comme source historique et sa réception comme témoignage. Cela

ne veut pas dire que pour les fidèles la recherche du Jésus de l'histoire soit rendue superflue par la préoccupation d'un Jésus de la foi supposé différent; cela veut dire seulement que le témoignage du Nouveau Testament est fait, lui-même, d'une pluralité de témoignages sur le même fait du Christ et en contient diverses interprétations.

Au service du Christ pour le monde:

21. Dans la communauté des chrétiens, tous les membres sont personnellement liés au Christ et sont donc tenus de le servir. Membres aussi du Corps sont ceux qui portent une charge (cf. plus bas le chapitre sur le « Ministère ») et qui servent à la fois le Christ et la communauté pour accomplir la mission de cette dernière dans le monde.

22. L'Eglise ne se tient pas à l'écart du monde; elle en est bien plutôt une parcelle. Comme telle, elle témoigne de l'efficacité de la parole et de l'œuvre de son Seigneur. Elle est, en même temps, une manifestation anticipée de ce que Jésus destine à tous les hommes. En ce sens elle existe entièrement pour le monde et, jusque dans ses faiblesses, elle est le sel de la terre (cf. Mt 5, 13).

23. Tous furent d'accord que les conséquences éthiques qui résultent du message du Royaume de Dieu et de sa réception dans la foi s'étendent aussi au domaine de la politique. A ce sujet se dessinèrent dans les deux confessions aussi bien des courants mettant davantage l'accent sur la nécessité d'une certaine réserve, que d'autres insistant sur la nécessité et la possibilité de lire dans le message néo-testamentaire des prises de position politiques concrètes.

L'AUTORITÉ DOCTRINALE DANS L'EGLISE

24. Nous fûmes d'accord que l'Eglise dispose d'une autorité propre dans la mesure où elle écoute la parole que le Christ ne cesse de lui adresser.

Dans l'histoire de l'Eglise la différence entre Catholiques et Réformés s'est concentrée de tout temps sur l'opposition entre « Ecriture et Tradition » et « Ecriture seule ». Les Catholiques mettaient l'accent sur la nécessité et l'autorité du magistère ecclésiastique dans l'interprétation de l'Ecriture, tandis que les Réformés déclaraient que l'Ecriture s'interprète elle-même et que, comme parole de Dieu, elle doit se démarquer strictement à l'égard de toute tradition humaine, voulant ainsi faire valoir, outre la doctrine de la justification, la totalité du message vétéro- et néo-testamentaire.

Ecriture Sainte:

25. Aujourd'hui, aussi bien du côté catholique que du côté réformé, le problème ne se pose plus selon les lignes de front de la polémique post-tridentine. La recherche historique a montré comment les écrits néo-testamentaires sont déjà résultat et le témoignage de traditions et comment, en outre, la formation du Canon du Nouveau Testament s'est trouvée elle-même incluse dans un processus de tradition.

Depuis le Second Concile du Vatican, la doctrine catholique souligne la liaison étroite qui existe entre l'Ecriture et la Tradition: « Toutes deux jaillissant d'une source divine identique ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin » (*Dei Verbum*, 9). Par là, l'Ecriture et la Tradition « constituent un unique dépôt sacré de la parole de Dieu confié à l'Eglise » (*Dei Verbum*, 10), où l'Ecriture reçoit une nouvelle et particulière dignité parce que c'est en elle que la prédication apostolique a trouvé une expression particulièrement claire (cf. *Dei Verbum*, 8).

De ce fait est devenue impossible la distinction habituellement faite entre Ecriture et Tradition comme entre deux sources différentes qui, dans leur fonction normative, se comportent soit comme alternatives, soit comme parallèles.

26. Nous sommes d'accord que l'Eglise, comme creatura Verbi, avec sa tradition, est subordonnée à la parole de Dieu et que les prédicateurs et les docteurs de la parole doivent s'en considérer comme les serviteurs (cf. Lc 1, 2) n'ayant à enseigner que ce que le Saint Esprit leur fait entendre dans l'Ecriture; cette écoute et cet enseignement se font en relation vivante avec la foi, la vie et, notamment, le culte de la communauté du Christ.

Nous sommes d'accord que le développement doctrinal ainsi que la genèse des confessions de foi s'opèrent en un processus dynamique. Dans ce processus la parole de Dieu manifeste sa force propre, créatrice, critique et qui juge. C'est ainsi que, par la Parole, le Saint Esprit conduit l'Eglise à la réflexion, la conversion et la réforme.

27. Etant donné que notre manière d'aborder l'Ecriture est tributaire de l'enracinement de chacun dans sa tradition respective, nous avons tendance à entendre la parole de Dieu différemment: nous comprenons différemment même des affirmations centrales et nous les accentuons de manières diverses.

L'Ecriture a été composée dans la langue et dans les catégories de pensée du monde antique. Elle ne se rapporte donc pas directement à nos problèmes modernes. Par conséquent, toutes les Eglises doivent obligatoirement dépasser le texte scripturaire dans son immédiateté littérale.

En outre, nous discernons aujourd'hui plus clairement la variété interne de l'Ecriture Sainte.

Pour toutes ces raisons, l'Eglise est forcée et obligée de procéder à une interprétation constamment renouvelée du message biblique.

28. C'est précisément dans cette interprétation que différentes formes de la tradition se sont développées, à quoi a contribué aussi, à l'occasion, la tendance à légitimer sa propre pratique. En général, les Réformés sont en quête des preuves immédiates de leur doctrine dans le témoignage apostolique, tandis que l'Eglise catholique romaine entend le témoignage apostolique davantage dans la vie de foi de l'Eglise universelle, pour autant qu'au cours des siècles elle tend constamment à la plénitude de la vérité divine. (cf. *Dei Verbum*, 8).

Une conception pneumatologique différente se trouve vraisemblablement à l'origine de cette disparité: la pensée catholique repose avant tout sur la confiance en la présence permanente de l'Esprit Saint, tandis que l'Eglise réformée fait l'expérience de la présence de l'Esprit comme d'un don accordé toujours à nouveau par le Seigneur glorifié.

29. Dans les Eglises réformées, le « principe scripturaire », c'est à dire la confiance que la parole de Dieu produira toujours à nouveau la juste compréhension d'elle-même, postule dans la vie de l'Eglise une relation soigneusement maintenue entre le serviteur de la parole théologiquement formé et la communauté tout entière, responsable et théologiquement informée.

30. L'Eglise catholique place l'accent, à l'intérieur de la communauté, sur le service particulier de ceux qui, avec l'assistance du Saint Esprit, portent la responsabilité pastorale et qui, en conséquence, doivent aussi pourvoir à l'exacte interprétation et à la juste prédication de la parole de Dieu.

Canon:

31. L'Eglise a la conviction de percevoir dans les écrits des apôtres et des prophètes la voix du Seigneur vivant, parlant aujourd'hui encore. Etant donné que c'est le même Esprit Saint qui a inspiré les auteurs des Livres Saints et qui illumine ceux qui, aujourd'hui, les lisent, l'Eglise a la promesse de percevoir dans la Bible, aujourd'hui encore et demain, la parole de Dieu.

32. Ces écrits ont été reçus par l'Eglise ancienne parce qu'ils attestaient l'Evangile dans sa transmission vivante (résumé dans ce qu'on appelle la *regula fidei*) parce qu'ils ont été écrits par les apôtres comme témoins oculaires ou par leurs disciples; parce qu'ils ont été transmis par l'Eglise, elle-même d'origine apostolique. Tant dans la tradition catholique que dans la tradition réformée, l'Eglise a joué un rôle dans la genèse du Canon, bien que la question reste ouverte de définir ce rôle avec plus de précision.

A partir de cette compréhension commune, l'alternative polémique traditionnelle, à savoir si la fixation du canon a été un acte de décision d'une Eglise possédante ou la réception reconnaissante d'une Eglise obéissante, est dépassée:

33. L'Eglise primitive était d'avis que les différents auteurs qu'on entend dans les Ecrits du canon, peuvent et doivent avoir, l'un à côté de l'autre, le droit de parole dans l'Eglise, parce qu'ils renvoient, malgré leurs différences, au même centre, c'est à dire le salut en Jésus-Christ. Le témoignage apostolique a donc une valeur prioritaire. Elucider et mettre en valeur non seulement la priorité historique mais encore la prééminence théologique de l'époque apostolique demeure une tâche permanente des deux Eglises.

Confessions:

34. Nous posant la question de savoir si l'établissement de confessions de foi est pour l'Eglise une activité créatrice ou un progrès dans la perception de la plénitude déjà donnée, nous avons constaté une fois de plus que le dialogue était rendu plus difficile par des questions de terminologie, l'expression « confession de foi » se situant dans nos deux traditions dans une perspective différente, et nous nous sommes rendu compte qu'il importe d'avoir présentes à l'esprit les fonctions diverses que peuvent remplir les confessions de foi dans l'Eglise et dans la société.

35. Nous avons tenté néanmoins de dégager quelques points de convergence et de marquer aussi les positions diverses et contrastées.

Pour son témoignage dans le monde, l'Eglise doit toujours exprimer sa foi par des confessions où elle interprète dans le langage d'aujourd'hui la Parole de Dieu, tâche qui n'est jamais achevée. Une telle confession de foi est toujours l'expression d'une expérience de salut, telle qu'elle est vécue dans l'Eglise à un moment donné de son histoire.

36. L'histoire des doctrines chrétiennes nous met en présence d'un processus de constantes reprises interprétatives avec des étapes discontinues de structuration qui représentent chacune l'effort de l'Eglise pour formuler sa foi dans une époque et dans un milieu culturel déterminés. Cependant cette discontinuité de structuration ne s'oppose pas à une homogénéité du sens: la transcendance de ce sens se trouve ainsi soulignée par rapport à ces formulations. Il en résulte qu'aucune des formulations proposées n'est définitive en ce sens qu'elle n'aurait pas besoin d'une nouvelle interprétation dans une nouvelle situation socio-culturelle. D'autant plus que la richesse inépuisable de la révélation consignée dans l'Ecriture oblige à revenir toujours à l'événement fondateur pour en découvrir sans fin de nouveaux aspects insoupçonnés des générations antérieures.

37. Les affirmations du passé sont, pour les catholiques, normatives comme guides pour les reformulations ultérieures. Pour les réformés, elles ont une valeur indicative réelle, qui est toutefois subordonnée à l'autorité de l'Ecriture.

En ce qui concerne l'enseignement, pour les réformés c'est la communauté dans son ensemble qui est responsable et qui délègue des hommes qualifiés; alors que pour les catholiques il existe une responsabilité

propre du ministère pastoral: celui-ci est enraciné dans la communauté croyante, mais ne tient pas son autorité d'une délégation de celle-ci.

38. La pratique est toutefois souvent assez différente des affirmations théoriques, soit qu'on durcisse celles-ci abusivement, soit que des éléments compensateurs interviennent en fait. Chez les réformés il y a des personnes, investies ou non d'une autorité officielle, qui en fait jouent un grand rôle. Chez les Catholiques, on souligne l'importance du « sens de la foi », commun à l'ensemble des fidèles, par quoi ils discernent la Parole de Dieu et y adhèrent (cf. *Lumen gentium*, 12) et qui se concrétise entre autres dans le fait d'une « réception » toujours renouvelée des Conciles et des décisions du Magistère.

Infailibilité:

39. Tandis que les Réformés constatent que l'expression « infailibilité de l'Eglise » n'est presque jamais employée dans leur tradition, les catholiques constatent de leur côté que le mot est relativement récent dans le vocabulaire théologique et qu'il ne paraît guère heureux à cause des interprétations majorantes auxquelles il donne souvent lieu. Quant à la théologie de l'infailibilité, outre le fait qu'on a trop souvent eu tendance à réduire la question de l'infailibilité de l'Eglise au problème particulier de l'infailibilité du Pape, voire à un certain style d'exercice de celle-ci, on doit constater qu'elle s'est développée dans une problématique de type unilatéralement juridique qui la rend d'autant plus inassimilable à la pensée réformée. Cependant nous sommes capables d'exprimer une certaine visée commune.

40. La promesse faite par Dieu à l'Eglise est celle-ci: Dieu demeure fidèle à son alliance et, malgré les faiblesses et les erreurs des croyants, il fait entendre sa Parole dans l'Eglise.

41. Les catholiques estiment que la fidélité de Dieu envers son Eglise a pour conséquence que, lorsque le Peuple de Dieu unanime professe qu'une doctrine est révélée par Dieu et exige de ce fait un assentiment de foi, il ne peut pas tomber dans l'erreur. Et qu'en particulier ceux qui sont chargés spécialement de la mission d'enseignement sont protégés par un charisme

spécial lorsqu'il s'agit de présenter le message révélé. « Les évêques considérés isolément ne jouissent pas de la prérogative de l'infailibilité; cependant, même dispersés à travers le monde et conservant le lien de la communion entre eux et avec le successeur de Pierre, lorsque dans leur enseignement authentique concernant des questions de foi et de morale, ils déclarent d'un commun accord qu'il faut soutenir sans hésiter tel point de doctrine, ils énoncent alors infailliblement l'enseignement du Christ. Cela est encore plus évident lorsque, rassemblés en concile œcuménique, ils enseignent et décident pour toute l'Eglise en matière de foi et de morale; et on doit adhérer à leurs définitions dans l'obéissance de la foi » (*Lumen gentium*, 25). C'est également le cas, lorsque l'évêque de Rome, dans les cas rares précisés par Vatican I, s'exprime *ex cathedra*. Toutefois, ce qui vient d'être dit n'implique pas que toutes les expressions choisies soient nécessairement les meilleures possibles, ni non plus que les autorités ecclésiales jouissent de ce charisme de manière permanente et qu'elles ne puissent se tromper dans un certain nombre des affirmations sur lesquelles elles ne s'engagent pas à fond.

42. Le refus opposé par les Réformés à l'idée d'une infailibilité reconnue à des hommes procède d'une répugnance à lier de la sorte Dieu à l'Eglise à cause de la souveraineté du Christ sur l'Eglise et de la liberté de l'Esprit, répugnance renforcée par l'expérience des fréquentes résistances de l'Eglise à la Parole et de ses erreurs. A cela s'ajoute le caractère personnel de la foi au Christ vivant; en outre, le fait que beaucoup de Réformés prennent aujourd'hui tellement au sérieux la résistance de l'homme à l'Esprit de Dieu qu'il leur devient impossible de parler d'infailibilité de l'Eglise. Abstraction faite de cela, toute prétention à l'infailibilité constitue pour la mentalité réformée un obstacle à la crédibilité de la prédication dans le monde moderne.

Les malentendus concernant l'idée d'infailibilité ecclésiale ne retirent rien au poids décisif, bien que subordonné, donné dans la tradition réformée aux premiers conciles œcuméniques dans la transmission et l'interprétation de l'Evangile. Pour les Réformés, cependant, la seule chose qui, à proprement parler, est infailible, c'est la fidélité de Dieu à son alliance, fidélité en vertu de laquelle, par l'Esprit, il corrige et préserve son Eglise jusqu'à l'avènement définitif de son Règne.

LA PRÉSENCE DU CHRIST DANS LE MONDE

Création et rédemption:

43. Dieu est présent dans le monde comme son Créateur, celui qui le fait subsister, le Seigneur de l'histoire dirigeant toutes choses comme un Père plein d'amour. Fréquemment, et aujourd'hui encore, dans l'histoire de la pensée chrétienne on part d'un point de vue ecclésiologique pour parler de la présence du Christ dans le monde: le Christ est présent dans l'Eglise et, par sa seigneurie sur elle, il exerce sa sei-

gneurie sur le monde. Cette position mène à conclure que la présence du Christ se limite à la présence à laquelle l'Eglise sert de médiatrice, qu'il n'agit que dans l'Eglise, que sa seigneurie sur le monde ne s'exerce que par la mission de l'Eglise et que, lorsque le monde et l'Eglise sont en conflit, le Christ est toujours du côté de l'Eglise. L'Eglise est, bien sûr, l'Epouse aimée du Christ, pour laquelle il s'est livré (cf. *Ep* 5, 25 ss.). Mais cela n'empêche pas — c'en est même une raison de plus — que le jugement commence par la maison

de Dieu (cf. 1 P 4, 17). Il faut se garder aussi de supposer que, lorsque le monde et l'Eglise sont en conflit, le Christ est de préférence et automatiquement du côté du monde.

44. Bien qu'il soit vrai qu'il y a une présence du Christ dans l'Eglise qui met celle-ci en relation spéciale à l'égard du monde, un monopole ecclésiologique de la présence du Christ et les conclusions qui en découlent sont exégétiquement insoutenables. La présence du Christ dans le monde est une conséquence de la continuité de l'action de Dieu dans la création et dans la rédemption. Cette double continuité de Dieu agissant dans la création et dans la rédemption est incluse dans l'alliance conclue par Dieu avec Israël dans l'Ancien Testament, renouvelée et transformée dans le Nouveau avec toute l'humanité. La continuité a mis un accent sur les implications politiques et sociales de l'œuvre de salut du Christ aussi bien que sur la foi comme engagement personnel. Dans le Nouveau Testament la « nouvelle création » (cf. 2 Co 5, 17) et la rédemption sont vues comme la restauration et le parachèvement du dessein du Créateur. Le Christ est le rédempteur du monde en sa totalité; en lui Dieu s'est réconcilié le monde (cf. 2 Co 5, 19). Les dimensions universelles de la seigneurie du seul et même Christ (cf. Ep 1, 21 ss) dont témoignent les Ecritures Saintes, interpellent aujourd'hui avec force un monde profondément fragmenté et en quête de son unité.

45. C'est l'Esprit par qui le Christ est à l'œuvre dans la création et dans la rédemption. En tant que présence dans le monde du Seigneur ressuscité, l'Esprit affirme et manifeste la résurrection et réalise la nouvelle création. Le Christ qui est le Seigneur de toutes choses et qui agit dans la création renvoie à Dieu le Père qui, dans l'Esprit, conduit et guide l'histoire dans un déroulement qui n'est pas dépourvu de plan.

46. Le père est le principe absolument premier de tout, car « tout est de Lui, et par Lui, et pour Lui » (Rm 11, 33; cf. 1 Co 8, 6). C'est pourquoi nous avons été élus et prédestinés dans le Christ « pour être à la louange de la gloire de Dieu » et de sa grâce (Ep 1, 12, 6). Le but du mystère du Christ même est de manifester aux principautés et aux puissances la sagesse infinie de Dieu (cf. Ep 3, 10). Après la chute, l'humanité s'est éloignée toujours davantage du Dieu unique. Un des fruits de l'ère messianique sera que tout genou fléchira devant Dieu (cf. Es 45, 23), que tous les peuples l'adoreront (cf. Ps 22, 30). C'est ce qui est dit dans l'Evangile de Jean: « C'est la gloire du Père que vous portiez beaucoup de fruits et vous serez alors mes disciples » (Jn 15, 18).

47. En réponse à la révélation de ce Dieu Trine et Un, les chrétiens affirment que l'histoire se déroule d'après un dessein bien déterminé et que c'est en ce cadre que les différentes réalités de toutes les activités humaines doivent être comprises. Sur cette base, nous pouvons aussi admettre que le processus de la sécularisation, avec son rejet de toute qualification cléricale et théologique, a donné à tous les aspects de la vie une autonomie dont la théologie en est venue à reconnaître la validité et cela nous a incités à rechercher de nouvelles manières d'exprimer l'implication du Christ

dans le monde. Cela demeure vrai même si nous ne sommes pas d'accord avec le rejet de transcendance qui a fréquemment accompagné ce processus et même si nous y détectons le sécularisme qui en résulte ainsi que l'allégeance à diverses religions ou pseudo-religions.

48. Nous sommes d'accord qu'il y a une présence de l'Esprit du Christ dans le monde. Comment et où pouvons-nous discerner cette présence efficace? Ce problème nous place devant une série de questions qui sont posées aujourd'hui à toutes les Eglises. Elles peuvent être formulées de la façon suivante:

Nous cherchons sa présence dans le plan ou le dessein dont Dieu poursuit la réalisation à travers toute la complexité de l'histoire.

Nous cherchons sa présence comme Seigneur de l'histoire dans ces mouvements de l'esprit humain qui, avec ou sans l'assistance de l'Eglise, réalisent les fins de son Royaume.

Nous cherchons sa présence dans ces valeurs et ces modèles de vie qui sont nés de l'Evangile mais qui sont maintenant immergés dans la conscience publique et dans les institutions.

49. En posant ces questions, nous avons cependant devant les yeux les convictions suivantes:

— Dans la Croix le Christ s'est identifié lui-même aux hommes dans leur péché (cf. Es 53, 4 s, 11 s; Jn 1, 29; 2 Co 5, 21) et leurs besoins afin qu'ils puissent lui être identifiés dans la victorieuse vie nouvelle de sa résurrection (cf. Rm 6, 4 s; Col 3, 1-4). La première identification demeure vraie et efficace même là où elle n'est pas reconnue. Le Christ est présent dans le pauvre et le sans-appui qui crient à la libération.

— Le défi que le monde porte à l'Eglise et son appel au secours peuvent être à la fois un défi et un appel du Christ qui, de cette manière, juge son Eglise, lui demande obéissance et l'appelle à la réforme.

— Le chrétien qui se retourne sur sa propre vie dira que le Christ y a été à l'œuvre, le menant au repentir, à la conversion et à la foi, avant même qu'il n'en ait eu conscience et qu'il lui ait délibérément répondu. Nous sommes donc obligés de prétendre que le Christ est, de la même façon, à l'œuvre dans la vie de ceux des autres pour qui la foi ne se situe encore que dans l'avenir.

50. Le chrétien qui reconnaît sous ces formes la présence et l'activité du Christ s'en réjouira et sera disposé à collaborer avec elles. Cela ne veut pas dire que le salut des individus ou la transformation de la société soient complets aussi longtemps que l'œuvre du Christ ne fait pas l'objet d'une reconnaissance consciente grâce à la capacité qu'à l'Esprit d'interpréter et de convaincre. Les hommes ne peuvent être libérés des dangers démoniaques d'une autonomie absolue que par une reconnaissance ferme du fait que ce monde qu'ils s'efforcent de transformer est créature et qu'il passe. Amener ce monde à se mettre sous le gouvernement de Dieu ne veut pas dire que nous ayons en lui une cité permanente (cf. He 13, 14). Il n'y a pas de dichotomie entre la réponse personnelle des chrétiens au Christ qu'ils trouvent dans l'Eglise et leur réponse collective qu'avec les autres, chrétiens

ou non, ils donnent au Christ qui les confronte avec le monde. Participer à l'amour de Dieu pour le monde qu'il a créé et qu'il s'emploie à re-crée avec le concours d'un peuple conscient de son devoir et sensible à cet amour.

Eglise et Monde:

51. Le créateur du monde ne veut pas que l'humanité se détruise elle-même par manque de liberté, de paix et de justice (cf. *Ex* 18, 32). Bien plutôt, par la révélation de sa volonté, mène-t-il l'humanité sur la voie du salut et lui offre-t-il, en Jésus-Christ, une rédemption définitive de tous les liens impies et la participation à sa vie divine, et ainsi à sa liberté.

Ce cheminement vers la liberté commence dès l'élection de l'ancien peuple de l'alliance, un peuple qu'il rappelle sans cesse à le servir librement.

52. En Jésus-Christ a lieu la réconciliation définitive et, avec elle, l'appel adressé au monde entier (cf. *2 Co* 5, 18-21). L'Eglise, que le Christ a envoyée dans le monde, doit porter ce message de libération (cf. *Lc* 4, 18 s; *Jn* 8, 31-36; *Rm* 6, 18-22) aux peuples du monde et, avec ce message, l'appel aussi à cette liberté qui est don de Dieu aux hommes en grâce avec lui; et tout cela pour mener à leur perfection la paix et la liberté qu'il veut établir définitivement (cf. *Rm* 8, 19-21). C'est là montrer déjà clairement que la relation fondamentale existant entre l'Eglise et le monde réside en Jésus-Christ, à la fois Tête de l'Eglise et Seigneur du monde (cf. *He* 1, 2 s; *Ap* 17, 14; 19, 15 s).

53. L'Eglise professe que le Christ est lui-même le porteur du message de l'empire de Dieu sur l'humanité et de leur libération. Si l'Eglise va vers le monde, si elle porte l'Evangile aux hommes et s'efforce de réaliser plus de justice, plus d'esprit de conciliation et plus de paix, elle ne fait en cela que suivre son Seigneur dans des domaines qui lui appartiennent même à l'insu des hommes et où, de façon anonyme, il est déjà à l'œuvre.

54. L'Eglise est établie par le Christ pour communier à la vie qui vient du Père et elle est envoyée pour conduire le monde en Jésus-Christ à sa pleine maturité pour la gloire et la louange du Père. Elle est donc appelée à être le témoin et le signe visible de la volonté libératrice, de la rédemption donnée en Jésus-Christ, ainsi que du Royaume de Paix à venir. L'Eglise s'acquitte de cette tâche par ce qu'elle fait et par ce qu'elle dit, mais aussi, simplement, en étant ce qu'elle est, puisqu'il est de sa nature de proclamer la parole de jugement et de grâce, et de servir le Christ dans le pauvre, l'opprimé, le désespéré (cf. *Mt* 25, 31-40). Plus particulièrement, cependant, elle s'assemble pour adorer et prier, pour recevoir sans cesse instruction et consolation, et pour célébrer la présence du Christ dans le sacrement; autour de ce centre et grâce à la multiplicité des dons accordés par l'Esprit (cf. *1 Co* 12, 4-11, 28-30; *Rm* 12, 6-8; *Ep* 4, 11) elle vit en une « koinonia » de ceux qui ont besoin les uns des autres et qui s'aident mutuellement. Par quoi nous tenons ferme qu'il y a dans l'Eglise une présence spéciale du Christ qui la met en une situation toute particulière

face au monde, qu'elle est aussi objet d'une assistance particulière de l'Esprit Saint, avant tout dans son service de la Parole de Dieu et des sacrements (cf. *Jn* 14, 16, 25 s; 15, 16; 26, 7-14).

55. L'Eglise ne peut donc répondre à sa vocation que si sa structure et sa vie sont empreintes d'amour et de liberté. Par conséquent, ce que veut l'Eglise ce n'est pas, par une propagande, gagner les hommes à un programme séculier de salut, mais les convertir au Christ et, par cela, les servir. Il y a dans sa proclamation de l'Evangile en même temps une puissante force de création culturelle.

56. Comme *communio* ainsi articulée, l'Eglise est en opposition avec les structures des divers secteurs de vie de la société séculière moderne: en opposition à l'exploitation, à l'oppression, à la manipulation et aux contraintes spirituelles et politiques de toutes sortes. Refaire des communautés chrétiennes qui soient des formes authentiques de vie aurait aussi une influence dans d'autres secteurs de la vie sociale et politique.

57. En outre, des chrétiens conscients de leurs responsabilités ont souvent donné à leur engagement chrétien la forme de partis politiques, d'associations professionnelles, de syndicats, et autres choses semblables, sous la direction ou non des autorités ecclésiastiques officielles.

Ces activités connaissent aujourd'hui une certaine crise. La solution des problèmes concrets rencontrés exige aujourd'hui une grande compétence technique. En outre, il se peut aussi qu'à vouloir prendre position en tant que chrétiens, comme le font certains partis ou groupes d'intérêts, on fasse obstacle au témoignage chrétien porté devant tous les hommes. Dans les cas d'espèce, la décision à prendre est différente selon les pays et les circonstances; mais il n'y a pas ici, pour nous, de différence confessionnelle spécifique.

58. Les autorités ecclésiastiques officielles, considérées souvent comme représentant leurs communautés, doivent en conscience se demander si et où leur Seigneur leur fait un devoir d'intervenir publiquement par une parole prophétique et pastorale. Un tel devoir leur incombera surtout lorsque personne d'autre n'élève la voix contre des injustices ou des abus déterminés.

59. Sur la route où, en chaque époque, elle chemine à travers le monde, solidaire des hommes de son temps comme le lui a commandé le Christ, l'Eglise n'a pas le droit de se cramponner à ses propres programmes; elle doit demeurer ouverte aux indications sans cesse renouvelées que le Saint Esprit a promis de lui donner. En dépit de l'imperfection et de la précarité de son comportement social et même chrétien, le Saint Esprit la soutient dans la fidélité à son Rédempteur et dans l'obéissance à celui qui a créé et qui fait subsister le monde. L'Esprit est lui-même le gage (cf. *Ep* 1, 14; *2 Co* 1, 22) que l'espérance qu'elle met en l'accomplissement final de la nouvelle création du monde ne sera pas confondue (cf. *Rm* 8, 11, 19-21; *2 P* 3, 13).

L'Eglise — signe efficace de la présence du Christ dans le monde:

60. C'est par la façon dont elle vit que l'Eglise manifeste ses orientations fondamentales et les engagements déterminant son activité, quoi qu'elle puisse dire de contraire. Quand elle se replie sur elle-même et se cramponne à des structures périmées, elle donne l'impression que le Christ est sa possession exclusive et non pas son Seigneur qui la précède et la conduit. Quand elle est vraiment un peuple pèlerin cheminant de par le monde (cf. *He* 13, 14; *Ph* 3, 20; *Ga* 4, 26; 1 *P* 2, 11) l'Eglise témoigne que le Christ est Seigneur aussi bien du monde que d'elle-même. Quand l'Eglise se tourne vers le dehors pour porter témoignage de la présence du Christ dans le monde, c'est l'effet de la présence convertissante du Christ dans son Eglise. L'Eglise est une communauté d'adoration dont les prières sont inséparables de son service prophétique et diaconal. Par son adoration et son témoignage elle célèbre le fait central de l'unité du Christ avec son peuple. Unie au Christ dans sa mort et sa résurrection, l'Eglise reçoit de l'Esprit la force de cheminer en nouveauté de vie et d'être, par là même, dans le monde du Christ, une présence convertie et convertissante. Vivant comme un peuple nouveau persuadé d'être agréé de Dieu dans le Christ, l'Eglise est un signe efficace de l'amour de Dieu pour toute sa création et de son dessein libérateur concernant tous les hommes.

61. Dans un monde en transformation profonde, l'Eglise ne peut pas se figer dans l'immobilisme au nom de son immutabilité, mais elle doit avant tout se mettre à l'écoute de la Parole de Dieu où elle discernera, au-delà de tout « conservatisme » et de tout « progressisme », les transformations qui s'imposent à elle en vertu même de sa fidélité à cette Parole.

62. Premièrement, il faut ne pas perdre de vue à la fois le caractère local et la catholicité de l'Eglise. Ce n'est qu'en participant à la communauté locale que nous avons part à la vie de l'Eglise universelle; mais la communauté locale sans universalité (en particulier les petites communautés de base, mais aussi bien les Eglises locales au niveau régional) court le risque de devenir un ghetto ou de subir le pouvoir arbitraire de certaines personnalités.

63. Deuxièmement, les changements pratiques doivent tenir compte de la grande variété des situations auxquelles l'Eglise doit faire face et ces changements présupposent à la fois une décentralisation de l'Eglise et une plus large participation à tous les niveaux,

très particulièrement à celui qui est communément appelé, (peut-être d'une façon ambiguë), le laïc. La participation est essentielle parce qu'elle découle de la vocation chrétienne elle-même; parce que, en outre, un grand nombre de domaines ne sont guère accessibles à l'Eglise que par ses membres laïcs qui y vivent et y opèrent. En outre encore, cette participation est importante parce que le témoignage efficace de l'Eglise dépend, dans une très large mesure, de la compétence des laïcs en divers domaines, compétence que le clergé n'a pas, n'a pas eue, mais que trop souvent il avait la présomption de posséder. Cependant, la participation des laïcs à la vie de l'Eglise ne doit pas être regardée sous l'angle seulement de leur compétence professionnelle. Ils ont aussi un ministère spirituel spécifique qu'ils exercent par toutes leurs activités, y compris leur compétence technique. L'Eglise est ministérielle dans tous ses membres.

64. Troisièmement, l'Eglise doit avoir aujourd'hui grand soin de ne pas agir prématurément comme elle l'a fait trop souvent dans le passé, supprimant par erreur de nouvelles expressions de vie spirituelle et des formes spontanées de communauté, n'y voyant que de pures expressions de l'esprit humain et non pas également de l'Esprit Saint.

65. Quatrièmement, le changement de l'Eglise dans la fidélité doit être reconnu comme correspondant au caractère historique de l'Eglise. Cela veut dire que la continuité apostolique, définie peut-être d'une manière toute différente, fait partie intégrante de la permanence de l'identité de l'Eglise à travers le changement. Cela veut dire aussi que quand l'Eglise s'est modifiée dans l'obéissance, elle a toujours tenu compte des divers contextes socio-politiques et culturels dans lesquels la présence du Christ était reconnue et confessée. Ici se présente la question de savoir ce qui appartient à l'« establishment » de l'Eglise et ce qui provient des structures que le Christ a eu dessein de donner à son Eglise.

66. Tout en unissant entre eux ces traits caractéristiques de changement — et d'autres encore — nous avons discuté de leur répercussion sur la nouvelle manière de manifester l'unité de l'Eglise qui commence à se dégager. Le slogan « *unitas in necessariis* » (l'unité dans ce qui est nécessaire), a bien été accepté, mais nous n'avons pas encore spécifié ce qui est nécessaire. Un « œcuménisme de convergence » focalisé sur ce qui est nécessaire ne demandera ni uniformité, ni mort du pluralisme.

• L'EUCARISTIE

Le fondement biblique:

67. La réflexion sur la célébration eucharistique doit partir de ses origines bibliques, à savoir:

- de la célébration du repas du Seigneur dans la communauté primitive,
- de la célébration de la dernière Cène par Jésus,

— de l'arrière-plan vétéro-testamentaire et spécialement le repas pascal juif.

68. Quand la communauté se réunissait pour prier, « avec allégresse et simplicité de cœur » (*Ac* 2, 46), elle célébrait le mémorial de la mort et de la résurrection de Jésus et expérimentait sa présence comme

Seigneur glorifié dans son Esprit, et, dans un désir ardent, elle attendait son retour dans la gloire. C'est ainsi qu'elle se comprenait comme le peuple pérégrinant de Dieu.

69. Les paroles prononcées par Jésus à la Cène — quoi qu'il en soit de la diversité de leur transmission — rappellent que la nouvelle alliance de Dieu avec son peuple est née du don que Jésus a fait de soi-même dans une mort pour la multitude. Que l'ancienne Alliance soit relayée par la nouvelle ne signifie pas qu'Israël soit rejeté (cf. *Rm* 11, 1 s. 28 s.), mais plutôt que les promesses de Dieu restent toujours vivantes, rendues efficaces par le nouveau don gratuit des forces réconciliatrices de la mort de Jésus.

70. Si l'on prend au sérieux ce fond de tableau, de nouvelles possibilités pour surmonter les positions confessionnelles classiques opposées entre elles se dégagent de l'interprétation des récits du Nouveau Testament, regardant l'institution; par exemple:

— C'est sur le fait de la présence personnelle du Seigneur vivant dans l'événement commémoratif et communautaire du repas que porte l'accent et non sur la façon dont se produit ou peut être expliquée cette présence réelle, cet « est ». Le manger et le boire ainsi que le caractère de mémorial du repas pascal que le Nouveau Testament rattache au dernier repas de Jésus proclament l'avènement de la Nouvelle Alliance.

— Quand le Christ donne aux apôtres cet ordre « Faites ceci en mémoire de moi » (*Lc* 22, 19; cf. *1 Co* 11, 25), le mot « mémoire » dit plus qu'une simple évocation mentale.

— Le concept de « corps » désigne toute la personne de Jésus dont la présence salvifique est expérimentée dans le repas.

71. Par ces réflexions sur les origines bibliques, on pourrait relativiser les alternatives traditionnelles qui dépendent d'une anthropologie et d'une cosmologie dualistes qui alourdissent le dialogue entre les confessions (comme, par exemple: réalisme/symbolisme, sacramentalisme/spiritualisme, substance/forme, sujet/objet). En contraste avec une objectivation sclérosante, une approche biblique originelle aide à mieux saisir le caractère événementiel de l'eucharistie.

72. Le corps glorifié du Seigneur avec qui la communauté néo-testamentaire était en communion au Repas du Seigneur est à comprendre dans la perspective du Christ ressuscité comme nouvel Adam, tout à la fois corps spirituel (*σωμα πνευματικόν*; *1 Co* 15, 44) et esprit vivifiant (*πνεῦμα ζωοποιούν*; *1 Co* 15, 45).

73. La notion de « koinonia » ne met pas l'accent seulement sur une communion avec le Seigneur Jésus-Christ glorifié mais aussi, au-delà et précisément par cela, sur une communion entre tous ceux qui participent au repas et sont appelés à former la communauté du Seigneur (cf. *1 Co* 10, 17).

74. La réflexion sur le repas de la communauté primitive ne doit pas porter de façon rétrospective sur le passé avec l'intention de tenter de le restaurer; elle doit bien plutôt rendre libre pour un nouveau

ministère sacerdotal (cf. *1 P* 2, 9) que la communauté doit exercer à l'égard du monde d'aujourd'hui.

Le mystère pascal du Christ et l'eucharistie:

75. Le Christ nous envoie dans le monde porteurs d'un message de vie nouvelle, et de vie de communauté en communion avec lui. Dans nos paroles et dans nos actes, c'est Lui-même qui se manifeste présent. Son Evangile rassemble, protège et maintient la « koinonia » de ses disciples comme un signe et un commencement de son Royaume. C'est Lui-même qui, régulièrement, convoque cette communauté pour qu'elle commémore sa mort; c'est Lui-même qui, par sa Parole, vient au milieu d'elle comme le Vivant, et donne à sa Parole une forme concrète dans la célébration de la Cène dans laquelle il approfondit et scelle sa communion avec nous, (cf. *Jn* 15, 4 s.; 6, 56 s.; *1 Co* 10, 16), et dans laquelle la nouvelle communion de vie de la chrétienté se présente devant le monde (cf. *1 Co* 10, 17; *1 Jn* 1, 3). Dans la célébration du repas, la présidence du ministre de l'Eglise mandaté fait ressortir ce rôle, de caractère unique, du Christ comme Seigneur et comme celui qui invite. Le ministre mandaté doit faire voir à la communauté rassemblée qu'elle n'a pas à disposer de l'eucharistie mais seulement à refaire, dans l'obéissance, ce que le Christ a commandé à l'Eglise.

76. La communion et le témoignage de l'Eglise vivent par le fait même que Dieu remplit celle-ci de son Esprit (cf. *Lc* 24, 49; *Ac* 1, 8; *Tt* 3, 6).

Depuis le retour de Jésus à son Père, le chemin des disciples dans le monde est caractérisé par le fait qu'il reste caché (cf. *1 Jn* 3, 1 s.; *1 Co* 4, 9-13; *Jn* 15, 18-21). Ils attendent son retour (cf. *Ph* 3, 20 s.; *Col* 3, 4; *1 Jn* 2, 28), se fiant à la promesse qu'Il leur a faite de ne pas les laisser seuls (cf. *Jn* 14, 18 s.; *Mt* 28, 20). Dans le repas eucharistique ils font chaque fois l'expérience qu'Il tient sa promesse.

Cette présence du Seigneur, don libre et gracieux, se réalise dans le Saint Esprit (cf. *1 Co* 2, 10-13; *Jn* 14, 16-20; 16, 13-15), c'est à dire: c'est le Christ lui-même qui en pose le fondement, qui crée en Lui-même et en nous la possibilité de le reconnaître et de le recevoir, et sanctifie les moyens par lesquels il grave sa présence dans notre mémoire, nous transmet ses dons et nous équipe pour son service.

C'est ainsi que le Seigneur lui-même vient en nous dans son Esprit (cf. *Rm* 8, 9; *Jn* 7, 38 s.), par sa Parole, qu'il se rend témoignage à lui-même dans les signes sacrés et, nourrissant et abreuvant spirituellement son Eglise, marche avec elle vers le futur du Royaume, accomplissement final du dessein de Dieu.

77. Toute l'œuvre divine de salut a pour fondement, pour centre et pour but la personne du Christ glorifié.

Le Christ n'a pas cherché lui-même son propre honneur mais l'honneur de Celui qui l'a envoyé (cf. *Jn* 8, 50; 7, 18). C'est en ce sens qu'il a dit: « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre (*Jn* 4, 34) ».

78. Celui qui a été élevé à la droite du Père a vécu et est mort parmi nous. Il a partagé notre existence

spatio-temporelle; malgré notre péché, il a été avec nous homme parmi les hommes. Dans son exaltation il demeure celui qu'il était: le fils obéissant (cf. *He* 5, 8 s.; *Ph* 2, 8) et notre frère (cf. *Jn* 20, 17; *He* 2, 11). Par les liens qui nous unissent au glorifié nous participons de la réalité à laquelle il nous a donné accès par sa vie et par sa mort.

79. C'est cela que la communauté expérimente, confesse et représente dans le repas qu'elle célèbre avec Lui. Unie au Christ par le Saint Esprit, incorporée à Lui par le baptême (cf. *1 Co* 12, 12 s.), elle reçoit toujours d'une façon nouvelle son humanité en laquelle pour nous il a vécu, est mort et a été glorifié, et qui constitue le lien réel avec Dieu même (cf. *Jn* 6, 57).

80. En sa personne, sa vie, sa mort et sa résurrection le Christ a fondé la nouvelle alliance.

En lui, personne et œuvre ne doivent pas être séparées. Ce qu'il a fait tient sa puissance salvatrice de ce qu'il est. Il est notre salut par cela même qu'il a fait. Le Christ médiateur (cf. *1 Tm* 2, 5; *He* 8, 6; 9, 15) n'est pas un être intermédiaire, il est la médiation en personne. En lui et par lui sa parachève le don que Dieu a fait de soi-même aux hommes que nous sommes; en lui et par lui s'accomplit le don que l'humanité fait d'elle-même à Dieu.

Le sacrifice offert par Jésus-Christ, c'est sa vie même et sa mort acceptées toutes deux par obéissance (cf. *He* 10, 5-10; *Ph* 2, 8). En vertu de sa résurrection, il continue de présenter à son Père durant l'éternité, le don de soi qu'il a fait une fois pour toutes sous Ponce Pilate. C'est ainsi qu'il est notre unique intercesseur dans le ciel (cf. *He* 9, 11 s. 24; 10, 13 s. 19-21; 7, 24 s.; *1 Jn* 2, 1; *Rm* 8, 34). Il nous envoie son Esprit afin que nous aussi, hommes faibles, nous puissions invoquer le Père et intercéder pour le monde (cf. *Ga* 4, 5; *Rm* 8, 15 s. 26).

81. Dans «l'Eucharistie», cette joyeuse prière d'action de grâces, pendant que la communauté chrétienne se remémore la mort que le Christ a subie pour ses péchés à elle et pour ceux du monde, le Christ lui-même est présent, lui qui «s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur» (*Ep* 5, 2). Sanctifiée par son Esprit, l'Eglise s'offre elle-même au Père par, avec et dans son Fils Jésus-Christ. Par là elle devient un sacrifice vivant d'action de grâces par lequel un culte de louange est publiquement rendu à Dieu (cf. *Rm* 12, 1; *1 P* 2, 5).

La validité, la force et l'efficacité de la Cène résident dans la Croix du Seigneur et dans sa présence vivante en l'Esprit Saint. Tout cela ne reste pas sans effet sur nous, mais trouve son achèvement dans notre foi, notre vie et notre service.

Le témoignage, la célébration et le fruit de l'eucharistie sont des concrétisations de la prédication et de la communion de l'Eglise, emporté dans ce mouvement par lequel le Père éternel, pour l'amour du Christ et par lui, accueille et recrée dans l'Esprit Saint le monde déchu.

La présence du Christ dans le repas du Seigneur:

82. Chaque fois que nous nous assemblons dans l'Eglise pour obéir au commandement du Seigneur

«Faites ceci en *anamnesis* de moi», il est au milieu de nous. C'est la présence du Fils de Dieu qui, pour nous autres hommes et pour notre salut, est devenu homme et a été fait chair. Par l'offrande de son corps nous avons été sanctifiés et rendus participants de Dieu. C'est là le grand mystère (*Sacramentum*) du Christ par lequel il s'est incorporé lui-même à notre humanité; et c'est en y participant que l'Eglise se construit comme corps du Christ. C'est ce même mystère qui nous est dispensé dans la célébration eucharistique car «la coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ?» (*1 Co* 10, 16). Nous rendre présent le Christ, nous unir et incorporer à lui est l'œuvre propre du Saint Esprit qui s'opère quand l'Eglise invoque le Père pour qu'il envoie son Saint Esprit afin qu'il sanctifie à la fois le peuple en adoration ainsi que le pain et le vin. Comment le Christ est présent dans l'eucharistie, nous pouvons le saisir dans une certaine mesure en considérant l'action de ce même Esprit Saint par exemple dans la conception de Jésus de la Vierge Marie, et dans sa résurrection corporelle du tombeau — bien que, en tant qu'actions divines, ces faits ne soient explicables que du côté de Dieu et non du côté des hommes.

83. C'est dans cette lumière que nous pouvons comprendre quelque chose de la présence spécifique, à la fois sacramentelle et personnelle, de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Il vient à nous revêtu de son Evangile et de sa passion salvifique, si bien que notre participation à lui est communion à son corps et à son sang (cf. *Jn* 6, 47-56; *1 Co* 10, 17). Cette présence est sacramentelle en ce sens que dans la communion eucharistique à son corps et à son sang le mystère du Christ prend une forme concrète. C'est aussi une présence personnelle parce que Jésus-Christ en personne est directement présent, se communiquant à nous en sa double réalité de vrai Dieu et de vrai homme. Dans l'eucharistie il se communique à nous dans la pleine réalité de sa divinité et de son humanité — son corps, son esprit et sa volonté, tout en demeurant le Fils qui est dans le Père comme le Père est en lui.

84. Réformés et Catholiques sont convaincus de l'importance centrale de cette commune confession christologique. Le mode spécifique de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie doit donc être compris comme la présence du Fils qui, tout à la fois, nous est consubstantiel dans notre existence humaine et corporelle alors qu'il est éternellement consubstantiel au Père et au Saint-Esprit dans la déité (cf. *Jn* 17, 21-23).

Ici nous pensons qu'il est important de tenir compte du fait que la christologie de Calvin fut principalement inspirée par la théologie de S. Cyrille d'Alexandrie et de S. Athanase. On pourrait être facilement trompé par l'expression «extra calvinisticum» qui s'origine aux controverses entre protestants du début du 17^{ème} siècle; même alors cependant la doctrine calviniste était que, après l'incarnation, le Verbe éternel, pleinement uni à l'humanité dans l'union hypostatique, n'était néanmoins ni réduit à la chair, ni contenu en elle mais qu'il existait «*etiam extra carnem*».

Cette doctrine d'après laquelle le Logos est, en même temps, incarné et présent dans le monde entier n'est pas spéciale au calvinisme; c'est une position commune à la christologie de l'orthodoxie pré-chalcédonienne aussi bien que post-chalcédonienne, de l'Orient et de l'Occident. Il est clair que ce qui importe c'est le contexte intégralement trinitaire assuré par cette doctrine ainsi que les présupposés christologiques sur lesquels il n'y a pas de désaccord fondamental entre les traditions catholique romaine et réformée.

85. C'est avec assurance que nous célébrons l'eucharistie parce que nous bénéficions en Jésus-Christ de « cette voie qu'il a inaugurée pour nous, neuve et vivante, à travers sa chair » (He 10, 19-20). Il est à la fois apôtre envoyé de Dieu et notre Grand-Prêtre (cf. He 3, 1) qui nous a consacrés dans l'unité avec lui-même de telle sorte que dans l'offrande qu'il fait de lui-même au Père par l'Esprit éternel (cf. He 9, 14) il nous offre aussi en lui; ainsi par notre union à lui nous avons part à cette offrande de lui-même faite en notre nom. L'Esprit qui en Lui crie « Abba, Père » (cf. Mc 14, 36) est le même qui crie « Abba, Père » en nous quand, au cours de l'eucharistie, nous prenons sur nos propres lèvres la prière du Seigneur (cf. Rm 8, 15 s. 26 s.).

86. Dans cette union de l'Eglise sur terre avec le Christ ressuscité et monté au ciel, union qu'il entretient par sa communion eucharistique avec nous, l'Eglise est rendue capable, par grâce, de participer à sa mission de réconciliation auprès du monde. A cette mission, le Christ et l'Eglise ont part de façon différente: le Christ, au titre de médiateur et de rédempteur; l'Eglise, comme communauté des rachetés à laquelle il a confié le ministère de la réconciliation (cf. 2 Co 5, 18) et l'intendance des mystères (cf. 1 Co 4, 1). « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe vous proclamez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11, 26). Ainsi donc, c'est précisément parce que la mission de l'Eglise est fondée sur la communion eucharistique avec le Christ et nourrie par elle que l'Eglise est envoyée par lui à toutes les nations et à tous les siècles au service de l'Evangile, confiante en la promesse du Christ: « Je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde » (Mt 28, 18-20).

L'eucharistie et l'Eglise:

Le Christ, l'Eglise et l'eucharistie

87. « Cet homme accueille les pécheurs et mange avec eux » (Lc 15, 2). Cette phrase est caractéristique de l'œuvre du Christ. La puissance et l'efficacité de sa mort et de sa résurrection affrontent le pouvoir de la mort et du péché et le mettent en déroute. L'institution de l'eucharistie fait de l'Eglise la communauté d'amour où cette puissance de la mort et de la résurrection est communiquée par l'entremise de l'Unique Intercesseur entre Dieu et le pécheur. Pour le temps qui s'écoule entre son premier et son second avènement, notre Seigneur a institué l'eucharistie comme un repas sacrificiel. Les pécheurs, hommes et femmes, riches et pauvres, clercs et laïcs, unis à la table du Sei-

gneur, sont les prémices de cette communion, de cette paix et de cette joie qui ont été promises à tous ceux qui ont faim et soif de justice (cf. Mt 5, 6).

L'eucharistie et le renouveau de l'Eglise

88. L'eucharistie est une source et un critère de renouveau pour l'Eglise. Un renouvellement de la façon de comprendre l'eucharistie peut conduire l'Eglise à un renouvellement de la façon de la célébrer manifestant plus clairement que l'Eglise est essentiellement « la communauté eucharistique ».

Le renouveau de l'Eglise par l'eucharistie implique un appel incessant à l'unité de l'Eglise. La division des Eglises, sur les points précis où l'Eglise devrait manifester sa véritable nature d'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, appelle avec urgence un consensus œcuménique sur la signification de l'eucharistie et de son rapport à l'Eglise.

En même temps, l'eucharistie exige de l'Eglise et lui inspire le sentiment que sa vocation est de porter l'Evangile au monde entier en proclamant la bonne nouvelle du salut donné par Dieu et en exerçant par ses actes l'œuvre de réconciliation. Puisque eucharistie veut dire « action de grâces », les membres de l'Eglise voudront mener une vie inspirée et soutenue par le sentiment de la gratitude. Renouveau, unité et mission sont des caractéristiques inséparables de l'Eglise au moment où elle reçoit dans la foi le don de l'eucharistie.

L'eucharistie, la liturgie et le dogme

89. L'eucharistie est une expression de la foi de l'Eglise. C'est en partie dans la vie liturgique que cette foi s'exprime, selon l'adage « lex orandi, lex credendi ». Transmettre l'Evangile par ses formules de prière ainsi que par les formes de ses pratiques rituelles est une des fonctions essentielles de la liturgie.

Au cours de l'histoire certaines formulations ont été adoptées dans l'usage dogmatique et liturgique d'abord comme moyens de défendre la foi contre de fausses interprétations. D'ordinaire ces formulations sont nées dans un contexte de controverse dont l'écoulement du temps a eu tendance à les dégager. De telles formulations ont besoin d'être réexaminées pour voir si elles sont encore propres à être une sauvegarde contre les malentendus ou si même elles ne sont pas devenues elles-mêmes source de malentendus, tout particulièrement dans la conjoncture œcuménique.

Sur le plan pastoral, les Eglises ont donc la responsabilité de veiller à ce que de telles formulations contribuent à la communication authentique de l'Evangile au monde contemporain.

L'eucharistie et l'organisation de l'Eglise

90. Quant aux aspects visibles de l'Eglise, l'eucharistie devrait révéler au monde l'authentique réalité de celle-ci. Elle devrait, de même, permettre à l'Eglise de se remettre sans cesse en face de la vision de cette réalité. Elle met donc l'Eglise en mesure, à la fois, de révéler au monde cette réalité et de se donner la forme qui correspond à cette même réalité.

Comme communauté d'hommes et de femmes

vivant dans le monde, l'Eglise s'organise elle-même de diverses manières au cours de l'histoire. Cette organisation de sa façon de vivre ne devrait pas obscurcir son visage authentique mais lui permettre d'être perçue dans son être véritable. C'est l'eucharistie qui est la source d'un examen permanent de l'organisation et de la vie de l'Eglise.

En particulier, le droit ecclésiastique devrait être le reflet de la loi d'amour et de liberté qui est celle du Christ. Le droit ecclésiastique n'est pas un absolu: il est toujours au service d'un peuple pérégrinant. Une de ses fonctions est de promouvoir le constant renouveau de l'Eglise dans son annonce de l'Evangile et son service de l'humanité. Le droit ecclésiastique doit être en harmonie avec la loi du Royaume révélée dans l'eucharistie.

Commentaire général:

91. Tout en étant conscients du sérieux écart entre notre affirmation de posséder une conception théologique commune et nos comportements de fait, nous constatons avec reconnaissance que le cheminement de nos recherches et de nos discussions nous a conduits à une meilleure appréciation de la richesse de nos doctrines et de nos pratiques respectives. Nous croyons être parvenus à une conception commune de la signification, la finalité et la doctrine fondamentale de l'eucharistie, conception qui est conforme à la Parole de Dieu et à la tradition universelle de l'Eglise. Nous croyons aussi que la voie est maintenant clairement ouverte devant nous où pourront être dissipés les malentendus et surmontées les divergences qui demeurent. Certes, le vocabulaire né dans des climats polémiques du passé ne se prête guère à rendre adéquatement compte de l'étendue de ce qui est commun dans les conceptions théologiques de nos Eglises respectives. Aussi est-ce avec gratitude que nous reconnaissons que nos deux traditions, réformée et catholique

romaine, sont l'une et l'autre attachées à la foi en la présence réelle du Christ dans l'eucharistie et que toutes deux tiennent au moins que l'eucharistie est, entre autres:

- 1) un mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur;
- 2) une source de communion aimante avec lui dans la puissance de l'Esprit (d'où l'épiclèse dans la liturgie);
- 3) et une source de l'espérance eschatologique en son retour.

Pistes de recherche:

92. Notre dialogue nous a convaincus de l'urgente nécessité de mettre à l'étude les questions suivantes:

— quels sont les éléments constitutifs d'une célébration eucharistique, eu égard en particulier, à la relation de celle-ci avec certaines formes d'assemblées chrétiennes dites, dans certains pays, « agapè-célébration »;

— quel est l'usage de l'eucharistie aujourd'hui résultant d'une réflexion fidèle sur la tradition et sur les mutations considérables qui caractérisent la vie aujourd'hui;

— l'urgente question pastorale contemporaine de l'hospitalité eucharistique réciproque.

L'étude de ces questions aurait à tenir compte:

- des riches connotations de la notion de mémorial (anamnesis);
- des catégories bibliques et patristiques « non dualistes »;
- des fausses antinomies que peut corriger l'étude de thèmes tels que « corps, personne, présence, spirituel »;
- de la question du rôle propre du ministre ordonné dans la célébration eucharistique.

SUR LE MINISTÈRE

93. L'Eglise fonde sa vie sur l'envoi du Christ au monde et sur l'envoi de l'Esprit Saint dans le but que hommes et femmes puissent être associés au Christ dans son service. L'autorité de l'Eglise est inséparable du service qu'elle a à accomplir dans le monde, objet de l'amour créateur et réconciliateur de Dieu. Serviteurs de leur Seigneur-serviteur, les ministres de l'Eglise doivent servir le monde avec sagesse et patience. Aucun office ne peut être exercé de façon crédible s'il ne l'est dans un esprit personnel et vivant de disciple. En même temps, ceux qui sont chargés d'un office dans l'Eglise doivent s'appuyer sur l'assurance donnée par le Seigneur que son dessein est de bâtir sa communauté à l'aide de serviteurs même imparfaits. Notre effort commun en vue d'une compréhension commune plus profonde de la nature du ministère dans l'Eglise doit aussi être motivé par le service de l'Eglise dans le monde.

Apostolicité

94. L'Eglise tout entière est apostolique. Etre apôtre veut dire être envoyé, avoir une mission particulière. La notion de mission est essentielle pour comprendre le ministère de l'Eglise. De même que le Christ est envoyé par le Père, de même l'Eglise est envoyée par le Christ. Mais cette mission de l'Eglise n'a pas de référence que christologique: l'envoi fait par le Christ et tout ce dont l'Eglise est équipée à son service est aussi l'œuvre du Saint Esprit. La mission du Saint Esprit fait partie de la construction de l'Eglise et de son ministère et pas seulement en vue d'en assurer un fonctionnement efficace. Trop souvent des déséquilibres dans la théologie du ministère sont la conséquence et le signe d'une insuffisante théologie trinitaire. C'est par la puissance de l'Esprit que le Seigneur soutient son peuple dans l'accomplissement

de sa vocation apostolique. Cette puissance se manifeste par divers moyens qui sont les charismes — dons gratuits d'un seul et même Esprit (cf. 1 Co 12, 4-11). Guidée par l'œuvre de Dieu dans ce monde, et étant l'instrument de Dieu, l'Eglise est de nature charismatique.

95. L'Eglise est apostolique parce qu'elle vit la foi des premiers apôtres, qu'elle continue la mission que le Christ leur a donnée et reste fidèle au service et à la manière de vivre dont les apôtres sont témoins. Les Ecritures canoniques sont l'expression normative de cette apostolicité. C'est dans l'expression normative de cette apostolicité, contenue dans le Nouveau Testament, qu'est donné un témoignage du ministère spécial confié par le Christ aux Douze, et, parmi les Douze, à Pierre.

96. Il appartient à tous les membres du corps du Christ de prolonger son ministère y compris son office sacerdotal (cf. 1 P 2, 5-9). Chaque membre contribue de façon différente à ce ministère global; des dons divers sont répartis (cf. 1 Co 12, 4-11) et chaque croyant baptisé exerce de façon différente la part qu'il ou elle prend à ce sacerdoce total. Que tous ceux qui, par le baptême, font partie du corps du Christ soient appelés au sacerdoce ne veut pas dire qu'il n'y ait pas, dans le corps du Christ, certaines fonctions particulières propres à un ministère spécial.

Ministère spécial

97. Dans le cadre général de l'apostolicité il existe un ministère spécial auquel est confiée l'administration de la Parole et du Sacrement. Ce ministère spécial est l'un des charismes donnés pour l'exercice de services particuliers au sein de l'ensemble du corps. L'ordination, qui met à part pour l'accomplissement de ces services spéciaux se fait en présence de la communauté des fidèles. De là vient que la consultation faite auprès de la communauté, la profession de foi prononcée devant elle et la part que la communauté prend à la cérémonie liturgique font partie du rite de l'ordination. Il est important de le souligner parce qu'il nous faut dépasser une conception de l'ordination qui laisse supposer que ceux qui sont consacrés à ce ministère spécial sont dotés d'une *potestas* et revêtus d'une dignité par le Christ sans référence à la communauté des fidèles.

98. La validation liturgique de l'acte d'ordination inclut l'invocation du Saint Esprit (épiclesse) et l'imposition des mains par d'autres ministres ordonnés. L'invocation du Saint Esprit est un rappel du rôle essentiel que doit jouer la doctrine trinitaire dans toute conception équilibrée du ministère. Elle fait la juste part soit à l'action historique et actuelle de Jésus-Christ, soit à l'incessante opération du Saint Esprit. L'imposition des mains est un signe efficace qui introduit et confirme le fidèle dans le ministère conféré. Ce n'est pas de la communauté que provient le ministère donné ni d'elle que le sujet reçoit autorité pour l'exercer, mais bien du Christ vivant qui en fait don à la communauté et l'insère dans sa vie.

99. La continuité de ce ministère spécial de la Parole et du Sacrement fait partie intégrante de cette

dimension de la présence souveraine et gracieuse du Christ à laquelle l'Eglise sert de médiatrice. Le pardon des péchés et l'appel au repentir sont l'exercice du pouvoir des clés dans l'édification de l'Eglise. Ce pouvoir, le Christ l'a confié aux apôtres en leur donnant l'assurance de sa présence continue jusqu'à la fin des temps. La continuité apostolique dépend non seulement du mandat originel qu'en a donné le Christ mais encore de son continuel appel et de sa continuelle action.

Succession apostolique

100. L'expression « succession apostolique » a plusieurs sens; mais dans le sens habituellement donné qui la réfère à la continuité du ministère spécial, il est clair qu'elle se situe à l'intérieur de l'apostolicité qui appartient à l'Eglise tout entière. Les uns et les autres, Réformés et Catholiques romains croient qu'il y a une succession apostolique qui est essentielle à la vie de l'Eglise, bien qu'ils situent différemment cette succession (cf. plus bas). Nous sommes d'accord que nul n'assume un ministère spécial de sa seule initiative personnelle mais que c'est par l'appel de la communauté et l'acte d'ordination accompli par d'autres ministres qu'on entre dans le ministère spécial permanent de la Parole et du Sacrement.

101. La succession apostolique consiste, pour le moins, dans la continuité de la doctrine apostolique; mais cela ne s'oppose pas à une succession sans la continuité d'un ministère ordonné. La continuité de la doctrine authentique est assurée par l'assiduité à recourir à la Sainte Ecriture et elle est transmise par la continuité de la fonction d'enseignement du ministère spécial. Il en va du cas particulier de la succession apostolique comme de tous les autres aspects du ministère de l'Eglise: cette succession exige à la fois une continuité avec les premiers apôtres et une action contemporaine gratuitement renouvelée du Saint Esprit. L'Eglise vit de la continuité du libre don de l'Esprit conformément aux promesses du Christ, ce qui exclut à la fois une conception ritualiste de la succession, la conception d'une continuité mécanique et une succession isolée de la communauté historique.

Episcopat et collégialité

102. Nous sommes d'accord sur le fait que la structure fondamentale de l'Eglise et de son ministère est collégiale. Quand un sujet est consacré au ministère spécial, il accepte comme règle d'être introduit par là dans une fonction collégiale impliquant qu'il soit soumis aux autres dans le Seigneur, et qu'il s'assure le soutien et les admonestations des ministres, ses frères.

Cette « collégialité » prend la forme, du côté réformé, d'un régime synodal, et du côté catholique romain d'un collège des évêques dont la conception est en voie d'évolution progressive. Dans le système de gouvernement réformé, le synode fonctionne comme un épiscopat collectif exerçant une surveillance sur les pasteurs et les congrégations. Il nous semble qu'il vaudrait la peine de rechercher de quelle manière, sur le chemin de l'Eglise, les fonctions multiformes de

l'office des Anciens, chez les Réformés, pourraient être développées et rendues fécondes sous une forme moderne.

Nous sommes d'accord que la structure collégiale doit prendre différentes formes selon les différentes époques et nous devons être sensibles à la pluriformité des charismes. Ce principe de la collégialité ne doit pas être limité au niveau des synodes ou, dans l'Eglise catholique, au collège épiscopal, ni même au seul clergé: il doit être réalisé à tous les niveaux de l'Eglise. La notion de «sobornost» peut ici venir en aide.

Accents différents au sein de chacune de nos deux traditions

103. Il y a, sur le ministère, des positions théologiques qui ne coïncident pas avec les fidélités confessionnelles; il y a, dans nos deux traditions, des accents différents qui ne doivent pas être classés précisément selon des lignes confessionnelles comme on l'a communément pensé. Certains soulignent l'opposition entre l'Esprit et la structure; certains soulignent l'œuvre de l'Esprit qui donne forme à la structure et l'âme. Une manière de voir déplore plus ou moins la réduction de la succession apostolique, par exemple, à une institutionnalisation qui porte à la prendre pour la simple continuité de l'imposition des mains. Une autre se réjouit plus ou moins de cette institutionnalisation comme d'un autre exemple de l'usage fait par le Christ d'instruments terrestres comme intermédiaires de sa présence de grâce. Certains situent la succession apostolique presque entièrement dans la succession de la prédication apostolique, tandis que d'autres la placent dans la continuité ininterrompue, incluant aussi comme élément indispensable l'imposition des mains.

104. Pour certains Réformés, la fidélité de Dieu se manifeste principalement en ce qu'elle surmonte l'infidélité de l'Eglise: la tradition est alors considérée autant comme une trahison que comme une transmission. D'autres, parmi lesquels des Réformés et des catholiques romains, sont plus confiants en une aptitude de l'Eglise à assurer, grâce à la fidélité de Dieu, une fidèle transmission de ce qui a été une fois reçu. Certains considèrent qu'appliquer à l'ecclésiologie l'analogie de l'Incarnation c'est sous-évaluer l'œuvre de l'esprit et la Seigneurie du Christ sur l'Eglise. Selon d'autres, les analogies empruntées à l'Incarnation s'appliquent de façon appropriée à l'Eglise lorsqu'elles sont faites dans un contexte trinitaire qui tient compte du dynamisme de l'œuvre du Christ opérant par le Saint Esprit. Cela peut vouloir dire qu'un point de convergence est que personne n'entend faire de l'Eglise un «prolongement de l'Incarnation», mais qu'une réelle divergence apparaît entre nous quant à la manière de parler de l'Eglise en termes d'analogie incarnationnelle.

Accents différents entre nos traditions

105. Les divergences qui existent entre la doctrine catholique romaine et la doctrine réformée sur le ministère proviennent souvent moins de conceptions objectivement différentes que de mentalités diverses qui portent à accentuer différemment des éléments faisant partie d'une tradition commune. En tout cas, il y a des

différences doctrinales sous-jacentes aux manières diverses dont on traite de l'office ministériel dans les perspectives réformée et catholique romaine. Nous n'entendons pas minimiser le rôle qu'ont joué, en partie, dans la formation des différences doctrinales les facteurs culturels, sociologiques, économiques ainsi que diverses nuances de spiritualité.

106. La théologie catholique romaine et la théologie réformée sont, l'une et l'autre particulièrement conscientes de l'importance des structures pour que l'Eglise puisse s'acquitter de son mandat. A cet égard, l'Eglise catholique romaine a déduit de la Seigneurie du Christ une structure à prédominance hiérarchique tandis que, à partir de la même Seigneurie du Christ, l'Eglise réformée a fait choix d'une organisation à prédominance presbytérienne-synodale. Aujourd'hui, l'une et l'autre portent un regard neuf sur la signification que prend l'Eglise vue dans les images qu'en donne l'Eglise primitive.

107. Il y a une différence dans la façon dont chaque tradition aborde la question de savoir dans quelle mesure et de quelle manière l'existence de la communauté des fidèles, son union avec le Christ et, en particulier, la célébration de l'eucharistie, nécessitent qu'il y ait dans l'Eglise des membres porteurs d'un office conféré par ordination. Dans quelle mesure est-il nécessaire d'être en liaison institutionnelle avec l'office de Pierre et l'office d'un évêque pour avoir un ministère régulièrement installé dans l'Eglise? Pour les catholiques romains, la liaison avec l'évêque de Rome joue un rôle décisif dans l'expérience de la catholicité. Pour les Réformés, c'est par l'appartenance à une communauté particulière que le sentiment de la catholicité est le plus immédiatement éprouvé. Quand il s'agit de la relation entre ministère et sacrement, les Catholiques romains trouvent que les Réformés minimisent la mesure dans laquelle, dans son plan de salut, Dieu s'est lié lui-même à l'Eglise, au ministère et aux sacrements. Les Réformés trouvent que, trop souvent, la théologie catholique romaine minimise la manière dont l'Eglise, le ministère et les sacrements dépendent de la liberté et de la grâce de l'Esprit Saint.

Questions ouvertes

108. Comme ce fut le cas lors de notre dialogue sur l'eucharistie, notre dialogue sur le ministère nous a fait constater quelques questions permanentes qui nous sont communes. Ces questions interpellent les deux traditions et, les uns et les autres, nous devons dans l'avenir parvenir à une compréhension plus complète encore du ministère.

— Dans quelle mesure les différences de rang à l'intérieur du ministère sont-elles essentielles? Comment estimer théologiquement la différence entre évêque, presbytre et diacre? Peut-on dire qu'en beaucoup de cas le pasteur ordonné exerce le ministère d'évêque?

— Comment exprimer avec plus de précision la tension entre ministère et charisme?

— Comment préciser la relation entre ministère et sacerdoce, relation traditionnellement conçue d'une manière très différente dans les Eglises?

— Ce qui est spécifique dans le ministère consiste-t-il dans la fonction propre du président, considérée non comme un titre honorifique mais comme un service d'édification de l'Eglise: direction, prédication de la Parole, administration des sacrements?

— Quelle position prenons-nous, d'autre part à l'égard de la tendance à considérer les tâches de direction et d'administration comme indépendantes du service de la Parole et du sacrement?

— Quelle place une conception véritablement théologique du ministère tient-elle entre l'accent mis en Occident sur l'organisation juridique et l'accent mis en Orient sur la référence liturgique?

— Comment concevoir le principe de direction collégiale de la communauté développé dans la tradition réformée et comment doit s'organiser le rapport entre le pasteur et les anciens?

— Quelle est la signification de l'imposition des mains: envoi en mission, tradition d'une potestas ou intégration dans un « ordo »?

— Dans quelle mesure l'imposition des mains accompagnée de l'invocation du Saint Esprit peut-elle être appelée « sacrement »?

— Quelles données de fond et de forme sont à présupposer pour une reconnaissance réciproque des ministères?

— Comment comprendre la notion de « defectus »? Un « defectus » de forme peut-il mettre en question ou invalider le ministère comme tel — ou bien peut-il y être remédié par référence à la foi de l'Eglise?

— Jusqu'à quel point peut-on, par des mesures institutionnelles, parer aux inconvénients dans les ministères ecclésiastiques tels que: hérésie des chefs ou de la majorité, triomphalisme, conception mécanique de l'ordination, culte de la personnalité dans l'Eglise, domination de l'appareil. — Possibilités de correction par application du principe de collégialité (dépendance de l'un par rapport aux autres — union entre le principe hiérarchique et le principe synodal).

Nous considérons comme particulièrement urgente la question suivante; dans quelle mesure nos réflexions sur le ministère ne sont-elles pas déterminée par nos structures mentales occidentales particulières et par l'histoire que nous avons vécue? Dans quelle mesure l'importance que nous attachons au passé n'est-elle pas un obstacle plutôt qu'un stimulant pour la mise sur pied d'une nouvelle forme de ministère? Comment être fidèle en même temps aux manières de voir de la tradition chrétienne et à ce qu'il y a de neuf dans l'expérience vitale du peuple de Dieu?

Ces questions appellent à poursuivre l'effort de clarification de la nature du ministère global qui revient à tout le peuple de Dieu et, dans le cadre de celui-ci, de la nature du ministère spécial. La poursuite d'un tel effort de clarification est nécessaire à la continuelle réforme de l'Eglise et à son édification afin qu'elle soit un excellent instrument du service du Christ dans le monde.

* * *

Parvenus au terme de notre dialogue, nous attachons du prix à la déclaration suivante:

Nos conversations nous ont ouvert des perspectives inattendues sur des perceptions et des tâches communes jusque là ensevelies sous des oppositions séculaires. Notre dialogue s'est poursuivi, pénétré d'un constant sentiment de repentir pour les divisions des chrétiens qui infligent un démenti au message de réconciliation annoncé par l'Eglise dans un monde déchiré. Une note de joie et de reconnaissance continue de dominer en considération du fait que le Christ, Seigneur du monde et de l'Eglise, nous permet de contribuer ensemble à manifester l'unité que lui-même, en fait, réalise par sa parole et par son Esprit.

APPENDICE

LISTE DES RENCONTRES:

1970 Rome (Italie) 6-10 avril

Thème: « La relation du Christ à l'Eglise ».

Exposés de base: 1. Prof. Dr. Josef Ernst (Catholique): « Die Bedeutung der Person Jesu »; 2. Prof. G. B. Caird (Réformé): « The Relationship between Christ and His Church in the New Testament »; 3. Prof. Dr. Aelred Cody, O.S.B. (Catholique): « The Foundation of the Church »; 4. Prof. Jacques de Senarclens (Réformé): « Les relations entre Jésus-Christ et son Eglise ».

1971 Cartigny (Genève - Suisse) 22-27 mars

Thème: « L'autorité doctrinale dans l'Eglise ».

Exposés de base: 1. a) Prof. Dr. W. C. van Unnik (Réformé): « The Understanding and Usage of Scripture in the Reformed Family »; b) Prof. Dr. J. F. Lescauwae, m.s.c. (Catholique): « The Understan-

ding and Use of Holy Scripture in Roman Catholic Tradition »; 2. Prof. Dr. Eduard Schweizer (Réformé): « Zur Frage des Kanons »; 3. Prof. Dr. Jean Pierre Jossua, O.P. (Catholique): « Propositions sur les confessions de foi et leurs développements »; 4. a) Prof. Dr. Amadeo Molnar (Réformé): « Infaillibilité et indéfectibilité de l'Eglise — Perspectives réformées du problème »; b) Prof. Dr. Roger Aubert (Catholique): « Indéfectibilité et infaillibilité de l'Eglise ».

1972 Bièvres (Paris - France) 31 janvier-5 février

Thème: « La Présence du Christ dans le Monde ».

Exposés de base: 1. Prof. Dr. Josef Ernst (Catholique): « Die Gegenwart Christi in der Welt »; 2. Prof. J. Ellul (Réformé): « Sécularisation et Christ incognito »; 3. Prof. René Coste (Catholique): « L'Eglise et le défi du monde »; 4. Prof. Dr. David Willis (Réformé): « The Situation and Responsibility of the Church in the World ».

1974 Woudschoten-Zeist (Pays-Bas) 18-23 février

Thème: « L'Eucharistie ».

Exposés de base: 1. *Prof. Dr. George B. Caird* (Réformé): "The Eucharist in the New Testament"; 2. *R. P. James Quinn, S.J.* (Catholique): "The Eucharist (Sacrifice and Presence) in the Catholic perspective"; 3. *Prof. Thomas F. Torrance* (Réformé): "The Paschal Mystery of Christ and the Eucharist"; 4. *Prof. J. F. Lescauwae, m.s.c.* (Catholique): "Eucharist and Church".

1975 Rome (Italie) 3-8 mars

Thème: « Sur le ministère ».

Exposés de base: 1. *Dr. Josef Hoffmann* (Catholique): « Le ministère ordonné dans la communauté chrétienne »; 2. *Prof. Dr. David Willis* (Réformé): "Ministry and Eucharist"; 3. *Prof. Dr. Martin Anton Schmidt* (Réformé): « Amt und Kollegialität »; 4. *R. P. Yves-M. Congar, O.P.* (Catholique): « La succession apostolique ».

1977 Rome (Italie) 21-26 mars

Préparation du rapport final

PARTICIPANTS:

Réformés:

Membres: Prof. Paul J. Achtemeier (Etats-Unis) 1975-1977; Prof. John M. Barkeley (Irlande du Nord) 1972; Prof. Dr. Markus Barth (Suisse) 1974; Prof. Dr. A. Bronkhorst (Pays-Bas) 1972 et 1974; Prof. Dr. George B. Caird (Grande-Bretagne) 1970-1971-1972; Prof. Dr. Gottfried Locher (Suisse) 1971-1972-1974-1975-1977; Prof. Dr. Amadeo Molnar (Tchécoslovaquie); 1970-1971-1975-1977; Prof. Dr. G. C. van Niftrik (Pays-Bas) 1970; Prof. Dr. Jacques de Senarclens (Suisse) 1970; Prof. Dr. W. C. van Unnik (Pays-Bas) 1971-1974-1975-1977; Prof. Dr. David Willis (Etats-Unis) Co-président, 1970-1971-1972-1974-1975-1977.

Membres ex-officio: Représentant du Dr. Marcel Pradervand: Dr. Raymund V. Kearns (Etats-Unis) 1970; Past. Dr. Edmond Perret (Suisse) 1971-1972-1974-1975.

Staff de l'A.R.M.: Rev. Richmond Smith (Suisse) 1970-1971-1972-1974-1975-1977.

Consulteurs: Prof. Dr. Christian Maurer (Suisse) 1970; Prof. Dr. Eduard Schweizer (Suisse) 1971; Prof. Jacques Ellul (France) 1972; Prof. Dr. Thomas Torrance (Ecosse) 1974; Rev. Willy A. Roeroe (Indonésie) 1974; Prof. Dr. Martin Anton Schmidt (Suisse) 1975; Rev. Francis Dankwa (Ghana) 1975.

Catholiques:

Membres: Prof. Dr. Roger Aubert (Belgique) 1970-1971-1972-1974-1975-1977; Prof. Dr. Josef Ernst (République Fédérale Allemande) 1970-1971-1972-1974-1975-1977; Dr. Josef Hoffmann (France) 1970-1971-1972-1974-1975-1977; Prof. Dr. J. F. Lescauwae, m.s.c., (Pays-Bas) 1970-1971-1974-1975-1977; Prof. Kilian McDonnell, O.S.B. (Etats-Unis) Co-président 1970-1971-1972-1974-1977.

Membres ex-officio: R. P. Jérôme Hamer, O.P. (Cité du Vatican) 1970-1971-1972; Mgr Charles Moeller (Cité du Vatican) 1974-1975-1977.

Staff du Secrétariat pour l'unité: Rev. Dr. August Hasler (Cité du Vatican) 1970-1971; Rev. Olaf Wand, A. A. (Cité du Vatican) 1972; R. P. Pierre-M. de Contenson, O.P. (idem) 1974-1975; R. P. Stjepan Schmidt, S.J. (idem) 1977.

Consulteurs: Prof. Dr. Aelred Cody, O.S.B. (Italie) 1970; Prof. Dr. Jean Pierre Jossua, O.P. (France) 1971; Prof. Dr. René Coste (France) 1972; Rev. James Quinn, S.J. (Ecosse) 1974; R. P. Yves-M. Congar, O.P. (France) 1975.

Observateurs du C.O.E.: Prof. Dr. Vilmos Vajta (France) 1970-1971-1972-1975; Prof. Dr. J. B. Boenmaker (Pays-Bas) 1974.