

SUR LE DOCUMENT DE 1978 DE LA COMMISSION MIXTE
CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE SUR L'EUCARISTIE

Ce document est le fruit de longues années d'un dialogue œcuménique. Cette Commission mixte est officielle en ce sens que ses membres ont été nommés: pour les catholiques, par le Secrétariat pour l'unité; pour les luthériens, par la Fédération luthérienne mondiale. Le document lui-même est présenté sous la responsabilité de cette même Commission.

Outre l'introduction (nn. 1-5) et les nn. 74-78 qui, à bien regarder, expriment la conclusion du document sur le plan pratique (recommandations faites aux deux parties dans le domaine de la liturgie eucharistique, nn. 74-76, et recommandations pour quelles s'emploient à faire recevoir le plus largement possible le document parmi les théologiens et les fidèles, n. 77), le document est organisé en deux parties: I. *Témoignage commun* (nn. 6-45). Il s'agit des points, concernant l'eucharistie, sur lesquels les deux confessions donnent un témoignage commun de foi. II. *Tâches communes* (nn. 46-73). On veut ici montrer le point où en est actuellement le dialogue sur les questions traditionnellement discutées en ce domaine entre les deux confessions: positions communes, positions divergentes, résultats du dialogue et tâches ultérieures. Les questions ici traitées sont: la transsubstantiation (nn. 46-51) et la durée de la présence réelle après la communion (nn. 52-55); la célébration eucharistique comme sacrifice (nn. 56-61); messe et communion — en particulier communion sous les deux espèces — messes « privées » (nn. 62-64); le ministre de l'eucharistie (nn. 65-68); l'eucharistie et l'union entre les hommes, en particulier: eucharistie et intercommunion eucharistique (nn. 69-73).

Je ne voudrais pas nier que cette manière de présenter le sujet puisse avoir quelque inconvénient.¹ Elle a toutefois des avantages non négligeables. Ainsi, la première partie, conçue comme témoignage, devant le monde, de notre foi commune en l'eucharistie, se présente comme un large cadre où cette foi qui nous est commune est insérée dans une vue globale de l'économie de l'histoire du salut. On évite ainsi de séparer les divers points, et surtout ceux qui sont traditionnellement discutés entre les deux confessions, de les séparer, dis-je, de cet ensemble historico-salvifique vécu dans la totalité de la célébration eucharistique avec ses valeurs de vie chrétienne totale (pensée, sentiment, volonté, engagement à l'action) comme réponse aux ineffables initiatives de Dieu dans le Christ Seigneur, réponse de qui

¹ Les points sur lesquels on est d'accord sont d'abord proposés en un cadre général dans la première partie. Certains d'entre eux sont repris en particulier au début de chacun des points dans la seconde partie.

se laisse assumer par elles. Ainsi les profondes réalités qui nous unissent, leur ampleur et leur importance fondamentale, apparaissent bien au premier plan qui, objectivement leur revient dans le dialogue œcuménique.

L'espace qui nous est concédé ne permet pas d'approfondir le document de manière *analytique*; d'ailleurs ce n'est pas le but de ces observations. Nous procéderons donc de manière *synthétique*, indiquant, à côté des remarques critiques, les possibilités éventuelles d'un approfondissement ultérieur et donc de progrès dans le rapprochement.

1) *La première partie*, celle du « témoignage commun », semble une réussite. Est heureuse l'idée de mettre au premier plan la foi commune sur la toile de fond de l'histoire du salut dans le cadre de la doxologie finale des anaphores: « Par le Christ, avec le Christ... » et de présenter ainsi, avant tout, le vaste panorama de ce qui unit les deux confessions dans la foi eucharistique, de telle manière que les problèmes mêmes qui nous ont divisés — et peut-être divisent encore — ne soient pas isolés de ce même vaste cadre de notre foi.

Dans ce panorama on admirera le juste relief donné, non seulement, comme il est obvie, au caractère central de la personne du Christ mais encore à la pneumatologie et à ses rapports avec l'Eglise et avec l'eucharistie (nn. 21-28), ainsi qu'aux rapports eschatologie-eucharistie (nn. 42-45) et aux rapports eucharistie et engagement dans le monde (nn. 38-41). Ainsi l'eucharistie est vue dans le cadre de l'histoire du salut et dans son triple aspect christologique-trinitaire-économique: tout venant du Père et devant retourner au Père par le Fils incarné, mort et ressuscité, Jésus-Christ, en la présence opérative de l'Esprit-Saint.

De cette manière la foi commune dans l'eucharistie est située dans un ensemble unitaire d'une indéniable grandeur, grâce auquel les diverses accentuations, imprécisions, divergences et divisions — qui, certes, demeurent entre luthériens et catholiques, aussi bien dans la doctrine que dans la pratique eucharistique — sont spontanément redimensionnées dans le grand cadre positif qu'ensemble nous croyons et nous nous efforçons de vivre.

2) Les points traditionnellement discutés dont le document croit pouvoir affirmer que le dialogue œcuménique les considère comme *surmontés en tant que points de division ecclésiastique* — ou tout au moins en voie de solution relative — ne sont pas de minime importance.

a) Il y a d'abord l'intention et la véritable signification de la doctrine de la *transsubstantiation* (cf. nn. 46-51).² Les positions du document en cette matière semblent valides. J'estime que, du point de vue catholique, pourvu que soit sauvegardée sans ambiguïté la foi en la présence réelle du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie, la présentation qu'on en fait dans la doctrine de la transsubstantiation n'est qu'une formulation ou une transcription possible et légitime du mystère — de toute façon insondable — du mode selon lequel se réalise cette présence; formulation adaptée, ou même très adaptée (Tridentinum, DS 1652) mais faite dans l'hypothèse de la terminologie et de la doctrine philosophique aristotélicienne concernant la constitution des choses physiques en substance et accidents. Or l'Eglise n'entendait — et n'entend — imposer à personne comme étant de foi une telle doctrine aristotélicienne.³ On ajoute que la transcription du mystère faite par les Pères de Trente laisse intact le mystère lui-même.

h) Il y a ensuite le rapport *messe-communion*, la communion *sous les deux espèces*, les messes dites « privées » (cf. nn. 62-64). Le document reconnaît que, même selon les catholiques, le caractère du repas communautaire est une partie essentielle de l'eucharistie; que Vatican II place au premier rang la célébration communautaire de la messe, « étant toujours sauve la nature publique et sociale de toute messe » (SC, n. 27); que la réforme liturgique récente a élargi les possibilités de la communion sous les deux espèces pour les laïcs; que, de toute façon, même sous une seule espèce le Christ est reçu tout entier (ce que ne nient pas les luthériens); et que la communion sous une seule espèce s'est introduite pour des raisons d'ordre pratique que, en cas de nécessité, les luthériens eux-mêmes connaissent bien. On conclut donc à juste titre: « Si des divergences subsistent encore dans la doctrine et la pratique, elles ne sont plus, dès lors, de nature à séparer nos Eglises » (n. 64).

c) Il semble aussi que dans l'ensemble des questions concernant la messe comme sacrifice (bien que comptées, dans le document, parmi celles sur lesquelles demeurent des divisions majeures, les explications données par les catholiques sur le véritable sens de leurs positions (nn. 57, 58, 61), ainsi que les points présentés,

en cette matière, comme admis par les deux confessions (nn. 18, 34), contiennent les éléments suffisants pour que l'on puisse arriver à une clarification réciproque substantiellement définitive relativement à ces problèmes.

Je pense même que — en se fondant en particulier sur ce qui est dit par le document lui-même aux nn. 18 et 34 concernant la foi commune entre catholiques et luthériens en cette matière — il est possible de tirer au clair, mieux encore qu'il n'est fait dans les nn. 56-61, certains points de cette problématique compliquée et en particulier les trois points sur lesquels la tradition luthérienne est très sensible: les rapports entre sacrifice de la croix et sacrifice de la messe (en quel sens le sacrifice de la messe est, ou n'est pas, continue, ou ne continue pas, rend présent ou ne rend pas présent le sacrifice de la croix), en quel sens nous offrons le Christ à la messe; en quel sens la messe est, ou n'est pas, un *Sühnopfer* (sacrifice d'expiation).

En raison de manque de place pour l'expliquer ici, je me limite à quelques indications. Supposée, comme il est dit, la doctrine commune des nn. 18 et 34, il faudrait éclaircir, sur la base de *Hb* 10, 4-14, le concept de sacrifice et son application, d'une part, au sacrifice de la croix, et, d'autre part, à l'eucharistie dans sa dimension rituelle symbolico-sacramentelle. Il faut, en outre, avoir à l'esprit que dans l'explication du caractère propitiatoire du sacrifice de la messe tel qu'il est exposé par le Concile de Trente il existe, dans notre document, un problème de terminologie. En effet, les allemands traduisent toujours sacrifice « propitiatorium » par « Sühnopfer » qui s'entend habituellement dans le sens de ce que, en italien, nous appelons sacrifice *di espiazione*. Or, le terme *espiazione*, comme aussi l'allemand « Sühnopfer », ainsi que le mot latin « expiare », a été compris à un certain moment de l'histoire dans deux sens différents: « expiare », au sens générique de purifier, enlever une tache ou un obstacle empêchant notre union à Dieu ou empêchant Dieu de se montrer bienveillant envers nous; ou « expiare », avec une nuance juridique de purger la faute ou le péché en supportant la peine ou le châtement qui s'y rapporte.

Du point de vue catholique, il est clair que la messe est un sacrifice propitiatoire au sens générique de nous rendre Dieu favorable. Le Christ y est présent comme celui qui, étant mort pour nous sur la croix et dans la disposition d'offrande de son esprit, s'offre encore maintenant au Père en intercédant pour nous (cf. *Hb* 7, 25) afin que le Père nous soit bienveillant en nous appliquant les mérites infinis de sa passion et de sa mort sur la croix. Cette intercession propitiatoire est aussi « expiatoire » au sens générique de purification parce qu'elle nous obtient la grâce qui purifie les hommes (ou les purifie toujours davantage) de la tache du péché et les unit (ou les unit plus profondément) à Dieu. Au contraire, du point de vue catholique, on ne peut appeler

² L'Excursus III, signé à la fois par H. Meyer, luthérien, et V. Pfnür, catholique, est de grande utilité, je crois, pour éclaircir les termes et l'histoire de la dispute luthérienne/catholique dans ce domaine.

³ Il semble utile de se rappeler, à ce sujet, le cas semblable du Concile de Vienne sur les rapports entre l'âme et le corps (DS 902): le Concile entend affirmer un point de foi: l'homme, unité substantielle d'âme et de corps, sans que la définition porte sur la philosophie aristotélicienne selon laquelle: « anima rationalis seu intellectiva... sit... forma corporis humani per se et essentialiter »: philosophie dont les formules, cependant, sont employées par le concile lui-même pour exprimer ce qu'il entend définir (cf. aussi *Acta Sanctae Sedis* 10, 1877, 258).

la messe sacrifice expiatoire ou *Sühnopfer* dans ce sens que le Christ y souffrirait encore, ou y souffrirait de nouveau, la peine ou le châtement dû aux péchés du monde, ou y mériterait de nouveau, comme tout cela eut lieu sur la croix.

3) On doit rendre hommage à la loyauté avec laquelle le document reconnaît et affronte *les problèmes qui nous divisent encore*. Il évite de recourir à des terminologies et à des formules ambiguës qui ne peuvent être acceptées par les deux interlocuteurs qui si chacun peut les entendre dans son propre sens, différent de l'autre; on veut distinguer avec clarté les positions communes, les positions propres aux catholiques et les positions propres aux luthériens. Ceci apparaît dans la manière de traiter le thème de la durée de la présence réelle sous les espèces (nn. 53-54), celui de la messe comme sacrifice (nn. 56-61), et celui de l'intercommunion eucharistique (nn. 69-73). Nous ajouterons ici deux autres exemples.

Jusqu'à présent le point crucial des divergences entre catholiques et luthériens demeure le problème du *ministre* de l'eucharistie (nn. 65-68). Chez ceux qui sont séparés d'elle, l'Eglise catholique ne considère pas qu'a été « conservée toute la réalité propre du mystère eucharistique » (n. 66) dans la mesure où leur manque le sacrement de l'ordination. Jusqu'à présent l'Eglise catholique a estimé « invalides » les ordinations des premiers pasteurs protestants (de qui dérivent tous les autres) parce que faites, comme on le sait, contrairement aux lois de l'Eglise par de simples prêtres et non par des évêques. C'est le problème des rapports entre « succession apostolique » épiscopat, presbytérat, eucharistie. Le document, il est vrai, rappelle que dans le n. 63 du rapport de Malte a été proposée « comme un point à examiner sérieusement » la possibilité d'une reconnaissance réciproque des ministères luthériens et catholiques. Mais lui-même ne prend pas position sur ce n. 63 du rapport de Malte, se contentant d'en rappeler la phrase citée ci-dessus. Dès le début il avait averti qu'« une étude sur le ministère avec considération spéciale du ministère épiscopal suivra plus tard » (n. 1). Pourtant, l'actuel document ne peut que préciser les questions qui devront être examinées: comment juge-t-on, dans les Eglises luthériennes, une eucharistie effectuée sans ministre ordonné? comment l'Eglise catholique juge-t-elle l'eucharistie célébrée dans l'Eglise luthérienne, eu égard à la conception et à la pratique luthérienne de l'ordination? et, en général, comment doit-on juger la fonction du ministère et sa place dans l'organisation ecclésiastique et quelles sont les conséquences qui en dérivent pour la structure de l'Eglise? (n. 68).

Il est clair que, pour quelques points discutés dans le document lui-même, on en arrive à des problèmes qui se situent en amont de la diversité des positions catholiques et luthériennes. Ainsi, par exemple, dans la question de l'intercommu-

nion eucharistique où la position luthérienne — bien plus permissive que la position catholique — laisse entrevoir le concept d'une Eglise essentiellement invisible et de l'unité, essentiellement invisible, qui en résulte; de même encore, au fond, une conception différente de la foi et de la justification par la foi (n. 73).

4) On doit se réjouir du relief donné à la doctrine qui voit dans *l'eucharistie un mystère inépuisable* que ne peut être approché et vécu que dans la foi de la communauté et donc des fidèles (nn. 7-11). De là vient, en effet, qu'il est possible et, jusqu'à un certain point, inévitable que selon les individus, les époques, les traditions on mette dans la pensée, le sentiment, la piété, la pratique liturgique, l'accent tantôt sur une des données constituant le mystère, tantôt sur un autre, sans pour autant nier nécessairement aucun des aspects constitutifs du mystère lui-même. C'est ce qui est arrivé dans le domaine eucharistique, par exemple, entre la période antique et la période médiévale et post-tridentine de l'Eglise; entre les Eglises orientales et l'Eglise occidentale catholique. Cela s'est vérifié aussi en ce qu'il faut appeler la sensibilité catholique et la sensibilité luthérienne dans les manières de penser, de sentir et de vivre l'eucharistie: bien qu'elle diffère de la position catholique, la position luthérienne ne lui est ni nécessairement, ni toujours, contradictoire; elle peut lui être complémentaire sous divers aspects avec la possibilité d'un enrichissement réciproque. Le document fait explicitement allusion à cet aspect des choses (nn. 55, 61, 75).⁴ Mais il y a plus: à travers tout le document émerge toute une série de points dans lesquels la sensibilité luthérienne prend valeur de légitime et profitable interpellation de la théologie, de la piété et de la pratique catholiques; et d'autres points dans lesquels, à l'inverse, la sensibilité catholique a eu et conserve une fonction semblable à l'égard de la tradition luthérienne. Les exemples suivants peuvent en servir d'illustration.

a) *La sensibilité luthérienne*, par une série de circonstances historiques, a été et demeure forte, par ex. sur les points suivants:

i) Sur l'unité structurale d'ensemble qui existe dans l'eucharistie entre présence réelle, repas communautaire, communion (sous les deux espèces) en vue de l'union avec le Christ et avec les hommes unis à lui; c'est pourquoi la présence réelle est fortement ressentie comme finalisée à l'union communautaire dans un repas avec le Christ dans la communion reçue (cf. nn. 54, 59-60, 63-64, 76). On sait que cette sensibilité était dominante dans l'Eglise ancienne. Dans la tradition catholique médiévale et post-tridentine, l'accent psychologique a eu une forte tendance à se

⁴ Voir aussi, à ce sujet, les justes observations privées des théologiens Meyer, luthérien, et Pfnür, catholique, dans l'Excursus III, n. 1.

centrer sur la présence réelle presque « en soi et pour soi », sur la dévotion et l'adoration qui lui sont dues et donc sur le culte de la réserve eucharistique, avec le phénomène diffus d'une « assistance » à la messe où l'on ne recevait que rarement la communion. A partir de Pie X se ranima heureusement la communion fréquente et, plus récemment, à la suite du mouvement et de la réforme liturgique, cette communion elle-même (qui peut être reçue sous les deux espèces) est de plus en plus perçue et vécue dans le cadre de la célébration eucharistique totale avec l'espoir que celle-ci ne tardera pas à devenir toujours plus effectivement le centre et la source de la vie chrétienne. Ainsi est-il devenu facile à la partie catholique de souligner sur ce point, en accord avec les luthériens, la validité de ces perspectives (cf. toute la première partie, nn. 7-45; puis les nn. 52, 55, 63; cf. ci-dessus note 2b).

ii) Est bien connue aussi la sensibilité luthérienne traditionnelle à l'égard de l'unité existant entre la proclamation de la parole de Dieu et la célébration eucharistique, sensibilité connexe à l'accentuation de la fonction de la foi (vive) dans le cadre de la célébration entière de l'eucharistie (nn. 59, 76) et à la tendance à mettre l'accent davantage, comme on dit aujourd'hui, sur l'évangélisation que sur la sacramentalisation. Il est notoire que dans l'Eglise catholique médiévale et post-tridentine on a eu tendance à renverser la priorité entre les deux termes. Des développements récents au sein de l'Eglise catholique (mouvement liturgique, mouvement biblique, Vatican II, langue vivante et développement de la prédication dans la liturgie, mouvement catéchétique et d'évangélisation en général) portent certainement à un meilleur équilibre entre évangélisation et sacramentalisation en général, et entre eucharistie et proclamation de la parole de Dieu, en particulier; et donc à un rapprochement avec la sensibilité luthérienne sur ce point (cf. en conséquence, par exemple, le n. 30. Voir aussi l'Excursus II du théologien H. Meyer).

iii) Dans la même perspective, on pourrait observer aussi la sensibilité luthérienne à l'endroit de la suffisance et de l'unicité du sacrifice de la croix (n. 59). On doit relever, à mon avis, les excellentes explications qui sont données dans le document (nn. 18, 34, 36 §§ 4 et 5, 56, 58) pour éclaircir plus profondément en quel sens, selon la doctrine catholique traditionnelle, la messe est un sacrifice, non seulement de louange et d'action de grâce, mais dans lequel le Christ s'offre et nous offre, nous et le monde entier; dans lequel aussi nous offrons le Christ en même temps que nous-mêmes et le monde entier, en tant que nous consentons et que nous nous laissons assumer dans l'offrande que le Christ fait de soi, de nous et du monde. C'est dans ce sens que doivent être comprises les formules d'offrande qui suivent les paroles de l'institution. Le dialogue œcuménique nous rend sensibles au fait que, dans le sacrifice de la messe, ce sens de for-

mules d'offrande devrait ressortir des termes employés plus clairement que ce n'est effectivement le cas dans les anaphores catholiques.

Enfin, la messe est un sacrifice de propitiation qui ne répète pas et qui n'ajoute rien à la valeur satisfactoire et méritoire de la croix. Cette clarification de la doctrine catholique a été occasionnée par la nécessité de tenir compte des instances luthériennes en ce domaine et de sauvegarder en tout cas, en même temps que la foi catholique, les valeurs que ces instances entendaient d'affirmer. Bel exemple, à mon avis, du caractère profitable du dialogue œcuménique.

iv) Est bien connue la sensibilité luthérienne à l'endroit de la primauté de Dieu et des initiatives de sa grâce gratuite à l'égard de l'initiative de l'homme et de ses œuvres; ce qui vaut également en ce qui concerne l'eucharistie (n. 59). La position catholique n'a pas de difficulté à souscrire à cet aspect, dans la sauvegarde de la liberté et de la coopération humaine. Le document, avec un plein respect de la doctrine catholique concernant le réalisme de la justification, a raison d'insister en affirmant qu'en tout cela, l'initiative revient et reste au Christ et que nous n'avons absolument rien à offrir, ni nous-mêmes, ni aucun mérite, ni aucune œuvre bonne, qui ne soient de Dieu par le moyen de Christ (nn. 58, 61 b, c, d).

b) Si maintenant nous considérons les points sur lesquels, dans le domaine eucharistique, la *tradition catholique* s'est montrée et se montre *particulièrement sensible* et sur lesquels, en conséquence, elle interpelle la tradition luthérienne — interpellation qui se reflète aussi dans le document — nous pourrions noter les suivants:

i) Une forte sensibilité pour la présence réelle sous les espèces; pour le fait qu'une telle présence est le fondement qui conditionne tout le reste de la réalité eucharistique; pour la durée de cette présence tant que durent les espèces et pour le devoir qui s'ensuit de vénérer et d'adorer le Seigneur présent sous les espèces aussi dans la réserve eucharistique. On peut voir dans le n. 55 du document comment cette sensibilité interpelle, en fait, la confession luthérienne. On reste avec l'impression que le document s'est montré ici plutôt timide dans son exposé de la position luthérienne, probablement parce qu'il a senti qu'il ne s'agit pas seulement de questions théoriques laissant possible une certaine diversité de position de la part des théologiens luthériens, mais d'un problème d'une extrême sensibilité religieuse de la part des fidèles, sensibilité façonnée par de longs siècles de pratique et de polémique avec les catholiques.⁵

ii) Egale sensibilité catholique pour le caractère vraiment sacrificiel — bien que non sanglant — de la messe et cela pas seulement comme

⁵ Voir aussi ce qui est dit dans l'Excursus III par les théologiens Meyer et Pfnür.

sacrifice de louange et de remerciement; pour son unité avec le sacrifice de la croix (à ceci près bien entendu que seul le sacrifice de la croix fut sanglant et que seul il fut satisfaisant et méritoire et cela une fois pour toutes et d'une manière plénière et ultérieurement non perfectible); pour le fait que dans l'eucharistie-sacrifice le Christ s'offre à Dieu, non seulement dans sa disposition d'esprit mais de façon rituelle et sacramentelle par les mains du prêtre, et que nous y offrons le Christ et pas seulement nous-mêmes et le monde entier; pour le fait que le sacrifice de la messe a aussi valeur propitiatoire non seulement pour les vivants mais pour ceux des défunts qui ont encore besoin de purification; pour le fait que la célébration de la messe nous unit aussi aux saints du ciel de qui nous espérons la compagnie et pouvons invoquer l'intercession; pour le fait encore que dans la messe se fait aussi l'offrande du pain et du vin comme éléments symboliques de l'offrande de nous-mêmes, de toute l'activité humaine et du monde entier. On peut voir aux nn. 18, 34, 56-61 du document comment tout cela doit être entendu dans la perspective catholique et comment cela interpelle l'attitude luthérienne. Comme je l'ai dit plus haut (n. 2 c), j'ai l'impression que ce qui est contenu dans le document à titre de conviction commune des interlocuteurs (nn. 10, 34) et comme conviction luthérienne en la matière (nn. 59 et suiv.) peut ouvrir la voie à de notables rapprochements ultérieurs.

iii) La sensibilité catholique est très aiguë aussi sur le problème du ministre de l'eucharistie. On a dit plus haut (n. 3) comment cette question demeure un point crucial du dialogue œcuménique catholique-luthérien (cf. aussi nn. 65-68). Le document la renvoie explicitement à un examen commun ultérieur (n. 1).

5) L'un des mérites les plus notables du document est qu'il situe la problématique eucharistique dans le cadre connaturel de sa célébration liturgique totale. La première partie, dans laquelle on entend exposer le témoignage de notre foi eucharistique commune, se déroule substantiellement dans le cadre de la doxologie finale de l'anaphore: par Lui, avec Lui, etc. avec — pour souligner la dimension d'engagement pour le salut concret du monde, incluse dans la célébration eucharistique — l'heureuse addition: « pour la vie du monde ».

Dans l'examen aussi des questions traditionnellement discutées, la référence à la forme liturgique concrète de la célébration est fréquente: nn. 54-55: sur la durée de la présence réelle sous les espèces; nn. 58 par. 2; 59: sur le sacrifice eucharistique; nn. 62-64: sur la communion; en particulier les nn. 74-76 où l'on recommande aux deux parties d'améliorer toujours davantage la forme de la célébration eucharistique dans l'esprit de la volonté du Seigneur, de la nécessité de chaque époque et de la liturgie elle-même comme moyen indispensable du progrès du dialogue œcu-

ménique en cette matière. Le principe général est formulé au n. 75: « La meilleure voie vers l'unité dans la célébration eucharistique et la communion est le renouveau lui-même de l'eucharistie dans les diverses Eglises en ce qui concerne la doctrine et la liturgie ». On note à juste titre qu'il ne s'agit pas de tendre à une uniformité mécanique mais d'atteindre une plus grande unité dans les traits fondamentaux qui structureront la célébration eucharistique, énumérés aussitôt (n. 76). On s'aperçoit alors de quelle importance fondamentale apparaît, dans le document même, la récente réforme liturgique à laquelle, en raison de ses implications doctrinales, pastorales et spirituelles, il est fait de fréquentes allusions (11 références dans les notes).

6) Il est nécessaire de soulever aussi la question de *la mesure dans laquelle le document représente effectivement la position des deux confessions.*

a) Il est certain que, *du côté catholique* aussi, on pourra demander jusqu'à quel point les positions prises par la partie catholique de la commission représentent, ou non, le point de vue certainement « catholique ». Mais le problème de la représentativité des deux confessions est plus aigu du côté luthérien. La raison en est que, à cause du principe de l'autorité doctrinale reconnue à la hiérarchie dans l'Eglise catholique, ici, en dépit des discussions qui peuvent exister quant au caractère obligatoire de tel ou tel point particulier, toutefois, en principe et aussi concrètement, le domaine est plus précisé dans lequel la foi catholique est déterminée et où tout théologie catholique se sent lié par sa foi.

b) Au contraire, *du côté luthérien* bien plus nombreuses sont les questions, même objectivement fondamentales dans le dialogue œcuménique, pour lesquelles on se demande s'il existe vraiment une position commune, ne serait-ce qu'au sein de la Fédération luthérienne mondiale. On peut voir, par exemple, les réserves que, sur des points de fondamentale importance, le Prof. D. H. Conzelmann, luthérien, membre pourtant de la commission qui élaborait le document de Malte en 1967-1971 et y mit, en gros, sa signature, a cru devoir faire quant à la façon dont y ont été présentées les positions « luthériennes » ou faites d'autres affirmations. Il estimait, disons, que: « sur bien des points il n'existe aucune opinion "luthérienne" uniforme, par exemple, sur le ministère des apôtres, sur le ministère en général, sur l'ordination, etc. » (Doc. Cath. 1972, n. 22, p. 1081).

c) Il faut reconnaître que, du point de vue catholique, là est une des difficultés majeures des conversations œcuméniques, qu'elles soient bilatérales ou, a fortiori, multilatérales. On en conclura peut-être qu'elles sont inutiles. Absit!

Le dialogue œcuménique tend, avant tout, à créer entre ceux qui y prennent directement part, les théologiens, et en fin de compte entre les

fidèles des différentes confessions un champ sans cesse plus vaste de sensibilité religieuse ou d'opinions communes sur les points pour lesquels le dialogue arrive à des positions convergentes. Ce fait, qui a une réelle importance aussi chez les catholiques, est capital dans les confessions protestantes. Ce n'est pas pour rien que le document se termine par un appel pour que, dans les deux confessions, on s'emploie à faire recevoir par l'ensemble du peuple de Dieu ce qui est proposé. « Aussi longtemps qu'elle n'est pas acceptée et vécue par tout le peuple de Dieu une doctrine théologique demeure la théorie de quelques-uns. Même les déclarations conciliaires n'ont leur plein effet que si elles prennent corps dans la pensée et la vie des fidèles » (n. 77). Du point de vue catholique aussi, une vérité, même proposée comme de foi par les organes compétents, n'atteint son but anthropologique décisif — qui est d'imprégner de soi tout le sentir et toute la vie des fidèles — qu'au moment où « elle prend corps dans la vie et dans la pensée des croyants ». En outre, quand il s'agit de doctrine purement théologique, ou de toute manière non proposée comme de foi, le fait d'être plus ou moins partagée et soutenue par tout le peuple de Dieu et de prendre plus ou moins forme dans sa vie et dans sa pensée est un des facteurs actifs d'importance fondamentale qui contribuent à la maturation, dans l'Eglise, du problème qu'elle concerne; ce fait est un des arguments — bien que pas le seul — que l'on doit avoir présent à l'esprit dans le jugement à porter sur la valeur de cette doctrine.

En outre, un des fruits du dialogue œcuménique est d'éliminer peu à peu, dans les rapports entre confessions chrétiennes, les faux motifs de

division qui — ce qui n'est pas rare — sur tel ou tel problème se sont accumulés durant de longs siècles d'incompréhension réciproque et de polémique; de discerner aussi, s'il y a lieu, de manière plus nette les vrais points d'où est née et pour lesquels se maintient la division (cf. par exemple ci-dessus, nn. 1-2).

Finalement, il faut insister sur le grand bénéfice réciproque du dialogue œcuménique qui est de presser chacune des deux parties, par l'examen des requêtes réciproques, à approfondir et à mieux préciser sa propre doctrine et, tout en conservant sa propre identité de foi, à enrichir sa propre pensée, sa propre vie et sa propre expérience religieuse, des valeurs chrétiennes authentiques auxquelles l'autre partie, dans sa manière de vivre le mystère de Dieu dans le Christ, se montre particulièrement sensible. Même du seul point de vue intérieur de l'Eglise catholique, on peut dire que l'approfondissement dont le présent dialogue luthérien/catholique est l'occasion et les précisions qu'il apporte dans le domaine doctrinal, pastoral et spirituel, en matière eucharistique, par exemple, et quant à la sauvegarde de la foi catholique, sont tels (cf. ci-dessus, n. 4) que, à mon avis, ils suffisent à le justifier.

Tout cela, s'ajoutant au motif, décisif déjà par lui-même, que l'unité des croyants est l'objet de la volonté expresse du Christ (*Jn 17, 20-21*) fait du dialogue œcuménique, comme effort en faveur de cette unité, une chose qui est de capitale importance dans la vie de l'Eglise et à laquelle on ne peut renoncer.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler cela à notre époque et pour la lecture du présent document.

CIPRIANO VAGAGGINI