

DOCUMENTATION SUPPLEMENTAIRE

COMMISSION MIXTE EGLISE CATHOLIQUE-ROMAINE
FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE

L'unité qui est devant nous

Modèles, formes et étapes de la communion ecclésiale luthéro-catholique

AVANT-PROPOS

Dans le dialogue entre la Fédération Luthérienne Mondiale et l'Eglise catholique-romaine, commencé en 1967, il s'agissait et il s'agit de chercher l'unité dans la vérité, de faire cesser des oppositions qui séparent, et de viser ainsi la communion ecclésiale.

En 1972 une première phase du dialogue prit fin avec le rapport « L'Evangile et l'Eglise » (Rapport de Malte). On y constate, entre autres, un large consensus dans l'interprétation de la justification, ainsi qu'une convergence dans la question théologiquement controversée du rapport entre Ecriture et Tradition.

Pour dépasser des problèmes qui n'avaient pas pu être discutés de façon suffisante dans le Rapport de Malte, on s'engagea dans une nouvelle phase du dialogue. En 1978 la commission mixte catholique-romaine / évangélique-luthérienne put adopter le document « Le repas du Seigneur », dans lequel des oppositions graves et difficiles sont dépassées, et dans lequel aussi un témoignage commun fut exprimé sur des questions essentielles. En 1981 fut publié « Le ministère dans l'Eglise », document qui manifeste des convergences et des accords dans la compréhension du sacerdoce commun des baptisés, du ministère pastoral, de l'ordination et de la succession apostolique.

Auparavant fut publiée, en 1980, une déclaration commune portant sur la Confession d'Augsbourg - l'Ecrit Symbolique fondamental de toutes les Eglises luthériennes. En prenant appui sur des études menées avec soin, la commission put constater que nous pouvons nous savoir « Tous sous un seul Christ »; car la Confession d'Augsbourg de 1530 n'avait pas seulement l'intention explicite d'être en harmonie avec la foi de l'Eglise ancienne et de l'Eglise romaine: cette intention se trouve aussi réalisée dans une très large mesure dans ses énoncés mêmes. « L'accord sur les vérités centrales de la foi chrétienne que nous avons redécouvert » a suscité « une espérance fondée qu'à la lumière de ce consensus fondamental il serait également possible de donner aux questions et

aux problèmes en suspens des réponses suffisamment communes pour que nos Eglises fassent un pas décisif en avant sur le chemin qui les conduise de l'état d'Eglises séparées à celui d'Eglises sœurs ».

Le 500^{ème} anniversaire de Martin Luther a donné l'occasion, en 1983, à un hommage commun: « Martin Luther, témoin de Jésus-Christ ».

Ces documents et ces déclarations ont la communion ecclésiale indirectement en vue. Un document publié en 1980 — « Voies vers la communion » — en traite directement et explicitement. « L'unité chrétienne est un don du Dieu Trinité, une œuvre qu'il accomplit, par des moyens qu'il choisit, selon des modalités qu'il détermine » (n. 8). Les réflexions partent de l'unité donnée en Christ, considèrent les barrières encore existantes, et montrent ce qui, dès à présent, est possible et nécessaire; elles encouragent des pas qu'il est possible de faire dans la direction du but.

Enfin, en 1984, la commission termina un document qui fut l'objet d'années de labeur: « L'unité qui est devant nous - modèles, formes et étapes de la communion ecclésiale luthéro-catholique ». Ce document s'efforce de faire la lumière sur ce qu'est l'unité ecclésiale et sur la représentation que l'on peut s'en faire: une unité qui ne signifie pas une absorption ou un retour, mais une communion structurée d'Eglises. Pour cela il est nécessaire qu'il y ait communion dans la confession de la même foi et dans la vie sacramentelle. Des oppositions existent et nous séparent encore: elles doivent trouver une solution. Les documents élaborés dans le dialogue ont besoin d'être examinés, d'être éventuellement corrigés et complétés, et il leur faut enfin recevoir force d'obligation dans les Eglises. Tel est le présupposé d'une pleine communion ecclésiale dans la parole, les sacrements et le service. Le présent document tente d'esquisser pas à pas comment une telle communion pourrait être réalisée. La commission a conscience du caractère risqué et provisoire de ses réflexions, notamment pour ce qui est de leur dernière partie. Nous avons à rester toujours ouverts aux chemins de Dieu et à ses dispositions. Toutes nos réflexions sont en fin de compte

une « prière au Seigneur, qui connaît des chemins qui dépassent ce que nous pouvons concevoir et qui échappent à nos propres capacités », ainsi qu'il est dit à la fin du document.

Rome, le 3 mars 1984.

HANS L. MARTENSEN

Evêque de Copenhague (Danemark)

GEORGE A. LINDBECK

*Professeur, Université de Yale
(New Haven - USA)*

Première partie

NATURE DE L'UNITÉ ET MODELES D'UNITÉ

1. La pleine réalisation de l'unité donnée et promise en Christ se réalise à travers des formes concrètes de vie ecclésiale commune. Quelle peut et doit être leur nature? Quel est leur rapport à notre réalité ecclésiale actuelle? Quelles exigences y sont liées? Quels pas concrets doivent être faits? Nous nous posons ces questions en reprenant dans la première partie (I) l'expression-clé « modèles d'unité », et en vérifiant, à la lumière de notre compréhension largement commune de ce qu'est l'unité, quelles formes ou quels modèles d'unité ecclésiale s'offrent à nous dans l'histoire de l'Eglise et plus particulièrement dans la discussion œcuménique récente. Dans la deuxième partie (II) on envisage plus spécialement le rapport entre l'Eglise catholique et les Eglises luthériennes, et la question des formes et des étapes de la communion ecclésiale luthéro-catholique.

2. Les « modèles d'unité » ne sont pas pour nous des constructions arbitraires. Nous y voyons des concrétisations, destinées à être réalisées, de la compréhension fondamentale de l'unité, telle que nous l'avons déjà décrite dans notre document « Voies vers la communion ».

3. L'unité de l'Eglise donnée en Christ, fondée sur le Dieu Trinité, se réalise dans la communion à la fois dans la parole annoncée, dans les sacrements, et dans le ministère institué par Dieu et à transmettre par ordination. Elle est vécue dans l'unité de la foi que nous attestons, confessons et enseignons ensemble, dans l'unité de l'espérance et de la charité, qui fonde et requiert une communion pleine et engagée entre nous. Elle a besoin d'une forme extérieure et visible, qui fasse place à la différenciation interne et à la diversité spirituelle, en même temps qu'au changement et au développement historiques. Cette communion, aux dimensions universelles dans l'espace et le temps, a pour vocation d'être présente au monde, par le témoignage et le service.¹

4. Selon notre conviction, cette vision de l'unité correspond en ses aspects essentiels aux formules de la troisième assemblée générale du Conseil Œcuménique des Eglises à New Delhi (1961): « Nous croyons que l'unité, qui est à la fois le don de Dieu et sa volonté pour son Eglise, est rendue visible lorsque, en un même lieu, tous ceux qui sont baptisés en Jésus-Christ et le confessent comme Seigneur et Sauveur, sont conduits par le Saint Esprit à former une communauté pleinement engagée, confessant la même foi apostolique, prêchant le même Evangile, rompant le même pain, s'unissant dans la prière commune et vivant d'une vie communautaire qui rayonne dans le témoignage et le service de tous; et lorsque, en outre, ils se trouvent en communion avec l'ensemble de la communauté chrétienne en tous lieux et dans tous les temps, en sorte que le ministère et la qualité de membre sont reconnus par tous, que tous peuvent, selon que les circonstances l'exigent, agir et parler d'un commun accord en vue des tâches auxquelles Dieu appelle son peuple ».²

a) L'EGLISE COMME COMMUNION

5. L'unique Eglise du Christ se réalise dans des Eglises locales qui participent à la diversité des situations historiques, culturelles et ethniques au sein desquelles vivent les hommes à qui l'Evangile doit être annoncé par la parole et les sacrements. Ainsi l'Eglise est-elle une communion (communio) constituée par un réseau d'Eglises locales. « Cette Eglise du Christ est vraiment présente en tous les légitimes groupements locaux de fidèles qui, unis à leurs pasteurs, reçoivent, dans le Nouveau Testament, eux aussi, le nom d'Eglises. Elles sont en effet, chacune sur son territoire, le peuple nouveau appelé par Dieu dans l'Esprit Saint et dans une grande assurance (cf. *1 Thess* 1, 5). En elles, les fidèles sont rassemblés par la prédication de l'Evangile du Christ, le mystère de la Cène du Seigneur y est célébré... Dans ces communautés, si petites et pauvres qu'elles puissent être souvent ou dispersées, le Christ est présent par la vertu de qui se constitue l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique ».³

6. Cette vision de l'unité de l'Eglise comme communion (communio) remonte au christianisme primitif. Elle est déterminante pour l'Eglise ancienne comme pour la vie et l'ecclésiologie de l'Eglise orthodoxe. Désormais l'ecclésiologie catholique y insiste à nouveau de façon particulière. Que l'Eglise une et unique existe dans et à partir des Eglises particulières fait partie des affirmations fondamentales du deuxième concile du Vatican.⁴ « La divine Providence a voulu que les Eglises diverses établies en divers lieux par les apôtres et leurs successeurs se rassemblent au cours des temps en plusieurs groupes organiquement réunis, qui, sans préjudice pour l'unité de la foi et pour l'unique consti-

tution divine de l'Eglise universelle, jouissent de leur propre discipline, de leur propre usage liturgique, de leur patrimoine théologique et spirituel... Cette variété des Eglises locales montre avec plus d'éclat, par leur convergence dans l'unité, la catholicité de l'Eglise indivise». ⁵ Cette vision est considérée en même temps comme point de départ et comme repère pour le rétablissement de l'unité. « Une ecclésiologie approfondie de la communio... constitue peut-être la grande possibilité de l'œcuménisme de demain... Pour ce qui est du rétablissement de l'unité, il doit être cherché dans cette ligne ecclésiologique à la fois très ancienne... et très moderne ». ⁶

7. Cette vision de l'Eglise et de l'unité ecclésiale a trouvé un grand écho également dans l'ecclésiologie luthérienne. ⁷ Rassemblées autour de la Parole et des sacrements, les communautés locales ne demeurent pas isolées comme formes de manifestation de l'Eglise du Christ. Elles vivent au sein de communautés plus grandes, organiquement liées, comme le sont les Eglises régionales, nationales, ou ethniques, etc. La communauté luthérienne mondiale dont l'instrument est la Fédération Luthérienne Mondiale, se compose d'Eglises liées entre elles par une compréhension commune de l'Evangile et par la participation aux sacrements qui en résulte.

b) MODÈLES D'UNITÉ PARTIELLE

8. Conformément à notre compréhension de la nature de l'unité, les modèles d'union qui ne sont déterminés que par un des aspects de cette unité nous apparaissent insuffisants. Dans la mesure où ils sont compris comme des « étapes » sur le chemin de l'unité ou comme des expressions « partielles » de l'unité, beaucoup pensent cependant qu'ils peuvent jouer un rôle important dans certaines situations en tant que stades de transition; ils peuvent aussi attirer l'attention sur des aspects importants de l'unité. ⁹

9. 1) C'est ainsi, par exemple, qu'on ne peut vouloir réaliser l'unité seulement comme « unité spirituelle », en renonçant sciemment à tout ordre ecclésial commun et à toute organisation visible. Si l'unité est comprise comme un bien essentiellement spirituel, intérieur, et si sa manifestation visible n'est attendue que pour la fin des temps, on tiendra la visibilité extérieure et les structures non seulement pour superflues, mais pour fausses et dommageables. Certes une telle conception peut nous rendre attentifs à la dimension essentiellement et inaliénablement spirituelle de tout effort œcuménique ⁸ et nous redonner conscience du caractère toujours provisoire de nos réalisations en matière d'unité des Eglises. Toutefois ce modèle s'éloigne de la visibilité essentielle de l'Eglise et de son dans ce cas-ci, d'un modèle d'unité pleinement valide.

10. 2) Il en va de même lorsqu'on voit l'unité de l'Eglise réalisée sous la forme d'une simple *communauté de dialogue* dans laquelle, à partir de communautés ecclésiales jusque là séparées, ayant défini leurs frontières et se condamnant mutuellement, se constitue un échange vivant où chacune questionne et se laisse questionner, écoute et parle. Autant le dialogue représente une phase essentielle des efforts pour rétablir l'unité entre les Eglises, et autant le moment du dialogue ne peut disparaître d'une Eglise réunifiée, autant une simple communauté de dialogue demeure en-deçà d'une pleine réalisation de l'unité ecclésiale.

11. 3) De même une forme d'unité qui se comprend essentiellement comme *communauté d'action* assume certes l'élément du service commun, inséparable de la compréhension chrétienne de l'unité; mais si nous la référons à notre compréhension de l'unité (cf. *supra*, n. 3), elle révèle en même temps des déficiences qui ne permettent pas d'y voir un modèle pleinement valable. Cela ne vaut pas seulement des communautés d'action dont le caractère ad hoc est clairement défini, mais pour des regroupements ecclésiaux structurés, qui veulent servir avant tout la collaboration pratique, comme les « conseils » chrétiens, les « communautés de travail », les « Fédérations » ou les « Alliances » d'Eglises.

12. 4) La pratique de l'*inter communion*, ou l'ouverture de l'hospitalité eucharistique entre Eglises séparées, doit être considérée elle aussi comme une expression partielle de l'unité. La valeur œcuménique et pastorale de l'intercommunion ou de l'hospitalité eucharistique fait l'objet de jugements divergents. Les uns y voient un pas en avant sur le chemin de l'unité, les autres une tentative discutable de réalisation de l'unité. Il apparaît clairement à tout le monde qu'il s'agit ici, dans le meilleur des cas, d'une expression provisoire de l'unité, toujours risquée et qu'il s'agit de dépasser.

c) MODÈLES D'UNITÉ GLOBALE

13. Dans la discussion œcuménique récente, on a développé une série de modèles d'unité — et, pour une part, il sont été pratiqués dans la vie des Eglises —: ils correspondent davantage à notre conception de l'unité que ceux que nous venons de mentionner. Dépassant ses aspects partiels, ils prennent en considération l'unité comme un ensemble. L'effort pour donner figure à la communion ecclésiale luthéro-catholique ne peut faire abstraction de cette discussion et de ces expériences. Notre effort se développe dans le cadre de ces réflexions, il est influencé par elles, il peut en recevoir d'importantes indications et impulsions. Les plus importants et les plus connus de ces modèles vont être décrits ci-dessous et rapidement analysés; leur traitement ne suivra pas un ordre systématique mais historique.

14. La description de ces modèles se heurte à une difficulté particulière. Même si différents modèles peuvent être distingués les uns des autres selon leur objet, ou peuvent être classés l'un par rapport à l'autre, toutefois au plan terminologique, on rencontre souvent des confusions considérables. La confusion provient du fait que, par une interprétation plus ou moins personnelle, on attribue à un modèle une signification différente de son sens originel. C'est ce qu'on peut observer, par exemple, à propos des modèles de la « communauté conciliaire » ou de la « communion ecclésiale ». C'est pourquoi il convient, autant que possible, dans la description des modèles, de recourir, non à des interprétations plus ou moins privées, mais à ces textes auxquels, dans la description du modèle en question, on peut le plus souvent attribuer un caractère originaire, plus ou moins représentatif ou officiel (par exemple les rapports de la Commission Foi et Constitution, de la conférence des secrétaires des familles confessionnelles mondiales, des Assemblées plénières du Conseil œcuménique ou de chacune des familles confessionnelles mondiales).

15. La confusion linguistique s'est infiltrée occasionnellement même dans ces textes fortement représentatifs, comme on le constate avec les concepts d'« union organique », ou d'« unité organique » ou de « réunion corporative ». Il ne reste ainsi qu'une possibilité: dire et montrer clairement comment, avec un même concept, on désigne des réalités différentes. Par ailleurs on sert la clarification des faits et des concepts lorsqu'on esquisse, au moins dans leurs contours, la motivation et le contexte qui ont contribué au développement d'un modèle et qui l'ont marqué.

1. *Union organique*

16. Le concept d'« union organique », ou d'« unité organique », est un des concepts œcuméniques les plus anciens; il peut désigner aussi bien une compréhension déterminée de l'unité qu'un modèle déterminé d'unité. Ce concept, qui renvoie à l'unité de l'Eglise comme Corps du Christ, fut repris au commencement de notre siècle par le mouvement d'union des Eglises pour désigner son but œcuménique, et il reçut, au fil du temps, une signification spécifique qu'il n'avait pas à l'origine et qu'aujourd'hui encore il n'a pas chez beaucoup (cf. nn. 19-22).¹⁷

17. Dans son sens spécifique, devenu largement habituel dans le langage de Foi et Constitution et du Conseil œcuménique, ce modèle de l'« union organique » correspond à l'idée selon laquelle l'existence même de différentes confessions est un obstacle décisif pour la réalisation adéquate de l'unité chrétienne, et selon laquelle, par conséquent, on ne peut réaliser l'unité que par l'abandon d'une appartenance et d'une identité ecclésiales tradition-

nelles ou confessionnelles. Une « union organique » exige, en général, l'élaboration d'une confession de foi commune, un accord sur les sacrements et le ministère ecclésial ainsi qu'une structure organisationnelle uniforme, une « union organique »; elle naît ainsi de la réunion d'Eglises et d'identités confessionnelles préexistantes en vue de former une « nouvelle communauté avec un nom propre » et une « identité nouvelle qui lui est propre ».⁹ Elle implique le « sacrifice » et « l'abandon de toute identité dénominationnelle » par la fusion en « un seul organisme », « une manière de mort » des confessions existant jusque là, mais qui est considérée comme un « chemin vers une vie nouvelle ».¹⁰

18. Jusqu'ici ce modèle de l'« union organique » a trouvé un champ d'application avant tout à l'échelon local, national et régional.

2. *Réunion corporative*

19. Tout comme celle d'« union organique », ou bien de « réunion organique » ou encore d'« unité organique », l'idée de « réunion corporative » a déjà une histoire assez longue. Les deux concepts semblent par ailleurs, à première vue, avoir été identiques dans leur contenu et donc interchangeables,¹¹ et ils le sont encore aujourd'hui pour beaucoup. Cependant il faut remarquer très précisément qu'ici unité ou réunion (en anglais union) « corporative » ou « organique » ne signifie pas du tout la même chose que le concept d'« union organique » tel que nous l'avons déjà décrit (cf. nn. 16-18). Le risque de confusion linguistique et de malentendu objectif est ici particulièrement grand.

20. Le concept de « réunion corporative » et le concept d'« unification organique » qui lui correspond se rencontrent entre autres chez des théologiens catholiques et dans le dialogue catholique-anglican. Ils n'y signifient précisément pas une réalisation de l'unité au prix de l'abandon de la tradition ecclésiale particulière. En effet, dans la « réunion corporative » des communautés ecclésiales différentes forment — sur la base d'un accord substantiel en matière de foi et d'une constitution épiscopale commune, venue de l'Eglise ancienne — une communion de foi et de vie au sein de laquelle elles gardent leur place en tant que communautés - membres relativement autonomes. Elles ont le droit et le devoir de garder et de mettre au service de l'ensemble ce qui, dans leur théologie et leur piété, leur semble avoir valeur permanente compte tenu du témoignage apostolique.

21. On refuse toute fusion, ou absorption de l'une par l'autre, des traditions ecclésiales antérieures, parce que « dans une telle fusion chaque communauté ecclésiale perdrait son profil ».¹² La

« réunion corporative » est donc une « réunion dans la différence »: ¹³ une unité d'Eglises « qui restent Eglises et qui cependant deviennent une seule Eglise », comme on l'a dit.¹⁴

22. Ce modèle de la « réunion corporative » constitue, quoique sous le nom d'« unité organique » (organic unity), le but déclaré du dialogue anglican-catholique.¹⁵ En ce sens Paul VI a dit, dans son allocution à l'occasion de la visite de l'archevêque de Canterbury, et en faisant allusion aux conversations anglicanes-catholiques de Matines: « Le rythme de ce mouvement (le mouvement de rapprochement entre la communion anglicane et l'Eglise catholique) s'est accéléré de façon prodigieuse au cours de ces dernières années, de sorte que les paroles pleines d'espérance: "L'Eglise anglicane réunie, mais non absorbée" ne sont plus un simple rêve ».¹⁶

3. *Communio ecclésiale par Concorde*

23. Entre les Eglises luthériennes, réformées et unies d'Europe on a développé et réalisé un modèle d'unité dénommé « communion ecclésiale »: il repose pour l'essentiel sur le texte d'une Concorde doctrinale (Concorde de Leuenberg, 1973) élaborée et ratifiée en commun.

24. « Communio ecclésiale » signifie ici que: « sur la base de l'accord obtenu dans la compréhension de l'Evangile » et sur la base du constat de ce que « les condamnations doctrinales formulées dans les Ecrits Symboliques... ne portent pas sur l'état présent de la doctrine des Eglises qui s'y réfèrent », les Eglises concernées s'accordent la « communion dans la parole et le sacrement » (Communio de chaire et d'eucharistie), et la communion dans le ministère ecclésial (« reconnaissance mutuelle de l'ordination et possibilité d'intercélébration »).¹⁷ Pourtant la Concorde doctrinale n'est pas une « nouvelle confession de foi »;¹⁸ la communion ecclésiale rendue possible est bien plutôt une communion entre « Eglises ayant un statut confessionnel différent », dans la « fidélité aux Confessions de foi qui les obligent et dans le respect de leurs traditions ».¹⁹

25. Bien qu'une telle communion ecclésiale se comprenne comme réalisation d'une unité ecclésiale au plein sens du mot, elle ne se considère pas comme une réalité close sur elle-même et auto-suffisante. Elle contient bien plutôt un élément dynamique, dans la mesure où les Eglises qui sont en communion s'engagent à « viser une communion, la plus grande possible, dans le témoignage et le service du monde. Cette visée d'une confirmation et d'un approfondissement constants de la communion trouve son expression, entre autres, dans le fait que les Eglises s'obligent à « mener entre elles des dialogues doctrinaux permanents ».²¹

26. Certes ce modèle d'une communion ecclésiale par Concorde s'est développé et a été pratiqué d'abord dans le contexte des Eglises luthériennes, réformées et unies d'Europe; il est cependant fondamentalement ouvert à d'autres Eglises et à d'autres régions géographiques, et peut y être mis en œuvre; et, de fait, il ne se limite plus aujourd'hui à l'espace européen.

4. *Communauté conciliaire*

27. En reprenant et en allant consciemment plus loin que les déclarations de New-Delhi et d'Uppsala, la commission Foi et Constitution a développé l'idée de « communauté conciliaire » qui a été reprise et « reçue » par l'assemblée plénière du Conseil Œcuménique à Nairobi (1975). « Communauté conciliaire » peut certes désigner aussi une « qualité de la vie à l'intérieur de chaque Eglise »;²² toutefois en son sens précis, ce concept désigne un modèle détaillé d'unité.

28. Ce modèle de la « communauté conciliaire » ne trouve pas d'abord son application au sein de chaque Eglise locale mais il « exprime en premier lieu l'unité d'Eglises qui sont séparées par l'espace, la culture et le temps ».²³ Il s'agit donc, selon son intention, d'un modèle d'unité à un plan beaucoup plus vaste, et finalement au plan de l'Eglise universelle. Dans la définition il est dit: « L'Eglise une et unique est à comprendre comme une communauté conciliaire d'Eglises locales (en anglais: local churches), qui de leur côté sont effectivement unies ».²⁴

29. Dans cette « communauté conciliaire » les différentes « Eglises locales » se reconnaissent mutuellement comme « membres de la même Eglise du Christ », elles confessent la même foi apostolique, sont en pleine communion entre elles dans le baptême et l'eucharistie, reconnaissent mutuellement leurs membres et leurs ministères, et sont unes dans le témoignage et le service dans et devant le monde. Le lien structurel nécessaire à la « communauté conciliaire » est donné avant tout par des « réunions conciliaires »,²⁵ c'est-à-dire par des « assemblées composées de façon représentative ».²⁶ Catholiques et orthodoxes soulignent à ce propos que la « communauté conciliaire » inclut nécessairement le ministère qui se situe dans la succession apostolique.

30. La « communauté conciliaire » n'implique pas d'« unité monolithique ».²⁷ Au contraire, il y a en elle une « pluralité » qui ne doit pas seulement être « tolérée », mais « visée activement ».²⁸ **** * Pendant un temps il n'était pas possible de discerner clairement quelle place serait donnée, dans ces diversités, aux différentes traditions ecclésiales et confessionnelles, d'autant que le modèle de la « communauté conciliaire » semblait d'abord étroitement lié au modèle de « l'union organique »

(cf. *supra*, nn. 1648),²⁹ voire même « présupposer l'unité organique (dans l'original anglais: organic union) ». ³⁰ Depuis lors les réflexions ont été poussées plus loin dans le cadre de la commission Foi et Constitution,³¹ comme en d'autres instances: ³² les traditions confessionnelles pourront garder une vie identifiable au sein de la « communauté conciliaire », à condition de ne pas mettre en question les éléments fondamentaux de la « communauté conciliaire ».

5. Unité dans la diversité réconciliée

31. Il a toujours existé dans le mouvement œcuménique des tendances à promouvoir une communion au sein de laquelle les traditions ecclésiales existant jusqu'ici seraient intégrées et conservées dans leurs particularités et leurs différences. Les modèles de la « réunion corporative » (cf. *supra*, nn. 19-22) et de la « communion ecclésiale par Concorde » (cf. *supra*, nn. 23-26), qui ont été décrits plus haut, en sont des exemples.

32. En ce sens, et sur l'arrière-fond d'un engagement œcuménique plus intense de la part des Eglises et des Fédérations ou Alliances chrétiennes mondiales, on a développé, plus récemment, le modèle de l'« unité dans la diversité réconciliée ». ³³ Il part du fait que « l'héritage confessionnel dans ses formes diverses... est légitime » et qu'il appartient à la « richesse de vie de toute l'Eglise ». Si dans « la rencontre ouverte avec l'héritage des autres » les traditions et les confessions existantes « pendent leur caractère exclusif et séparant, alors naît la vision d'une unité caractérisée comme "diversité réconciliée" ». ³⁴

33. L'idée d'une « unité dans la diversité réconciliée » veut « exprimer le fait que les expressions confessionnelles de la foi chrétienne ont, dans leur diversité, une valeur permanente »; si « elles sont référées ensemble au centre du message de salut et de la foi chrétienne » et si elles se « purifient, se transforment et se renouvellent » dans le processus de la rencontre œcuménique et du dialogue théologique, « ces diversités perdent leur caractère séparant et sont réconciliées entre elles... en une communion œcuménique engagée, gardant en son sein des formations confessionnelles ». ³⁵ Unité dans la « diversité réconciliée » ne signifie donc pas « une simple coexistence. Il s'agit d'une communion réelle, dont font partie en tant qu'éléments constitutifs la reconnaissance du baptême, l'établissement de la communion eucharistique, la reconnaissance mutuelle des ministères ecclésiaux, et un engagement dans le témoignage et le service ». ³⁶

34. Le modèle de l'« unité dans la diversité réconciliée » se situe « en proximité immédiate de l'idée » de « communauté conciliaire », et il ne veut pas « être présenté en alternative à ce concept ». La

tension que l'on a pu percevoir parfois, au commencement, à l'égard du modèle de la « communauté conciliaire » - « parce que la "communauté conciliaire" ne tiendrait pas encore suffisamment compte des différences confessionnelles comme d'autant de différences légitimes et donc à conserver » ³⁷ - semble à présent largement dépassée. ³⁸

d) L'EXEMPLE DE L'UNION DE FLORENCE

35. S'agissant de la possibilité d'une réunion des Eglises sans fusion ni absorption, l'exemple de Florence a son importance.

36. L'union, réalisée au concile de Florence, entre les Eglises latine et byzantine, ne représentait pas une fusion, chaque Eglise gardant sa

tradition liturgique, canonique et théologique, sans préjudice pour l'unité de la foi donnée dans la communion. Cette foi commune pouvait s'exprimer en des formulations différentes (par exemple pour la procession du Saint Esprit), et elle pouvait tolérer aussi des différences dans la discipline (cf. l'acceptation expresse, au concile de Trente encore, du remariage des divorcés pour les grecs, mais non pour les latins).

37. Même si cette tentative a échoué, les impulsions de Florence ne sont pas restées sans effet: c'est un fait, l'Eglise catholique ne peut plus être identifiée à travers sa latinité. Conformément au deuxième concile du Vatican, vaut à présent le modèle des Eglises-sœurs, un modèle inspiré par les rapports ecclésiaux du premier millénaire. ³⁹

38. Par ailleurs certains énoncés de Vatican II à propos des Eglises orientales unies ont une grande importance pour la recherche d'un modèle d'unité dans la diversité. Il y est dit: « La sainte Eglise catholique, qui est le Corps mystique du Christ, est composée des fidèles qui sont organiquement unis dans le Saint Esprit par la même foi, les mêmes sacrements et le même gouvernement, et qui, en se fondant en diverses communautés dont la cohésion est assurée par la hiérarchie, constituent des Eglises particulières ou "rites" ». ⁴⁰ « Ces Eglises particulières, aussi bien d'Orient que d'Occident, diffèrent pour une part les unes des autres par leurs rites, c'est-à-dire leur liturgie, leur discipline ecclésiastique et leur patrimoine spirituel ». ⁴¹ « Partout on pourvoira au maintien et au développement de toutes les Eglises particulières, et en conséquence on instituera des paroisses et une hiérarchie propre, là où le bien spirituel des fidèles le requiert. Cependant les hiérarchies des différentes Eglises particulières qui ont juridiction dans un même territoire prendront soin de se concerter dans des réunions périodiques pour promouvoir l'unité dans l'action ». ⁴²

39. Le concile n'exige donc pas en chaque cas une juridiction unique ou un évêque unique dans un même lieu. Par ailleurs le concile considère comme légitime que l'Eglise d'un rite déterminé, c'est-à-dire une Eglise ayant une tradition spirituelle, théologique et canonique propre, se répande partout, même au-delà de son cadre géo-graphique originel. Il est vrai qu'il s'agit ici de mesures provisoires, dans l'attente que soit rétablie l'unité entre l'Eglise catholique et les Eglises orientales qui ne sont pas en pleine communion avec elle.⁴³

40. L'exemple de Florence montre qu'il est possible, pour l'Eglise catholique, de se réunir avec une autre Eglise, sans fusionner avec elle, dès lors qu'elle confesse avec elle la même foi et qu'on en vient à une reconnaissance mutuelle des ministères; en effet cet exemple démontre:

- la possibilité qu'existent — au moins provisoirement — deux évêques en un lieu et
- la légitimité des différentes traditions théologiques, spirituelles et canoniques, portées par ces différentes juridictions épiscopales.

e) COMMUNION D'EGLISES-SŒURS

41. Sans que l'on puisse parler ici de « modèles » d'unité au sens précis, deux concepts méritent une attention particulière: ils se sont révélés importants et utiles dans l'effort fait pour concevoir et pratiquer des modèles d'unité. Les deux concepts expriment et soulignent chacun à sa façon l'idée de l'unité dans la diversité, telle qu'elle a été mise en relief par certains des modèles d'unité décrits précédemment (réunion corporative, cf. nn. 19-22; « communion ecclésiale par Concorde », cf. nn. 23-26).

1. « Types » ecclésiaux

42. Dans le passé on a souvent soutenu l'idée que le problème œcuménique vient de ce que depuis toujours il existe, à l'intérieur du christianisme, des types fondamentaux ou des archétypes particuliers de la foi chrétienne qui, certes, sont liés entre eux par des réalités fondamentalement communes, mais qui néanmoins diffèrent clairement les uns des autres par des expressions spécifiques de la piété, de la doctrine, de la morale, des structures ecclésiales, etc.; ces types se manifestent pour une part dans les Eglises existantes. La tâche œcuménique ne consisterait donc pas à supprimer ou à fusionner ces différents types fondamentaux, mais à en manifester la légitimité, à les garder et à les tenir ensemble dans la communion de l'unique Eglise que l'on a en vue.

43. En ces dernières années aussi on a soutenu l'idée qu'il existe, à l'intérieur de la chrétienté divers « types » (typoi) ecclésiaux. Le concept de « typos » est défini par exemple ainsi: « Quand il existe une longue tradi-

tion cohérente inspirant aux hommes amour et loyauté, créant et maintenant un ensemble harmonieux et organique d'éléments complémentaires, qui se soutiennent et se renforcent mutuellement, nous avons la réalité d'un "typos" ». Les éléments qui constituent un « typos » ecclésial sont: « une expression liturgique originale », « une tradition de spiritualité et de dévotion », « une discipline canonique particulière ». « La vie de l'Eglise requiert une diversité de "typoi" manifestant le caractère pleinement catholique et apostolique de l'unique Eglise sainte ».⁴⁴

2. Eglises-sœurs

44. Ces derniers temps le concept d'« Eglises-sœurs » est devenu encore plus important que le précédent. En tant qu'expression de la communion existant entre les Eglises locales, ce concept a une tradition qui remonte à l'Eglise ancienne, et il fut employé dans ce sens par Vatican II.⁴⁵ Depuis peu on le rencontre aussi comme description de la communion, retrouvée ou visée, entre Eglises jusqu'ici séparées, et cela particulièrement dans les relations œcuméniques entre Eglise catholique et Eglises orthodoxes.

45. Ce nouvel usage de l'expression remonte avant tout au message de Paul VI adressé au patriarche œcuménique Athénagoras I. On y lit: « Maintenant, après une longue période de division et d'incompréhension réciproque, le Seigneur nous donne de nous redécouvrir comme Eglises-sœurs, malgré les obstacles qui furent alors dressés entre nous. Dans la lumière du Christ, nous voyons combien est urgente la nécessité de surmonter ces obstacles pour arriver à amener à sa plénitude et à sa perfection la communion déjà si riche qui existe entre nous ». Cette communion d'« Eglises-sœurs » est une communion dans la diversité: « Il s'agit, par un loyal dialogue théologique, rendu possible par le rétablissement de la charité fraternelle, de se connaître et de se respecter dans la diversité légitime des traditions liturgiques, spirituelles, disciplinaires et théologiques (cf. Décret *Vnitatis redintegratio*, 14-17), pour arriver à s'accorder dans la confession sincère de toute vérité révélée ».⁴⁶

Deuxième partie

FORMES ET ETAPES DE LA COMMUNION ECCLESIALE LUTHERO-CATHOLIQUE

SUR LE CHEMIN DE LA COMMUNION ECCLESIALE

46. Sans aucun doute, tous les modèles décrits plus haut contiennent des indications précieuses pour la forme à donner à la communion ecclésiale luthéro-catholique. Cependant aucun de ces mo-

dèles n'a été élaboré dans le cadre spécifique aux relations entre luthériens et catholiques ; il faut donc se demander si les réflexions en vue d'une forme prometteuse de communion entre eux ne devraient pas tenir compte de façon plus précise des particularités de leurs rapports. D'autre part, il n'est nullement certain qu'il n'existe qu'un seul modèle qui puisse nous conduire vers la communion.

47. La description et l'analyse des divers modèles d'unité aboutit à un résultat significatif et précieux pour la forme à donner à la commu-

nion luthéro-catholique: l'unité recherchée sera une unité dans la diversité. Ni les particularités, héritées du passé, des deux traditions n'ont à être fusionnées ni leur différences n'ont nécessairement à être supprimées.

— C'est ce que soulignent les modèles de « l'unité dans la diversité », de la « réunion corporative », de la « communion ecclésiale par Concorde », comme aussi l'idée de « typos » et celle d'« Eglises-sœurs ».

Dans le processus d'une entente théologiquement fondée, telle qu'elle existe déjà dans les dialogues luthéro-catholiques, il s'agit bien plutôt de poursuivre la réduction des divergences jusqu'à leur faire perdre leur caractère séparateur pour les Eglises, et en même temps de manifester et de garantir que les différences qui demeurent restent sur un consensus fondamental dans la compréhension de la foi apostolique, et qu'elles sont donc légitimes.

— C'est ce qu'indiquent en particulier le modèle de l'« unité dans la diversité », comme aussi celui de la « communion ecclésiale par Concorde ».

Dans la mesure où les différences des deux traditions auront perdu leur force séparatrice, elles ne peuvent plus faire l'objet de condamnations mutuelles; et les anciennes condamnations doctrinales doivent être déclarées comme étant désormais sans objet.

— Cela est souligné avant tout par le modèle de la « communion ecclésiale par Concorde ».

L'unité recherchée doit être enracinée dans une vie sacramentelle commune.

— C'est ce que supposent tous les modèles, mais qu'implique tout particulièrement la compréhension de l'unité comme « communio ».

L'unité recherchée doit être une unité qui se concrétise en des structures appropriées, qui permette à nos deux communautés, jusqu'ici séparées, de mener une vie véritablement commune et d'agir ensemble, aussi bien au niveau de l'Eglise locale qu'au niveau universel.

— Cela apparaît particulièrement dans les modèles de l'« union organique » et de la « communauté conciliaire ».

L'effort vers des structures nécessaires et appropriées à une communion pleine et engagée devra inclure la question d'un ministère de direc-

tion de l'Eglise exercé en commun, tel qu'il est donné dans le ministère épiscopal de l'Eglise ancienne.

— C'est là un des présupposés du modèle de la « réunion corporative ».

48. Dans toutes les formes et étapes de la réunion que l'on recherche il s'agit de la réconciliation chrétienne. Ensemble nous confessons que par le Christ nous sommes réconciliés avec Dieu. Au moment où nous confessons cela avec reconnaissance et action de grâces, nous devons en même temps confesser nos péchés et nos fautes, et nous nous savons appelés à nous laisser réconcilier avec les autres.

La réconciliation mutuelle que nous cherchons en tant que chrétiens appartenant à des Eglises différentes, et qui est placée toute entière sous la réconciliation advenue en Christ, ne supprime pas pour autant les différences qui existent entre nous. Il y a certes des différences qui proviennent d'erreurs dans la foi, ou de notre peu de foi, et qui par conséquent ne peuvent pas être réconciliées sans repentance, sans autocritique et sans renouveau. Tel est le prix de la réconciliation. Mais il existe aussi des différences entre nous qui naissent de ce que l'unique Eglise du Christ se réalise en divers lieux, et de ce que la même foi peut s'exprimer et être vécue de diverses manières. Ces diversités nous pouvons les reconnaître comme légitimes, nous pouvons même y acquiescer avec joie, dans la mesure où elles ont quelque chose à nous dire, les uns aux autres, qu'elles nous corrigent, nous stimulent ou nous enrichissent.

Cette reconnaissance mutuelle, qui peut se réaliser par étapes, est décisive pour le processus de la réconciliation; elle ne peut pas se faire sans que nous soyons libérés, par la réconciliation en Christ, de notre crainte instinctive de l'autre et de l'étranger comme du souci angoissé de notre propre identité.

La réconciliation n'est pas possible sans dialogue et sans communication permanente. Elle est un processus de discernement des esprits et de recherche des pas à faire sur un chemin connu de Dieu seul.

La réconciliation est ainsi un processus dynamique. Même quand l'unité ecclésiale existe, ou quand elle a été retrouvée, ce processus doit se poursuivre, et cela aussi longtemps qu'existeront le péché et la discorde entre les hommes, et que les chrétiens et les Eglises vivront dans les changements du temps et les diversités du monde.

49. La dynamique qui habite le processus de la réconciliation et de la réalisation de la communion ecclésiale se déploie plus précisément dans l'effort en vue:

a) d'une communion dans la confession de l'unique foi apostolique (communion dans la foi);

b) d'une communion dans la vie sacramentelle (communion sacramentelle);

c) d'une communion structurée dans laquelle la communion dans la foi et les sacrements trouve une forme ecclésiale adéquate et qui rend possible et garantit une vie commune, des décisions communes et un agir commun (communion de service).

Dans ce processus de réalisation de la communion ecclésiale il n'y a pas de rapport de succession ou de gradation entre la réalisation de la communion dans la foi, la communion dans les sacrements et la communion dans le service. Conformément à notre compréhension de l'unité (*supra*, n. 3) la réalisation de la communion ecclésiale constitue au contraire un processus global à l'intérieur duquel chacun de ces trois éléments ne trouve sa réalisation qu'avec les autres. Par ailleurs cette réalisation est caractérisée par ces deux autres processus, intérieurs l'un à l'autre, que sont la « reconnaissance » et la « réception ».⁴⁷

CROISSANCE DE LA COMMUNION ECCLÉSIALE PAR RECONNAISSANCE ET RÉCEPTION MUTUELLES

50. Le stade de la pleine reconnaissance mutuelle de nos Eglises comme Eglises n'est pas encore atteint entre nous. Il s'annonce cependant.

Dans un large processus de compréhension et de rapprochement, incluant tous les niveaux de leur vie, nos deux Eglises en sont venues, ces derniers temps, à s'apprécier mutuellement d'une toute autre manière qu'auparavant. Les formes de pensée et de vie qui ont marqué nos Eglises et qui ont contribué largement à déterminer leurs rapports mutuels, ont également été reconsidérées de façon positive au cours des dernières décennies.

51. Dans l'esprit de Vatican II (cf. *infra*, n. 53), l'Eglise catholique a modifié sa façon de considérer les Eglises luthériennes. On en est venu à une réévaluation de notre passé commun et de l'héritage luthérien, dont on trouve une claire expression dans les déclarations du Pape Jean-Paul II à l'occasion de sa visite au pays de Luther (1980).

Au sujet de l'histoire de notre séparation, le pape a dit: « "nous ne voulons pas nous juger mutuellement" (*Rom* 14, 13). Nous voulons au contraire reconnaître ensemble notre faute. Cela vaut également pour la grâce de l'unité: "Tous ont péché" (*Rom* 3, 23). Cela nous devons le voir et le dire avec le plus grand sérieux et en tirer les conséquences ». « Si nous ne reculons pas devant les faits, nous sommes conscients de ceci: les fautes humaines nous ont conduits à la regrettable division des chrétiens et notre refus de ce qui se-rait possible et nécessaire nous entrave encore dans notre avancée vers l'unité. Avec énergie, je fais mien ce que mon prédécesseur Adrien VI

(1523) a reconnu devant la Diète de Nuremberg: "Assurément la main du Seigneur n'est pas trop courte pour qu'il puisse nous sauver tous, mais nos péchés nous séparent de lui... Nous tous, prélats et

ecclésiastiques, nous nous sommes écartés du chemin de la justice, et il n'y en a pas un qui fasse le bien (cf. *Ps* 14, 3). C'est pourquoi nous devons tous rendre gloire à Dieu et nous humilier devant lui. Chacun d'entre nous doit considérer la raison de sa chute et se juger plus volontiers lui-même que d'être jugé par Dieu au jour de sa colère" ».⁴⁸

A l'occasion du 500^e anniversaire de la naissance de Martin Luther le pape a écrit: « Les efforts scientifiques des spécialistes évangéliques et catholiques, qui d'ailleurs se rejoignent largement dans les résultats de leurs travaux, ont conduit, c'est un fait, à une image plus complète et plus différenciée de la personnalité de Luther ainsi que de la trame complexe des données historiques de la société, de la politique et de l'Eglise dans la première moitié du XVI^e siècle. Ainsi a-t-on mis en lumière, de façon convaincante, le profond esprit religieux de Luther, animé d'une passion brûlante pour la question du salut éternel ».⁴⁹

En référence au dialogue luthéro-catholique et plus particulièrement aux conversations sur la Confession d'Augsbourg, le pape a repris les paroles des évêques catholiques allemands: « Réjouissons-nous de pouvoir constater, non pas un consensus partiel sur quelques vérités, mais un accord sur les vérités centrales de la foi. Cela nous permet d'espérer atteindre l'unité également dans les domaines de notre foi où nous sommes encore séparés ».⁵⁰

52. Dans les Eglises luthériennes également l'attitude vis-à-vis de l'Eglise catholique s'est profondément modifiée. En reprenant la demande de pardon du pape Paul VI, et en réponse à celle-ci, la 5^e assemblée plénière de la Fédération Luthérienne Mondiale (1970) a déclaré: « Il est conforme au devoir de vérité et de charité... que nous

aussi, chrétiens et communautés luthériennes, nous soyons prêts à voir à quel point, souvent, le jugement des réformateurs sur l'Eglise catholique romaine et la théologie de leur temps n'était pas exempt de distorsions polémiques qui, pour une part, ont leur écho jusque dans le présent. Nous regrettons sincèrement que nos frères catholiques-romains aient été blessés et mal compris à cause de telles présentations polémiques. Nous nous souvenons avec reconnaissance de la déclaration du pape Paul VI par laquelle, au commencement de la deuxième session du concile Vatican II, il a exprimé sa demande de pardon pour toutes les offenses qui se sont produites du fait de l'Eglise catholique romaine. Dans la prière du Seigneur nous demandons ensemble pardon, avec tous les chrétiens ».⁵¹

Par la participation officielle d'observateurs luthériens à toutes les sessions de Vatican II, par l'engagement, ensuite, de dialogues bilatéraux aussi bien au niveau mondial qu'en de nombreux pays, par une vie commune plus étroite et par la collaboration renforcée avec des Eglises locales, des

paroisses et des chrétiens catholiques, est née une compréhension nouvelle de la piété, de la vie chrétienne et des doctrines catholiques. L'Eglise catholique n'est plus considérée comme « fausse Eglise ». Beaucoup de différences ont perdu, pour la sensibilité des luthériens, le caractère d'étrangeté et le tranchant séparateur qu'elles avaient jusque là. On rencontre une disponibilité générale à abandonner des préjugés négatifs inculqués dans les esprits et à réexaminer les condamnations doctrinales prononcées dans le passé pour savoir si elles sont encore actuelles. C'est ainsi par exemple que le ministère papal et ses détenteurs apparaissent dans une lumière nouvelle où les condamnations et les images hostiles du passé ne sont plus défendables. En raison d'une compréhension théologique commune et des développements liturgiques dans les deux Eglises, la sévère condamnation de la célébration catholique de la messe est considérée comme dépassée, ainsi qu'il apparaît par exemple dans les décisions de quelques Eglises luthériennes en faveur d'une hospitalité eucharistique réciproque.⁵²

53. L'Eglise catholique n'a pas seulement modifié sa façon de considérer les Eglises luthériennes. Avec Vatican II, elle a également renouvelé ses formes de pensée et de vie:

— Vatican II présente une compréhension de l'Eglise selon laquelle l'Eglise catholique-romaine ne s'identifie pas de façon exclusive avec l'Eglise de Jésus-Christ, mais reconnaît aussi l'Eglise de Jésus-Christ en d'autres Eglises ou communautés ecclésiales, en dehors d'elle-même.⁵³

— La considération de la « hiérarchie des vérités » demandée par le Décret sur l'oecuménisme⁵⁴ conduit à mettre tout énoncé théologique en rapport avec le fondement de la foi. Ceci rejoint des requêtes analogues chez les luthériens.⁵⁵

— Dans la mesure ou par ailleurs l'Eglise catholique accomplit dans ses formes de piété, sa vie liturgique (pour ce qui est de la pratique de la messe par exemple) et son gouvernement (par exemple par un développement général d'éléments synodaux à tous les niveaux de la vie de l'Eglise), une réflexion sur les origines, elle montre concrètement, et en chacun de ces domaines, qu'elle se comprend comme une Eglise qui a besoin d'une « réforme permanente ».⁵⁶

54. Dans les églises luthériennes aussi s'effectue un renouvellement des formes de pensée théologique et des formes de vie ecclésiale.

— Engagé de façon plus intense dans les premières décennies de ce siècle, le retour à la Réformation et à la théologie des réformateurs, accompagné d'un travail critique portant les courants spirituels qui les ont précédés, a conduit à ce que naissent, de façon générale, dans les dernières décennies, une compréhension plus approfondie de l'Eglise, du ministère ecclésial et du culte.

— La dimension sacramentelle du culte, maintenue lors de la Réforme mais souvent en recul par la suite, est soulignée de façon nouvelle — sans que diminue l'importance de la Parole; elle a marqué de façon nouvelle et à bien des égards la vie culturelle des Eglises luthériennes.

— La fonction normative de l'écriture dans la vie, dans l'enseignement et la prédication de l'Eglise est maintenue; une compréhension exclusive de l'écriture, détachée du processus de transmission et de la tradition de l'Eglise, apparaît cependant dépassée.

— La continuité avec l'Eglise ancienne, maintenue avec force par les réformateurs, est redécouverte avec plus de clarté, elle renforce consciemment l'oecuménicité et la catholicité de la confession de foi luthérienne.

a) COMMUNION DANS LA FOI

55. Confesser ensemble l'unique foi apostolique signifie pour les catholiques et les luthériens: 1) confesser cette foi ensemble; 2) prendre en compte les différences légitimes et 3) dépasser l'obstacle que représentent d'anciennes condamnations réciproques.

1. *Le témoignage commun de la foi apostolique*

56. Pour l'unité de nos Eglises et en particulier pour la tâche d'annoncer la foi qui leur revient, une confession commune de cette foi est d'une importance fondamentale. Mettre en oeuvre le principe fondamental de la « "hiérarchie" des vérités », c'est revenir avant tout au centre christologique et trinitaire, qui est au « fondement de la foi chrétienne », ⁵⁷ afin de ressaisir ensemble, à partir de là, la pleine catholicité de la foi. Un tel effort conduira à des déplacements d'accent et à des changements dans la façon dont nos Eglises se comprennent elles-mêmes: le dépassement d'unilatéralismes, le redéploiement d'étroitesse, la correction de certaines exagérations.

57. Ce processus est déjà en cours:

— Il prend son départ dans la foi de l'Eglise ancienne, confessée ensemble, telle qu'elle a été formulée dans les premiers conciles en soumission à l'écriture et telle qu'elle fut attestée dans les confessions de foi de l'Eglise ancienne (Symbole des apôtres et symbole de Nicée, symbole d'Athanas)⁵⁸:

« Ensemble nous confessons la foi qui lie tous les chrétiens en Dieu Trinité et l'action salvifique de Dieu par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint... A travers toutes les disputes et les divergences du XVI^e siècle, chrétiens luthériens et catholiques sont restés unis dans cette vérité centrale et essentielle de la foi chrétienne ».⁵⁹

— Il est favorisé par un accord nouveau concernant la détermination du rapport entre *Écriture et Tradition* — une détermination controversée pendant très longtemps:

« L'ancienne querelle théologique relative au rapport entre Écriture et Tradition se situe de façon nouvelle. On ne peut plus opposer d'une façon qui exclut l'une de l'autre l'Écriture et la Tradition, puisque le Nouveau Testament est lui-même un produit de la tradition chrétienne primitive. Cependant comme témoin de la tradition fondamentale, il revient à l'Écriture de servir de norme pour toute la tradition ultérieure de l'Église.⁶⁰

— Il s'étend à la compréhension de l'Évangile qui s'est exprimée pour la Réforme avant tout dans la *doctrine de la justification*:

« Aujourd'hui un ample consensus se dessine sur ce sujet. Les théologiens catholiques soulignent eux-mêmes, dans cette question, que le don du salut fait par Dieu à ceux qui croient n'est subordonné à aucune condition à réaliser par l'homme. Les théologiens luthériens soulignent que l'acte de la justification n'est pas limité au pardon individuel des péchés; ils ne voient pas en lui une déclaration purement extérieure de la justice du pécheur. Bien plutôt, par le message de la justification, la justice de Dieu réalisée dans le Christ est appropriée au pécheur comme une réalité qui le saisit tout entier et qui, par cela même, fonde la nouvelle vie de celui qui croit ».⁶¹ « C'est seulement par la grâce et la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur le fondement de notre mérite, que nous sommes acceptés par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui renouvelle nos cœurs, nous habilite et nous appelle à accomplir des œuvres bonnes ».⁶²

— Il comporte un large consensus relatif à la *compréhension commune de la célébration de l'Eucharistie* (cf. *infra*, n. 76),⁶³

— Il a conduit à un consensus fondamental, quoique non encore plénier, dans la *compréhension de l'Église*:

« Par Église nous entendons la communauté de ceux que Dieu rassemble dans le Christ par l'Esprit Saint, par la proclamation de l'Évangile, l'administration des sacrements et le ministère institué par lui dans ce but. Bien quelle comprenne toujours des pécheurs, pourtant, en vertu de la promesse et de la fidélité de Dieu, elle reste l'Église une, sainte, catholique et apostolique qui demeurera à jamais ».^M Elle « se tient... sous l'Évangile et a en lui un critère auquel elle est subordonnée »; son « autorité... est seulement

service de la Parole » dont elle ne peut pas « disposer » puisqu'il s'agit de la « Parole du Seigneur ».⁶⁵

— Il s'étend également à la *compréhension et à l'exercice du ministère dans l'Église*:

Le ministère ecclésial particulier, transmis par ordination (cf. *infra*, n. 71) est « institution (institutio) de Jésus-Christ »,⁶⁶ et comme tel il est « constitutif pour l'Église ».⁶⁷ Sa tâche spécifique est de « rassembler et d'édifier la communauté chrétienne par la prédication de la Parole de Dieu et par la célébration des sacrements, et de conduire la vie de la communauté dans les domaines de la liturgie, de la mission et de la diaconie ».⁶⁸ Dans l'exercice de cette tâche le ministère est situé « au sein du peuple et le représente »; mais dans la mesure où « il est exercé selon la mission du Christ et comme représentation du Christ il se tient aussi vis-à-vis de la communauté, avec autorité ».⁶⁹

58. Même si l'effort vers l'attestation commune de la foi apostolique doit encore être poursuivi par nos deux Églises, il est néanmoins déjà possible, comme l'a montré la discussion commune autour de la Confession d'Augsbourg, selon les paroles du pape Jean Paul II et des évêques catholiques allemands, de « constater, non pas un consensus partiel sur quelques vérités, mais un accord sur les vérités centrales de la foi ».⁷⁰

59. Une prise de position du comité exécutif de la Fédération Luthérienne Mondiale a repris ce point dans les termes suivants: « Nous nous déclarons d'accord avec le fait que (...) "catholiques et luthériens ont découvert une conception commune des vérités fondamentales de la foi, conception qui converge vers Jésus-Christ, centre vivant de notre foi" ("Tous sous un seul Christ", n. 17), et que pour cette raison on peut et doit parler à propos de la Confession d'Augsbourg d'un "accord sur les vérités centrales de la foi"... ou d'un "consensus fondamental" dans la foi » (*ibid.*, n. 18 et 25).⁷¹

60. Pour arriver au but de l'attestation commune de la foi apostolique, il faut préciser, dans nos deux Églises, comment se comprend et s'exerce *l'enseignement ecclésial qui fait autorité*, et donc préciser aussi quelles instances peuvent porter, en leur nom, un jugement officiel sur les consensus théologiques auxquels ont abouti les dialogues.

Dans l'Église catholique cette tâche d'enseigner avec autorité appartient de façon particulière aux évêques qui l'assument « dans un échange multiforme de la foi avec les croyants, les prêtres et les théologiens ».⁷² Les décisions du magistère ecclésial reçoivent un caractère d'obligation dernière

lorsque « les évêques interprètent la foi révélée en un consensus universel et en communion avec l'évêque de Rome ». ⁷³

Selon la conception luthérienne également, « ceux qui détiennent le ministère épiscopal... reçoivent de façon toute particulière la tâche de veiller à la pureté de l'Évangile ». ⁷⁴ Cependant, dans la plupart des Eglises luthériennes, l'enseignement ecclésial ayant force d'obligation se détermine davantage à travers un processus de formation du consensus auquel les responsables d'Eglise ou évêques, les professeurs de théologie, les pasteurs et les membres non ordonnés des paroisses participent d'une façon fondamentalement égale. Ce processus a, en règle générale, des formes synodales. ⁷⁵

Pour les deux Eglises l'enseignement ecclésial ayant force d'obligation est placé sous la norme de l'Évangile, ⁷⁶ et s'oriente en référence aux décisions doctrinales du passé qui ont force d'obligation. Dans les deux Eglises les déclarations ayant force d'obligation ont besoin, pour devenir fécondes et pour déployer leur capacité d'orientation, d'une réception étendue dans la conscience et dans la vie des Eglises locales, des communautés et des croyants. ⁷⁷

Dans les deux Eglises on peut ainsi enseigner avec autorité et on le fait, et, malgré les différences, on constate d'importantes similitudes dans la façon d'enseigner avec autorité. Dans cette optique il est possible que les deux Eglises, chacune à sa manière, confèrent force d'obligation aux consensus auxquels elles sont parvenues dans la compréhension de la foi apostolique. Il serait important de veiller à ce que ce processus, qui s'effectue à l'intérieur des deux Eglises, advienne dès maintenant avec une certaine simultanéité et de la manière la plus commune possible.

2. *L'unité de la foi dans la diversité de ses formes d'expression*

61. Unité dans la même foi ne signifie pas uniformité dans la manière dont on articule et énonce cette foi. Tel est l'un des présupposés fondamentaux du mouvement œcuménique de notre siècle. ⁷⁸

Dans la théologie de la Réforme cette conviction s'exprime très souvent puisque dans bien des domaines de la doctrine ou de la vie la pleine similitude n'est pas une condition de l'unité ecclésiale. ⁷⁹

62. Vatican II dit: « Conservant l'unité dans ce qui est nécessaire, que tous, dans l'Eglise, chacun selon la fonction qui lui est déparée, gardent la liberté que de droit, qu'il s'agisse de formes diverses de la vie spirituelle et de la discipline, de la variété des rites liturgiques, et même de l'élaboration théologique de la vérité révélée ». ⁸⁰

Le pape Paul VI s'est à plusieurs reprises exprimé en ce sens, et il a concrétisé davantage encore

core l'idée d'une unité de la foi dans la diversité de ses formes d'expression. Dans son allocution dans la cathédrale du Phanar (1967) il a dit: « A la lumière de notre amour pour le Christ et de notre charité fraternelle, nous découvrons plus encore la profonde identité de notre foi, et les points sur lesquels nous divergeons encore ne doivent pas nous empêcher de percevoir cette unité profonde. Là aussi, d'ailleurs, la charité doit nous aider comme elle a aidé Hilaire et Athanase à reconnaître l'identité de la foi au delà des différences de vocabulaire au moment où de graves divergences divisaient l'épiscopat chrétien. Saint Basile lui-même, dans sa charité de pasteur, ne défendait-il pas la foi authentique dans le Saint Esprit en évitant d'employer certains mots qui, si exacts qu'ils fussent, pouvaient être une occasion de scandale pour une partie du peuple chrétien? Et Saint Cyrille d'Alexandrie n'acceptait-il pas de laisser de côté sa si belle théologie pour faire la paix avec Jean d'Antioche, après qu'il eût été certain qu'au delà des expressions différentes, leur foi était identique? ». ⁸¹

De façon analogue Paul VI a dit dans une allocution au patriarche Schenouda III, à l'occasion du 1600^e centenaire de la mort de Saint Athanase: « Quand à lui (Athanase), il reconnaissait dans l'Eglise d'Occident une identité de foi certaine, malgré quelques diversités dans le vocabulaire ou dans la façon théologique d'approfondir le mystère de Dieu Trinité ». ⁸²

63. Des différences dans les traditions ecclésiales ou provenant de certains contextes historiques, ethniques et culturels, peuvent être comprises et vécues comme des formes d'expression de l'unique et même foi « dès lors qu'elles sont référées au centre du message de salut et de la foi chrétienne, et qu'elles ne mettent pas cette foi en question » ⁸³ et quand, de la sorte, elles sont portées par le même et unique Évangile. Il n'est pas nécessaire que chaque Eglise reprenne et fasse siennes les expressions spécifiques de la conviction de foi, de la piété ou de l'éthique de l'autre Eglise. Mais elle doit les reconnaître comme des expressions particulières et en même temps légitimes de la foi chrétienne une et commune. Alors « on est fondé à reconnaître dans la variété des traditions... une diversité légitime et à lui donner une valeur positive ». ⁸⁴

64. En ce sens le dialogue luthéro-catholique sur l'eucharistie, par exemple, a manifesté que les différences entre les énoncés relatifs au mode de la présence eucharistique du Christ « ne doivent plus être considérées comme des oppositions qui séparent », car ces énoncés veulent attester — bien que de manière différente — la réalité de la présence eucharistique. ⁸⁵ De même, à propos de conceptions et d'énoncés divergents concernant la « sacramentalité » et l'« unicité » de l'ordination, le document du dialogue luthéro-catholique

que sur le ministère dans l'Eglise a pu parler d'un « consensus dans la réalité dont il s'agit »: « Là où l'on enseigne que par l'acte de l'ordination le Saint-Esprit, par le don de sa grâce, habilite pour toujours celui qui est ordonné au service de la parole et du sacrement, il faut se demander si, sur ces questions, des différences existant jusqu'ici et séparant les Eglises ne sont pas dépassées ». ⁸⁶

65. Jusqu'au concile de Trente inclus, ⁸⁷ l'Eglise catholique, n'a pas condamné la pratique du remariage de divorcés dans les Eglises orthodoxes orientales, bien qu'elle rejette cette pratique pour elle-même. Dans le domaine des décisions éthiques, ce fait apparaît comme important.

66. Dans ce contexte d'ensemble se situe l'étude commune, catholique et luthérienne, de la Confession d'Augsbourg telle qu'elle s'est développée au cours des dernières années; s'agissant de cette confession de foi, elle a permis de constater clairement « un accord sur les vérités centrales de la foi », ⁸⁸ dans la diversité même du langage et des formes d'expression. D'une façon analogue, bien des décisions dogmatiques de l'Eglise catholique auraient besoin d'une interprétation commune et faisant autorité si possible, qui permette que devienne clairement visible le fondement commun de la foi. Ceci vaudrait en particulier pour les dogmes mariaux récents et les dogmes concernant la papauté dont la conformité à l'Écriture et à l'Évangile pose un problème sérieux aux Eglises et aux chrétiens luthériens. ⁸⁹

3. La levée des condamnations doctrinales

67. Notre conscience ecclésiale est traumatisée par des condamnations réciproques. Celles-ci peuvent avoir été prononcées comme des condamnations doctrinales réciproques, au sens formel du terme, elles peuvent cependant apparaître aussi comme des préjugés généraux qui se sont fixés dans la conscience des membres de nos Eglises et qui, sous cette forme précisément, ont de vastes effets, particulièrement néfastes. Pour retrouver une confession commune de l'unique foi et des relations véritablement fraternelles, il est nécessaire que, sur tous les points où cela paraît possible, nos Eglises déclarent, officiellement, qu'en l'état présent de la doctrine des autres Eglises, ces condamnations sont devenues sans objet.

68. Une telle levée de condamnations doctrinales du passé ne peut pas s'effectuer par une relativisation de la vérité.

C'est bien plutôt notre devoir à l'égard de la vérité qui nous y appelle. Des recherches théologiques et historiques et des développements récents à l'intérieur de nos Eglises nous conduisent dès maintenant à la conviction que, sur des points importants, les condamnations doctrinales n'at-

teignent pas, ou plus, l'autre partie. C'est ainsi que, par exemple, le rejet, effectivement nécessaire, par les réformateurs des « Pélagiens et d'autres qui enseignent que nous pouvons aimer Dieu par dessus tout et accomplir les commandements de Dieu selon la substance des actes, sans le Saint Esprit et par les seules forces de la nature » ⁹⁰ n'atteint pas la doctrine de l'Eglise catholique telle qu'elle est enseignée avec autorité; ⁹¹ à l'inverse, le rejet, effectivement nécessaire, par les catholiques de ceux qui disent que « les dix commandements ne concernent pas les chrétiens », ⁹² ou que « l'homme une fois justifié ne peut plus pécher ni perdre la grâce » ⁹³ n'atteint pas la position qui s'exprime dans la confession de foi luthérienne. ⁹⁴ De façon analogue la condamnation par les réformateurs de « ceux qui enseignent que les sacrements justifient ex opéré operato », « sans motion bonne en celui qui les reçoit », ⁹⁵ n'atteint pas la doctrine catholique, ⁹⁶ et inversement la condamnation catholique de ceux qui disent que « les sacrements de la loi nouvelle ne confèrent pas la grâce, ex opéré operato, mais que seule la foi suffit pour obtenir la grâce » ⁹⁷ n'atteint pas la confession de foi luthérienne. ⁹⁸ De même la condamnation par les réformateurs du sacrifice de la messe, compris comme négation du sacrifice de la croix accompli une fois pour toutes ⁹⁹ n'atteint pas la doctrine de l'Eglise catholique, ¹⁰⁰ pas plus que la condamnation catholique de ceux qui nient la présence réelle du Christ dans la Cène, ¹⁰¹ ou qui la mettent en question par le refus de la doctrine de la transsubstantiation, ¹⁰² n'atteint l'Eglise luthérienne et sa doctrine. ¹⁰³

69. Certes, une levée des condamnations doctrinales du passé ne peut pas être obtenue par de simples consensus énoncés entre théologiens. U est nécessaire qu'il y ait une déclaration officielle de la part des autorités doctrinales et pastorales de chaque Eglise, chacune y mettant en œuvre ses propres procédures. Dans l'Eglise catholique la responsabilité ultime revient au Siège apostolique en accord avec l'ensemble des évêques. Dans les Eglises luthériennes un processus tel que celui mis en œuvre lors de l'acceptation de la Concorde de Leuenberg serait le plus approprié, c'est à dire une procédure de type synodal dans chaque Eglise particulière (cf. *supra*, nn. 23-26).

De telles déclarations officielles ne recevront cependant leur véritable portée ecclésiale, et n'entreront dans la vie du peuple de Dieu, que si elles sont prononcées dans le cadre de célébrations liturgiques où s'exprimeront aussi bien la pénitence que l'action de grâces.

b) COMMUNION DANS LES SACREMENTS

70. La communion en Christ, et par elle la communion entre les chrétiens, sont médiatisées dans le Saint Esprit par la Parole et les sacrements. Là

où des chrétiens et des Eglises veulent avoir une pleine communion entre eux il est nécessaire, par conséquent, que la compréhension commune de la prédication apostolique de la foi et l'attestation commune de la foi chrétienne (cf. *supra*, il. 55 et suiv.) soient en lien avec une vie sacramentelle commune.¹⁰⁴ On peut constater avec reconnaissance qu'à cet égard des évolutions importantes se sont vérifiées ces derniers temps : 1) il y a dans nos Eglises une vie sacramentelle plus intense ; 2) pour ce qui est de la compréhension et de la célébration des sacrements un accord croissant se dessine. Cependant il n'est pas encore fait droit pleinement aux exigences d'une vie sacramentelle commune ; 3) à l'intérieur d'un accord fondamental il reste des questions ouvertes.

1. Vie sacramentelle plus intense dans nos Eglises

71. Ces temps derniers on est redevenu plus conscient de la dimension sacramentelle de la vie chrétienne dans nos deux Eglises, catholique-romaine et luthérienne. Fondée dans le sacrement du baptême (*Rom* 6, 3 s.) la vie chrétienne est, dans son essence la plus profonde, une participation gratuite à la mort et à la résurrection du Christ. Cette participation est communiquée au même degré par la proclamation de la Parole et la célébration des sacrements.¹⁰⁵ Dans les sacrements cela s'effectue d'une manière qui met en relief de façon particulière la corporéité, le caractère personnel et la référence communautaire de cette participation ; et à ce propos il faut remarquer que pour les luthériens comme pour les catholiques la Parole appartient à l'essence même du sacrement.¹⁰⁶

72. La conscience approfondie de la dimension sacramentelle de l'existence chrétienne a marqué aussi de façon nouvelle, à bien des égards, la vie et la pratique de nos Eglises.

Dans l'Eglise catholique le renouvellement de la vie sacramentelle s'est effectué de diverses manières durant le dernier siècle :

— Le lien entre sacrement, Parole annoncée et foi, que les réformateurs ont pensé devoir remettre en relief, a été souligné de façon nouvelle,¹⁰⁷ et il en a été tenu compte dans l'ensemble de la réforme des rites liturgiques de la célébration des sacrements.

— On a mis en relief l'importance majeure du baptême¹⁰⁸ et de l'eucharistie,¹⁰⁹ particulièrement en donnant une nouvelle forme à leur célébration.

— A l'encontre d'une considération isolée de chaque sacrement en particulier on a donné la prééminence à une vision d'ensemble de la vie sacramentelle de l'Eglise : c'est ainsi que l'on comprend l'Eglise, en Christ, comme « sacrement universel du salut »¹¹⁰ et comme « le sacrement de l'unité ».¹¹¹

Ces déplacements ont conduit à des développements liturgiques qui correspondent à beau-

coup de préoccupations luthériennes : place plus grande donnée à la prédication de la Parole de Dieu, usage de la langue populaire, communion plus fréquente sous les deux espèces, recul des messes célébrées sans participation du peuple, pour ne mentionner que les réformes les plus importantes.

73. De façon parallèle s'est produite dans les Eglises luthériennes aussi une intensification de la vie sacramentelle.

— Pour ce qui est du baptême qui, dans la tradition évangélique-luthérienne, a été considéré depuis toujours comme un sacrement au plein sens du terme et comme point de référence fondamental et permanent pour l'existence chrétienne, la tendance existe de le réintégrer dans le culte dominical pour autant que cela ne se faisait pas déjà, comme par exemple en beaucoup d'Eglises d'Amérique du Nord et du Tiers Monde.

— La Cène aussi, célébrée dans les communautés évangéliques, avec une piété et un sérieux particuliers, comme l'ont souligné les réformateurs, et qu'ils ont exhorté, avec insistance, les fidèles à recevoir,¹¹² est célébrée aujourd'hui, dans le culte dominical, plus fréquemment et plus régulièrement que par le passé.

— On se réfère au fait que pour la tradition luthérienne la dimension sacramentelle de la vie chrétienne n'était pas remise en question et qu'elle fut même défendue avec insistance dans les discussions entre chrétiens de la Réforme. Les réformateurs luthériens pouvaient — dans le sens de l'Ecriture (*Col* 1, 27 ; *1 Tim* 3, 16) — parler du Christ comme de l'unique sacrement,¹¹³ ou de la Parole de l'Ecriture et de la Parole annoncée comme de supports de la présence du Christ et leur reconnaître un caractère « sacramentel » en tant que parole efficace.¹¹⁴

74. Pour les deux traditions, catholique et luthérienne, le rapport au monde et à l'ensemble de l'humanité qui est inclus dans les sacrements et leur célébration, a été compris de façon nouvelle.¹¹⁵

2. Accord croissant dans la compréhension et la célébration des sacrements

75. Luthériens et catholiques sont conscients d'avoir part au même *baptême*.¹¹⁶ Dans le sens de la Déclaration de Lima nous confessons ensemble que « le baptême chrétien est fondé dans le ministère de Jésus de Nazareth, dans sa mort et sa résurrection. Il est incorporation au Christ, le Seigneur crucifié et ressuscité ; il est entrée dans l'Alliance nouvelle entre Dieu et son peuple ».¹¹⁷ La compréhension commune du baptême s'exprime dans la manière dont le baptême est célébré et elle est confirmée par la reconnaissance mutuelle officielle dont le baptême a été presque partout

l'objet entre nos Eglises. En même temps nos Eglises se trouvent confrontées à des tâches pastorales communes ou semblables, où il en va de la compréhension théologique du baptême, de sa pratique et de son expression dans la liturgie, dans la foi vécue et dans la piété des communautés et des croyants.

76. L'accord dans la compréhension et la célébration de l'eucharistie a beaucoup progressé au cours de ces dernières années grâce à de nombreux dialogues entre nos Eglises, menés à différents niveaux. Des positions concernant la compréhension de l'eucharistie (doctrine du sacrifice de la messe; présence eucharistique) qui jusqu'ici étaient considérées comme opposées et de ce fait comme séparantes pour nos Eglises, ont pu être dépassées dans le contexte de ces dialogues; parmi les différences qui demeurent, beaucoup se trouvent à l'intérieur d'une sphère d'accord qui leur enlève leur force de séparation.¹¹⁸ Dans le domaine de la forme liturgique, les deux Eglises se trouvent sur le chemin d'un accord croissant concernant les éléments fondamentaux de la célébration eucharistique.¹¹⁹

77. Pour ce qui est des autres sacrements de l'Eglise catholique aussi, auxquels l'Eglise luthérienne n'a pas reconnu jusqu'ici un caractère sacramentel ou ne l'a fait qu'avec hésitation, les efforts théologiques ont conduit à une meilleure compréhension mutuelle.

78. Divers dialogues luthéro-catholiques concernant le ministère pastoral dans l'Eglise ont montré que, même si du côté luthérien on ne désigne pas l'ordination comme un sacrement, il existe néanmoins une « convergence objective » entre la compréhension et la pratique luthérienne et catholique, lorsque l'ordination est faite par imposition des mains et prière (épiclesse), considérée comme acte de bénédiction, et lorsqu'on enseigne que « par l'acte de l'ordination le Saint-Esprit, par le don de sa grâce, habilite pour toujours celui qui est ordonné au service de la parole et du sacrement ». ¹²⁰ La tradition luthérienne en a tenu compte dans la mesure où, certes, elle ne compte pas l'ordination parmi les sacrements au sens étroit, mais qu'elle « ne rejette pas fondamentalement » l'application du concept de sacrement à l'ordination.¹²¹

79. La confession, ou encore la pénitence, est traitée, dans la Confession d'Augsbourg comme dans les deux Catéchismes de Luther, en rapport étroit avec les sacrements du baptême et de l'eucharistie, et, dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, elle est même comptée explicitement parmi les sacrements.¹²² Des recherches actuelles, catholiques et luthériennes, concernant la signification de la confession, ou pénitence, ont montré par ailleurs les incompréhensions qui

existaient au XVI^e siècle, des deux côtés, à propos de la position de l'autre.¹²³ L'accent qui est mis dans la liturgie catholique de la pénitence sur l'annonce du pardon des péchés et sur l'exhortation personnelle, tout comme les célébrations pénitentielles prévues dans la nouvelle liturgie de rite latin et de plus en plus pratiquées, sont à même de favoriser la compréhension entre nos Eglises, en ce qui concerne la pénitence et la confession. Les difficultés que rencontre aujourd'hui la pratique de la confession privée dans certaines régions de l'Eglise catholique, et le manque de compréhension pour elle, encore largement répandu en beaucoup d'Eglises et de communautés luthériennes, font que la confession et la pénitence constituent pour les deux Eglises une tâche pastorale commune.

80. Dans le dialogue portant sur le mariage et les mariages mixtes s'est manifestée une « compréhension profondément commune du mariage ». On affirme ensemble que l'œuvre de salut accomplie en Christ concerne les chrétiens jusque dans leur vie matrimoniale et que celle-ci ne peut jamais être sans rapport avec cette œuvre de salut. Ce rapport n'est pas autre chose que la grâce que le Christ accorde aux hommes dans leur existence matrimoniale, comme une « promesse constante »; ce n'est pas une « simple idée » mais une « réalité ». Ce qui signifie que l'on attribue au mariage un « aspect "sacramentel" », une « qualité sacramentelle », même si les Eglises de la Réforme ne le considèrent pas comme un « sacrement au sens strict du terme ».¹²⁴

81. La confirmation et l'onction des malades n'ont guère été examinées jusqu'ici dans le dialogue catholique-luthérien.

La confirmation étant devenue dans les Eglises d'Occident un rite différent du baptême, on a beaucoup discuté les questions relatives à sa fonction exacte et à l'âge requis pour son administration. Dans la réforme luthérienne la confirmation, d'abord complètement effacée, fut ensuite réintroduite comme admission à la Cène et/ou comme célébration de l'entrée dans l'âge adulte. Comme telle elle fut étroitement liée à l'enseignement catéchétique qui la précédait. Chez les catholiques la confirmation est comprise comme une partie intégrante de la réception sacramentelle dans l'Eglise, en quoi elle n'est pas non plus sans un accompagnement catéchétique. Dans les deux Eglises la promesse des dons du Saint-Esprit est centrale. Selon la compréhension luthérienne aussi la confirmation est un acte de bénédiction, accompagné de la prière de la communauté, et dans laquelle la grâce est promise et annoncée. Catholiques et luthériens participent à l'examen œcuménique des questions concernant le juste rapport entre confirmation d'une part, baptême et témoignage chrétien d'autre part.¹²⁵

82. Dans le contexte des réformes post-conciliaires l'*onction des malades* fut plus qu'avant comprise, dans l'Eglise catholique, comme une aide particulière pour les malades et les mourants et liée à une annonce de la Parole. Les luthériens n'ont guère pratiqué l'*onction des malades*, mais ils ont donné un poids particulier à la pastorale des malades. Ceci a suscité récemment des tentatives pour réintroduire l'*onction des malades* dans certaines Eglises luthériennes.¹²⁶ Elle pourrait donc faire l'objet d'un dialogue tout à fait prometteur entre catholiques et luthériens, si l'on prend en compte le rapprochement qui se dessine et les tâches pastorales communes: les uns et les autres, luthériens et catholiques, se rencontrent dans le fait que les uns abandonnent de plus en plus une compréhension isolée des différents sacrements et les autres un usage étroit du concept de sacrement pour comprendre et vivre mieux, et de façon renouvelée, la dimension sacramentelle de l'existence chrétienne; mais les uns et les autres ont aussi, précisément dans la situation présente, caractérisée par le morcèlement social et la solitude personnelle, une mission pastorale toute particulière à l'égard des malades et des mourants.

3. *Questions ouvertes, différences qui demeurent, accord sur le fond*

83. Malgré une plus forte conscience commune de la dimension sacramentelle de la vie chrétienne et ecclésiale, et malgré des accords plus profonds dans la compréhension et la pratique des sacrements, il reste des questions ouvertes auxquelles une réponse doit être donnée eu égard à ce qui est requis pour une pleine communion ecclésiale. La clarification de ces questions est à chercher dans le dialogue commun et dans la vie et la pratique de chacune des deux Eglises. Les accords qui existaient déjà ou ceux auxquels on est parvenu nous donnent la liberté de nous interroger et de nous interpeller, de façon critique, relativement à la doctrine et à la pratique.

84. Cependant ici, pas plus que dans la compréhension de la foi, il n'y a lieu de tendre vers une unification contestable; on ne devra donc pas confondre la vie sacramentelle commune, nécessaire à l'unité, avec l'uniformité, mais on devra faire place à des différences légitimes. Ceci ne vaut pas seulement pour la compréhension et la forme des différents sacrements et actions sacramentelles de l'Eglise. Cela vaut aussi pour le concept de sacrement comme tel. Les questions qui restent encore ouvertes, avant tout celle du nombre des sacrements, s'enracinent en dernière instance dans un concept de sacrement qui demeure ouvert. Ce n'est pas seulement entre nos Eglises que le concept de sacrement n'est pas fixé dans tous ses détails; c'est aussi le cas à l'intérieur de nos Eglises. Une certaine oscillation

dans la détermination du nombre des sacrements, dans l'histoire de nos Eglises, témoigne de ce fait, tout comme la différenciation ou la « hiérarchie » des sacrements entre eux,¹²⁷ et l'usage « analogique » du terme de sacrement qui en résulte.

85. Pour la compréhension et la célébration des divers sacrements, et donc aussi pour la vie sacramentelle commune de nos Eglises, il faut porter attention au fait que les sacrements sont inclus totalement dans l'œuvre de salut du Dieu Trinité: l'œuvre que Dieu a accomplie une fois pour toutes en Christ pour le salut du monde est communiquée dans le Saint Esprit, lequel agit par la Parole et les sacrements, de sorte que naisse la « *communio sanctorum* », c'est-à-dire l'Eglise, qui est participation aux dons de salut et communion des croyants.

On voit ainsi clairement, une fois encore, combien il est important pour la juste compréhension et le maintien de la dimension sacramentelle de l'existence chrétienne et de la vie ecclésiale, que l'on puisse parler, dans nos deux traditions, du Christ comme de l'unique sacrement et donc comme l'origine des divers sacrements (cf. *supra*, n. 72 et 73). En même temps on comprend pourquoi aujourd'hui du côté catholique, on parle de l'Eglise comme d'un « sacrement ».¹²⁸ Cette idée est certes peu familière encore à la tradition luthérienne, et elle est même souvent critiquée. Dans son intention cependant elle devrait être acceptable pour les luthériens: comme Corps du Christ et comme « *koinonia* » du Saint Esprit l'Eglise est un signe et un instrument de la grâce de Dieu, qui, par elle-même, n'est capable de rien. Elle vit ainsi des sacrements comme de la Parole, et elle est en même temps mise à leur service.

c) COMMUNION DANS LE SERVICE

86. L'Eglise vient de la Parole et du sacrement et en même temps elle est à leur service. C'est pourquoi l'Eglise a une forme structurée qui permet la collaboration entre le service du peuple de Dieu tout entier et celui de ceux qui ont reçu un ministère pastoral particulier. C'est pourquoi aussi, dans la recherche de la communion ecclésiale, l'effort en vue de la communion dans la foi (II/a) et dans la vie sacramentelle (II/b) ne peut pas être séparé de l'effort en vue d'une communion ecclésiale structurée (communion dans le service), grâce à laquelle il sera possible de vivre ensemble, de décider et d'agir en commun, et on sera fondé à le faire (cf. *supra*, n. 49).

1. *Engagement en vue d'une communion structurée (communion dans le service)*

87. Si, dans le processus actuel d'une reconnaissance et d'une réception mutuelle croissantes, nos Eglises affirment de plus en plus qu'elles pro-

fessent la même foi et qu'elles partagent une compréhension commune des sacrements, alors elles sont justifiées et fondées à entrer dans une communion structurée l'une avec l'autre. Avec le Nouveau Testament nous reconnaissons l'Eglise comme « Peuple de Dieu », « Corps du Christ » et « Temple du Saint Esprit ». Cette affirmation ne permet pas de limiter la relation entre nos Eglises à un côté à côté respectueux l'un pour l'autre, ou au domaine de la pure intériorité. Elle nous appelle aussi à vivre la communion dans la foi et les sacrements dans une communion ecclésiale structurée. Chacune de ces trois images de l'Eglise, qui se trouvent dans le Nouveau Testament, nous confronte avec cette obligation.

88. En tant que « Peuple de Dieu », l'Eglise est appelée à vivre dans l'unité; car Dieu ne conduit pas les chrétiens isolément, indépendamment les uns des autres, vers lui et vers le salut. La foi est toujours, sans cesser d'être une foi personnelle, une foi qui vit dans la communion et qui y est communiquée, gardée et renouvelée. Le peuple de l'ancienne Alliance englobait plusieurs tribus et constituait cependant un seul peuple; de même, rassemblé à partir de tous les peuples de l'univers, le nouveau Peuple de Dieu inclut toute la diversité humaine, vit presque partout et entend l'appel de Dieu en une multitude de langues et de bien des manières; il n'en constitue pas moins un peuple unique, sans séparations, appelé par l'unique Seigneur en un seul Esprit, à une même foi, à la solidarité et à la charité mutuelle, pour témoigner ensemble dans le monde et le servir.

89. L'Eglise — le nouveau Peuple de Dieu — est « *Corps du Christ* ». « Nous avons été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps » (1 *Cor* 12, 13). En un autre endroit, Paul dit, en référence à l'eucharistie: « Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ? Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps » (1 *Cor* 10, 16 s.). De même que l'eucharistie n'est pas une partie du corps du Christ, mais le corps tout entier, ainsi l'Eglise locale n'est-elle pas seulement une partie du tout, mais réalisation de l'Eglise de Dieu.¹²⁹ C'est pourquoi si, dans le Nouveau Testament, chaque Eglise locale est aussi Eglise de Dieu au *plein* sens du mot, elle n'est pas cependant *toute* l'Eglise de Dieu. Cette limitation des Eglises prises en particulier et leur nécessaire solidarité mutuelle appelle une communion concrète et vé- cue qui englobe tous les aspects de la vie ecclé- siale. Ceci correspond à la nature de l'Eglise qui, en tant que « Corps du Christ », est un ensemble organique.

90. De même que l'Eglise est appelée à être « Peuple de Dieu » et « Corps du Christ », elle est appelée aussi à être « *Temple du Saint Esprit* ».

Puisque la plénitude des dons de l'Esprit ne se trouve que dans la communion de toutes les Eglises locales, aucune d'entre elles ne peut revendiquer le Saint Esprit pour elle seule.¹³⁰ Une telle revendication contredirait la communion fondée par lui. La même chose se produirait si une Eglise en particulier voulait mener une vie indépendante des autres, dominer les autres, ou tout simplement se comporter de façon indifférente à l'égard de la foi de ces Eglises. Reconnaître l'Eglise comme « Temple du Saint Esprit » et reconnaître l'autre Eglise comme « Temple du Saint Esprit » signifie par conséquent entrer dans une communion active avec cette Eglise. Si un seul et même Esprit d'amour et d'unité vit dans les Eglises, toutes sont tenues de prier les unes pour les autres, de collaborer et de se soucier les unes des autres.

91. C'est ainsi que la croissance dans la reconnaissance ecclésiale mutuelle nous conduit à un engagement commun, à des échanges vivants et à l'acceptation réciproque dans le témoignage, le service et la solidarité, en conformité avec la nature de l'Eglise comme « Peuple de Dieu ». « Corps du Christ » et « Temple du Saint Esprit ». Au plan local comme au plan universel, ceci oblige nos Eglises non pas seulement à une communion occasionnelle, cas par cas, mais à une communion pleinement vécue qui, pour se réaliser, a besoin d'une forme structurée.

2. *Communion ecclésiale structurée et communion dans le ministère ecclésial*

92. Le dialogue entre nos Eglises et, d'une façon générale, l'effort œcuménique en vue d'une unité visible de l'Eglise, ont montré que la forme structurelle que nécessite une communion pleine et responsable entre les Eglises peut comporter diversité et variété. Elle ne se limite pas à la dimension hiérarchique de l'Eglise. Elle est bien plus large et comprend le service de tout le peuple de Dieu, inclut les charismes de tous les fidèles et s'exprime également en des structures et des processus synodaux et communautaires. En même temps la communion dans le ministère ecclésial appartient de façon essentielle à une communion ecclésiale structurée.

Dans la reconnaissance mutuelle des ministères en tant que forme du ministère institué par le Christ,¹³¹ cette communion dans le ministère ecclésial trouverait certes sa base fondamentale, mais elle ne serait pas pleinement réalisée. Le parallélisme de ministères se reconnaissant mutuellement doit être dépassé en un exercice commun du ministère ecclésial, et pour cela une signification toute particulière reviendrait, selon sa nature même, à l'exercice commun du « ministère de direction et de vigilance pastorale (épiscopè) ».¹³²

C'est seulement dans une communion ecclésiale ainsi structurée qu'il sera possible — pour main-

tenir: et faire progresser l'apostolicité, la catholicité et l'unité de l'Eglise — de prendre des décisions en commun, d'agir, de témoigner et de servir ensemble.

93. Aujourd'hui il existe déjà un large champ dans lequel un exercice commun mais partiel du ministère ecclésial, et même de l'épiscopat ecclésiale, est possible et souhaitable pour nos Eglises, voire nécessaire, et où de fait il est déjà exercé: la responsabilité sociale, l'éthique, la diaconie et la charité, ou l'évangélisation sont autant de domaines où l'on en trouve des exemples.

94. Mais ces formes de collaboration ministérielle restent encore loin d'un exercice commun, étendu et plénier, du ministère ecclésial. Pour avancer dans cet exercice commun, trois données doivent être prises en considération:

1) l'énoncé de Vatican II qui parle d'un « defectus sacramenti ordinis »,¹³³ en ce qui concerne le ministère ecclésial des Eglises issues de la Réforme;

2) une certaine « asymétrie » dans la détermination exacte de la valeur théologique à donner au ministère, et en particulier à l'épiscopat historique, dans la compréhension de l'Eglise;

3) le lien étroit qui existe, dans l'Eglise catholique, entre évêques et pape.

95. 1) Alors que sur la base de la compréhension luthérienne de l'Eglise l'existence du ministère ecclésial dans l'Eglise catholique n'a pas à être mise en cause,¹³⁴ on ne peut pas, du côté catholique, parvenir à une pleine reconnaissance du ministère ecclésial dans les Eglises luthériennes parce que, selon la conception catholique — en raison du « defectus sacramenti ordinis » — la forme plénière du ministère ecclésial y fait défaut jusqu'ici.¹³⁵ Une telle reconnaissance ne serait possible que dans le processus de l'« établissement de la pleine communion ecclésiale »,¹³⁶ dont fait partie, de façon essentielle, la communion dans l'épiscopat historique.

96. 2) Selon catholiques et luthériens le ministère ecclésial ordonné, en tant qu'« institution (institutio) de Jésus-Christ »,¹³⁷ « se situe à l'intérieur de l'Eglise et face à elle »,¹³⁸ et se trouve être « essentiel » pour l'Eglise.¹³⁹ Cependant du côté luthérien, — il en va autrement du côté catholique —, l'Eglise peut être décrite théologiquement sans que le ministère soit mentionné explicitement, étant donné qu'il est « présumé »,¹⁴⁰ ou impliqué, dans la parole annoncée et les sacrements célébrés.

97. Les luthériens peuvent, comme les catholiques, considérer le déploiement historique de l'unique ministère apostolique en un ministère, davantage local ou régional, comme « une action du Saint Esprit »¹⁴¹ et considérer aussi la

« fonction de l'épiscopat comme nécessaire à l'Eglise ». ¹⁴² De même les luthériens se voient « libres d'accepter l'exigence d'entrer en communion avec l'épiscopat historique », ¹⁴³ c'est à dire avec la forme qu'a prise dans l'histoire le ministère de l'épiscopat en tant qu'épiscopat se tenant dans la succession apostolique. Cet épiscopat historique est cependant évalué différemment, quant à sa signification pour l'Eglise, par les catholiques et les luthériens. ¹⁴⁴

98. Les deux problèmes sont étroitement liés. Etant donné sa nature, le « defectus sacramenti ordinis », affirmé du côté catholique comme affectant le ministère ecclésial des Eglises de la Réforme, ne peut être levé ni par des considérations et des consensus théologiques seulement, ni par des déclarations ou des décisions ecclésiastiques ou juridiques, comme le serait encore un acte de reconnaissance des ministères en sa valeur canonique et théologique. En même temps que cette reconnaissance, une réception dans la communion du ministère ecclésial est requise, ce qui signifie, en fin de compte, une réception dans la communion du ministère épiscopal se tenant dans la succession apostolique. Les luthériens se sentent fondamentalement libres d'accepter une telle communion dans le ministère épiscopal et ouverts à cette perspective; toutefois, dans la compréhension qu'ils en ont, la place et la signification de ce ministère épiscopal pour la catholicité, l'apostolicité et l'unité de l'Eglise sont accentuées, à bien des égards, autrement que dans la conception catholique.

99. La problématique dont il est question ici ne bloque pas nécessairement le chemin vers la communion dans le ministère ecclésial et, par là, vers une communion ecclésiale pleinement structurée. Elle exige cependant un renouvellement et un approfondissement de la compréhension du ministère ordonné, et en particulier du ministère qui est au service de l'unité de l'Eglise et de l'épiscopat.

100. 3) En tout cela il faut tenir compte du fait que du côté catholique la communion dans le ministère épiscopal s'effectue dans le collège de tous les évêques avec le pape à sa tête.

101. Un évêque catholique, ou un groupe d'évêques catholiques, n'exercent pas leur épiscopat sans que l'ensemble de l'épiscopat en soit partie prenante.¹⁴⁵ Lorsque des évêques veulent prendre une décision qui les introduit de façon engagée, eux et leurs Eglises, dans un processus qui vise la pleine communion ecclésiale avec les Eglises luthériennes, ils ne peuvent le faire qu'en communion avec l'ensemble des évêques catholiques. La même chose vaut si, dans le domaine de leur Eglise, ils veulent réaliser un exercice commun de l'épiscopat avec leurs partenaires luthériens.

102. Ceci signifie concrètement que les évêques exercent l'épiscopat de façon collégiale en communion avec le premier d'entre eux, le pape. Ils reconnaissent son pouvoir de juridiction suprême sur l'Eglise universelle et sur tous les croyants, pouvoir qui, — pour reprendre les expressions de Vatican I —, est de nature épiscopale, ordinaire et immédiate.¹⁴⁶

103. C'est pourquoi le processus qui doit faire passer d'un exercice commun de l'épiscopat à un ministère ecclésial commun exige nécessairement la participation du pape. Il peut se porter garant devant l'ensemble de l'Eglise catholique du bien-fondé de ce processus. Il peut contribuer à ce que l'unité retrouvée en un endroit ne provoque pas de nouvelles séparations ailleurs. C'est aussi que le ministère de Pierre, conformément à sa mission, peut non seulement protéger la communion, mais la promouvoir.

3. *Réflexion commune sur l'Eglise ancienne*

104. La conception du ministère de l'unité de l'Eglise et de l'épiscopat, à propos duquel catholiques et luthériens divergent encore pour une part, peut être approfondie et devenir davantage commune par une réflexion menée ensemble sur la compréhension et la pratique de ce ministère dans l'Eglise ancienne. Les deux parties ont de bonnes raisons de s'engager dans une telle réflexion rétrospective.

105. Conformément aux énoncés de Vatican II concernant la sacramentalité et la collégialité de l'épiscopat,¹⁴⁷ les catholiques ne suivent plus la conception qui prédominait au moyen âge et selon laquelle on parlait du presbytérat (sacerdotium) dont l'épiscopat ne se distinguait que par une dignité et une juridiction supérieures. Ceci se manifeste, entre autres dans le fait que, dans le nouveau Pontifical Romain (1968), la prière qui jusque là accompagnait l'imposition des mains a été remplacée par celle de la « Tradition Apostolique » d'Hippolyte. De plus la référence aux plus anciens Pères de l'Eglise est, — à l'intérieur de l'Eglise catholique —, un appel à mettre en relief plus fortement la collégialité des évêques comme expression de la communion des Eglises locales.

106. La réforme luthérienne a dit fondamentalement oui au ministère épiscopal de l'Eglise ancienne.¹⁴⁸ Elle était disposée à le garder dans sa forme traditionnelle, même si elle critiquait la façon dont il était exercé à l'époque. Cette critique a été, pour une part, explicitement fondée dans la référence à l'Eglise ancienne et légitimée par elle.¹⁴⁹ On voit ainsi que du côté luthérien il est également concevable de se référer à l'Eglise ancienne pour ce qui est du ministère épiscopal.

107. La compréhension qu'on avait du ministère épiscopal à l'époque se manifeste dans la célébration de l'ordination d'un évêque (cf. Excurus: La pratique de l'ordination dans l'Eglise ancienne). Des aspects essentiels d'une telle ordination sont significatifs aussi pour nous:

108. a) L'ordination est un événement à la fois charismatique, liturgique et ecclésial.

L'Eglise ancienne ne sépare pas l'événement charismatique (don du Saint Esprit) de l'action liturgique (imposition des mains dans le cadre de la célébration eucharistique dominicale), ni du contexte ecclésial (mission et juridiction). Le nouvel évêque reçoit le don de l'Esprit dans l'assemblée cultuelle et moyennant l'imposition des mains par les évêques.¹⁵⁰ De ce don fait partie un charisme particulier, celui de présider à son Eglise.¹⁵¹

109. L'évêque est un baptisé et un membre de la *koinonia* locale.¹⁵² Dans l'ordination c'est un baptisé qui reçoit l'appel de l'Eglise et se voit confier une charge. Les deux opérations sont liées par un acte du Saint Esprit dans lequel le nouvel évêque reçoit un don de la grâce non pour son bien propre mais pour celui de la communauté ecclésiale, cette grâce ne l'en sépare pas mais le met à son service.¹⁵³

Au plan local les évêques, insérés dans leurs Eglises, les servent dans une responsabilité *personnelle*. C'est ainsi que s'unissent la responsabilité particulière de l'un avec la responsabilité de tous, comme le montre aussi le déroulement de l'ordination.

110. b) Le ministère de vigilance qui revient à l'évêque à l'égard de l'apostolicité de la foi est lié à la responsabilité de tout le peuple chrétien à l'égard de la même foi.

Le peuple chrétien participe au choix de son évêque et fait acte de « réception » à l'égard de celui qui doit exercer le ministère apostolique. Bien plus, lorsque l'ordinand répond aux questions prévues par le rituel et lorsqu'il prononce la confession de foi, ce qui s'effectue en présence du peuple, ce dernier est témoin de ce que l'évêque représente la foi apostolique véritable. Tout cela montre que la succession apostolique, en fait, n'est pas à comprendre comme succession de telle personne à telle autre,¹⁵⁴ mais comme une succession dans l'Eglise, sur un siège épiscopal et dans le collège des évêques,¹⁵⁵ comme le montrent les listes épiscopales.¹⁵⁶

La responsabilité de la communauté n'est pas limitée au seul moment de l'ordination, Sa portée se révèle dans le cas-limite suivant où l'« on n'a pas le droit de donner son assentiment à des évêques s'il arrivait qu'ils se trompent ou parlent d'une manière qui contredit les Ecritures canoniques ». ¹⁵⁷ Ceci signifie que l'épiscopat n'est pas exercée isolément, mais qu'elle l'est normalement avec

la communauté des croyants, et donc à l'intérieur d'une diversité de ministères et de services, et d'une vie *synodale* au sein de l'Eglise locale.

111. c) Les évêques sont serviteurs de l'unité et de la communion entre les Eglises.

Même si les chrétiens du lieu doivent donner leur accord lors de l'élection de leur évêque, ils ne lui imposent pas les mains lors de son ordination. Cela revient aux évêques qui président aux Eglises voisines.

On le voit, ainsi les évêques sont à la fois les représentants de l'Eglise universelle à l'intérieur de leur propre Eglise, et les représentants de leur

propre Eglise auprès de toutes les autres Eglises.¹⁵⁸ A cette position médiatrice correspond la tâche du nouvel évêque dans le domaine de la foi, - la structure confessante de l'ordination le souligne explicitement: en tant qu'il préside à sa propre Eglise il lui appartient, avec les autres évêques (collégialité) d'attester la foi catholique reçue des apôtres et d'y veiller.

Par ailleurs les évêques sont ceux qui, en première ligne, mais non exclusivement, ont le souci d'une communication régulière entre les Eglises. De façon formelle cela se fait dans la vie conciliaire (régionale mais aussi universelle) qui sert à approfondir ou à rétablir la communion entre les Eglises.

Concrètement il appartient aux évêques de faire progresser l'agir et le témoignage communs des Eglises. Tout cela montre que le ministère épiscopal, compris à la lumière du processus de l'ordination, doit être exercé *collégialement* s'il doit servir la communion des Eglises.

4. *La signification de la réflexion sur l'Eglise ancienne pour la communion ecclésiale entre catholiques et luthériens*

112. Dans leurs efforts en vue d'une épiscopè exercée en commun, catholiques et luthériens peuvent recevoir des impulsions, se corriger et laisser leur vision s'élargir à partir de cette compréhension qu'avait l'Eglise ancienne du ministère épiscopal. Il devient clair, en particulier, que l'épiscopè est exercée de façon personnelle, collégiale et communautaire, en lien avec l'ensemble de l'Eglise, et que par conséquent l'exercice de l'épiscopè ne peut pas être séparé de la responsabilité des laïcs, de la synodalité et de la conciliarité.

113. Au sens de l'Eglise ancienne le ministère épiscopal doit servir la *koinonia* de l'Eglise locale d'une triple manière:

— *personnelle*: Christ « n'est pas venu pour se laisser servir mais pour servir » (Mc 10, 45). Ceci oblige tous les chrétiens. Cela vaut de façon particulière pour l'évêque dans ce ministère pour lequel il a reçu grâce, autorité et responsabilité.

Ce caractère personnel de l'épiscopè exclut une conception purement administrative et fonctionnelle de cette mission; puisqu'elle est tournée vers la diversité des dons accordés aux chrétiens et vers la mission du peuple de Dieu, le ministre n'est pas au centre. De cette façon le lien entre la personne du ministre et l'objet du ministère trouve son juste équilibre, et d'anciennes incompréhensions peuvent être écartées;¹⁵⁹

— *collégiale* en ce sens qu'on n'est jamais évêque pour soi tout seul, mais en collégialité avec les prêtres et les diacres, et dans un collège avec ses frères dans l'épiscopat. Du fait de son ordination un évêque devient évêque de l'Eglise à laquelle il préside; en même temps il est reçu comme évêque par toute l'Eglise et il en devient coresponsable. Si les Eglises sont en communion, ordination et pleine reconnaissance ecclésiale vont de pair. Il en résulte la pleine justification de la participation des évêques à la vie conciliaire de l'Eglise de Dieu, aussi bien au plan régional qu'à celui de l'Eglise universelle;

— *en collaboration avec la communauté*, dans la mesure où, même s'il n'exerce pas son ministère au nom du peuple, l'évêque le met en œuvre en communion avec le peuple et dans le respect de la diversité des ministères et des dons de l'Esprit.¹⁶⁰ Ainsi sont exclues la monocratie de la communauté comme celle de l'évêque.

114. Ces trois formes d'exercice du ministère correspondent à ce que le Nouveau Testament nous enseigne sur la manière dont les apôtres eux-mêmes ont exercé leur ministère.¹⁶¹

Elles ont aussi été mises en relief, à plusieurs reprises, dans le cadre des efforts œcuméniques.¹⁶²

A l'intérieur de nos Eglises aussi on relève des réflexions nouvelles, allant dans le même sens.

115. Depuis le deuxième concile du Vatican l'Eglise catholique a entrepris des changements institutionnels qui soulignent la coresponsabilité des membres de la communauté au sein des Eglises locales. On a créé divers conseils qui englobent le curé du lieu et les membres de la paroisse (conseils paroissiaux), l'évêque et les fidèles de son diocèse (conseils pastoraux), l'évêque et le presbyterium (conseils presbytéraux). On a organisé également des synodes diocésains ou régionaux avec la participation des laïcs. Ainsi les tâches des évêques sont-elles liées de façon structurelle avec la responsabilité qui revient à tout le peuple de Dieu et à ses divers membres.

116. Pour les Eglises luthériennes la réalisation d'une vie communautaire véritable, qui corresponde à ce qu'est l'Eglise en tant que communauté (*koinonia*), représente un souci important et actuel. C'est ainsi qu'on s'efforce, en ayant recours pour une part aux intuitions de la Réforme qui soulignait à nouveau le thème, repris à l'Eglise primitive, du sacerdoce de tous les baptisés,

de remédier aux dangers d'une « Eglise des pasteurs » en cherchant à promouvoir la participation et la responsabilité active de tous les membres de la communauté. Dans l'accent, caractéristique de la conception luthérienne de l'Eglise, mis sur la communauté locale rassemblée par Dieu grâce à la Parole et aux sacrements, on voit aujourd'hui plus critiquement que jadis des possibilités de rétrécissement congrégationnaliste, et l'on s'efforce de s'y opposer au plan théologique et pratique. Comme on peut l'observer sans équivoque dans ce contexte, on devient de plus en plus conscient de l'importance de l'épiscopé du côté luthérien, — une épiscopé comprise non pas seulement comme une fonction administrative, mais comme un service de la Parole et des sacrements et plus particulièrement comme ministère du pastor *pastorum* dans la communauté ecclésiale plus vaste, et qui est à même de la représenter de façon efficace.

5. *Vers un ministère de la communion exercé en commun*

117. A la lumière de la réflexion commune sur l'Eglise ancienne se dessine un chemin vers un ministère exercé en commun, qui doit être examiné soigneusement. Les réflexions qui suivent veulent y contribuer. Le processus proposé n'est pas nécessairement le seul possible, mais il semble éviter des obstacles qui, jusqu'ici, ont rendu plus difficile le chemin vers la communion ecclésiale. La description donnée ici peut être modifiée en certains détails. Il ne s'agit pas d'un plan rigide et définitif. Il est cependant important de garder son intention centrale.

118. Le processus qui doit conduire à la pleine réalisation de la communion ecclésiale comme communion structurée est, au sens strict, un processus global dont les éléments sont corrélatifs: il va de la reconnaissance mutuelle des ministères à l'exercice commun des ministères, en particulier du ministère qui est au service de l'épiscopé.¹⁶³ Pleinement déployé ce processus a la *structure* suivante:

Une reconnaissance mutuelle des ministères ecclésiaux, qui doit être proclamée officiellement, ouvre la voie, sous la forme d'un acte initial, à l'exercice commun de l'épiscopé incluant l'ordination, et duquel naît alors, dans une suite d'ordinations, un ministère ecclésial commun. Ceci peut s'accomplir au plan universel, mais aussi d'abord au plan ecclésial local, régional ou national.

En cohérence avec ce qui précède, voici les phases du processus:

- formes préliminaires d'un exercice commun de l'épiscopé (ch. 6);
- acte initial de reconnaissance (ch. 7);

- exercice collégial de l'épiscopé (ch. 8);
- passage à un ministère ecclésial commun (ch. 9).

119. La prise en compte et le maintien du caractère global et corrélatif de ce processus est d'une importance décisive pour sa compréhension et sa mise en œuvre: on ne saurait y isoler des actes et des étapes de façon successive; bien différemment la reconnaissance mutuelle des ministères doit être considérée comme la possibilité et le commencement de l'exercice commun de l'épiscopé, où prend naissance le ministère ecclésial commun. Ce qui veut dire: une reconnaissance mutuelle des ministères qui ne constitue pas le commencement de l'exercice commun de l'épiscopé et du ministère ecclésial commun qui en naît, est insuffisante pour la réalisation d'une communion ecclésiale structurée; et un exercice commun de l'épiscopé, incluant l'ordination, n'est pensable qu'avec l'acte de la reconnaissance mutuelle des ministères qui, de par sa nature, rend possible de commencer l'exercice commun de l'épiscopé.

6. *Formes préliminaires d'un exercice commun de l'épiscopé*

120. Avant que ne s'engage le processus corrélatif et global, décrit plus haut, impliquant la reconnaissance mutuelle des ministères ainsi que l'exercice commun des ministères et de l'épiscopé à proprement parler, il faudra, en règle générale, un long chemin sur lequel se développent une reconnaissance progressive des ministères¹⁶⁴ ainsi que des formes préliminaires, correspondantes, d'exercice commun des ministères, et en particulier des ministères servant l'épiscopé.

121. De telles formes préliminaires sont par exemple:

- les communautés de travail des Eglises chrétiennes ou conseils chrétiens qui existent déjà en de nombreux pays;
- des invitations mutuelles de directions d'Eglises, de pasteurs et de laïcs aux synodes des deux Eglises, avec voix consultative;
- le développement plus intense des liens de travail qui, au plan local ou régional, unissent ceux qui exercent l'épiscopé dans les deux Eglises, pour pouvoir dès maintenant faire et dire ensemble ce que la conscience n'exige pas de dire ou de faire séparément;
- la création dans un pays ou une région d'instances d'échange d'expériences conciliaires et de consultation commune, afin de parvenir à des décisions communes dans des domaines comme par exemple l'évangélisation, le service social, la responsabilité publique, etc.

122. Déjà, à ce niveau des formes préliminaires ou des premiers pas sur le chemin d'un

exercice commun de l'épiscopè, il importera toujours que les deux dimensions du processus, c'est à dire la reconnaissance mutuelle et l'exercice commun des ministères, soient présentes; de même tout le peuple croyant devrait être intéressé et y collaborer activement.

7. *Acte initial de reconnaissance*

123. Quand les divergences existant entre catholiques et luthériens n'apparaissent plus comme séparant les Eglises et que les condamnations doctrinales réciproques sont devenues sans objet à la suite d'un consensus de fond dans le domaine de la foi, de la vie sacramentelle et du ministère ordonné, on a alors le devoir de poser un acte de reconnaissance mutuelle.

124. Dans cet acte s'effectue la reconnaissance ecclésiale officielle du consensus de fond et en même temps la reconnaissance mutuelle du fait que l'Eglise de Jésus-Christ est présente dans l'autre Eglise. A travers cet événement est déclarée et confirmée la volonté des deux Eglises de se comporter l'une envers l'autre comme Eglises de Jésus-Christ et de vivre en pleine communion (*communio ecclesiarum*). Dans la perspective de la communion dans le service, nécessaire pour la pleine communion ecclésiale, cela signifie:

— que, du côté catholique, on reconnaisse la présence, dans les Eglises luthériennes, du ministère institué par le Christ dans son Eglise, même s'il lui manque sa forme plénière, défaut qui doit être dépassé en commun en vue de la communion ecclésiale;

— que soit rendu possible et qu'en même temps s'inaugure, de façon officielle, un exercice commun de l'épiscopè qui engendre et indique, de façon processuelle, la communion dans un ministère ecclésial ayant sa forme plénière.

125. L'acte de reconnaissance devrait correspondre au caractère officiel, ecclésial et global, du processus de réalisation de la communion ecclésiale. C'est pourquoi en font partie une déclaration en forme de confession de foi obligeant les parties, et une célébration liturgique appropriée au cours de laquelle, si possible, on procédera à la première ordination commune, inaugurant ainsi l'exercice commun de l'épiscopè.

Dès son inauguration cette communion ecclésiale fonde des possibilités de communion dans les sacrements, en particulier dans l'eucharistie, dont les modalités devront être clarifiées, du côté catholique, conformément au droit canonique en vigueur.¹⁶⁵

126. La communion ecclésiale entre catholiques et luthériens vers laquelle on tend est, en dernière instance, la communion entre la tota-

lité de l'Eglise catholique et l'ensemble des Eglises luthériennes. Chaque acte de reconnaissance initiale sera tenu de viser ce but, qu'il engage les Eglises au plan local, régional, national ou international.

Du côté luthérien, étant donné les présupposés, les décisions correspondantes seraient prises dans les Eglises autonomes (par exemple Eglises régionales ou nationales, ou leurs fédérations). Il faudra trouver alors des formes qui garantissent que l'on agit en solidarité avec les autres Eglises de la communauté luthérienne.

Du côté catholique on devra prendre en compte les requêtes de l'ensemble de l'épiscopat. Selon les conditions particulières à chaque situation, ce seront l'évêque de l'Eglise locale, les évêques d'une province ecclésiastique ou d'une conférence épiscopale qui auront à prendre la responsabilité première. Si l'on aboutit à un jugement positif, l'acte de reconnaissance initiale devra s'effectuer en accord avec le pape, parce qu'un tel acte concerne l'ensemble de l'Eglise catholique. Etant donné la responsabilité qui est la sienne concernant l'unité des chrétiens et la communion des Eglises, il appartient au pape de confirmer un tel acte local au nom de l'Eglise catholique ou d'encourager à le poser.

8. *Une épiscopè unique sous forme collégiale*

127. L'exercice commun de l'épiscopè, incluant l'acte d'ordination, qui est rendu possible par la reconnaissance des ministères, et par laquelle la communion dans la foi et les sacrements entre luthériens et catholiques devient une communion ecclésiale structurée, prendra d'abord la forme d'une épiscopè unique exercée de façon collégiale.

Au delà de toutes les formes préliminaires, examinées jusqu'ici, d'un exercice simplement parallèle ou partiellement commun de leur épiscopè, mais sans fusionner ensemble, les Eglises se donnent, dans les lieux où elles vivent ensemble, une épiscopè unique sous forme collégiale capable d'assurer à la fois l'unité nécessaire et la diversité légitime. Il s'agira d'une forme d'Eglise locale dans laquelle nos Eglises, sans être absorbées, seront réellement unes, comme c'est le cas par exemple pour les Eglises unies d'Orient (cf. *supra*, nn. 35-40) et comme cela est visé, entre autres dans le modèle de « l'unité dans la diversité réconciliée » (cf. *supra*, nn. 31-34).¹⁶⁶ Dans ce cas les communautés paroissiales, catholiques ou luthériennes, garderaient leur lien avec leur évêque. Par ailleurs l'exercice collégial de l'épiscopè peut être favorisé, dans une région ou un pays, par la présence d'un primat régional auquel ses collègues évêques reconnaissent certaines prérogatives: par exemple celle de convoquer une assemblée et de la présider ou, sous certaines conditions, de représenter l'Eglise d'une région ou d'un pays auprès des autorités politiques.¹⁶⁷

128. Une telle forme d'exercice commun de l'épiscopat résulte au mieux de la ligne suivie dans les réflexions qui précèdent; elle est suggérée par la nature de la compréhension et du rapprochement croissants entre luthériens et catholiques, et elle correspond de la façon la plus claire et la moins équivoque à la reconnaissance mutuelle des ministères qui a été décrite.

Cette forme d'exercice commun de l'épiscopat s'accorde aussi, à titre de principe, avec la conception de l'unité de l'Eglise locale telle que l'Eglise ancienne l'a défendue et pratiquée.

Dans l'Eglise ancienne l'unité de l'Eglise locale a trouvé son expression dans le fait que, dans un seul et même territoire, il n'existait qu'un seul évêque.¹⁶⁸ Avec son unité, la catholicité et l'apostolicité de l'Eglise étaient ainsi attestées.

Ni la race ni la langue, ni la classe sociale ni toute autre donnée humaine ne peuvent être principe de l'unité de l'Eglise. Le caractère local de l'Eglise et le fait qu'elle n'ait qu'un seul et unique évêque, laisse apparaître que les chrétiens sont unis entre eux par leur rassemblement autour de l'unique eucharistie sur la base de l'unique foi et de l'unique baptême. L'eucharistie est toujours célébrée en communion avec l'évêque.

129. Il y a donc plusieurs justifications du principe fondamental et traditionnel de l'unicité de l'évêque dans une Eglise. Dans une situation cependant dans laquelle — comme dans la nôtre — il s'agit de la réalisation de la communion ecclésiale entre Eglises jusqu'ici séparées, des formes d'Eglises locales apparaissent possibles qui assurent et attestent l'unité, la catholicité et l'apostolicité de ces Eglises sans qu'elles soient présidées, à chaque fois, par un seul et unique évêque.

130. Après la formation d'un unique ministère, vers lequel mènerait l'épiscopat exercée en commun (cf. *infra*, ch. 9), on ne saurait exclure la question de savoir si la forme collégiale est l'unique forme qu'elle doit revêtir (cf. *infra*, ch. 10).

131. Quelles que puissent être les procédures précises de l'exercice commun de l'épiscopat, les modalités et le contenu des décisions devront être soumis à un processus d'évaluation qui pourra s'étendre sur des années. Les Eglises catholiques engagées dans un tel processus devront rendre compte, à l'ensemble de l'Eglise catholique, de leurs initiatives, des difficultés rencontrées et des expériences positives. D'autres Eglises catholiques qui, de leur côté, quelque part dans le monde, sont en contact avec des Eglises luthériennes, les écouteront attentivement. Le Siège romain sera pour elles un partenaire de dialogue indispensable, étant donné qu'il lui revient un rôle tout à fait spécifique dans l'Eglise catholique.

9. Passage de l'exercice en commun de l'épiscopat à un ministère ecclésial commun

132. L'exercice commun du ministère d'épiscopat, qui inclut l'exercice commun de l'ordination, conduit vers la réalisation progressive d'un ministère ecclésial commun.

133. La naissance de ce ministère ecclésial commun s'effectuerait comme une conséquence d'ordinations faites chaque fois qu'un ministre est à ordonner. L'ensemble des évêques voisins, luthériens et catholiques procéderaient à l'ordination du nouveau ministre en vertu de l'épiscopat exercée en commun. Au terme de ce processus, dont la durée ne serait pas trop longue, on se trouverait devant un ministère ecclésial commun.

134. Chacune de ces ordinations doit être comprise et accomplie comme un événement à la fois confessant *a)*, épiscopale *b)*, communautaire *c)* et à portée juridique *d)*,

d) Au moment où le nouveau ministre commence son ministère il confesse la foi apostolique devant toute l'assemblée liturgique, laquelle, pour sa part, avec les évêques catholiques et luthériens, ou ceux qui exercent l'épiscopat, attestent la justesse de sa foi.

b) L'ensemble de l'acte d'ordination est englobé par l'invocation du Saint Esprit par toute l'assemblée liturgique.¹⁶⁹ A l'intérieur de cette action liturgique le don de l'Esprit, au service du ministère à exercer, est proclamé et communiqué, en même temps que sont imposées les mains par les évêques catholiques et luthériens.

c) L'ordination ne saurait se réduire à la seule imposition commune des mains par les ministres. La communauté, dans son ensemble, est elle aussi engagée. Elle pourrait participer d'une manière ou d'une autre à l'élection de l'ordinand. Des membres de l'Eglise ou de la communauté se prononcent en règle générale sur la foi et la conduite de l'ordinand. L'Eglise ou la communauté pour laquelle l'ordinand est ordonné accomplit un acte de réception à son égard. Enfin l'ordination concerne aussi la communion entre les Eglises, dans la mesure où l'une des tâches de celui qui est ordonné est de promouvoir cette communion.

d) L'ordination place l'ordinand immédiatement au service de l'Eglise et confère le pouvoir qui est inclus dans ce service. Dans l'Eglise catholique un nouvel évêque a besoin d'être nommé ou confirmé par le pape. L'Eglise catholique peut procéder de diverses manières: elles ne se réduisent pas toutes à une nomination directe, ainsi qu'il apparaît dans plusieurs concordats actuellement en vigueur, ou encore dans l'élection des patriarches des Eglises unies d'Orient.

135. Il doit être clair qu'il s'agit dans l'ordination conférée par des évêques catholiques et luthériens d'un don de la grâce du Saint Esprit, lequel est reçu en commun par catholiques et luthériens. On reconnaît ensemble, dans une action de grâces, que le ministère ecclésial, commun et collégial, est un don de l'Esprit à l'Eglise apostolique. Il serait donc faux de se demander ici, à chaque fois, ce qu'un partenaire donne à l'autre.

136. C'est ainsi que de l'exercice commun de l'épiscopat naîtrait un ministère ecclésial commun. Ce passage serait un *devenir processuel* inclus de façon tellement étroite dans une épiscopat exercée réellement en commun que si ce processus devait ne pas se produire ou être interrompu, on ne pourrait pas parler réellement d'une épiscopat exercée en commun; car l'épiscopat comporte comme l'une de ses fonctions essentielles la tâche de l'ordination.¹⁷⁰

137. Ce passage vers un ministère ecclésial commun est avant tout *un don de Dieu*; les ordinations, comprises comme des événements confessants et épiscopaux par lesquels nos Eglises reçoivent le ministère, montrent que ce ministère ecclésial commun, lui aussi, n'est pas le résultat d'efforts humains, mais un don de Dieu, un don de son Esprit.

138. *La dimension de réconciliation ecclésiale*, qui est propre à cet événement, devrait s'exprimer dans toutes les communautés locales par une préparation qui ait un caractère de joie et d'action de grâces ainsi que de pénitence, où l'on se repentira de part et d'autre des fautes dont on s'est rendu coupable à l'égard de la koinonia.

139. Dans cet acte de réconciliation et de pénitence, comme d'une manière générale sur le chemin proposé ici, nos Eglises se tournent décidément vers l'avenir et abandonnent à Dieu le jugement sur le passé. Il en résulte que l'intervalle entre la reconnaissance mutuelle des ministères et le commencement de l'exercice commun de l'épiscopat d'une part, et la réalisation du ministère unique et commun d'autre part, est considéré comme étant le temps d'une communion ecclésiale réelle, bien que devant encore croître et s'approfondir. Il est un *temps de transition accordé par Dieu*.¹⁷¹

140. La forme de réalisation d'un ministère ecclésial commun décrite ici, ne veut pas exclure d'autres formes; mais elle nous apparaît comme convenant le mieux aux relations qui existent entre Eglise catholique-romaine et Eglises luthériennes. En procédant à des ordinations pour des charges vacantes on évite des questions qui pèsent déjà sur d'autres manières de procéder et qui les exposent à des malentendus.

a) *Ré-ordination*: son caractère problématique n'est pas seulement d'ordre terminologique, puisque en présence d'ordinations considérées comme nulles ou invalides, il faudrait parler plus justement « d'ordination ». Ce qui est surtout problématique c'est le fait que l'Eglise dont les ministres seraient réordonnés devrait reconnaître la nullité de toutes ses ordinations passées.

b) *Ordination complémentaire*: du fait que les ordinations sont faites pour une Eglise déterminée et non pour l'Eglise universelle, on a suggéré une « ordination complémentaire ». Cette suggestion est problématique dans la mesure où elle ne prend pas au sérieux les ordinations déjà faites. C'est pourquoi, s'agissant de la reconnaissance des ordinations d'une Eglise jusque là séparée, comme c'est le cas par exemple de l'Eglise orthodoxe, une « ordination complémentaire » est impensable du côté catholique.

c) *Un acte de « réconciliation des ministères »*; on pense ici à un acte liturgique de portée générale, au cours duquel, avec l'imposition mutuelle des mains, on demanderait pardon et l'on invoquerait le Saint-Esprit dans la prière afin qu'il accorde à tous les dons dont ils ont besoin. Le caractère problématique d'un tel acte général de « réconciliation des ministères » réside dans son ambiguïté et son manque de clarté: on ne saurait pas dans ce cas s'il n'y a pas, implicitement, une ordination, ou une ordination complémentaire, ou si la validité des ordinations préalables n'est pas considérée comme manquant de fondement.

d) *Une mission confiée mutuellement*: si les ordinations d'une Eglise sont considérées comme valides par l'autre, il serait pensable, pour que naisse un ministère ecclésial commun, que les ministres ordonnés se confient mutuellement une mission. Le caractère problématique d'une telle façon de procéder consisterait dans le fait qu'il ne s'agirait là que d'un acte administratif. Par ailleurs une mission qu'ils se confieraient mutuellement ne représenterait qu'un acte entre ministres ordonnés, ne prenant pas en compte le rôle du peuple de Dieu.

141. Dans la voie proposée, il est indispensable que soit déterminé, de façon exacte, pour la période de transition, le statut juridique des évêques et prêtres ou pasteurs ordonnés en commun, comme celui de ceux qui ne le seraient pas encore.

10. L'exercice du ministère ecclésial commun

142. Même après la réalisation d'un ministère ecclésial commun, l'exercice de l'épiscopat ne prendra pas nécessairement la même forme en chaque lieu. Des situations historiques, sociales et culturelles spécifiques, comme aussi la diversité des traditions spirituelles peuvent plaider en faveur d'un exercice différent. Selon les circons-

tances locales on peut envisager au moins trois formes d'exercice de l'épiscopat et donc trois formes d'Eglises locales réellement unies.

143. Première forme: *une unique épiscopat sous forme collégiale.*

Dans ce cas, on continuerait le mode d'exercice de l'épiscopat déjà pratiqué durant la période de transition (cf. *supra*, nn. 119-122).

144. Deuxième forme: *un évêque unique pour des paroisses différentes entre elles.*

Des paroisses marquées différemment du fait de leur tradition spirituelle et théologique ont un seul évêque qui porte le souci aussi bien de la communion de ces communautés entre elles que de la protection de leurs différences légitimes. C'est ainsi qu'il existe par exemple dans des Eglises régionales évangéliques unies d'Allemagne des communautés réformées et luthériennes qui ont un évêque ou un président d'Eglise commun, et qui sont soumises à une direction d'Eglise commune. De même sous un évêque de rite latin, des arméniens catholiques ou des maronites ont la possibilité de garder, grâce à des paroisses particulières, leur identité religieuse en dehors de leur patrie d'origine. Une pratique analogue serait pensable dans le cadre d'une communion ecclésiale entre catholiques et luthériens.

145. Troisième forme: *la fusion.*

Les Eglises s'unissent en une Eglise unique au sein de laquelle les communautés paroissiales fusionnent également, et dans laquelle il n'y aurait qu'un seul évêque. Cette voie proposée par exemple dans le modèle de l'« union organique », apparaît, là où on le souhaite, comme légitime et praticable, en particulier dans le cas d'Eglises vivant dans un environnement non-chrétien.¹⁷²

11. Le caractère indivisible de la koinonia

146. Dans la réalisation d'une communion ecclésiale où la communion dans la foi et les sacrements reçoit une structure ecclésiale, luthériens et catholiques sont confrontés concrètement à la question du caractère indivisible de la koinonia, même si elle ne se pose pas de façon tout à fait symétrique pour les deux partenaires.

147. D'un point de vue luthérien il faut dire que si une Eglise luthérienne entre en pleine communion avec l'Eglise catholique, cela ne signifie pas:

a) que cette Eglise entre *ipso facto* en pleine communion avec les Eglises qui sont en communion avec l'Eglise catholique;

b) que cette Eglise luthérienne rompe *ipso facto* sa communion avec les autres Eglises luthériennes et avec les autres Eglises qui ne sont pas en communion avec l'Eglise catholique;

c) que les autres Eglises luthériennes qui sont en communion avec cette Eglise, mais non avec l'Eglise catholique, entrent *ipso facto* en communion avec l'Eglise catholique ou dénoncent la communion avec cette Eglise.¹⁷³

Mais cela signifie:

a) que pour cette Eglise la question de la communion avec les Eglises qui sont en communion avec l'Eglise catholique se pose à un nouveau plan, avec de nouveaux présupposés et avec une plus grande urgence;

b) que cette Eglise reconnaisse qu'il est de son devoir et de sa responsabilité d'agir en vue de la communion de toutes les Eglises luthériennes avec l'Eglise catholique;

c) que les autres Eglises luthériennes considèrent et reconnaissent, davantage que jusque là, la possibilité d'une communion avec l'Eglise catholique comme une possibilité pour elles-mêmes.

148. Du point de vue catholique une question se pose: l'Eglise catholique peut-elle être en pleine communion avec une Eglise qui, de son côté, est en communion avec une autre Eglise, avec laquelle l'Eglise catholique n'est pas en communion?

Il n'existe que quelques minces précédents historiques de ce genre: ainsi, dans l'Eglise ancienne peut-être, le schisme de Méléce d'Antioche et la situation particulière de Basile; plus récemment (aux 17^e/18^e siècles) la communion avec des groupes de l'Eglise orthodoxe des îles grecques, sans que ces Eglises soient devenues des Eglises unies. On trouve aussi une analogie lointaine dans l'accès mutuel à la communion accordé, en cas de nécessité, à leurs fidèles respectifs par le Patriarcat de Moscou et l'Eglise catholique, sans que cet accord soit étendu à l'ensemble de l'Eglise orthodoxe.

Quoi qu'il en soit de ces précédents historiques, il reste nécessaire de répondre de façon autorisée à la question posée plus haut. Cette réponse tiendra compte du fait que:

a) la troisième Eglise ne pourra soutenir aucune doctrine qui soit en contradiction évidente avec des vérités centrales de la foi;

b) même s'il y a accord dans les vérités centrales de la foi, cette Eglise et ses membres ne seront pas reçus *ipso facto* dans la communion de l'ensemble de l'Eglise catholique.

Perspectives

149. Même à la fin du chemin que nous avons décrit, et qui doit conduire vers une communion ecclésiale catholique/luthérienne, il reste encore bien des questions ouvertes. La genèse et l'histoire de la séparation de nos Eglises sont trop complexes pour que l'on puisse décrire le processus de son dépassement de façon tout à fait claire et

Session de travail de la Commission Foi et Constitution à Salamanque (1973), A III, note 1, in: *Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit*, publ. par R. Groscurth, Frankfurt, 1974, p. 164.

²⁵ 5^e assemblée plénière du Conseil Oecuménique des Eglises, 1975, Nairobi, Rapport de la Section II, n. 3.

²⁶ Rapport de la session de travail de la commission Foi et Constitution à Salamanque (1973), A III, *loc. cit.*, p. 165.

²⁷ 5^e assemblée plénière du Conseil Oecuménique, 1975, Nairobi, *loc. cit.*, n. 4.

²⁸ *Ibid.*, n. 7.

²⁹ Rapport d'une session de travail de la commission Foi et Constitution à Salamanque (1973), A IV, *loc. cit.*, pp. 170-173.

³⁰ Accra 1974. Session de la commission Foi et Constitution. *Istina* 20 (1975), p. 205.

³¹ Bangalore 1978. Session de la commission Foi et Constitution. Rapports, discours et documents, publ. par G. Müller-Fahrenholz, Frankfurt, 1979, pp. 226-233.

³² Par ex. au 1^{er} forum consacré aux conversations bilatérales (avril 1978), ou lors de la consultation entre représentants des communautés chrétiennes mondiales et du Conseil Oecuménique des Eglises (octobre 1978); cf. la documentation correspondante dans: G. Gassmann - H. Meyer, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen u. Gestalt*, LWB-Report 15, 1983, pp. 35-41 et 53-57.

³³ Die ökumenische Rolle der konfessionellen, Weltbünde in der einen ökumenischen Bewegung. Diskussionspapier, verabschiedet auf zwei Konsultationen von Vertretern konfessioneller Weltbünde in Genf, 1974, nn. 17-21, in: G. Gassmann - H. Meyer, *Die Einheit der Kirche*, op. cit., p. 29 et suiv.

³⁴ *Ibid.*, n. 30.

³⁵ Daressalam 1977. In Christus - Eine neue Gemeinschaft. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Erklärung « Modelle der Einheit », Frankfurt, 1977, p. 205.

³⁶ *Ibid.*, cf. Ökumenische Beziehungen des Lutherischen Weltbundes. Bericht der Arbeitsgruppe für die Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen bilateralen Dialogen, Genf, 1977, n. 154.

³⁷ Daressalam 1977, *loc. cit.*, p. 206; Ökumenische Beziehungen, *loc. cit.*, n. 157.

³⁸ Cf. *supra*, n. 30; voir aussi G. Gassmann - H. Meyer, *Die Einheit der Kirche*, op. cit., p. 17 s.

³⁹ Tomos Agapis. Vatican-Phanar (1958-1970), Rome-Istanbul, 1971, *passim*.

⁴⁰ Concile Vatican II, Décret sur les Eglises orientales catholiques, n. 2.

⁴¹ *Ibid.*, n. 3.

⁴² *Ibid.*, n. 4.

⁴³ Cf. Zbzd., n. 30.

⁴⁴ Card. J. Willebrands, Allocution devant des représentants de l'Eglise anglicane à Cambridge, Janvier 1970, in: *Doc. Cath.* 1970, p. 267 et suiv.

⁴⁵ Concile Vatican II, Décret sur l'œcuménisme, n. 14.

⁴⁶ 25 juillet 1967, Tomos Agapis, p. 386 et suiv.; *AAS* 59 (1967) 852-854 et *Doc. Cath.* 1967, col. 1385 et suiv.

⁴⁷ Ces deux concepts sont à distinguer entre eux; chacun a une signification et une histoire différenciées. Parmi les nombreuses publications cf. par ex.: A. Grillmeier, *Konzil u. Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*, in *Theologie und Philosophie* 45 (1970), pp. 321-352; Y. Congar, La « réception » comme réalité ecclésiologique in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 56 (1972), pp. 369-403; G. Gassmann, *Rezeption im ökumenischen Kontext*, in *Ökumenische Rundschau* 26 (1977), pp. 314-327; H. Meyer, « Anerkennung » - Ein ökumenischer Schlüsselbegriff, in *Dialog und Anerkennung. Beiheft zur ökumenischen Rundschau* n. 37, Frankfurt, 1978, pp. 25-41; M. Garijo, *Der Begriff der « Rezeption » und sein Ort im Kern der katholischen Ekklesiologie*, in *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, publ. par P. Lengsfeld et H. G. Stobbe, Stuttgart, 1981,

pp. 97-109; et notes 167-172; E. Lanne, La « réception », in *Irénikon*, t. LV (1982), pp. 199-213.

Le concept de « réception » en particulier est souvent employé pour désigner l'acceptation de certaines déclarations ou documents. Nous voudrions comprendre ici ces deux concepts comme désignant des relations et des processus interecclésiaux:

« *Reconnaissance* » signifie fondamentalement une acceptation théologique et spirituelle de l'autre Eglise précisément dans sa particularité, qui reconnaît cette Eglise comme légitime et authentique - qu'elle soit considérée dans sa totalité ou dans des éléments particuliers de sa foi, de sa vie et de sa structure.

« *Réception* » signifie fondamentalement un acte d'acceptation théologique et spirituelle de l'autre Eglise, — qu'elle soit considérée dans sa totalité ou dans des éléments particuliers de sa foi, de sa vie et de sa structure —, qui reconnaît la particularité de l'autre Eglise soit comme étant sienne, soit comme constituant une contribution dans le sens d'une correction ou d'une plus grande plénitude et qui, pour cela, l'accepte et se l'approprie.

Le sens de ces deux concepts de « reconnaissance » et de « réception » comporte donc à chaque fois une *valence spécifique*. « reconnaissance » souligne davantage la particularité de l'autre dans sa consistance propre, susceptible cependant de communion.

« Réception » souligne davantage la particularité de l'autre en tant qu'élément à accepter et à intégrer dans sa propre vie, sa pensée et dans la communion. Dans l'effort en vue de la communion entre Eglises, « reconnaissance » et « réception » doivent tous deux s'articuler et se compléter: il ne peut pas y avoir de « réception » sans reconnaissance de la légitimité et de l'authenticité de l'autre; la « reconnaissance » pousse dans le sens d'un processus d'acceptation et d'appropriation de la particularité de l'autre, dans la mesure où celle-ci représente une contribution à sa vie et à sa pensée propres et où elle est considérée comme nécessaire pour la réalisation de la communion.

⁴⁸ Le pape Jean Paul II en Allemagne, in *Doc. Cath.* 1980, p. 1146 et Service d'information (Secrétariat pour l'unité des chrétiens), n. 45 (1981/1), p. 7.

⁴⁹ Lettre du 31 octobre 1983 au président du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, le cardinal Willebrands, in *Doc. Cath.* 1983, p. 1071.

⁵⁰ Le pape Jean Paul II en Allemagne, *loc. cit.*; cf. *Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur Weltgebetsoktav für die christliche Einheit*, in KNA-Dokumentation n. 5, 23 Januar 1980, p. 2. Egalement dans: *Das katholisch-lutherische Gespräch über das Augsburger Bekenntnis. Dokumente 1977-1981*, publ. par H. Meyer, LWB-Report n. 10, August 1982, p. 52 et 60.

⁵¹ Evian 1970. Offizieller Bericht der fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Witten, 1970, p. 207 et suiv.

⁵² Cf. par ex. les Recommandations du Consistoire Supérieur de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine concernant l'hospitalité eucharistique. Décembre 1973 (*Doc. Cath.* 1974, p. 184), la Pastorale Handreichung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Frage einer Teilnahme evangelisch-lutherischer Christen an Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeiern der anderen Konfession, et le « Statement on Communion Practices » de la American Lutheran Church, 1978 (p. 7: Intercommunion).

⁵³ Les énoncés selon lesquels l'Eglise du Christ « se trouve dans l'Eglise catholique » (« subsistit in Ecclesia catholica » II^e concile du Vatican, Constitution dogmatique sur l'Eglise, n. 8) et que l'Esprit du Christ « ne refuse, pas de servir des Eglises et des communautés séparées comme moyens de salut » (II^e concile du Vatican, Décret sur l'œcuménisme, n. 3), montrent que l'Eglise catholique n'identifie pas l'Eglise du Christ avec ses propres frontières visibles. Ceci signifie un changement important de point de vue: en effet « parmi les élé-

ments ou les biens par l'ensemble desquels l'Eglise se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Eglise catholique » (*ibid.*), et l'on est conscient de ce que « tout ce qui est accompli par la grâce de l'Esprit Saint dans nos frères séparés peut contribuer à notre édification » (*ibid.*, n. 4).

⁵⁴ II^e concile du Vatican, Décret sur l'oecuménisme, n. 11.

⁵⁵ Cf. « L'Évangile et l'Eglise » (Rapport de Malte), Doc. Cath. 1972, pp. 1070-1081, n. 25.

⁵⁶ II^e concile du Vatican, Décret sur l'oecuménisme, n. 6; cf. aussi la Constitution dogmatique sur l'Eglise, n. 8.

⁵⁷ II^e concile du Vatican, Décret sur l'oecuménisme, n. 11; cf. Rapport de Malte, n. 24 et suiv.

⁵⁸ Cf. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 5. Aufl., Göttingen, 1963 (BSLK), pp. 19-30.

⁵⁹ « Tous sous un seul Christ » (Doc. Cath. 1980, pp. 437-439); n. 13; cf. le premier dialogue luthéro-catholique aux USA: « The status of the Nicene Creed as Dogma of the Church », Washington, DC, 1965, et la « Erklärung zur 1600-Jahr-Feier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel » der Gemeinsamen Kommission von Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Katholischen Kirche, in KNA Dokumentation, n. 16, 3 Juni 1981.

⁶⁰ Rapport de Malte, n. 17.

⁶¹ *Ibid.*, n. 26.

⁶² « Tous sous un seul Christ », n. 14.

⁶³ Cf. « Le Repas du Seigneur » (Doc. Cath. 1979, pp. 19-30), nn. 1-45 et 76; cf. aussi Die liturgische Feier des Herrenmahls, p. 48 et suiv. de l'éd. allemande « Das Herrenmahl ».

⁶⁴ « Tous sous un seul Christ », n. 16.

⁶⁵ Rapport de Malte, n. 48 et 21.

⁶⁶ « Le Ministère dans l'Eglise » (Doc. Cath. 1982, pp. 459-472), n. 20.

⁶⁷ « Tous sous un seul Christ », n. 18; cf. « Le ministère dans l'Eglise », n. 17.

⁶⁸ « Le ministère dans l'Eglise », n. 31.

⁶⁹ *Ibid.*, n. 14 et 23.

⁷⁰ Cf. *supra*, note 50.

⁷¹ In: Das katholisch-lutherische Gespräch über das Augsburger Bekenntnis, Dokumente, op. cit., p. 73.

⁷² « Le ministère dans l'Eglise », n. 51.

⁷³ *Ibid.*, n. 52.

⁷⁴ *Ibid.*, n. 53.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, n. 55.

⁷⁶ *Ibid.*, n. 57.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, n. 52 et 54.

⁷⁸ Déjà lors de la première Assemblée de Foi et Constitution il a été dit: « Unité ne signifie pas uniformité » (Foi et Constitution, Actes officiels de la conférence mondiale de Lausanne, 3-21 août 1927, publiés par J. Jézéquel, Paris, 1928, p. 539).

⁷⁹ Confession d'Augsbourg (CA) 7; cf. la prise de position de Luther à l'égard de la Confession de Foi des Frères Moraves, WA 50, 380; Confessio Helvetica Posterior, XVII: 39 - Artikel, Art. 19.

⁸⁰ Deuxième concile du Vatican, Décret sur l'oecuménisme, n. 4; cf. la Constitution dogmatique sur l'Eglise, n. 23.

⁸¹ Tomos Agapis, op. cit., p. 374. De façon analogue, il écrit dans son message au Patriarche Oecuménique: « Il s'agit, par un loyal dialogue théologique, rendu possible par le rétablissement de la charité fraternelle, de se connaître et de se respecter dans la diversité légitime des traditions liturgiques, spirituelles, disciplinaires et théologiques (cf. Décret *Unitatis Redintegratio*, 14-17), pour arriver à s'accorder dans la confession sincère de toute vérité révélée. Pour rétablir et pour garder la communion et l'unité, il faut prendre garde en effet de ne "rien imposer qui ne soit nécessaire" (cf. *Ac* 15, 28; Décret *Unitatis Redintegratio*, 18) » (*ibid.*, p. 392).

⁸² *Æ4S* 65 (1973) 320; Doc. Cath., 1973, p. 511.

⁸³ Erklärung « Modelle der Einheit » des Lutherischen Weltbundes, in Daressalam 1977, op. cit., p. 205.

⁸⁴ Synode commun des diocèses de la RFA, 1974, n. 4.33. L'assemblée générale de la Fédération Luthérienne Mondiale (1977) a parlé dans ce sens d'un « chemin de la rencontre vivante, de l'expérience spirituelle commune, du dialogue théologique et de la correction mutuelle, sur lequel la particularité propre de chaque partenaire n'est pas perdue, mais se trouve purifiée, transformée et renouvelée, et devient ainsi, pour l'autre, visible et acceptable en tant qu'expression légitime de l'être-chrétien et de l'unique foi chrétienne » (Daressalam 1977, op. cit., p. 205; cf. *supra*, n. 33).

⁸⁵ « Le repas du Seigneur », n. 51; cf. nn. 48-51 et 16.

⁸⁶ « Le ministère dans l'Eglise », n. 33; cf. n. 32 et 39.

⁸⁷ Cf. Concile de Trente, Sess. XXIV, canon 7; DS 1807 et note 1.

⁸⁸ Cf. *supra*, n. 51; cf. « Tous sous un seul Christ », en part. n. 14 et suiv.

⁸⁹ Voici comment le cardinal Joseph Ratzinger s'exprime au sujet de la doctrine de la primauté, en relation avec les Eglises orthodoxes d'Orient: « Rome ne doit pas exiger de l'Orient au sujet de la doctrine de la primauté plus que ce qui a été formulé et vécu durant le premier millénaire ». Fondamentalement il faut dire que « ce qui a été possible durant un millénaire ne doit pas être aujourd'hui chrétiennement impossible » (Les principes de la théologie catholique..., op. cit., p. 222; original allemand: Theologische Prinzipienlehre..., op. cit., p. 209).

⁹⁰ CA 18 Ed. 1531 (BSLK 74 App. zu Z. 12 = CR 25, 283); Ed. Variata (MSA VI, 24, 30 s.).

⁹¹ Cf. DS 1551-1553.

⁹² D 1569.

⁹³ DS 1573.

⁹⁴ Cf. CA 20, 1.2 (BSLK 75, 13 ss.); CA 12, 7 (BSLK 67, 12 ss.); Articles de Schmalkalde III, 3, 42-45 (BSLK 448 s.).

⁹⁵ CA 13 Ed. 1531 (BSLK 68 App. zu Z. 11 = CR 25, 280); Ed. Variata (MSA VI, 21, 26 s.), Ap. IV, 63 (BSLK 172, 51 ss.).

⁹⁶ Cf. « Le repas du Seigneur », n. 61; Excursus de l'éd. allemande, pp. 93-100.

⁹⁷ DS 1608.

⁹⁸ Cf. CA 5, 2; 8, 2; 13 (BSLK 58, 4 suiv.; 62, 8-12, 68); « Le repas du Seigneur », Excursus, pp. 94-98.

⁹⁹ Articles de Schmalkalde II, 2 (BSLK 416-419).

¹⁰⁰ Cf. « Le repas du Seigneur », n. 56-61.

¹⁰¹ DS 1651.

¹⁰² Cf. DS 1652.

¹⁰³ Cf. « Le repas du Seigneur », nn. 14-17, 50-51.

¹⁰⁴ Cf. « Voies vers la communion » (Doc. Cath. 1981, pp. 76-89), n. 14 suiv.

¹⁰⁵ Cf. Apologie de la CA 13, 5 (BSLK 292); Vatican II, Constitution dogmatique sur la Révélation divine, n. 2; Décret sur le ministère et la vie des prêtres, n. 2 et 4; Constitution sur la sainte liturgie, n. 7.

¹⁰⁶ Cf. Vatican II, Constitution sur la sainte liturgie, n. 35; du côté luthérien la réception constante de la formule d'Augustin: « Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum » (« La parole s'ajoute à l'élément et celui-ci devient un sacrement »), par ex. dans le Grand Catéchisme IV, 18 (BSLK 694) et dans les Articles de Schmalkalde III, 5, 1 (BSLK 449 s.) entre autres.

¹⁰⁷ II^e concile du Vatican, Constitution sur la sainte liturgie, nn. 24, 35, 51, 52; « Les repas du Seigneur », n. 7 et 61.

¹⁰⁸ II^e concile du Vatican, Constitution dogmatique sur l'Eglise, n. 15; Décret sur l'oecuménisme, n. 22.

¹⁰⁹ Deuxième concile du Vatican, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise, n. 9; Décret sur le ministère et la vie des prêtres, n. 5.

¹¹⁰ II^e concile du Vatican, Constitution dogmatique sur l'Eglise, n. 48; cf. n. 1 et 9.

¹¹¹ Deuxième concile du Vatican, Constitution sur la sainte liturgie, n. 26. Dans la théologie actuelle on peut parler en ce sens de l'Eglise comme du « sacrement fondamental » et du Christ, en qui et par qui l'Eglise est le sacrement universel du salut (Constitution dogmatique

sur l'Eglise, n. 1 et 48) comme du « sacrement primordial ».

¹¹³ CA 24, 1 et 4 (BSLK 91).

¹¹³ WA 6, 86; WA 6, 501; cf. 551; les Loci communes de Melancthon de 1521, in Melancthon's Werke in Auswahl, II. Band, 1, Teil, publ. par H. Engelland, Gütersloh, 1952, p. 143.

¹¹⁴ WA 9, 440-442.

¹¹⁵ Cf. par ex. « Le repas du Seigneur », nn. 38-41.

¹¹⁶ Deuxième concile du Vatican, Constitution dogmatique sur l'Eglise, n. 15; Décret sur l'œcuménisme, n. 3, 4 et 22.

¹¹⁷ Déclaration de Lima sur le Baptême, n. 1 (in Foi et Constitution, Baptême, eucharistie, ministère, Paris 1982).

¹¹⁸ Cf. « Le repas du Seigneur »; par ailleurs le document du dialogue luthéro-catholique aux USA: l'Eucharistie. Une prise de position luthérienne/catholique romaine, in: Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/romisch-katholischen Gespräch. ökumenische Dokumentation I, hg. von G. Gassmann u.a., Frankfurt, 1974, 57 ss.

¹¹⁹ « Le repas du Seigneur », n. 75 et 76; par ailleurs la documentation: La célébration liturgique du repas du Seigneur, excursus de l'éd. allemande, pp. 48-84.

¹²⁰ « Le ministère dans l'Eglise », n. 33; cf. n. 32. Cf. également le Rapport de Malte, n. 59; par ailleurs le document du dialogue catholique-luthérien aux USA. Une prise de position luthérienne/catholique-romaine, in: Um Amt und Herrenmahl, op. cit., p. 77 ss., n. 16.

¹²¹ « Le ministère dans l'Eglise », n. 33.

¹²² Apologie de la CA 13, 4 (BSLK 293).

¹²³ H. Fagerberg - H. Jorissen, Busse und Beichte, in: Confessio Augustana - Bekenntnis des einen Glaubens, hg. von H. Meyer - H. Schütte, Paderborn/Frankfurt, 1980, p. 228 et suiv.

¹²⁴ Die Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe, nn. 16-21 et 29, in: Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog, hg. von J. Lell - H. Meyer, Frankfurt, 1979, p. 67 et suiv.

¹²⁵ Déclaration de Lima sur le Baptême (op. cit.), n. 14.

¹²⁶ Les « casuels » (« Occasional Services », 1982), des Eglises luthériennes d'Amérique du Nord — de l'Association des Eglises évangéliques-luthériennes, de l'Eglise luthérienne américaine, de l'Eglise évangélique luthérienne du Canada et de l'Eglise luthérienne en Amérique — contiennent un formulaire pour l'« imposition des mains aux malades et l'onction des malades » (Minneapolis/Philadelphia, 89-102).

¹²⁷ Baptême et Eucharistie comme « sacrements fondamentaux et principaux » in « Voies vers la communion », n. 18; cf. Trente DS 1603; II^e concile du Vatican, Constitution dogmatique sur l'Eglise, n. 7, et l'idée des « potissima sacramenta » chez Thomas d'Aquin (S. Theol. III, q. 62, a. 5), ou des « sacramenta majora ».

¹²⁸ Cf. II^e concile du Vatican, Constitution dogmatique sur l'Eglise, nn. 1, 9, 48; Constitution sur la sainte liturgie, n. 26.

¹²⁹ Ce principe théologique fondamental décrit le rapport entre les Eglises locales au temps du Nouveau Testament ainsi que le rapport entre les Eglises locales selon Vatican II. « Cette Eglise du Christ est vraiment présente en tous les groupements légitimes locaux de fidèles qui, unis à leurs pasteurs, reçoivent dans le Nouveau Testament, eux aussi, le nom d'Eglise » (Constitution dogmatique sur l'Eglise, n. 26). « C'est en elles (i.e. les Eglises particulières) qu'existe l'Eglise catholique une et unique » (Constitution dogmatique sur l'Eglise, n. 23; cf. également le Décret sur la charge apostolique des évêques, n. 11). L'application de ce principe fondamental au rapport entre Eglise catholique et Eglises luthériennes — au plan local ou à un plan plus large — doit être considérée comme légitime dès le moment, et dès le moment seulement, où il est présupposé, comme ici, que les deux Eglises se sont retrouvées dans une

communio dans la foi et dans une vie sacramentelle commune.

¹³⁰ II^e concile du Vatican, Constitution dogmatique sur l'Eglise, n. 13 interprète de façon pneumatologique les paroles (I Pe 4, 10) « Mettez-vous chacun, selon le don qu'il a reçu, au service les uns des autres, comme de bons administrateurs de la grâce de Dieu, variée en ses effets », et elle les applique aux Eglises particulières. Dans la ligne de ce principe théologique la Constitution dogmatique sur l'Eglise ajoute (n. 13): dans le Peuple de Dieu « chacune des parties apporte aux autres et à l'Eglise tout entière, le bénéfice de ses propres dons, en sorte que le tout et chacune des parties s'accroissent par un échange mutuel universel et par un effort commun vers une plénitude dans l'unité ».

Un tel principe théologique fondamental peut être appliqué aux rapports entre l'Eglise catholique et les Eglises luthériennes. L'unité retrouvée dans la foi et les sacrements leur donne de participer ensemble à la dynamique que la Constitution dogmatique sur l'Eglise, n. 13, décrit ainsi: « C'est pourquoi il existe légitimement, au sein de la communion des Eglises, des Eglises particulières jouissant de leurs traditions propres - sans préjudice du primat de la Chaire de Pierre qui préside au rassemblement universel de la charité, garantit les légitimes diversités et veille en même temps à ce que, loin de porter préjudice à l'unité, les particularités, au contraire, lui soient favorables. De là entre les diverses parties de l'Eglise, des liens de communion intime quant aux richesses spirituelles, aux ouvriers apostoliques et aux ressources matérielles ».

¹³¹ Cf. « Le ministère dans l'Eglise », n. 85.

¹³² « Le ministère dans l'Eglise », n. 42; cf. aussi n. 43 et 44.

¹³³ II^e concile du Vatican, Décret sur l'œcuménisme, n. 22.

¹³⁴ « Le ministère dans l'Eglise », n. 79.

¹³⁵ *Ibid.*, nn. 75-78.

¹³⁶ *Ibid.*, n. 82.

¹³⁷ *Ibid.*, n. 20.

¹³⁸ *Ibid.*, n. 23.

¹³⁹ *Ibid.*, n. 17.

¹⁴⁰ *Ibid.*, n. 30.

¹⁴¹ *Ibid.*, n. 45.

¹⁴² *Ibid.*, n. 43.

¹⁴³ *Ibid.*, n. 80.

¹⁴⁴ Cf. *ibid.*, n. 43 et 66.

¹⁴⁵ Cyprien déclarait: « Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur » - « Le ministère épiscopal est un, et chacun n'y a part qu'en gardant le tout » (De Cath. Eccl. Unit., 5).

¹⁴⁶ Ces termes sont à comprendre comme suit selon l'ecclésiologie catholique:

— Ils ne signifient pas qu'avec Vatican I le pape serait devenu l'évêque de l'Eglise catholique. La signature de Paul VI au bas des Actes de Vatican II veut dire qu'il est évêque de l'Eglise catholique qui est à Rome. (Cf. H. Marot, Note sur l'expression « episcopus ecclesiae catholicae », in Irénikon 37 (1964), pp. 221-226; repris dans Y. Congar (éd.), La collégialité épiscopale. Histoire et théologie. Unam Sanctam 37, Paris, 1965, pp. 94-98).

— Ils ne signifient pas non plus que le pape pourrait, de façon quotidienne ou habituelle, se substituer aux évêques locaux, car l'épiscopat existe de « par la même institution divine » que le primat. (Cf. la Déclaration collective de l'épiscopat allemand en réponse à la Dépêche du chancelier Bismarck, concernant la future élection papale, DS 3112-3116, avec la lettre d'approbation de Pie IX).

— Enfin ils ne signifient pas non plus qu'il n'y aurait plus aucune différence entre sa charge de primat de l'Eglise catholique et sa charge de patriarche d'Occident. C'est ainsi, par exemple, que le Codex Iuris Canonici promulgué en 1983 ne vaut que pour l'Eglise latine. Le dialogue bilatéral entre l'Eglise catholique et l'Eglise ortho-

doxe conduira très probablement le Saint Siège à déterminer de façon précise ce qui dans les fonctions actuelles du pape relève du primat et ce qui relève du patriarcat d'Occident.

Ces expressions témoignent du fait que les évêques catholiques exercent toujours leur ministère en communion avec l'évêque de Rome, et que le pape, de son côté, exerce son ministère d'unité et de direction à l'intérieur du collège des évêques et de la communion des Eglises, grâce au pouvoir de juridiction universelle annexe à sa charge. Ce pouvoir est appelé « ordinaire », non au sens de quotidien, mais de « non-délégué », parce qu'annexé à la charge. L'objet du primat n'est pas le gouvernement quotidien de l'Eglise, mais le service de son unité.

¹⁴⁷ II^e concile du Vatican, Constitution dogmatique sur l'Eglise, n. 21 s.

¹⁴⁸ Apologie de la CA 14, 1 (BSLK 296 s.); cf. Articles de Schmalkalde III, 10 (BSLK 457 s.); Formula Concordiae. Solida Declaratio 10, 19 (BSLK 1060); cf. «Le ministère dans l'Eglise», n. 42.

¹⁴⁹ CA 28, 28 (BSLK 124); Art. de Schmalkalde II, 4 (BSLK 430); Tractatus de Potestate et Primatu Papae 13-15 (BSLK 475); 62 suiv. (BSLK 489 suiv.); 70 suiv. (BSLK 491 suiv.).

¹⁵⁰ « Que tous prient dans leur cœur pour la descente de l'Esprit » (Hippolyte, Trad. Apost. 2).

¹⁵¹ « Pneuma hegemonikon » (*ibid.*, 3).

¹⁵² Cf. Augustin: « Pro vobis episcopus, vobiscum christianus » - « Pour vous je suis évêque, avec vous chrétien » (PL 38, 1483).

¹⁵³ Cf. la suite des paroles d'Augustin citées: « Illud est nomen suscepti officii, illud gratiae » - « Ceci signifie le ministère reçu, cela la grâce » (PL 38, 1483).

¹⁵⁴ Les canons interdisant à un évêque d'ordonner son successeur (cf. can. 75 des « Canons Apostoliques », Bruns I, 11; Synode d'Antioche en 341, can. 23, Bruns I, 86; Synode de Césarée en 393, cf. E.W. Brooks, *The Sixth Book of the Letters of Severus Patriarch of Antioch*, London/Oxford 1903, t. II, pp. 222-224; Synode romain de 465, can. 5, Bruns II, 283-284). On comparera à cela une déclaration d'Augustin, née d'un embarras, à qui son évêque Valérien avait demandé d'être « non pas son successeur, mais son coadjuteur », et qui fut ordonné par Megalus, primat de Numidie. Augustin excuse Valérien par le fait qu'à Hippone on ne connaissait pas le canon 8 de Nicée qui interdit qu'il y ait deux évêques catholiques dans une même ville (*Vita Possidii*, c. 8; PL 32, 39-40).

¹⁵⁵ Cf. « Le ministère dans l'Eglise », n. 62.

¹⁵⁶ Les listes épiscopales sont les listes de ceux qui président à une Eglise (cf. L. Koep, *Bischofslisten*, RAC 2, 410-415). Ce lien entre succession et tradition à l'intérieur d'une Eglise a toujours été souligné à la fois par les catholiques et les orthodoxes - cf. la 2^e Session plénière de la commission mixte catholique-romaine/orthodoxe, Munich 1982: Celui qui préside à une Eglise « reçoit de son Eglise, fidèle à la tradition, cette parole qu'il transmet » (Doc. Cath. 1982, p. 943).

¹⁵⁷ Augustin, *De unitate ecclesiae* 11, 28 (PL 43, 410-411). Cf. aussi Thomas d'Aquin, *De Veritate*, q. 14 a. 10, ad 11: « Nous croyons aux successeurs des apôtres et des prophètes dans la mesure seulement où ils nous annoncent ce que ceux-ci nous ont laissé dans l'Ecriture ».

¹⁵⁸ Le II^e concile du Vatican dit également: « chaque évêque représente son Eglise, et, tous ensemble, avec le pape représentent l'Eglise universelle » (Constitution dogmatique sur l'Eglise, n. 23).

¹⁵⁹ Indications en ce sens dans P. E. Persson, *Kyrkans ämbete som Kristusrepresentation*, Lund, 1961. (Abrégé allemand: *Representatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie*, Göttingen, 1966), et L. M. Dewailly, *La personne du ministre et l'objet du ministère* (à propos du livre de Persson), *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 46 (1962), pp. 650-657.

¹⁶⁰ On observera comment Cyprien entendait exercer son autorité à la fois avec les chrétiens de sa communauté, les prêtres, les diacres et ses collègues dans l'épiscopat, - donc de façon synodale et collégiale: « Depuis le début de mon ministère épiscopal je me suis donné comme règle de ne rien décider selon mon avis personnel, sans prendre conseil de vous, prêtres et diacres, et sans interroger tout mon peuple » (Epist. 14, 4). « Je dois me familiariser avec ces cas particuliers et réfléchir soigneusement à leur solution, non pas avec mes collègues dans l'épiscopat seulement, mais aussi avec tout mon peuple » (Epist. 34, 4; cf. aussi Epist. 19, 2). Pour ce qui, dans l'Eglise ancienne, concerne le rapport entre l'évêque et sa communauté dans certains des grands sièges épiscopaux, cf. L. Scipioni, *Vescovo e popolo*, Milano, Vita e Pensiero, 1977; pour le Moyen Age, cf. Y. Congar, *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, RHDFF 4^e série, 36 (1958), pp. 210-259; réédité dans *Droit ancien et structures ecclésiales*, Variorum Reprints, London, 1982.

L'exercice de leur ministère peut s'effectuer de façon ¹⁶¹ *personnelle*, ce qui apparaît de façon particulièrement nette dans les Epîtres de l'apôtre Paul. Derrière les développements et les directives de Paul il y a la grâce et la fonction qui lui sont personnelles et propres (cf. la tournure « la grâce qui m'a été donnée »; *Rom* 12, 3; 15, 15; *I Cor* 3, 10; *Gal* 2, 9 (cf. *Col* 1, 25; *Eph* 3, 2.7 s.), ainsi que les adresses *Rom* 1, 1; *I Cor* 1, 1; *II Cor* 1, 1; *Gal* 1, 1 (cf. *Col* 1, 1; *Eph* 1, 1; sur le fond, voir *Gal* 1). Cependant, si son annonce ne doit pas devenir vide de sens, Paul a besoin lui aussi de la « koinonia » des autres apôtres (cf. *Gal* 2, 1-10, en partie. 9; *I Cor* 15, 7 s.).

Cette *collégialité* des (douze) apôtres est mise en relief tout particulièrement par les Actes des Apôtres qui parlent, de façon stéréotypique de « des apôtres » (au pluriel 26 fois) et qui les présentent souvent comme un groupe agissant de façon solidaire (cf. *Ac* 2,42; 4,33.35.36 s.; 5,12; 6,6; 8,14.18; 11,1; à l'occasion Pierre se manifeste comme porte-parole des apôtres: cf. *Ac* 2, 14.37; 5, 2 suiv. 29).

Il est à remarquer que l'exercice de l'autorité par les apôtres n'exclut d'aucune façon la participation des *presbytres* et de la *communauté*, mais qu'elle s'effectue comme une « action concertée », comme c'est le cas explicitement lors de l'élection des Sept (*Ac* 6, 2-6) et plus clairement encore à l'occasion de ce qu'on appelle le « concile apostolique » (cf. *Ac* 15, 2.4.22 et suiv.; 16, 4); (cf. aussi la « justification » de Pierre devant les « apôtres et les frères qui sont en Judée », *Ac* 11, 1-18). Cette « koinonia » avec la *communauté* dans l'exercice du ministère marque aussi, quoique de façon terminologiquement moins directe, mais de façon plus différenciée quant au fond, les Epîtres de Paul qui, quoi qu'il en soit de l'autorité de l'apôtre qui s'y exprime, témoignent néanmoins d'un grand respect pour la responsabilité propre de la communauté. Paul (en règle générale) ne décrète pas, mais argumente (indicatif-impératif!), et par là prend au mot la communauté avec la liberté chrétienne qui est la sienne. Il est remarquable que Paul — mis à part les questions de foi à proprement parler — ne prend guère de décisions à *lui seul* pour régler concrètement la vie pratique des communautés, mais qu'il intervient seulement quand la pratique de la communauté dévie. Qu'à cet égard Paul comprend son autorité comme subsidiaire par rapport à celle de la communauté, apparaît tout à fait clairement en *I Cor* 5 et 6, 1-12 où, à chaque fois, il ne s'adresse pas aux « coupables », mais à la communauté qui, en fait, aurait dû agir *par elle-même*.

¹⁶² Dans la déclaration de Lima sur le ministère (1982) il est dit: «Le ministère ordonné devrait être exercé selon un mode personnel, collégial et communautaire ». Ce point est développé par l'insistance mise sur l'articulation de ces trois aspects, et on ajoute: «La reconnaissance de ces trois dimensions est sous-jacente à une recommandation faite par la première conférence mondiale de Foi et Constitution à Lausanne en 1927: "Dans

la constitution de l'Eglise primitive on retrouve et la charge épiscopale, et les Conseils d'Anciens, et la Communauté des fidèles. Chacun de ces trois systèmes d'organisation ecclésiastique (épiscopalisme, presbytérianisme, congrégationalisme) a été accepté dans le passé durant des siècles, et est encore pratiqué aujourd'hui par d'importantes fractions de la chrétienté. Chacun d'eux est considéré par ses tenants comme essentiel au bon ordre de l'Eglise. En conséquence nous estimons que, sous certaines conditions à préciser, il devront prendre simultanément leur place respective dans l'organisation de l'Eglise réunie" » (n. 26).

¹⁶³ Cf. les précisions sur la « reconnaissance » et la « réception » comme « processus intérieur l'un à l'autre » (cf. *supra*, n. 49 et note 47).

¹⁶⁴ « Le ministère dans l'Eglise », nn. 74-86; avant tout 83-85.

¹⁶⁵ Cf. en particulier CIC, can. 844.

§ 1. « Les ministres catholiques administrent licitement les sacrements aux seuls fidèles catholiques qui, de même, les reçoivent licitement des seuls ministres catholiques, restant sauves les dispositions des §§ 2, 3 et 4 du présent canon et du can 861, § 2.

§ 2. Chaque fois que la nécessité l'exige ou qu'une vraie utilité spirituelle s'en fait sentir, et à condition d'éviter tout danger d'erreur ou d'indifférentisme, il est permis aux fidèles qui se trouvent dans l'impossibilité physique ou morale d'avoir recours à un ministre catholique, de recevoir les sacrements de pénitence, d'eucharistie et d'onction des malades de ministres non-catholiques, dans l'Eglise desquels ces sacrements sont valides.

§ 3. Les ministres catholiques administrent licitement les sacrements de pénitence, d'eucharistie et d'onction des malades aux membres des Eglises orientales qui n'ont pas la pleine communion avec l'Eglise catholique, s'ils le demandent de leur plein gré et s'il sont dûment disposés; ceci vaut aussi pour les membres d'autres Eglises qui, au jugement du Siège Apostolique, se trou-

vent pour ce qui concerne les sacrements dans la même condition que les Eglises orientales susdites ».

¹⁶⁶ S'agissant d'une telle situation Pierre Duprey écrit: « Il est possible que ce que le concile de Chalcédoine et toute la tradition regardaient comme essentiel, c'est-à-dire qu'il y ait un seul évêque en une seule place, ne puisse se réaliser dans un premier temps qui pourra, peut-être, être très long. Mais il est capital de réaliser l'unité de ce ministère d'épiscopat: si cette unité ne peut être personnelle, elle peut être collégiale » (Unité des chrétiens, n. 27, juillet 1977, p. 27).

¹⁶⁷ Quelques Eglises luthériennes — par ex. en Suède et en Finlande — possèdent, par droit coutumier, un primat épiscopal, et considèrent cette disposition comme utile. Une forme fréquente d'exercice collégial de l'épiscopat est donnée dans l'Eglise catholique là où un évêque résidentiel exerce celle-ci avec des évêques auxiliaires.

¹⁶⁸ Nice, c. 8 (COD, 9), Constantinople I, c. 2 (COD, 27-28); IV concile du Latran, c. 9 (COD, 215).

¹⁶⁹ Hippolyte, Trad. Apost. 2.

¹⁷⁰ Cf. « Le ministère dans l'Eglise », nn. 29, 43 et 44.

¹⁷¹ Par là les réticences exprimées dans la déclaration de Lima sur le ministère sont sans objet: des Eglises qui sont prêtes à « accepter la succession épiscopale comme un signe d'apostolicité de toute l'Eglise (...) ne peuvent accepter aucune suggestion selon laquelle le ministère exercé dans leur propre tradition serait invalide jusqu'au moment où il entrera dans une lignée de la succession épiscopale » (n. 38).

¹⁷² Cf. Erklärung zur Haltung des Lutherischen Weltbundes gegenüber Kirchen in Unionsverhandlungen, in: Evian 1970, op. cit., p. 198.

¹⁷³ Cf. par ex. la situation qui est née du rétablissement de la communion entre Eglises luthériennes, réformées et unies d'Europe - « Concorde de Leuenberg », 1973.

¹⁷⁴ « Voies vers la communion », n. 8.