

ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE ET L'ÉGLISE CATHOLIQUE SUR LE CHEMIN D'UNE COMPRÉHENSION COMMUNE DE L'ÉGLISE 1990

INTRODUCTION

1. Représentants des Églises réformées et de l'Église catholique-romaine, nous avons poursuivi un dialogue dont le but a été d'approfondir notre compréhension mutuelle et d'encourager la réconciliation éventuelle de nos deux communautés. Nos conversations ont été officiellement patronnées par l'Alliance réformée mondiale et le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens. Nous nous sommes rencontrés à Rome (Italie) en 1984, à Kappel-am-Albis (Suisse) en 1985, à Venise (Italie) en 1986, à Cartigny (Suisse) en 1987 et à Aricia (Italie) en 1988. Le présent rapport est le résultat de ces rencontres. Des sous-commissions bilatérales se réunirent à Genève (en 1989 et 1990) pour prendre en compte les suggestions ultérieures de la Commission sur le rapport et pour en préparer la publication.

2. Une phase antérieure de ce dialogue a eu lieu sous le même patronage entre 1970 et 1977. Cette série de conversations a abouti à un rapport intitulé : *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* (PCEM), qui porta son attention sur des questions telles qu'autorité doctrinale, l'Eucharistie et le ministère. Ces précédentes conversations firent apparaître un fondement commun considérable, mais laissèrent ouvertes des questions relatives à des sujets tels que l'autorité, la structure et la discipline de l'Église. Approximativement pendant les mêmes années, des représentants de la Fédération luthérienne mondiale se joignirent aux participants réformés et catholiques romains dans un dialogue trilatéral pour présenter un rapport intitulé : *La théologie du mariage et le problème des mariages mixtes**.

3. Dans cette seconde phase de dialogue qui vient de s'achever, nous avons concentré plus directement notre attention sur la doctrine de l'Église. Certains thèmes ecclésiologiques abordés lors des premières conversations sont approfondis. Bâtissant sur ce travail précédent, nous avons maintenant pénétré plus profondément dans le domaine de l'ecclésiologie et avons fait intervenir pour la première fois d'importants aspects de ce sujet dans nos conversations bilatérales. Nous avons tenté par ce moyen de clarifier davantage le fondement commun de nos deux communions, ainsi que d'identifier les différences qui persistent. Nous espérons que ces résultats seront un encouragement à faire de nouveaux pas vers le témoignage commun et l'action œcuménique commune.

4. Nous avons découvert à nouveau que l'Église catholique romaine et les Églises réformées sont liées par de multiples liens. Les deux communions confessent Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur, affirment la foi trinitaire de l'Église apostolique à travers les âges et célèbrent un seul baptême au nom de la Trinité. Ces dernières années les chrétiens réformés et catholiques romains ont commencé, en de nombreux endroits et à différents niveaux, à partager l'expérience de relations amicales et à rechercher une communion plus complète dans la vérité et dans l'amour pour le bien de notre service commun de Jésus Christ dans le

monde. Nos Églises partagent un fondement commun plus important que celui que nous étions auparavant capables d'imaginer.

5. Cependant nous avons aussi réalisé à nouveau que des désaccords et des divergences persistent entre nous. Certains d'entre eux ont émergé au cours de ce dialogue et ont été abordés immédiatement. D'autres ont été perçus mais laissés en suspens pour être traités indépendamment dans un dialogue ultérieur.

6. Nos communions sont appelées maintenant à vivre et à témoigner ensemble dans la mesure la plus large possible et à travailler ensemble à une future réconciliation. Le fondement commun que nous partageons nous impose d'être ouverts les uns envers les autres et d'aspirer à cette communion à laquelle l'Esprit cherche à nous conduire. Chaque communion est tenue en toute conscience de rendre témoignage de la façon dont elle comprend l'Évangile, l'Église, et la relation qui les unit, mais en même temps chacune se doit de rendre ce témoignage dans le dialogue et le soutien mutuel. Comme nous exprimons nos positions de désaccord dans l'amour, nous vivons dans l'émulation d'une fidélité plus profonde à Jésus Christ.

7. Ce rapport présente les résultats de notre dialogue en quatre chapitres. Le premier rappelle la Réforme du XVI^e siècle et relate le chemin suivi par chacune des communions depuis cette époque. La nouvelle ouverture des relations œcuméniques nous a aidés à voir nos histoires respectives sous de nouveaux points de vue et à clarifier nos relations actuelles. Une nouvelle évaluation de notre fondement commun et de nos désaccords est maintenant possible. Nous sommes de plus en plus près de pouvoir écrire nos histoires ensemble.

8. L'existence de ce fondement commun nous fournit un contexte pour débattre de ce qui est encore controversé. Son contenu exige donc une considération attentive. C'est ce que le deuxième chapitre cherche à réaliser. Il est centré sur deux points d'accord fondamental : notre Seigneur Jésus Christ est l'unique médiateur entre Dieu et l'humanité, et nous recevons la justification par la grâce au moyen de la foi. Il s'ensuit qu'ensemble nous confessons aussi l'Église comme la communauté de tous ceux qui sont appelés, rachetés et sanctifiés par l'unique médiateur.

9. Une ecclésiologie complète allait au-delà de notre objectif dans cette phase du dialogue. Mais il a semblé particulièrement important de reconsidérer la relation entre l'Évangile et l'Église dans son rôle ministériel et instrumental. Le troisième chapitre traite de cette question et s'en acquitte à travers cette série de thèmes : l'Église comme *creatura verbi* et l'Église comme sacrement de grâce ; la continuité et la discontinuité dans l'histoire de l'Église ; la question de la structure de l'Église et de la structuration du ministère. Certaines convergences sont exposées, et les questions qui demeurent ont été notées en vue d'une réflexion future.

10. Enfin le quatrième chapitre ébauche certains moyens d'aller de l'avant. Nos Églises se rencontrent à de nombreuses réunions. Selon des moyens appropriés à chaque situation, nous pouvons : (1) accomplir des pas déterminés en vue d'approfondir notre fraternité actuelle ; (2) aborder les problèmes de manière à rendre plus proche une réconciliation de nos mémoires ; (3) trouver des domaines de témoignages commun et (4) considérer la nature de l'unité que nous recherchons.

11. La Commission de dialogue présente ce rapport à ceux qui l'ont patronné dans l'espoir qu'il puisse nous encourager tous à œuvrer pour l'unité des chrétiens, ce que nous croyons être la volonté de Dieu.

CHAPITRE I : VERS UNE RÉCONCILIATION DES MÉMOIRES

1.1. D'où venons-nous ?

12. D'où viennent nos communions ? Quels chemins ont-elles suivis – ensemble et chacune de leur côté, agissant l'une sur l'autre, réagissant l'une par rapport à l'autre et empruntant des chemins séparés –, pendant plus de 450 ans, pour arriver là où elles en sont aujourd'hui ? Ce premier chapitre est l'exposé, écrit après consultation de chaque délégation, de nos histoires respectives dans leurs relations réciproques, à la lumière de cinq ans de dialogue à raison d'une réunion annuelle.

13. Aujourd'hui, à la fin du XX^e siècle, nos Églises ne sont pas les mêmes partenaires de dialogue qu'il y a encore une génération, pour ne pas parler du XVI^e siècle. Dans le passé nous avons tendance à lire nos histoires de façon à la fois sélective et polémique. Dans une certaine mesure, nous continuons à le faire. Nous voyons les événements à travers ce que nous avons vécu, avec des préjugés confessionnels. La réalité actuelle de nos Églises est exposée et justifiée à partir de ces lectures du passé. Nous commençons maintenant à être capables de dépasser ces limites (a) par notre utilisation commune des résultats de recherches objectives et savantes et (b) par le dialogue que nos Églises ont entrepris l'une avec l'autre lors de cette consultation et ailleurs.

14. La science historique d'aujourd'hui n'a pas seulement présenté des conclusions nouvelles sur nos rôles respectifs dans la Réforme et ses suites. Elle nous amène également à un large accord en ce qui concerne les sources, les méthodes de recherche et les arguments qui permettent de tirer des conclusions. Un nouveau degré d'objectivité est devenu possible. Si, inévitablement, nous faisons encore des interprétations et des choix, nous sommes au moins conscients de le faire, et nous savons que cela signifie déjà que nous nous efforçons d'être plus objectifs et d'avoir un jugement plus équitable.

15. La méthode utilisée dans notre présent dialogue a également approfondi notre compréhension commune de l'histoire. Nous avons d'abord rédigé séparément les parties de ce chapitre qui revenaient respectivement aux uns et aux autres. En lisant et corrigeant ensemble ces projets, nous avons appris les uns des autres et nous avons modifié ce que nous avons écrit. Nous nous sommes rappelés que pendant des siècles nos ancêtres s'étaient souvent mal compris les uns les autres dans leurs raisons et leur langage. Nous avons appris que nos histoires ont été quelquefois un jeu d'actions et de réactions, mais qu'à d'autres moments nous avons suivi des chemins séparés. Nous nous sommes parfois entendus les uns et les autres parler avec véhémence et avons ressenti certaines des passions qui avaient dicté le cours des événements historiques et qui, dans une certaine mesure, nous entraînent encore aujourd'hui.

16. Tout ceci a contribué à une certaine réévaluation du passé. Nous avons commencé à détruire les mythes que les uns entretenaient sur les autres et à balayer les incompréhensions. C'est à partir de là que nous devons aller de l'avant, comme le montre notre conclusion, vers une *réconciliation* des mémoires, grâce à laquelle nous commencerons à reconnaître ensemble un seul sens au passé au lieu de lui en donner deux.

1.2. Perspectives réformées

1.2.1. Les préoccupations ecclésiologiques des Réformateurs

17. La Réforme du XVI^e siècle était une réponse à la requête largement répandue d'un renouveau général de l'Église et de la société. Cette requête avait commencé à se faire sentir longtemps auparavant : elle devint plus insistante aux XIV^e et XV^e siècles, aboutit à la

naissance de communautés réformées telles que celles des premiers Vaudois et des Hussites et fut exprimée par plusieurs conciles de l'Église. Au XVI^e siècle l'établissement des principales Églises protestantes en différentes parties de l'Europe en fut le résultat. Ainsi l'unité de l'Église occidentale médiévale était-elle brisée, non seulement par la séparation entre les Églises protestantes et le Siège de Rome, mais aussi parce que la Réforme consistait en plusieurs mouvements réformateurs qui s'étaient produits à différents moments et en différents endroits, souvent en conflits les uns avec les autres, et qui conduisirent aux différentes communions et groupes confessionnels que nous connaissons aujourd'hui.

1.2.2. La naissance et la diffusion des Églises réformées

18. Bien que les Églises réformées finirent par former un mouvement distinct de celui de la Réforme luthérienne en Allemagne, elles partageaient les mêmes préoccupations fondamentales : affirmer la seule autorité de Jésus Christ sur l'Église : entendre et proclamer le message de l'Évangile comme l'unique Parole de Dieu qui seule suscite la foi authentique ; restructurer la vie, la pratique et les institutions de l'Église en conformité avec la Parole de Dieu révélée dans l'Écriture. En tout cela il n'y avait pas l'intention d'établir une « nouvelle » Église : le but était de réformer l'Église en obéissance à la volonté de Dieu révélée dans sa Parole, de restaurer le « véritable visage de l'Église » et, comme élément nécessaire de ce processus, de s'écarter des enseignements, des institutions et des pratiques ecclésiastiques dont on considérait qu'elles avaient déformé le message de l'Évangile et obscurci la nature et la vocation propres de l'Église. Pour de nombreuses raisons complexes, il en résulta de nouvelles formes d'organisation de l'Église, avec d'importantes ramifications sociales, politiques et économiques – formes déterminées d'un côté par la nouvelle vision de la vocation et du mandat de l'Église, et de l'autre par le rejet de beaucoup d'éléments qui s'étaient développés au cours des siècles précédents.

19. Parmi les affirmations majeures de l'ecclésiologie réformée commençante il y avait :

- l'unité et l'universalité de la seule Église authentique, à laquelle appartiennent ceux qui sont appelés ou seront appelés par Dieu en Jésus Christ ;
- l'autorité de Jésus Christ gouvernant l'Église par la Parole dans la puissance de son Esprit ;
- l'identification d'une authentique « Église visible » en référence à la véritable prédication de la Parole et à la juste administration des deux sacrements institués par le Christ du Baptême et de la Cène du Seigneur ;
- l'importance d'une structure de l'Église appropriée, au centre de laquelle se trouvait la charge du ministère de la Parole et des sacrements et, à côté d'elle, la vigilance exercée par les anciens partageant avec les ministres de la Parole le gouvernement des affaires de l'Église.

20. Comme conséquences de ces affirmations, les Réformateurs rejetèrent tout ce qui, dans la vie de l'Église, occultait à leur avis l'unique médiation de Jésus Christ et semblait donner à l'Église un rôle excessif à côté du sien. L'importance donnée, dans la controverse qui s'ensuivit, à l'autorité de l'Église et de sa hiérarchie les amena à mettre en question la valeur de la succession épiscopale comme expression de la continuité de l'Église dans la vérité apostolique à travers les siècles. Ils rejetaient en particulier des enseignements tels que ceux-ci :

- l'appel à la tradition de l'Église comme à une autorité égale à celle de l'Écriture ou faisant corps avec elle ;
- l'autorité universelle du Pape ;
- l'affirmation que les Conciles de l'Église constituent une autorité magistérielle infaillible ;

– la distinction canonique entre la charge d'un évêque et celle de tout autre ministre de la Parole et des sacrements.

21. On peut concevoir que bien des objectifs des Réformateurs, sinon tous, auraient pu être réalisés sans diviser l'Église d'Occident en différentes traditions confessionnelles. Leurs objectifs et leurs intuitions auraient pu éventuellement être acceptés par toute l'Église et aboutir à une réforme globale et unifiée. En fait, cela ne se produisit pas. Le gouvernement établi de l'Église d'Occident n'était en général pas préparé à accepter les modifications de la doctrine, de la structure et de la pratique de l'Église que recherchaient les Réformateurs. Ces derniers, de leur côté, étaient convaincus que c'était l'obéissance à Dieu et à la vérité de l'Évangile qui était en jeu, et interprétaient toute résistance comme de la mauvaise volonté à se soumettre à la conversion et au renouveau. De plus, le processus de réforme se poursuivit à des allures différentes et prit des formes différentes dans des cadres locaux et nationaux différents. Le résultat en fut la division et bien des exclusions mutuelles, même au sein des Églises de la Réforme.

22. En tout cela et dans le développement ultérieur des Églises réformées, des facteurs géographiques, politiques, sociaux et de développement culturel jouèrent un rôle considérable. La Réforme eut lieu à une époque de bouleversement intellectuel, culturel et politique radical qui altéra irréversiblement le visage de l'Europe et prépara la voie à la naissance du monde moderne. Les Églises réformées naissantes du XVI^e siècle contribuèrent à ces larges mouvements et furent en même temps formées par ceux-ci. Les pays les plus profondément influencés par la théologie réformée se distinguèrent parmi ceux où, aux XVI^e et XVII^e siècles, pour le meilleur ou pour le pire, les germes de la démocratie moderne furent encouragés, où de nouvelles formes de l'ordre économique se développèrent, où les sciences naturelles autonomes parvinrent à leur premier grand épanouissement et où la requête de tolérance religieuse se fit de plus en plus insistante. Là où il exerça une influence, le monde de valeurs des réformés stimula le commerce, défia les despotismes, encouragea le gouvernement parlementaire et fit grandir la conscience nationale.

23. Dans ces développements, cependant, les Églises réformées montrèrent qu'elles pouvaient à leur propre manière tomber victimes de nombre des erreurs de l'Église catholique romaine qu'elles critiquaient. Elles légitimèrent des institutions politiques parfois opprimantes, tombèrent dans le cléricisme et devinrent intolérantes à l'égard des points de vue des minorités. Elles se rendirent parfois coupables de condamnations, de bûchers et de bannissements, par exemple à l'égard des anabaptistes en Suisse. Ces actes étaient, dans de nombreux cas, caractéristiques de leur époque, mais inexcusables pour autant. Les réformés se laissèrent aussi quelquefois aller à différentes formes de chauvinisme national, de colonialisme et de racisme. Parfois leurs critiques de leurs adversaires (de la papauté en particulier) devinrent immodérées, même selon les critères d'une époque encline à user d'un langage injurieux.

24. Il a été affirmé que l'héritage et l'influence de la pensée réformée contribuèrent de façon significative, avec celle de la Renaissance et plus tard de l'humanisme, à forger la culture occidentale moderne. L'accord est moindre en ce qui concerne la nature exacte de cette influence en faveur de la modernisation. Il a été soutenu que, à de nombreux égards, la Réforme était plus un phénomène médiéval que moderne, cependant elle a mis en mouvement des processus qui ont eu une influence considérable. On peut même considérer à juste titre que le XVIII^e siècle, le siècle des Lumières, a été dû pour une large part à ces impulsions, bien que sous une forme largement sécularisée ; tout comme l'essor de la critique biblique moderne au XVIII^e siècle et son rapide développement à partir du XIX^e siècle.

25. Les Églises réformées elles-mêmes ne pouvaient pas en pas être affectées par toutes les conséquences extérieures, directes et indirectes, de la Renaissance et de la Réforme. Il faut admettre qu'elles ont fait preuve – particulièrement au milieu du XIX^e siècle, mais à l'occasion auparavant aussi – d'une tendance à diviser et à subdiviser dans le domaine des principes théologiques ou ecclésiologiques. Le rationalisme, sous l'apparence d'un penchant à formuler la théologie dans des systèmes étroitement déductifs, exacerba cette tendance. Parfois, le même rationalisme donna naissance, dans certaines Églises réformées, à des mouvements qui mirent même en question des convictions dogmatiques aussi fondamentales que la Trinité et la divinité de Jésus Christ. Une autre source de diversité se trouve dans les différentes conceptions de la structure véritable de l'Église ; par exemple, le gouvernement de l'Église devrait-il être synodal, congrégationaliste ou épiscopal ?

26. La famille des Églises réformées a continué à grandir et à se répandre jusqu'à nos jours. L'expansion de la famille réformée est essentiellement due au mouvement missionnaire des deux derniers siècles. L'Alliance réformée mondiale fut fondée en 1875 pour être le point de ralliement de la famille réformée et presbytérienne du monde entier. En 1970, elle s'élargit pour inclure les Églises congrégationalistes. L'Alliance réformée mondiale compte aujourd'hui environ 170 Églises membres. La majorité des Églises membres de l'Alliance se trouve en Asie, en Afrique, en Amérique latine et dans le Pacifique. De plus, le siècle dernier a été le témoin de grands efforts en vue de la réunion de la famille réformée, et depuis 1918 différentes Églises réformées sont entrées dans des unions interconfessionnelles. Parmi les Églises membres de l'Alliance, on compte aujourd'hui aussi 16 Églises unies, de l'Église évangélique des « Czech Brethren » (1918) à l'Église réformée unie du Royaume-Uni (1981). En même temps, l'Alliance a pris de plus en plus conscience de l'urgence qu'il y avait à rechercher une plus grande unité œcuménique. Elle est consciente de l'héritage persistant de la Réforme, mais en même temps de la vocation commune à tous les chrétiens aujourd'hui de confesser et de manifester ce qui est l'objet de l'adhésion et de la foi de tous, c'est-à-dire la Bonne Nouvelle de Jésus Christ, « la Parole unique de Dieu que nous avons à entendre et à laquelle nous devons obéir dans la vie et dans la mort » (Déclaration théologique de Barmen, 1934).

27. En poursuivant son œuvre théologique, l'Alliance réformée mondiale puise dans les ressources fournies par la riche tradition de la théologie réformée à travers les siècles, de Zwingli et Calvin et leurs contemporains réformateurs jusqu'à des figures du passé récent telles que Karl Barth, Josef Hromadka et Reinhold Niebuhr. Elle représente aussi l'héritage du témoignage donné dans les confessions des Églises réformées depuis le XVI^e siècle et cherche à maintenir fidèlement ce témoignage aujourd'hui. Elle ne le fait cependant pas dans l'esprit d'un confessionalisme réformé étroitement traditionaliste, mais plutôt avec une ouverture œcuménique et en s'engageant à faire face aux défis sociaux, culturels et éthiques, contemporains et à venir. La contribution de la théologie réformée aux Églises d'aujourd'hui ne consiste pas simplement à maintenir des traditions théologiques ou à préserver des institutions ecclésiastiques pour leur propre bien, mais à être ce que Karl Barth a appelé « la science modeste, libre, critique et heureuse » (*Théologie évangélique*, chap. 1) qui scrute la réalité de Dieu dans sa relation avec nous, êtres humains, individuellement et en communauté, à la lumière de Jésus Christ, l'Emmanuel, « Dieu avec nous ».

1.2.3. Les dispositions actuelles des réformés envers l'Église catholique romaine

28. Avant le deuxième Concile du Vatican, le point de vue général des réformés, malgré des exceptions notables, était que l'Église catholique romaine n'avait pas fait face au vrai défi de la Réforme et restait essentiellement « non réformée ». Cette conviction fut renforcée à l'ère moderne, au niveau doctrinal, par les définitions des dogmes de l'infaillibilité papale (1870),

de l'Immaculée Conception de la Vierge Marie (1854) et de son Assomption corporelle (1950). Au plan pratique, la même conviction se développait à partir de l'expérience des minorités réformées dans les pays dominés par le catholicisme romain. Jusqu'à ce jour le souvenir de la persécution des minorités réformées joue un rôle important. Le développement, dans une large mesure séparé, des deux traditions – même quand elles étaient l'une à côté de l'autre dans le même pays – augmenta la propension des chrétiens et des Églises réformées à considérer l'Église catholique romaine en fonction de sa réaction contre la Réforme, et renforça des attitudes négatives envers l'enseignement, la piété et la pratique catholiques romaines.

29. Des signes de changement de perspective commencèrent à apparaître au XIX^e siècle, mais ils restèrent sporadiques. Les contacts se multiplièrent et le désir d'une nouvelle compréhension mutuelle devint plus apparent au XX^e siècle, entre autre en conséquence du rôle actif joué par de nombreuses Églises réformées depuis le début du mouvement œcuménique. Mais ce n'est réellement que depuis le pontificat de Jean XXIII et les événements relatifs au deuxième Concile du Vatican qu'une atmosphère véritablement nouvelle s'est instaurée entre les Églises réformées et l'Église catholique romaine. La présence d'observateurs au Concile et, depuis, à d'autres occasions, l'expérience de contacts œcuméniques comportant des activités, des cultes et des dialogues partagés à différents niveaux, depuis les communautés locales jusqu'aux commissions internationales, la coopération et la collaboration grandissantes entre les chercheurs catholiques romains et réformés dans des travaux de théologie exégétique, historique, systématique et pratique – tout cela a contribué à briser les incompréhensions et les caricatures sur la réalité présente de l'Église catholique romaine. Ces évolutions ont en particulier aidé les réformés à apprécier le sérieux avec lequel l'Église catholique romaine a placé la Parole de Dieu au centre de sa vie, de même que dans ses réformes liturgiques modernes.

30. En général, on peut dire aujourd'hui qu'un processus de réexamen et de réévaluation de l'Église catholique romaine s'est instauré au sein des Églises réformées au cours des dernières décennies, bien qu'il n'avance point du même pas partout. Il y a, au sein de la famille des réformés, ceux dont l'attitude envers l'Église catholique romaine reste essentiellement négative : certains parce qu'ils ne sont pas encore convaincus que l'évolution moderne de l'Église catholique romaine a vraiment correspondu aux questions de la Réforme, et d'autres parce qu'ils ont été dans une large mesure étrangers aux échanges œcuméniques des temps derniers et n'ont donc pas été incités ou encouragés à reconsidérer leur position traditionnelle. Mais ce n'est qu'une partie du tableau. D'autres, dans la tradition réformée, ont tenté d'engager une nouvelle évaluation constructive et critique de l'enseignement comme de la pratique actuelle de l'Église catholique romaine et des questions classiques de la controverse.

31. On éprouve du côté des réformés le sentiment croissant que, tandis que la Réforme était en son temps théologiquement et historiquement nécessaire, la division de l'Église d'Occident ne devrait pas être acceptée comme son dernier mot ; qu'il est tout à fait partial de lire cette histoire comme si toute la vérité se trouvait du côté des Réformateurs et aucune du côté de leurs adversaires et de leurs censeurs dans le camp catholique romain ; qu'il y a eu, dans le passé le plus lointain comme dans le plus récent, beaucoup d'évolutions positives dans l'Église catholique romaine elle-même ; que la situation actuelle présente de nouveaux défis pour le témoignage et le service des chrétiens, auxquels il faut, autant que possible, répondre ensemble plutôt que séparément ; et – ce qui est peut-être le plus important de tout – que les chrétiens réformés sont appelés à rechercher avec leurs frères et sœurs séparés catholiques romains, l'unité que le Christ veut pour son Église, à la fois au plan du témoignage contemporain et à celui de la reconsidération des désaccords traditionnels. Le dialogue théologique, les groupes de travail mixtes sur des thèmes doctrinaux et éthiques et des

programmes d'action conjointe entrepris par certaines Églises réformées avec l'Église catholique romaine ces dernières années reflètent ce nouveau climat, témoignent d'une évaluation nouvelle et plus positive de l'Église catholique romaine comme partenaire œcuménique, et offrent l'espoir d'une compréhension mutuelle encore plus grande à l'avenir.

32. Nous ne pouvons dire que tous les problèmes entre les Églises réformées et l'Église catholique romaine aient déjà été résolus ; mais nous pouvons dire qu'une recherche de solutions est en cours et est entreprise par les deux parties ensemble. Une question qui nécessite une plus ample considération est celle de savoir si nos deux traditions, depuis leur séparation au XV^e siècle, doivent encore être considérées comme s'excluant mutuellement. Ne peut-on pas plutôt estimer qu'elles peuvent être réconciliées ? Ne pouvons-nous pas nous regarder les uns les autres comme des partenaires à la recherche de la pleine communion ? Dans cette perspective, nous pouvons être amenés à découvrir des aspects complémentaires dans nos deux traditions ; à tenir ensemble une appréciation positive des questions et des idées des Réformateurs et l'acceptation du fait que les réformés peuvent aussi apprendre de l'Église catholique romaine ; et à réaliser que les réformés et les catholiques romains ont besoin les uns des autres dans leur effort pour être plus fidèles à l'Évangile. Ceux qui ont commencé à penser de cette manière tentent de réconcilier leur patrimoine d'héritiers de la Réforme avec leur expérience de fraternité et de découverte de leurs frères et sœurs de l'Église catholique romaine. Ils se posent la question : notre foi commune peut-elle résoudre les problèmes qui nous ont divisés et nous divisent encore en partie dans un horizon plus vaste de réconciliation ?

1.3. Perspective catholique romaine

1.3.1. Les préoccupations ecclésiologiques et réformatrices des catholiques romains au temps de la Réforme

33. Dans quelle condition se trouvait l'Église d'Occident à la veille de la Réforme ? Les contemporains trouvèrent beaucoup à critiquer. Les historiens ont fait de même par la suite. En réalité, l'une des caractéristiques les plus frappantes de cette période était la véhémence de sa rhétorique contre certains abus. Des efforts furent bien entendu faits pour que les choses changent en mieux. Au sein de l'Église catholique, si la réforme fut entreprise d'une manière urgente et systématique, ce n'est cependant qu'après le Concile de Trente (1545-1563) que l'on commença à se mettre à la tâche. Mais pendant ce temps la Réforme protestante était déjà bien établie et en voie de réalisation.

34. A cette époque l'on dénonçait particulièrement la vénalité et les implications politiques et militaires de certains papes et de certains membres de la curie ; l'absence des évêques de leur diocèse, leur richesse souvent ostentatoire et la négligence de leurs devoirs pastoraux ; l'ignorance de nombreux membres du bas clergé ; la vie souvent scandaleuse du clergé, y compris des évêques et de certains papes ; une rivalité peu édifiante entre les ordres religieux ; l'incurie pastorale aboutissant à un enseignement trompeur quant à l'efficacité de certains rites et rituels ; le manque de pertinence et l'aridité de la spéculation théologique dans les universités et la présence des mêmes défauts à la chaire ; le manque de toute catéchèse organisée pour les laïcs ; une piété populaire fondée pour une large part sur des pratiques superstitieuses. Le jugement sur l'Église immédiatement avant la Réforme a donc été sévère, et à juste titre.

35. Les efforts de réforme restèrent sporadiques, sans coordination ou confinés dans des couches restreintes de la société. Parmi ces efforts, le mouvement de l'Observance, dans les ordres mendiants, tenta de restaurer la simplicité de leur inspiration originelle. De plus, une réforme du clergé diocésain en Espagne était déjà bien en cours en 1517. Le mouvement

humaniste encouragea une réforme de la théologie et du ministère, afin qu'ils dépendent plus directement des textes bibliques ; il recommanda une réforme de l'éducation pour le clergé comme pour le laïcat, et proposa un idéal de piété qui insistait sur une plus grande intériorité et une plus grande simplicité dans la pratique religieuse. Dans les premières étapes de la Réforme, l'urgence de la situation se refléta aussi dans les tentatives du Pape Adrien VI (1522-1523) de réaliser la réforme à la Curie et ailleurs. L'extrême véhémence avec laquelle les abus furent dénoncés dans certains secteurs de l'Église et de la société indique de plus une profonde sensibilité religieuse. Vus dans cette perspective, les grands dirigeants de la Réforme et de la réforme catholique doivent être considérés comme le produit des préoccupations de l'époque dans laquelle ils étaient nés ; et, dans cette mesure, ils étaient de plain-pied avec ces mêmes préoccupations, et, bien entendu, les uns avec les autres.

36. Comment pouvons-nous donc expliquer la résistance rencontrée par les propositions de Réformateurs comme Luther, Zwingli et Calvin ? C'est ici que se fait sentir la discontinuité de leur entreprise avec les précédents efforts de réforme. Alors que ces précédents efforts se concentraient sur la discipline, l'éducation, la pratique pastorale et d'autres domaines semblables, Luther s'attaqua d'abord et avant tout à la doctrine, comme le firent plus tard Zwingli et Calvin. Bien des gens, et pas seulement des théologiens, furent pris au dépourvu et se montrèrent peu disposés à accepter ce changement soudain visant à réformer la doctrine et, particulièrement, l'insistance de Luther sur la doctrine de la justification. Ils étaient choqués du fait que cela impliquait que l'Église aurait été pendant des siècles dans l'erreur quant à la véritable signification de l'Évangile. De plus, le cas de Luther fut rapidement mêlé au maquis de diverses rivalités personnelles et théologiques et des politiques de l'empereur et du Pape, de sorte que les procédures appropriées et la sérénité requise pour la docilité à l'Esprit furent tragiquement et presque irréversiblement compromises au moment initial. Pratiquement au même moment une rhétorique injurieuse commença des deux côtés à dominer les échanges théologiques.

37. Dans une telle atmosphère, les requêtes et les propositions des Réformateurs étaient souvent aussi mal comprises par les catholiques, et tout aussi souvent déformées en caricatures. L'accès direct à leurs écrits était, dans le meilleur des cas, fragmentaire, dans le pire, jugé inutile. Cela signifiait que presque sans exception la nature évangélique du thème de la justification, centrale et dramatique aux yeux des Réformateurs, n'était pas saisie. Très peu de catholiques comprirent vraiment que pour les Réformateurs ce qui était en jeu n'était pas simplement telle ou telle doctrine, pratique ou institution, mais la vérité de l'Évangile lui-même. Ainsi pour les catholiques la « réforme » continuait à être conçue en termes de pré-Réforme, traitant de questions de discipline et de pastorale selon leur forme établie. Ils comprenaient leur rôle vis-à-vis de la Réforme comme un refus de ses « erreurs doctrinales ».

38. Dans les cercles catholiques l'attention se tourna presque immédiatement vers les questions ecclésiologiques. Jusqu'au temps de la Réforme, la réflexion sur l'Église avait abouti à deux tendances principales. La première se livrait à des travaux polémiques et apologétiques traitant de la structure de l'Église, travaux qui naissaient des conflits entre les Papes et les évêques ou les dirigeants séculiers. L'argumentation était juridique et politique. Ces travaux, qui fournissaient une défense toute prête, bien que théologiquement et bibliquement inadéquate, de certaines institutions de l'Église, furent ensuite utilisés contre les Réformateurs.

39. La deuxième tendance était constituée de présupposés qui étaient de nature plus spécifiquement théologique, mais qui n'avaient été fixés dans les écrits et la pratique que d'une façon beaucoup moins systématique. Cependant, ces présupposés étaient généralement vivants dans l'esprit de nombreuses personnes et ils doivent être pris en compte si nous

voulons comprendre la résistance catholique à la Réforme. Certains de ces présupposés et les conclusions qui en étaient tirées sont les suivants :

– Le Christ a fondé l'Église, en l'établissant sur les apôtres qui sont la base de l'ordre épiscopal, du ministère et de l'autorité dans l'Église. Dans cet ordre, l'évêque de Rome avait plus qu'une primauté d'honneur, bien que la nature précise, l'étendue et la fonction de cette primauté fussent très discutées.

Les propositions des Réformateurs concernant la structure de l'Église apparaissaient donc comme une attaque contre le fondement apostolique de l'Église.

– Le Christ a promis l'unité à l'Église. Le consensus sur la doctrine, s'étendant à travers les âges, était un sceau de l'œuvre de l'Esprit et un signe d'une présence du Christ dans l'Église qui ne fera jamais défaut.

Les troubles accompagnant la Réforme et les conflits entre certains des Réformateurs eux-mêmes étaient donc considérés comme une preuve tangible que l'Esprit de Dieu n'était pas à l'œuvre parmi eux.

– Bien que l'Église vive sous l'autorité de l'Écriture, elle a existé avant les écrits du Nouveau Testament et a reconnu dès les temps les plus anciens qu'elle était elle-même, en tant que communauté, en particulier lorsqu'elle était réunie en Concile, l'interprète autorisé de la Parole divine.

Les Réformateurs semblaient au contraire s'arroger le droit d'interpréter l'Écriture d'une manière qui était en désaccord avec la tradition continue de la communauté et ils ne semblaient fournir à leur interprétation aucune justification qui fût nécessairement fondée dans la communauté.

– Les évêques ont été les premiers responsables du gouvernement de l'Église.

Au contraire, Luther, Zwingli et les Réformateurs anglais semblaient mettre l'Église entre les mains de princes séculiers et de magistrats, menaçant donc de réduire l'Église à n'être qu'un simple instrument entre les mains d'hommes politiques.

1.3.2. Le Concile de Trente et la réforme catholique romaine

40. Quelques années seulement après le début de la Réforme, le sérieux de la crise avait commencé à apparaître à beaucoup. Les moyens de l'affronter effectivement étaient moins apparents. Cependant un appel au Concile arriva bientôt, en particulier d'Allemagne. Le Pape Paul III convoqua le Concile de Trente en décembre 1545. A ce moment – une génération entière après les 95 thèses de Luther – les positions s'étaient tellement durcies et envenimées que la réconciliation était, humainement parlant, impossible. La responsabilité du long délai écoulé avant la convocation doit être en partie attribuée à la situation politique complexe et aux attitudes ambivalentes et obstructionnistes de certains dirigeants protestants, mais elle est principalement due à la politique craintive, vacillante et égoïste du Pape Clément VII (1523-1534). Au moment où le Concile de Trente commençait son travail, Zwingli était mort (1531), Luther avait moins d'un an à vivre et les autres Réformateurs (comme Calvin) étaient déjà tout à fait convaincus que Rome n'était pas désireuse d'entreprendre la profonde réforme qu'ils désiraient.

41. Le Concile de Trente était destiné à durer, avec de longues périodes d'interruption, plus de 16 ans, pour se conclure enfin en décembre 1563. Les tentatives d'y faire participer des protestants échouèrent pour de nombreuses raisons ; il en résulta que la participation au Concile fut limitée aux catholiques. Ce fait démontrait que les divisions religieuses étaient déjà profondes et largement répandues. Dans une telle situation, le déroulement du Concile

contribua presque inévitablement à confirmer et à aggraver les divisions, tout comme les confessions de foi protestantes l'avaient fait et devaient continuer à le faire.

42. Le Concile de Trente s'attaqua à des questions à la fois doctrinales et disciplinaires. Parmi ses décrets doctrinaux, le plus amplement discuté et le plus sérieusement travaillé fut le décret sur la justification, approuvé en 1547. La plainte de Luther et d'autres qui accusaient l'Église, dans sa pratique effective, d'enseigner une doctrine pélagienne de la justification, fut prise en considération par les principaux auteurs du décret avec le plus grand sérieux. Tous les efforts furent accomplis pour éviter des formulations qui seraient tombées dans cette hérésie ; cependant on prit grand soin aussi d'insister, dans une certaine mesure, sur la responsabilité humaine exercée, sous l'influence de la grâce, dans le processus de salut. Dans ses autres décrets doctrinaux, Trente accorda une attention extraordinaire aux sacrements, car on percevait qu'ils étaient particulièrement attaqués.

43. Le Concile de Trente était animé par la conviction d'être spécialement guidé par l'Esprit, et se considérait comme le véhicule particulier de l'action continue du Christ dans l'Église. L'insistance explicite de Trente sur la continuité de l'Église avec l'époque apostolique, dans la pratique, la doctrine et la structure, se fit plus sentir que dans les Conciles antérieurs. Cette insistance empêcha une considération sérieuse de la plupart des changements que les Réformateurs trouvaient nécessaires d'après leur lecture du Nouveau Testament. Au Concile on tint pour acquis qu'une certaine réciprocité de la Parole et de l'Église a existé dans l'Église primitive qui en a témoigné, comme le fait l'Église contemporaine. Le Concile, contrairement aux Réformateurs, attribua une autorité apostolique à certaines « traditions », bien qu'il se garda d'en fournir une liste.

44. Trente s'engagea notamment à ne condamner aucune position doctrinale tenue par des « théologiens catholiques » et, bien qu'il ne mentionnât jamais nominalement un seul Réformateur, il condamna ce qu'il pensait être des erreurs des protestants. Ses décrets doivent donc être interprétés avec une grande précaution. Pour diverses raisons, y compris la large diversité des opinions au Concile, Trente, en pratique, ne se prononça pas, directement et explicitement sur les querelles ecclésiologiques qui sévissaient alors. Cependant, le fait même que le Concile ait lieu était en soi une expression de la compréhension que l'Église avait d'elle-même.

45. Dans ses décrets « relatifs à la réforme », Trente a exprimé ses présupposés en termes juridiques généraux. Ces décrets avaient cependant pour but de mieux servir la pratique ministérielle et de permettre un soin pastoral plus efficace. En réaffirmant les structures traditionnelles, Trente entreprit en même temps une certaine redéfinition de plusieurs d'entre elles. La redéfinition ecclésiologique la plus radicale bien qu'implicite, au Concile et pendant cette époque, fut peut-être que l'Église était avant tout une institution pastorale. Trente tenta en particulier d'amener les évêques à une juste appréciation pastorale de leur charge. Il leur assigna la prédication de la Parole comme leur tâche principale, mission qui fut prise avec le plus grand sérieux par de nombreux évêques post-tridentins, suivant l'exemple donné par Charles Borromée et d'autres.

46. Bien que Trente ait accordé la plus grande importance à la responsabilité des évêques dans la proclamation de la Parole de Dieu (cf. session XXIV, 11 novembre 1563, can. IV *De Reformatione* ; COD (1973) p. 763), la doctrine du sacrement de l'ordre, promulguée quelques mois plus tôt de la même année, ne laissait aucune place au ministère de la Parole, tant le Concile était soucieux de défendre la doctrine des sacrements (Session XXIII, 15 juillet 1563, *De Ordine* COD (1973), p. 742 ss.). Ce fait masque ce qui se passa réellement au sein du catholicisme de ce temps et durant plusieurs siècles après. En réalité, le ministère de la Parole était énergiquement exercé, non pas tant à cause des critiques des Réformateurs que

parce qu'à cet égard les mêmes idéaux de réforme stimulaient à la fois protestants et catholiques, même si bien des prédications catholiques peuvent ne pas avoir été bibliques au sens où pouvaient l'entendre les réformés.

47. Ce développement dans le ministère de la Parole illustre le fait que la réforme catholique aux XVI^e et XVII^e siècles a très largement dépassé le Concile de Trente et ne peut pas y être simplement assimilée. Cette réforme encourageait entre bien d'autres choses, un grand développement de la spiritualité, l'éducation de l'expérience religieuse un vaste programme de catéchèse, d'importants réseaux d'écoles pour les laïcs et le clergé, ainsi que d'autres nouvelles formes de ministère et d'évangélisation. Bien que la réforme fût impressionnante sous bien des aspects, elle ne fut cependant pas exempte d'erreurs et de faux pas. Par exemple : de nombreux abus précédents comme la pratique du népotisme à la cour papale et le style seigneurial de l'épiscopat semblaient n'avoir été que peu touchés et améliorés ; les différentes Inquisitions eurent des effets terriblement nuisibles en raison de leurs mesures répressives allant jusqu'à la confiscation des biens, les bannissements et les exécutions. La lecture vernaculaire de la Bible, bien qu'elle n'ait pas toujours été interdite aux laïcs (contrairement à ce qui est souvent affirmé) était néanmoins soumise à des conditions extrêmement strictes qui décourageaient pratiquement ceux-ci. Ceux qui étaient instruits étaient capables de lire en latin, comme le faisait le clergé, mais ceux qui voulaient la lire en langue moderne étaient souvent considérés comme suspects. De plus, les décrets doctrinaux et disciplinaires de Trente lui-même en arrivaient souvent à être interprétés avec une rigueur et un esprit de parti qui n'étaient pas dans l'intention du Concile.

1.3.3. Du Concile de Trente à nos jours

48. L'esprit de parti post-tridentin se manifesta de différentes façons, en particulier dans une mise en lumière des divergences relatives à la compréhension de l'Église. Par exemple, lorsque les apologistes catholiques romains se concentraient sur les notes de l'Église – *une sainte catholique et apostolique* – la position catholique était présentée de manière à réfuter les requêtes ecclésiologiques de contemporains protestants, autant qu'à transmettre ce que les catholiques romains croyaient au sujet de l'Église. Ainsi, en contraste avec la diversité des mouvements protestants, les catholiques romains étaient-ils unis en une seule Église visible sous l'autorité du Pape ; là où les Réformateurs se faisaient les champions de la justification par la foi seule, les catholiques romains maintenaient aussi le rôle des bonnes œuvres dans la sanctification (dans le fait d'être rendu saint) et insistaient sur la grâce transmise par une digne réception des sacrements ; là où les Églises protestantes nouvellement formées avaient rompu avec la succession apostolique de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat ; là où les réformés se fiaient à leur interprétation individuelle de l'Écriture, les catholiques romains demandaient de préserver l'intégrité de la doctrine catholique transmise depuis le Christ à travers les âges.

49. Une telle argumentation unilatérale (qui a été en général abandonnée par les théologiens catholiques romains depuis Vatican II) était fructueuse au plan apologétique, sinon pour convaincre les protestants, du moins pour persuader les catholiques romains que leur Église était l'unique et seule véritable Église de Jésus Christ. De plus, les apologistes post-tridentins tirèrent parti des divisions au sein du protestantisme, en contraste avec l'unité organique du catholicisme romain. En même temps, le catholicisme post-tridentin devenait toujours plus juridique dans son approche d'un large éventail de thèmes et dans son ecclésiologie de plus en plus orientée vers l'institution et centrée sur le Pape.

50. Cette ecclésiologie « pyramidale » qui apparut dans le contexte de la naissance du nationalisme, se renforça considérablement au XIX^e siècle, lorsque les prérogatives spirituelles et le pouvoir politique de la papauté furent l'objet d'attaques répétées. De

nombreux ecclésiologues s'empressèrent de défendre l'indépendance spirituelle et l'autorité des Papes. Simultanément, au niveau populaire, le Pape était considéré comme le symbole de l'unité catholique romaine, ses ordres les plus insignifiants devenaient une question d'obéissance inconditionnelle. Aux yeux de beaucoup, à la fois au sein de l'Église catholique romaine et en dehors, la centralisation pontificale paraissait avoir été rendue absolue par l'enseignement du premier Concile du Vatican sur la « primauté et l'infaillibilité du magistère du Pontife romain ». En raison de l'ajournement du Concile peu après cette définition, Vatican I n'a pas disposé de l'opportunité suffisante pour s'occuper des sujets ecclésiologiques plus globaux inscrits dans le schéma *De Ecclesia*, qui avait été soumis à l'étude, mais qui ne fut jamais adopté.

51. En fait, l'enseignement du premier Concile du Vatican à ce sujet est beaucoup plus nuancé que soit ses partisans ultramontains, soit ses opposants anti-pontificaux semblent l'avoir réalisé. Par exemple, Vatican I n'a *pas* enseigné que « le Pape est infaillible » comme on l'imagine généralement. Il enseigna plutôt que le Pape peut, dans des circonstances limitées et soigneusement spécifiées, exercer officiellement l'infaillibilité divinement accordée à l'Église dans son ensemble, afin de décider sur les questions de foi et de morale pour l'Église universelle.

52. Des forces déjà à l'œuvre à ce moment ont produit d'importants effets sur l'Église catholique du XX^e siècle, et ont influencé également l'ecclésiologie. Des mouvements de renouveau relatifs aux études bibliques, à la liturgie, à la théologie, aux préoccupations pastorales, à l'oecuménisme et à d'autres facteurs, ouvrirent la voie au deuxième Concile du Vatican (1962-1965). Influencée aussi par le mouvement œcuménique, la riche présentation de l'Église faite par le Concile dans *Lumen Gentium* diffère de façon significative des approches apologétiques du passé. Se concentrant non seulement sur les aspects institutionnels, mais aussi sur les idées fondamentales de la Bible et de la patristique sur l'Église, *Lumen Gentium* a remis l'accent, parmi d'autres thèmes, sur la notion d'Église comme Peuple de Dieu et comme communion. Tous les membres du Peuple de Dieu, dit le texte, participent, même si c'est de différentes manières, à la vie du Christ et à son rôle de prophète, de prêtre et de roi (*LG* 9-13). Le Concile a décrit les caractéristiques de la collégialité, selon laquelle les évêques du monde entier vivent en communion les uns avec les autres et avec le Pape, chef du collège épiscopal. Tout en réaffirmant encore la primauté de l'évêque de Rome, le Concile a fait comprendre que les évêques aussi « jouissent d'un pouvoir propre, pour le bien de leurs fidèles et même pour celui de toute l'Église » (*LG* 22). En se centrant sur l'ecclésiologie de communion, le Concile fut également capable de donner des points de vue nouveaux sur les relations qui existent déjà, en dépit des séparations, avec les chrétiens d'autres Églises et communautés ecclésiales, c'est-à-dire une communion réelle, bien qu'imparfaite, qui existe grâce au baptême (*Unitatis Redintegratio*, 22).

53. Comme nous l'avons déjà vu, les catholiques admettent qu'une réforme était nécessaire dans l'Église du XVI^e siècle, et reconnaissent que les autorités de l'Église n'avaient pas entrepris la réforme qui aurait pu prévenir les tragiques divisions qui eurent lieu. En même temps l'Église catholique romaine n'a jamais été d'accord ni avec certains des pas franchis par les Réformateurs et relatifs à leur séparation de la communauté catholique romaine, ni avec certaines prises de position théologiques qui se développèrent dans les communautés réformées, mais elle recherche le dialogue sur ces sujets avec les réformés. La réforme et le renouveau se sont produits de différentes manières au sein de l'Église catholique depuis le XVI^e siècle, ce qui montre les ressources qui existaient pour apporter un renouveau de l'intérieur. Ainsi, alors que le Concile de Trente arriva trop tard pour éviter les divisions, il clarifia la doctrine catholique et introduisit des réformes qui ont eu des effets durables dans l'Église. La naissance de nouveaux ordres religieux depuis le XVI^e jusqu'au XX^e siècle, et le

renouveau d'anciens ordres religieux donnèrent une nouvelle impulsion à l'activité missionnaire. A partir du XVI^e siècle, l'évangélisation s'est développée. Les missionnaires catholiques, quelquefois au prix de leur vie, portèrent l'Évangile dans des terres où celui-ci n'avait jamais été entendu auparavant. Dans les pays traditionnellement chrétiens, d'autres groupes mirent l'accent sur l'apostolat du service envers les pauvres et de la formation des jeunes, ou sur le renouveau de la vie contemplative. Des mouvements spirituels de laïcs et d'action catholique fleurirent, particulièrement au XX^e siècle, parallèlement à des mouvements de renouveau liturgique, biblique et pastoral. De tels développements et beaucoup d'autres ouvrirent la voie à la réforme et au renouveau significatifs réalisés dans l'Église catholique par le deuxième Concile du Vatican qui continue à être mis en œuvre dans l'Église aujourd'hui.

1.3.4. Les dispositions actuelles des catholiques romains envers les Églises réformées

54. L'expérience œcuménique des catholiques romains s'est aussi développée progressivement, parfois intentionnellement avec des efforts tels que la semaine de prière pour l'unité des chrétiens, et parfois selon les circonstances avec les expériences de la Deuxième Guerre mondiale, quand des chrétiens de différentes Églises souffraient et mouraient ensemble, dans leur condition de prisonniers et de réfugiés. Même si de telles expériences communes ont aidé à développer le climat œcuménique dans lequel se déroulera Vatican II, même les meilleurs prophètes n'auraient pu prédire que le Concile aurait abouti à ce qui allait se révéler être une réorientation englobant la liturgie, la vie, la théologie et la pensée catholique romaine.

55. Avant Vatican II, l'attitude de la plupart des catholiques romains envers les protestants en général, et les membres des Églises réformées en particulier, était négative, bien que le degré de ces jugements négatifs variât d'une hostilité manifeste en certains endroits à une acceptation circonspecte en d'autres. L'amitié entre des membres des deux traditions avait tendance à se fonder sur la famille, le travail et les relations sociales, où les différences religieuses étaient la plupart du temps laissées en dehors de la discussion. Le véritable dialogue théologique, bien qu'il n'ait pas été inexistant, était relativement rare ; les échanges polémiques où les catholiques romains critiquaient et parfois caricaturaient l'histoire, la doctrine, et le culte de leurs « adversaires » protestants étaient plus courants.

56. L'attitude négative des catholiques romains vis-à-vis des Églises réformées avait un certain nombre de fondements qui s'imbriquaient. Au niveau ecclésiastique, le point le plus évident de la controverse était le rejet de l'épiscopat et de la papauté par la Réforme, rejet qui s'exprimait aussi parfois en termes que les catholiques romains trouvaient extrêmement offensants. Une autre cause d'opposition était le fait que le principe réformé de la *sola Scriptura* aboutissait au refus de nombreux enseignements et de pratiques catholiques romaines, comme le sacrifice de la messe, la dévotion mariale et le gain d'indulgences.

57. Ces différences religieuses étaient encore exacerbées par les disparités sociales, économiques et politiques. Dans les régions, où les catholiques romains étaient en minorité, ils se sentaient fréquemment opprimés par des membres du « pouvoir protestant ». Le développement séparé et souvent antagoniste des communautés réformées et catholiques romaines tendait à perpétuer des stéréotypes et, dans certains cas, continue encore à empêcher le dialogue, même aujourd'hui.

58. Bien qu'il y ait eu quelques exemples de dialogue œcuménique entre des théologiens réformés et catholiques romains avant le deuxième Concile du Vatican, c'est celui-ci qui permit une avancée significative vers le dépassement des antagonismes qui duraient depuis longtemps dans les relations entre réformés et catholiques romains. Alors que le Concile visait

principalement à réaliser un aggiornamento au sein de l'Église catholique romaine, la présence d'observateurs d'autres communautés chrétiennes, y compris les Églises réformées, était un rappel constant que la réforme et le renouveau de l'Église n'étaient pas seulement des préoccupations internes, mais avaient aussi des implications œcuméniques.

59. *Unitatis Redintegratio* notait en particulier que les Églises et les communautés issues de la Réforme « demeurent unies à l'Église catholique par une affinité particulière et par des relations dues à la longue durée de vie du peuple chrétien dans la communion ecclésiastique au cours des siècles passés » (n° 19). Le décret reconnaissait que l'Esprit du Christ n'a pas refusé de se servir d'elles comme moyen de salut (n° 3). Le Concile encouragea les catholiques à œuvrer pour la réunion de tous les chrétiens par le dialogue œcuménique, le renoncement aux préjugés et la coopération à des projets d'intérêt commun. Au lieu de répéter les accusations polémiques qui imputaient aux chrétiens protestants le péché de la séparation, le Concile les reconnaissait comme des « frères séparés » (*fratres seiuncti*), justifiés par leur foi à travers le baptême, qui vénèrent la Parole écrite de Dieu, partagent la vie de la grâce, reçoivent les dons de l'Esprit Saint, célèbrent la mort et la résurrection du Christ lorsqu'ils se rassemblent pour la Cène du Seigneur et témoignent du Christ par la droiture morale de leur vie, par leurs œuvres de charité et leurs efforts en vue de la justice et de la paix dans le monde.

60. Durant les années qui suivirent Vatican II ce processus de réconciliation a été poursuivi de différentes manières et à différents niveaux – local, national, régional, international. Par exemple, les réformés et les catholiques romains ont prié ensemble et ont été engagés dans le dialogue théologique à différents niveaux ; ils se sont unis pour publier des traductions de la Bible ; ils ont collaboré à une variété de projets d'intérêt social, de justice économique et de témoignage politique. Au niveau international, les efforts de dialogue copatronnés par le Secrétariat du Vatican pour la promotion de l'unité des chrétiens et l'Alliance réformée mondiale furent reconnus par le Pape Jean-Paul II dans une lettre du Dr James McCord, Président de l'Alliance réformée mondiale, à l'occasion de son Assemblée plénière à Ottawa, en juillet 1982 :

« Le chemin où nous avons marché ensemble est sans retour, on ne peut qu'y aller de l'avant. C'est pourquoi nous nous efforçons de manifester plus parfaitement et plus visiblement l'unité telle que Dieu la veut pour tous ceux qui croient en lui » (Secrétariat pour l'unité des chrétiens, *Service d'Information*, 51 (1983) 30).

61. Dans le monde de la culture, ces efforts de réconciliation ont été accompagnés par de nouvelles interprétations de l'histoire et de la théologie de la Réforme. Par exemple, les théologiens catholiques romains reconnaissent généralement aujourd'hui que nombre des questions soulevées par les réformés avaient besoin d'être affrontées et résolues avec urgence. De même, les historiens catholiques romains, bien qu'ils ne soient pas d'accord sur tous les aspects de leur pensée, sont devenus plus bienveillants envers Zwingli et Calvin, cessant de les regarder avant tout comme des rebelles à l'autorité ecclésiale, mais voyant en eux, des réformateurs qui se sentaient contraints, par leur compréhension de l'Évangile, de poursuivre leurs efforts pour réformer l'Église à tout prix. Le « zèle qui animait ces deux éminentes personnalités religieuses de l'histoire suisse » fut jugé favorablement par le Pape Jean-Paul II à l'occasion de sa visite pastorale à l'Église catholique en Suisse en 1984 :

« L'héritage de la pensée et des options éthiques propres à chacun de ces deux hommes continue d'être présent, avec force et dynamisme, en diverses parties de la chrétienté. D'autre part, nous ne pouvons oublier que l'œuvre de leur réforme reste un défi permanent entre nous et rend nos divisions ecclésiales toujours actuelles ; mais d'autre part nul ne peut nier que des éléments de la théologie et de la spiritualité de chacun d'eux

maintiennent des liens profonds entre nous » (Secrétariat pour l'unité des chrétiens, *Service d'Information*, 55 (1984) p. 52).

1.4. Conclusion

62. Comme on l'a mentionné au début de ce chapitre, ce survol de nos histoires respectives, même s'il a été esquissé aussi brièvement, nous a montré « d'où nous venons », pour que nous puissions mieux comprendre où nous sommes et ce qu'il faut faire maintenant dans la réévaluation de notre passé. Nous voyons plus clairement combien nos compréhensions respectives de nous-mêmes ont été largement formées par les historiographies confessionnelles des XVI^e et XVII^e siècles. Ces auto-interprétations divergentes ont, en retour, encouragé l'établissement de toute une série de valeurs, de symboles, de présupposés et d'institutions – en un mot, de cultures religieuses et ecclésiales différentes. Il en résulte qu'aujourd'hui comme par le passé les mêmes mots et jusqu'aux mêmes expressions bibliques sont parfois perçus et compris par nous de manières assez différentes.

63. Le fait même de reconnaître que tel est bien le cas marque un important progrès dans notre tentative de débarrasser nos mémoires de sérieux ressentiments et de malentendus. Nous devons cependant nous atteler avec plus d'empressement à la tâche de réconciliation de ces mémoires, en écrivant ensemble l'histoire de ce qui s'est passé au XVI^e siècle, soucieux non seulement de l'opposition de nos convictions sur la doctrine et la structure de l'Église, mais aussi de la façon dont nos deux Églises, ont ensuite exprimé leurs conceptions respectives dans les institutions, la culture et la vie quotidienne des croyants. Mais par-dessus tout, en raison de la manière dont nos divisions ont causé du scandale et ont été un obstacle à la prédication de l'Évangile, nous devons demander pardon au Christ et nous demander pardon les uns aux autres.

CHAPITRE II : NOTRE COMMUNE CONFESION DE FOI

2.1. Notre Seigneur Jésus Christ : le seul médiateur entre Dieu et l'humanité

64. Avant d'aborder les sujets qui sont encore des points de désaccord et de divergence entre nos Églises, nous, les membres de la Commission de dialogue, entendons confesser ensemble notre foi en Christ. Nous donnons à cette affirmation de foi le titre de « confession », bien qu'il ne s'agisse pas d'une confession au sens ecclésial, ni d'une déclaration de foi complète. Nous le faisons, parce que nous sommes convaincus que l'importance de ce que nous sommes capables de dire ensemble mérite un tel titre.

65. Nous faisons cette confession de foi dans le désir de manifester publiquement notre volonté de réexaminer les raisons qui amenèrent dans le passé notre séparation et de vérifier si celles-ci sont encore ou non de nature à justifier notre division.

66. Cette confession, nous l'exprimons aussi en pensant à ce monde qui est le nôtre, afin de rendre un témoignage commun devant lui. Avec respect pour tous ceux qui cherchent Dieu, soit qu'ils le nomment, soit qu'ils n'osent pas encore le nommer, nous désirons leur dire la Bonne Nouvelle du salut apporté en Jésus Christ par un Dieu qui cherche l'humanité. Dans cette Bonne Nouvelle nous, chrétiens, trouvons déjà notre réconciliation et la force d'œuvrer à la réconciliation plénière de tous avec Dieu et les uns avec les autres.

67. Cette confession engage de notre part la reconnaissance de l'autorité des Écritures, telles qu'elles ont été reconnues par l'Église ancienne et à l'enseignement desquelles nous désirons demeurer obéissants. Nous renvoyons à ce qui a été dit à ce sujet dans le rapport de la première phase de notre dialogue (*La présence du Christ dans l'Église et dans le monde*, 25-

33). De même, nous reconnaissons ensemble à l'enseignement de l'Église ancienne la valeur d'une *norma normata*, c'est-à-dire d'une autorité soumise à l'autorité de l'Écriture, et nous désirons maintenir cet enseignement dans sa pureté. L'enseignement de l'Église doit être une explication authentique des affirmations trinitaires et christologiques des confessions de foi primitives et des premiers conciles (cf. à ce sujet, PCEM, 34-38).

2.1.1. Le Christ, médiateur et réconciliateur

68. Devant toute l'humanité, nos frères et soeurs, nous annonçons la mort du Seigneur (cf. 1 Co 11,26) et proclamons sa résurrection d'entre les morts (cf. Rm 10,9 ; Ac 2,32 ; 3,15). Dans ce mystère de mort et de résurrection, nous confessons l'événement qui sauve l'humanité, c'est-à-dire la libération de la détresse où l'enfermait le péché et l'établit dans une communion de vie avec Dieu. Cet événement révèle *qui est Dieu, qui nous sommes et qui est le Christ* comme médiateur entre Dieu et l'humanité.

69. a) Dieu est celui qui « nous a choisis (en Christ) avant la fondation du monde... Il nous a prédestinés à être pour lui des fils adoptifs par Jésus-Christ » (Ep 1,4-5). Il est un Dieu du pécheur, mais désire que celui-ci se convertisse et vive. Dieu est celui qui nous a aimés à en mourir : en effet, en la personne de Jésus Christ, Dieu lui-même est mort sur la Croix, car « c'était Dieu qui en Christ réconciliait le monde avec lui-même » (2 Co 5,19). Mais il ne s'agissait pas de la « mort de Dieu » que proclament les temps modernes, mais de la mort du Juste tombé aux mains des méchants, et fidèle à sa mission jusqu'au bout. Jésus est mort d'une mort qui est une victoire sur la mort qui atteint tout le monde. La toute-puissance de Dieu s'est révélée au cœur de la toute-faiblesse d'une humanité assumée en solidarité avec nous. Si la mort de Jésus est l'œuvre des pécheurs, Dieu, de toute éternité, l'a fait entrer dans son dessein de salut, et a accompli son œuvre de vie en ressuscitant Jésus d'entre les morts. Placé au cœur de la violence humaine, Jésus a transformé par son amour l'œuvre de mort en œuvre de vie.

b) La mort et résurrection de Jésus nous révèlent également qui nous sommes : non seulement des créatures objet de la bienveillance de Dieu, mais aussi des êtres humains capables de pécher, et historiquement enfermés dans les liens d'un péché qui fait notre malheur. Depuis les origines nous nous cachons de Dieu, et c'est pourquoi Dieu nous demeure caché. Ce n'est pas que Dieu soit lointain et inaccessible, mais nous refusons le Dieu trop proche et trop explicite. Ce constat d'égarement et d'exil, nous l'appelons dans la foi péché, quand nous reconnaissons qu'il y a offense à la confiance que Dieu met en nous et qu'il est peiné par notre séparation. De cet état de choses nous ne pouvons nous libérer par nos propres forces. C'est pourquoi le besoin et l'attente d'un médiateur sont au centre de l'ancienne Alliance, où la loi, les sacrifices, les prophéties, la sagesse, sont des chemins de médiation entre le Dieu vivant et l'humanité soumise au péché et à la mort. Mais aucun de ces chemins n'aboutit pleinement : la loi, faite pour la vie, juge et, en raison du péché, condamne et mène à la mort. Les sacrifices de substitution se répètent sans fin. Les prophéties retardent, attendent leur heure et tombent dans le silence. La sagesse demeure un idéal. En Jésus, l'unique médiateur, en sa mort et sa résurrection, nous sommes radicalement libérés de cette situation : la voie de la vraie vie nous est à nouveau ouverte.

c) La mort et la résurrection de Jésus nous révèlent en définitive qui est Jésus lui-même, l'unique médiateur entre Dieu et l'humanité, c'est-à-dire celui qui vient nous réconcilier avec Dieu. C'est pourquoi nous recevons ensemble la confession de foi du Nouveau Testament : « Car il n'y a qu'un seul Dieu, qu'un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes, un homme : Christ Jésus, qui s'est donné en rançon pour tous » (1 Tm 2,5-6). Nous confessons qu'il n'y a « sous le ciel aucun autre nom offert aux hommes, qui soit nécessaire à notre salut » (Ac 4,12).

70. La médiation et la réconciliation ont pris corps et lieu, nom et personne en Jésus de Nazareth – d'où pourtant, pensait-on à cette époque, rien de bon ne pouvait provenir – condamné et exécuté à Jérusalem – où pourtant Dieu avait depuis l'époque de David, posé le rendez-vous de sa paix -, ressuscité par la puissance de Dieu et exalté à sa droite. C'est là la nouvelle, toujours surprenante et surabondante, qui constitue l'Évangile, et dont l'Église est la bénéficiaire et le héraut.

71. Nous confessons donc ensemble que le Christ, établi médiateur, accomplit notre réconciliation dans toutes ses dimensions : réconciliation de Dieu avec l'humanité ; réconciliation des êtres humains entre eux ; et réconciliation de l'humanité avec Dieu.

– D'une part, en et par Jésus Christ, nous sommes vraiment réconciliés avec Dieu. Car « tout don de valeur et tout cadeau parfait descendent d'en haut, du Père des lumières » (Jc 1,17). Car « tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par le Christ... » (2 Co 5,18) ; « en lui, par son sang, nous sommes délivrés, en lui, nos fautes sont pardonnées » (Ep 1,7).

– D'autre part, en et par Jésus Christ, nous sommes réconciliés les uns avec les autres. Car « c'est lui, en effet, qui est notre paix : de ce qui était divisé, il a fait une unité. Dans sa chair, il a détruit le mur de séparation : la haine... Il a voulu ainsi, à partir du Juif et du païen, créer en lui un seul homme nouveau, en établissant la paix, et les réconcilier avec Dieu tous les deux en un seul corps, au moyen de la croix ; là, il a tué la haine. Il est venu annoncer la paix à vous qui étiez loin, et la paix à ceux qui étaient proches » (Ep 2,14-17). Dimension verticale et dimension horizontale de la réconciliation sont ici solidaires : de même que la haine est la conséquence et le signe de la séparation d'avec Dieu, de même la réconciliation dans la paix entre les êtres humains est le fruit et le signe de leur réconciliation avec Dieu. Du Christ nous recevons le don d'une réconciliation qui vise à s'étendre à tous. Nous en témoignons ensemble dans la foi.

– Enfin, grâce à Jésus Christ, les Juifs et les gentils « dans un seul Esprit, ont accès auprès du Père » (Ep 2,18). En lui et par lui nous pouvons nous offrir nous-mêmes « en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu » dans un « culte spirituel » (Rm 12,1). Car il « s'est livré lui-même à Dieu pour nous, en offrande et victime » (Ep 5,2). Jésus, le Christ, est la fin de la condamnation par la loi, car il est « pour nous... justice, sanctification et rédemption » (1 Co 1,30) ; il est la fin des sacrifices de la loi, car « par son propre sang, il est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, et il a obtenu une rédemption définitive » (He 9,12) ; il est la fin de l'attente des prophéties, car il accomplit tout ce qui a été écrit de lui « dans la loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes » (Lc 24,44) ; il est la fin de l'anonymat de la Sagesse, car il est lui-même la « sagesse de Dieu » (1 Co 1,24) en personne.

72. De même que Dieu est unique, nous confessons ensemble que le médiateur et le réconciliateur entre Dieu et l'humanité est unique et que la plénitude de la réconciliation est en lui entière et parfaite. Rien, ni personne, ne saurait remplacer ou doubler, ni même compléter ou prolonger en quoi que ce soit l'unique médiation accomplie « une fois pour toutes » (He 9,12) par le Christ, « médiateur d'une alliance nouvelle » (He 9,15 ; cf. 8,6 et 12,24). Cette médiation est toujours présente et active en la personne du Christ ressuscité qui « est en mesure de sauver d'une manière définitive ceux qui, par lui, s'approchent de Dieu, puisqu'il est toujours vivant pour intercéder en leur faveur » (He 7,25).

2.1.2. L'œuvre du Christ révèle qu'il est le Fils au sein de la Trinité

73. Dans sa vie et sa mort Jésus se révèle comme le Fils de Dieu par excellence, celui qui seul connaît le Père et que seul le Père connaît (cf. Mt 11,27), qui peut s'adresser à Dieu en lui disant « Abba, Père » (Mc 14,36). Aussi, à la lumière de la résurrection de Jésus et de son exaltation, les chrétiens ont-ils confessé qu'il a été fait Christ et Seigneur (cf. Ac 2,36) et qu'il

est celui à qui s'appliquent les paroles du psaume : « Tu es mon fils, Moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » (Ac 13,33 ; cf. He 1,5). Il est donc celui que Dieu nous a envoyé (cf. Ga 4,4) ; celui qui « de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et, reconnu à son aspect comme un homme, il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix » (Ph 2,6-8). C'est pourquoi, avec l'Église de tous les temps, nous confessons que Jésus Christ est à la fois vrai Dieu et vrai homme, à la fois un avec Dieu et solidaire de l'humanité, non pas un intermédiaire entre Dieu et l'humanité, mais un véritable médiateur, capable de mettre en communion immédiate Dieu et l'humanité. Sa médiation réconciliatrice nous découvre sa médiation créatrice : il est le « Premier-né de toute créature. Car en lui tout a été créé dans les cieux et sur la terre... Tout est créé par lui et pour lui » (Col 1,15-16). Il est le Verbe par qui « tout a été fait » (Jn 1,3). La médiation du Christ a donc une universalité cosmique : elle est ordonnée à la transformation de notre monde en Dieu.

74. L'œuvre de Jésus, le Fils, nous révèle enfin le rôle de l'Esprit de Dieu qui lui est commun avec le Père : elle nous révèle que Dieu est Trinité.

75. L'Esprit Saint est présent et agissant dans toute l'histoire du salut. Dans la vie de Jésus, il intervient à tous les moments décisifs : Jésus a été conçu de l'Esprit Saint (cf. Lc 1,35 ; Mt 1,20) ; l'Esprit est descendu sur lui lors de son baptême (Lc 3,22) ; il était rempli de l'Esprit Saint (Lc 4,1). Il accomplissait son ministère avec la puissance de l'Esprit (Lc 4,14). Il a proclamé que la prophétie du livre d'Isaïe : « L'Esprit du Seigneur Dieu est sur moi, parce qu'il m'a conféré l'onction » (61,1) s'accomplissait en lui (Lc 4,17-21). Il a exulté sous l'action de l'Esprit Saint (Lc 10,21). Nul n'a jamais possédé l'Esprit comme lui, « au-delà de toute mesure » (Jn 3, 34). Plus encore, il est celui qui promet d'envoyer l'Esprit (Jn 14,26 ; 16,7) et qui en dispose pour ses propres disciples après sa résurrection (Jn 20,22), parce que sa mort a été un acte de « remise de l'Esprit » à Dieu en même temps qu'un acte de « transmission de l'Esprit » (cf. Jn 19,30). En retour Dieu le ressuscite et lui donne l'Esprit, afin qu'il le répande sur nous (cf. Ac 2,32-33). Par la vie, la mort et la résurrection de Jésus, l'Esprit Saint devient le don commun du Père et du Fils à l'humanité.

76. De même que l'Esprit est venu sur Jésus au moment de son baptême, il descend sur ses disciples rassemblés au Cénacle (Ac 2,1-12) et sur les païens qui écoutent la Parole (Ac 10,44-48). Ces trois « Pentecôtes » étroitement solidaires appartiennent à la fondation de l'Église et font de celle-ci le « Temple de l'Esprit ». Ainsi s'accomplit le dessein poursuivi depuis l'origine par le Dieu Créateur et Sauveur de se constituer un peuple.

2.2. La justification par la grâce, au moyen de la foi

77. Parce que nous croyons en Christ, unique médiateur entre Dieu et l'humanité, nous croyons que nous sommes justifiés par la grâce qui vient de lui, au moyen de la foi qui est une foi vive et qui donne la vie. Nous reconnaissons que notre justification est une œuvre totalement gratuite accomplie par Dieu en Christ. Nous confessons que l'accueil dans la foi de la justification est lui aussi un don de la grâce. Par la grâce de la foi, nous reconnaissons en Jésus de Nazareth, établi Christ et Seigneur par sa résurrection, celui qui nous sauve et nous met en communion de vie avec Dieu. Qui voudrait compter sur autre chose que la foi pour le salut diminuerait la plénitude accomplie et offerte en Jésus Christ. Au lieu de compléter l'Évangile, il l'affaiblirait.

78. Parler ainsi de notre justification et de notre réconciliation avec Dieu, c'est dire que la foi est par-dessus tout un accueil (Rm 5,1-2) : elle est reçue et en retour elle rend grâce pour la grâce. La résurrection par Dieu seul de Jésus Christ, conduit à la mort par la multitude, est

l'événement eschatologique qui légitime la foi comme réception d'un don de Dieu et non comme une œuvre humaine (Ep 2,8-10). Nous recevons du Christ notre justification, c'est-à-dire notre pardon, notre libération, notre vie avec Dieu. Par la foi, nous sommes détrônés de notre présomption de nous sauver nous-mêmes. Nous sommes rendus à la liberté de nous ouvrir à la sanctification que Dieu veut pour nous.

79. La personne justifiée par le don gratuit de la foi, c'est-à-dire par une foi embrassée avec une liberté rétablie dans sa plénitude, peut désormais vivre selon la justice. La personne qui a reçu la grâce est appelée à porter des fruits dignes de cette grâce. La justification fait de lui ou d'elle un « héritier de Dieu, cohéritier du Christ » (Rm 8,17). Celui qui a reçu gratuitement est engagé dans la reconnaissance et le service, qui n'est pas une nouvelle chaîne mais une nouvelle voie. Ainsi la justification par la foi apporte-t-elle avec elle le don de la sanctification, capable de grandir sans cesse dans une création de vie, de justice et de liberté. Jésus Christ, l'unique médiateur entre Dieu et l'humanité, est aussi l'unique chemin qui conduise à plaire à Dieu. La foi reçoit gratuitement et témoigne activement, agissant elle-même par l'amour (Ga 5,6).

2.3. La vocation de l'Église, son rôle dans la justification par la grâce au moyen de la foi

80. Ensemble nous confessons l'Église, car il n'existe pas de justification solitaire. Toute justification s'inscrit dans la communauté des croyants, ou est ordonnée à son rassemblement. La présence du Christ dans l'Église, considérée à la fois comme réalité de grâce et comme communauté concrète dans le temps et l'espace, est fondamentale pour nous tous. C'est le Christ lui-même qui agit dans l'Église, par la proclamation de la Parole, la célébration des sacrements, la prière et l'intercession pour le monde. Cette présence et cette action sont rendues possibles grâce à l'Esprit, par lequel le Christ appelle les hommes à s'unir à lui, à exprimer sa vérité en eux et à s'associer au mystère du don qu'il leur fait de lui-même.

81. La vocation de l'Église est à situer dans le dessein éternel de salut du Dieu trine en faveur de l'humanité. En ce sens, l'Église est déjà présente à la création (Col 1,15-18). Elle est présente dans l'histoire de l'humanité : « L'Église depuis Abel », comme on disait dans l'Église ancienne. Elle est aussi présente à l'alliance conclue avec Abraham, de qui sortira le peuple élu. Elle l'est plus encore à la constitution du Peuple de l'Alliance. A travers la loi et les prophètes Dieu appelle ce peuple et le prépare à la communion qui sera réalisée par l'envoi de l'Emmanuel, « Dieu avec nous » (cf. Mt 1,23). La nouveauté introduite par l'incarnation du Verbe ne remet pas en cause la continuité de l'histoire du salut, ni la portée des interventions du même Verbe et de son Esprit au cours de la révélation accomplie dans l'Ancien Testament. Car Dieu n'a pas rejeté ce peuple (Rm 11,1). L'existence permanente du peuple élu fait partie intégrante de l'histoire du salut.

82. Néanmoins nous croyons que la venue du Christ, Verbe incarné, apporte avec elle un changement radical dans la situation du monde aux yeux de Dieu. Désormais le don que Dieu a fait de lui-même en Jésus Christ est irréversible et définitif. Du côté de Dieu le salut est accompli et il est offert à tous. La présence de Dieu parmi les croyants (Jr 31,33 ; Ez 36,26) est devenue intérieure sous une forme nouvelle par l'Esprit Saint qui configure ceux-ci à l'image de Jésus Christ. En même temps la présence de Dieu devient universelle, elle ne se limite pas à un peuple, mais elle est offerte à toute l'humanité appelée à être rassemblée par le Christ dans l'Esprit.

83. C'est pourquoi nous croyons que le peuple de Dieu rassemblé par la mort et la résurrection du Christ ne vit plus seulement sous le régime de la promesse, mais désormais il vit aussi sous le régime du don déjà reçu par le mystère de l'événement de Jésus, Christ et

Seigneur, qui a envoyé son Esprit. Nous confessons donc Jésus Christ comme le fondement de l'Église (1 Co 3,11).

84. Le commencement de l'Église s'inscrit dans le temps et connaît des étapes liées au déroulement de l'événement du Christ. Celles-ci, étroitement solidaires, sont au nombre de trois :

a) Il y a, tout d'abord, l'activité missionnaire de Jésus « dans les jours de sa chair » (He 5,7) : sa prédication du Royaume, qui présuppose les promesses de l'Ancien Testament, et ses oeuvres puissantes ; l'invitation à croire en lui et l'appel adressé à tous en vue de la conversion : l'appel des disciples, hommes et femmes (Lc 8,1-3) et la formation du groupe des Douze (Mc 3, 13-19) ; l'attribution du nom de Pierre à Simon (Mt 16,18) et le rôle qui lui est donné dans le cercle des disciples (Lc 22,31-32).

b) La seconde étape est la célébration de la dernière Cène par Jésus avec ces mêmes disciples comme un mémorial (Lc 22,14-20) du don de sa vie pour la multitude ; sa mort en croix, par laquelle il accomplit le salut de tous (Jn 12,32) ; la résurrection de Jésus, qui restaure la communauté brisée des disciples. Le Christ ressuscité éduque les siens pendant 40 jours à une foi plus profonde (Ac 1,2-3) ; en les quittant il leur donne l'ordre de baptiser (Mt 28,18), de prêcher le repentir et le pardon et de lui rendre témoignage (Lc 24,47-48).

c) La troisième étape est celle de l'envoi de l'Esprit à la communauté des 120 personnes (cf. Ac 1,5) rassemblées le jour de la Pentecôte (Ac 2,2-4). Les disciples sont envoyés en mission tant aux croyants d'Israël qu'aux païens, comme le montre le don de l'Esprit fait aux païens (Ac 10, 44) que l'on peut appeler une « nouvelle Pentecôte ». Ainsi l'Église est-elle fondée une fois pour toutes, pleinement constituée et équipée en vue de sa vocation universelle dans le monde et de sa destinée eschatologique. Ce don de l'Esprit constitue les prémices. L'œuvre de l'Esprit pour le renouveau et le rassemblement ne sera pleinement achevée et manifestée que lorsque le Christ reviendra dans la gloire.

85. L'Église est appelée à l'existence comme communauté d'hommes et de femmes pour partager l'activité salvifique de Jésus-Christ, qui a réconcilié les êtres humains avec Dieu, les a libérés du péché et rachetés du mal. Ils « sont gratuitement justifiés par sa grâce, en vertu de la rédemption accomplie en Jésus-Christ » (Rm 3,24).

86. La justification des disciples de Jésus, pécheurs gratuitement justifiés par sa grâce sans aucun mérite de leur part, a été l'une des expériences constitutives de la foi chrétienne dès l'origine de l'Église. La justification par la grâce au moyen de la foi nous est donnée dans l'Église. Cela ne veut pas dire que l'Église exerce une médiation complémentaire de celle du Christ, ou qu'elle soit revêtue d'un pouvoir indépendant du don de la grâce, mais que l'Église est à la fois le lieu, l'instrument et le ministre choisis par Dieu pour faire entendre la Parole du Christ et pour célébrer les sacrements au nom de Dieu à travers les siècles. Lorsque l'Église prêche fidèlement la parole de salut et célèbre les sacrements, obéissant au commandement du Seigneur et invoquant la puissance de l'Esprit, elle a la certitude d'être exaucée, car elle accomplit par son ministère un acte du Christ lui-même.

87. Le rôle ministériel et instrumental de l'Église dans la proclamation de l'Évangile et dans la célébration des sacrements n'enlève rien à la souveraine liberté de Dieu. Si Dieu choisit d'agir à travers l'Église pour le salut des croyants, il ne limite pas la grâce salvifique à ces moyens. La souveraine liberté de Dieu peut toujours appeler quiconque au salut, indépendamment de ceux-ci. Mais il est vrai de dire que l'appel de Dieu est toujours lié à l'Église, parce que l'appel de Dieu a toujours pour objectif l'édification de l'Église qui est le Corps du Christ (1 Co 12,27-28 ; Ep 1,22-23) (cf. n° 101).

88. Cette confession commune de l'Église, de sa vocation et de son rôle dans la justification par la grâce au moyen de la foi, constitue un contexte positif pour notre étude de certaines des questions qui nous divisent encore dans notre compréhension respective de la relation entre l'Évangile du Christ et l'Église considérée comme communauté visible dans le monde.

CHAPITRE III : L'ÉGLISE QUE NOUS CONFESSONS ET NOS DIVISIONS DANS L'HISTOIRE

3.1. Introduction

89. Les difficultés qui séparent encore nos communions proviennent en grande partie de nos compréhensions différentes du rapport qui existe entre ce que nous confessons, d'une part, sur l'origine et la vocation de l'Église une, sainte, catholique et apostolique dans le plan de salut de Dieu et, d'autre part, les formes de son existence historique. Nos deux communions se considèrent comme appartenant à l'*Una Sancta*, mais elles diffèrent dans leur compréhension de cette appartenance.

90. Pour aborder ce sujet, nous devons aller au-delà de l'ecclésiologie comparative. Notre méthode exige de nous à la fois que nous disions ensemble ce que nous pouvons et que nous reconnaissons sans ambiguïté ce qui ne peut pas encore être l'objet d'un consensus.

91. Cela implique un double défi. Il y a, d'abord, des *différences* de perspective, qui nous amènent à trouver dans la position de notre partenaire un point de vue complémentaire ou un accent différent mis sur une unique vérité que nous tenons en commun. En nous ouvrant nous-mêmes à la critique du partenaire nous pouvons apprendre à examiner nos propres vues d'une façon plus mesurée et trouver peut-être un cadre de référence commun permettant de nous comprendre les uns les autres.

92. Deuxièmement, cependant, certaines de nos positions semblent tout simplement *diverger*. Elles apparaissent mutuellement incompatibles ou sans commune mesure. Cela ne nous laisse, pour le moment du moins, pas d'autre choix que de nous mettre d'accord pour reconnaître notre désaccord, mais en cherchant à faire la lumière sur la nature de nos désaccords. Nous constatons entre autres que nous ne sommes pas d'accord pour discerner quelles sont les questions suffisamment sérieuses pour être cause de division de l'Église. Des questions qui, du côté catholique romain, sont des obstacles à la pleine communion ne le sont pas nécessairement pour les réformés, et vice versa. Cela ne nous dispense pas de la responsabilité de chercher à nous réconcilier au-delà même des barrières apparemment les plus insurmontables. En attendant, nous nous respectons les uns les autres, et nous sommes heureux qu'une certaine communion soit possible entre nous.

93. Dans ce rapport nous ne traitons pas de toute la gamme des questions ecclésiologiques. Nous préférons mettre en relief trois domaines particuliers de discussion, en raison de l'intérêt qu'ils représentent et de la lumière qu'ils peuvent jeter en vue d'un consensus plus complet. Nous traiterons d'abord de deux conceptions de l'Église que, bien que différentes, nous considérons potentiellement complémentaires. Nous traiterons ensuite de deux domaines de divergences ou d'incompatibilités apparentes : nos points de vue sur la continuité et la discontinuité dans l'histoire de l'Église ; puis la visibilité de l'Église et sa structure ministérielle.

3.2. Deux conceptions de l'Église

94. Nous avons déjà affirmé le rôle ministériel et instrumental de l'Église dans la proclamation de l'Évangile et la célébration des sacrements (§ 85-86). La Parole et les

sacrements appartiennent tous deux à la véritable nature de l'Église. Ils nous offrent aussi deux conceptions différentes pour comprendre l'Église et la façon dont elle remplit son rôle ministériel et instrumental ; la première est plus « réformée », la deuxième, plus « catholique romaine ».

3.2.1. L'Église comme « *Creatura Verbi* »

95. L'existence de l'Église comme communauté dans l'histoire a été comprise et décrite dans la tradition réformée comme *creatura verbi*, c'est-à-dire « création du Verbe ». Dieu est éternellement Verbe (Parole) aussi bien qu'Esprit ; par le Verbe (Parole) et l'Esprit de Dieu toutes choses ont été créées. La réconciliation et le renouveau sont l'œuvre du même Dieu, par le même Verbe (Parole) et le même Esprit.

96. La Parole de Dieu dans l'histoire a assumé une triple forme. Premièrement, c'est le Verbe qui s'est fait chair : Jésus Christ, incarné, crucifié et ressuscité. Deuxièmement, c'est la Parole, telle qu'elle s'est exprimée dans l'histoire de Dieu avec son peuple et a été rapportée dans les Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament en témoignage rendu à Jésus Christ. Troisièmement, c'est la Parole telle qu'elle est entendue et proclamée dans la prédication, le témoignage et l'action de l'Église. La troisième forme dépend de la deuxième et lui est liée, et à travers celle-ci elle a accès à la première, le Verbe incarné en Jésus-Christ. C'est pourquoi la tradition réformée a souligné de façon aussi insistante que la prédication, l'enseignement et le témoignage de l'Église à travers les siècles – le dogme et la tradition de l'Église – doivent toujours être subordonnés au témoignage de la Bible, que l'Écriture plus que la tradition est « la Parole de Dieu écrite » et « la seule règle infaillible pour la foi et la pratique ». L'Écriture est la référence à laquelle la proclamation de l'Église doit être confrontée, puisque cette proclamation consiste à témoigner authentiquement de la Parole de Dieu en Jésus Christ et prétend être « la Parole proclamée ». Car la Parole de Dieu est une parole cohérente : parole de jugement et de miséricorde, Évangile de réconciliation, annonce du Royaume de Dieu. C'est une parole vivante comme Jésus Christ lui-même est vivant : c'est une parole qui appelle pour être entendue ; pour recevoir une réponse et pour être renvoyée en écho ; c'est une parole demandant une réponse, une obéissance et un engagement, comme la Parole de grâce qui suscite et rend possible la foi authentique.

97. L'Église dépend de cette Parole – le Verbe incarné, la Parole écrite, la Parole prêchée – de trois manières au moins.

– L'Église est fondée sur le Verbe (Parole) de Dieu.

– L'Église continue en tant qu'Église par la Parole de Dieu.

– L'Église dépend continuellement de la Parole de Dieu pour son inspiration, sa force et son renouveau.

98. Dans chacun de ses trois aspects, le Verbe (Parole) et l'Esprit de Dieu œuvrent ensemble, car c'est la puissance de l'Esprit qui permet l'écoute de la Parole et la réponse de la foi. Le Verbe (Parole) et l'Esprit de Dieu établissent ensemble, préservent et guident la communauté de l'Église dans et par l'histoire humaine. L'Église, comme la foi elle-même, est née de l'écoute de la Parole de Dieu dans la puissance de l'Esprit de Dieu ; elle vit *ex auditu*, par l'écoute.

99. Cette insistance mise sur l'écoute de la Parole de Dieu a été d'une importance primordiale dans la théologie réformée depuis le XVe siècle. C'est pourquoi les réformés ont insisté sur « la vraie prédication de la Parole » en lien avec « l'administration correcte des sacrements selon l'institution de Jésus Christ » comme une « marque décisive de la véritable Église ». Derrière cette insistance se situe une conscience aiguë de la façon dont l'Ancien Testament

proclamait « la Parole du Seigneur », de la reconnaissance dans le Nouveau Testament de Jésus Christ comme « le Verbe qui était au commencement avec Dieu » et du sens nouveau que prit la Bible au XVI^e siècle comme Parole vivante, toujours contemporaine, avec laquelle l'enseignement et la structure de l'Église, tels qu'ils s'étaient développés, étaient loin d'être toujours en harmonie. Contre l'appel à la continuité, aux coutumes et à l'institution, les réformés firent appel à la voix vivante du Dieu vivant comme au facteur essentiel et décisif selon lequel l'Église doit vivre, si seulement elle veut vivre : l'Église comme *creatura verbi*.

100. Jusqu'ici notre exposé a été relativement traditionnel et habituel. Mais en dépit de la relation organique voulue entre la Parole et l'Église, la tradition réformée n'a pas toujours gardé avec fermeté cette relation en vue. Elle a parfois été encline au verbalisme, et tentée de réduire l'Évangile à une doctrine, et le Verbe de Dieu incarné en Jésus Christ à une théorie théologique. La proclamation de la Parole a été simplement vue comme une marque extérieure de l'Église plutôt qu'intrinsèque à son être ; l'Église elle-même se considérait plus comme le lieu où l'Écriture est interprétée que comme une communauté vivant de la Parole. De telles compréhensions rétrécissent la pleine signification de l'expression *creatura verbi*, en tant qu'elle décrit la nature et la vocation de l'Église.

101. L'Église est la création de la Parole, parce que la Parole elle-même est le verbe de Dieu créateur de la grâce, par laquelle nous sommes justifiés et renouvelés. L'Église est la communauté humaine formée et gouvernée par cette grâce, appelée à « avoir entre vous ces dispositions qui étaient dans le Christ Jésus » (Ph 2,5). La communauté de foi n'est donc pas simplement la communauté où l'Évangile est proclamé ; par son écoute et sa réponse à la Parole de grâce, la communauté devient elle-même un moyen de confession, sa foi « un signe » ou une « marque » pour le monde ; elle est elle-même une partie du monde transformée, car elle est interpellée et renouvelée par la Parole de Dieu.

3.2.2. L'Église comme « sacrement de grâce »

102. Dès avant le deuxième Concile du Vatican, de nombreux théologiens catholiques romains décrivaient l'Église comme un « sacrement », parce que ce terme a un lien avec le terme biblique de « mystère ». Cette description sacramentelle met en relief la comparaison entre ce qu'est l'Église et ce qui est en jeu dans la célébration des sacrements. L'adoption de ce terme par le deuxième Concile du Vatican (*Lumen Gentium*, I,1) pour parler de l'Église a fait de cet usage presque un lieu commun dans la pensée catholique romaine.

103. Le deuxième Concile du Vatican a décrit l'Église à cause de sa relation avec le Christ, « comme un sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*Lumen Gentium*, 1). L'Église est décrite comme « le sacrement universel du salut » (*Lumen Gentium*, 48 ; *Gaudium et Spes*, 45 ; *Ad Gentes*, 1), « le sacrement visible de cette unité salutaire » (*Lumen Gentium*, 9), « l'admirable sacrement » (*Sacrosanctum Concilium*, 5). Dans certains cas le texte conciliaire indique les racines profondes de cette conception de l'Église dans la pensée patristique, en se référant à certaines expressions de Cyprien qui parle de l'unité ecclésiale comme d'un sacrement (*LG*, 9 et *SC*, 26). Il applique ensuite directement ces formules à l'Église en étendant la dynamique de leur signification. En même temps, il se réfère à une prière du missel romain avant la restauration de la Semaine Sainte, qui affirme que « c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'est né 'l'admirable sacrement de l'Église tout entière' » (*SC*, 5).

104. Placer l'Église dans la catégorie de « sacrement » est doublement analogique. C'est d'une part analogique par rapport à l'application de cette catégorie au Christ. Le Christ, en effet, est le sacrement primordial de Dieu, par le fait que le Logos s'est fait chair en assumant notre humanité. Jésus est l'épiphanie pleine de grâce (cf. Jn 1,14) et « l'image du Dieu

invisible » (Col 1,15), celui qui est devenu « pour tous ceux qui lui obéissent cause de salut éternel » (He 5,9). C'est pourquoi Paul proclame « le mystère du Christ » (Col 4,3). Plus tard, Augustin, pour qui les termes de « mystère » et de « sacrement » sont pratiquement équivalents, écrit : « il n'y a pas d'autre mystère de Dieu que le Christ » (PL 33,845). Pour saint Thomas, « les mystères de la chair du Christ » sont les sacrements originels de notre salut, en particulier, la passion et la résurrection du Christ sont des sacrements en raison de leur double caractère de signe exemplaire et de cause instrumentale et effective (cf. *Comp. Theol.* 239 ; *S. Theol.* IIIa, Q 62, art. 5 ad primum). Luther fit sienne cette interprétation traditionnelle du Christ : « Les Saintes Écritures ne connaissent qu'un seul sacrement, qui est le Christ Seigneur lui-même » (*Disputatio de fide infusa et acquisita* de 1520, 18 ; édition Weimar 6, p. 86). Tout langage sur la sacramentalité de l'Église doit donc respecter la seigneurie absolue du Christ sur l'Église et les sacrements. Le Christ est l'unique sacrement fondateur, c'est-à-dire la puissance active et originelle, manifestée visiblement en notre monde, de toute l'économie du salut. L'Église est un sacrement par le don du Christ, parce qu'il lui est donné d'être le signe et l'instrument du Christ.

105. Dans le Nouveau Testament le terme « mystère » n'est pas directement appliqué à l'Église, bien qu'Ephésiens 5,32 applique ce terme au verset de Genèse 2,24 et le rapporte à la relation entre le Christ et l'Église (et la Vulgate latine traduit « *mysterium* » par « *sacramentum* »). L'Église n'est donc qu'un sacrement fondé par le Christ et entièrement dépendant de lui. Son être et son agir sacramentels sont le fruit d'un don gratuitement reçu du Christ, don qui lui demeure radicalement transcendant, mais qui lui est cependant confié pour le salut de l'humanité. C'est pourquoi selon le deuxième Concile du Vatican, « ce n'est pas une vaine analogie que de comparer (l'Église) au mystère du Verbe incarné », car sa réalité, complexe et une, « est constituée d'un élément humain et d'un élément divin » (*LG*, 8). Cette analogie ne doit pas nous faire oublier la différence radicale qui demeure entre le Christ et l'Église. En particulier, l'Église n'est l'épouse et le Corps du Christ que par le don de l'Esprit.

106. Par ailleurs, l'Église est appelée sacrement par analogie avec les liturgies du baptême et de l'Eucharistie, que les Pères grecs appelaient « les mystères », dans un sens déjà analogique par rapport au *mysterion* paulinien. Les sacrements sont les gestes et les paroles que le Christ a confiés à son Église et auxquels il a lié la promesse de sa grâce par le don de son Esprit.

107. Dans l'Église comme « sacrement », un « pont est jeté entre la face visible de la création et le dessein de Dieu accompli dans l'alliance » (cf. Groupe des Dombes, *L'Esprit Saint, l'Église et les Sacrements*, 23). En un registre légèrement différent, on peut aussi parler à son sujet de « signe vivant ». Les termes de « sacrement » et de « signe » rendent compte d'une cohérence et d'une continuité entre les différents moments de l'économie du salut ; ils désignent l'Église à la fois comme le lieu d'une présence et le lieu d'une distance ; ils dépeignent enfin l'Église comme l'instrument et le ministre de l'unique médiation du Christ. L'Église est la servante de cette unique médiation, mais elle n'en est jamais la source ni la maîtresse.

108. De même que la médiation du Christ s'est exercée visiblement dans le mystère de son incarnation, de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, de même l'Église a été aussi établie comme le signe et l'instrument visible de cette unique médiation à travers le temps et l'espace. L'Église est un instrument entre les mains du Christ parce qu'elle exerce, par la prédication de la Parole, l'administration des sacrements et la conduite des communautés, un ministère entièrement dépendant du Seigneur, exactement comme un outil entre les mains d'un ouvrier. Ainsi le Nouveau Testament voit-il dans le ministère de l'Église ce qui est au service du ministère du Christ. Les ministres sont « coopérateurs de Dieu » (1 Co 3,9), « serviteurs du Christ, et intendants des mystères de Dieu » 1 Co 4,1), « ministres d'une alliance nouvelle » (2 Co 3,6), « ministres de la réconciliation » (cf. 2 Co 5,18), accomplie par

le Christ et, plus généralement, des « envoyés » ou des « ambassadeurs au nom du Christ » (cf. 2 Co 5,20).

109. Le ministère instrumental de l'Église est confié à des pécheurs. Il peut donc être défiguré ou atrophié, maltraité ou exagéré. Mais la réalité du don de Dieu transfigure toujours la faute humaine, et la fidélité de Dieu à son Église garde continuellement celle-ci selon la promesse (Mt 28,20) qui la soutient dans sa mission de salut à travers les âges.

110. L'Église est ainsi constituée comme un sacrement, c'est-à-dire comme un instrument de l'unique médiation du Christ, un signe de la présence efficace de cette médiation. Elle l'est en ce sens qu'elle vit de la Parole qui l'a engendrée et qu'elle proclame, et dans la mesure où elle ouverte et docile à l'Esprit qui habite en elle, lui qui garde et renouvelle sans cesse dans l'Église la mémoire du Christ (Jn 14,26 ; 16,15) jusqu'à ce que le Sauveur revienne. Le Paraclet accomplit dans l'Église son ministère de liberté (2 Co 3,17), de vérité (Jn 16,13), de sanctification (Rm 8,12-13) et de transfiguration (2 Co 3,18). Sur ce fondement, l'Église est porteuse de la tradition de la Parole, c'est-à-dire sacrement de la Parole de Dieu, et porteuse de la transmission du salut, c'est-à-dire sacrement du Christ et de l'Esprit.

111. Si l'on considère l'Église par rapport à sa source, on parlera d'elle comme du sacrement de Dieu, du Christ et de l'Esprit, et comme du sacrement de la grâce. Si on la considère par rapport à sa mission et à sa vocation, on dira qu'elle est le sacrement du Royaume ou le sacrement du salut (*Lumen Gentium*, 48) ou « comme le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*ibid.*1).

3.2.3. Questions et réflexions

112. Nous sommes d'accord pour reconnaître la dépendance radicale de l'Église par rapport au don transcendant que Dieu lui fait et nous reconnaissons ce don comme le fondement de son activité de service pour le salut de l'humanité. Mais nous ne comprenons pas encore la nature de cette activité salvifique de la même façon. Les réformés prétendent généralement que les catholiques attribuent à l'Église le rôle propre au Christ. Les catholiques romains, pour leur part, accusent généralement les réformés de tenir l'Église dans une extériorité par rapport à l'œuvre du salut et de renoncer à l'assurance que le Christ est vraiment présent et agissant dans son Église. Ces deux opinions sont des caricatures, mais elles peuvent aider à attirer l'attention sur les véritables différences sous-jacentes aux perspectives dont les thèmes de *creatura verbi* et de *sacramentum gratiae* servent de symboles.

113. On peut considérer que les deux conceptions, de « création du Verbe » et de « sacrement de grâce », expriment en fait la même réalité instrumentale sous différents aspects, sont complémentaires l'une de l'autre, ou représentent les deux côtés de la même pièce de monnaie. Elles peuvent aussi devenir les pôles d'une tension créatrice entre nos Églises. On atteint un point particulier où cette tension devient évidente, lorsqu'on demande comment se présentent les questions de la continuité et de la structure de l'Église à travers les siècles à la lumière de ces deux concepts.

3.3. La continuité de l'Église à travers les âges

114. En quel sens peut-on dire que l'Église est restée « une » de génération en génération ? Cette question est d'une portée immédiate pour les relations entre les Églises réformées et l'Église catholique romaine, parce que les événements qui ont conduit à la Réforme et dont la division a été la conséquence semblent indiquer une discontinuité dans la vie de l'unique Église.

3.3.1. La fidélité de Dieu et notre condition de pécheurs

115. Ensemble nous croyons que Dieu demeure fidèle à sa promesse et n'abandonne jamais le peuple qu'il s'est acquis. « Il est fidèle, le Dieu qui vous a appelés à la communion avec son Fils Jésus Christ, notre Seigneur » (1 Co 1,9). Tel est le fondement de notre conviction que l'Église continue à travers les âges d'accomplir la mission qu'elle a reçue jusqu'à la fin des temps, car « la Puissance de la mort ne prévaudra pas contre elle » (Mt 16,18). Par l'Église, le Christ, présent avec nous tous les jours jusqu'à la fin des temps (cf. Mt 28,20), nous conduit indéfectiblement au salut.

116. La continuité de l'Église a une origine : c'est l'envoi des apôtres en mission par le Christ, envoi qui fait d'eux des « apôtres ». Elle a un but, c'est la mission, « *apostolè* », de faire des disciples de toutes les nations (cf. Mt 28,19). C'est pourquoi l'Église est par essence apostolique et son ministère s'inscrit dans une succession apostolique. Comme nous le disions dans notre précédent document, cette succession « exige à la fois une continuité avec les premiers apôtres et une action contemporaine gratuitement renouvelée du Saint-Esprit » (PCEM, § 101). L'apostolicité est donc une réalité vivante qui garde l'Église en communion avec sa source vive, en même temps qu'elle lui permet de renouveler continuellement sa jeunesse pour parvenir au Royaume.

117. La grâce de la fidélité de Dieu est donnée à des hommes et des femmes qui vivent dans une longue histoire et qui sont aussi des pécheurs. La réponse de l'Église à la fidélité de Dieu doit se renouveler pour faire face aux défis de la diversité des temps et des cultures. L'Église n'est digne de ce nom qui si elle est un témoin vivant et inventif, concrètement située au milieu des besoins des peuples. C'est pourquoi aussi la continuité de l'Église requiert qu'elle se reconnaisse *semper reformanda*. La condition humaine de péché, qui affecte non seulement les membres de l'Église, mais aussi ses institutions, vient s'opposer à la fidélité de Dieu. Si elle ne met jamais celle-ci en échec, elle peut porter gravement atteinte à la mission et au témoignage de l'Église. L'existence constante de réforme dans l'Église est reconnue : « L'Église, au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre » (*Unitatis Redintegratio*, 6). L'Église doit donc vivre dans une dynamique constante de conversion.

3.3.2. Le besoin de réforme et de renouveau

118. Nous reconnaissons qu'au temps de la Réforme l'Église avait un urgent besoin d'être réformée. Nous reconnaissons que les différents efforts de réforme étaient, dans leur inspiration la plus profonde, des signes de l'œuvre de l'Esprit Saint. Dans l'événement de la Réforme, la Parole de Dieu joua un rôle, cette Parole qui est « vivante, en effet, énergique et plus tranchante qu'aucun glaive à double tranchant. Elle pénètre jusqu'à diviser âme et esprit » (He 4,12). Ce n'est pas que ce qui arriva puisse être attribué à la Parole, car dans la division de l'Église d'Occident le péché humain a joué aussi son rôle. Notre conscience commune de ce fait nous ordonne de « discerner les esprits », c'est-à-dire de distinguer, dans ce processus, l'œuvre de l'Esprit. Catholiques romains et réformés, nous ne devons pas chercher à nous justifier à ce sujet. Chacun doit assumer la responsabilité de son propre passé et de la part de péché qui a été la sienne.

119. Mais tout n'est pas dit par là. S'il est vrai que « tout (même le péché, pourrait-on dire) concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon son dessein » (Rm 8,28), nous avons alors à reconnaître le mystérieux dessein de Dieu qui est en cours d'accomplissement, malgré cette division. Notre conversion permanente au Christ doit nous faire découvrir et comprendre le sens positif de cet événement dans la vie de l'Église du Christ. Celui-ci nous rappelle la dépendance de l'Église vis-à-vis du Christ et de l'Esprit, qui

agissent en elle et pour elle avec une liberté souveraine. Il nous invite à reconnaître de nouveaux fruits de sainteté. Il nous engage à une émulation chrétienne qui nous pousse à réconcilier dans nos vies les aspects complémentaires de l'unique Évangile. La méditation sur le sens positif de la Réforme, malgré la division, nous concerne tous, puisqu'il s'agit d'un événement majeur dans l'histoire de l'Église.

3.3.3. Questions et réflexions

120. Néanmoins, dans l'état actuel des choses, des divergences persistent entre nous dans notre manière de comprendre la continuité de l'Église et sa visibilité. Les Églises réformées considèrent avant tout la continuité de la confession de foi et de l'enseignement de la doctrine de l'Évangile. C'est en ce sens que l'Église demeure apostolique et que les ministres suscités en elle par l'Esprit font partie de la succession apostolique. L'Église catholique romaine, pour sa part, estime que cette apostolicité de la foi et de la prédication, ainsi que celle de l'administration des sacrements, sont liées à un certain nombre de signes visibles à travers lesquels opère l'Esprit, en particulier la succession apostolique des évêques.

121. Nous reconnaissons les uns et les autres la réalité de la tradition, mais nous ne lui donnons pas le même poids. Les réformés voient dans la Sainte Écriture le témoin suffisant du message de l'Évangile, un message qui « produira toujours à nouveau la juste compréhension de lui-même » (PCEM, 29) et qui constitue le lieu de la communication immédiate de la vérité. Cela ne signifie pas un mépris pour la tradition en tant qu'elle est une expression de la communion dans la foi à travers les siècles. Les catholiques, de leur côté, estiment que l'Écriture est la *norma normans* de toute doctrine de la foi ; mais ils pensent que cette Écriture, œuvre de la tradition vivante de la génération apostolique, est à son tour lue et interprétée de façon vivante dans un acte de transmission ininterrompue qui constitue la tradition de l'Église tout au long de son histoire. L'autorité de cette tradition vivante et des décisions magistérielles qui la jalonnent de temps à autre a pour fondement la soumission au message de l'Écriture. C'est pour aider le peuple de Dieu à obéir à ce message que l'Église est amenée à prendre des décisions d'interprétation sur le sens de l'Évangile (cf. PCEM, 30, 32).

122. De plus, nous différons dans notre manière de comprendre la nature du péché dans l'Église. Sans aucun doute, nous reconnaissons les uns et les autres que, quoiqu'il en soit du péché qui affecte les personnes et les institutions, la sainteté de la prédication de la Parole et de l'administration des sacrements demeure, parce que le don de Dieu à l'Église est sans repentance. En ce sens l'Église est sainte, car elle est l'instrument du don de la sainteté qui vient de Dieu. Mais les réformés estiment que la fidélité de Dieu est plus forte que notre infidélité et que la répétition des « résistances de l'Église à la Parole et de ses erreurs » (PCEM, 42). En conséquence, l'Église peut reconnaître des moments où, en dépit du témoignage exemplaire de personnalités individuelles, sa véritable identité est obscurcie par le péché au point de ne plus être reconnaissable. Cela ne veut pas dire que Dieu abandonne l'Église qui, pour les réformés, continue à exister toujours et jusqu'à la fin des temps. Du côté catholique, on estime que le péché humain, même s'il peut aller assez loin pour affecter gravement les signes et les institutions de l'Église, ne rend jamais caduque sa mission de grâce et de salut et ne fausse jamais dans son essence la proclamation de la vérité, parce que Dieu garde infailliblement l'Église « qu'il s'est acquise par le sang de son propre Fils » (Ac 20, 28). Les temps des pires abus furent aussi souvent des temps où a fleuri une grande sainteté. En d'autres termes, nous ne pensons pas de la même façon la relation entre Église et le Royaume de Dieu. Les réformés insistent davantage sur la promesse d'un « pas encore » ; les catholiques soulignent davantage la réalité d'un don « déjà là ».

123. En conséquence, nos interprétations respectives de la division survenue au XVI^e siècle ne sont pas les mêmes. Les réformés considèrent que la Réforme fut une rupture avec

l'« institution » catholique de l'époque, parvenue à un grand degré de corruption et incapable de répondre à un appel à la réforme au sens d'un retour à la pureté de l'Évangile et à la sainteté de l'Église ancienne. Néanmoins, cela ne signifie pas que la division qui en résulta fut une rupture substantielle dans la continuité de l'Église. Pour les catholiques, au contraire, cette rupture a porté atteinte à la continuité de la tradition venant des apôtres et qui a vécu pendant de nombreux siècles. Étant donné que les réformés avaient rompu avec la structure ministérielle transmise par la tradition, ils avaient profondément blessé l'apostolicité de leurs Églises. La sévérité de ce jugement est aujourd'hui plus nuancée, parce que les contacts œcuméniques ont rendu les catholiques plus sensibles aux traits de l'identité chrétienne authentique préservés dans ces Églises.

124. À l'avenir notre dialogue devra aborder des problèmes qui nous divisent encore souvent, tels que les suivants :

1. Compte tenu de l'interprétation que nous avons donnée ci-dessus de nos positions, que peuvent dire maintenant ensemble les réformés et les catholiques romains au sujet des mouvements de réforme du XVI^e siècle, des raisons qui leur étaient sous-jacentes, du cours qu'ils ont pris et des résultats qui s'ensuivirent ?

2. Puisque nous reconnaissons (en raison du baptême et d'autres facteurs ecclésiaux) qu'en dépit de divisions persistantes, une communion réelle bien qu'imparfaite existe déjà entre les chrétiens réformés et les catholiques romains, quelles conséquences tirons-nous de cette communion pour notre compréhension de la continuité de l'Église ?

3. Dans quelle mesure pouvons-nous proclamer ensemble l'Évangile en un langage intelligible pour nos contemporains, même si nous différons d'une certaine façon dans notre manière de comprendre la foi apostolique ?

4. Comment pouvons-nous réconcilier la liberté du chrétien individuel dans son approbation du message chrétien avec la responsabilité de l'Église dans l'enseignement autorisé de ce message ?

Dans le passé, nous avons généralement répondu à ces questions à partir de nos perspectives ecclésiologiques séparées. À l'avenir, nous devons élaborer en dialogue une réponse commune.

3.4. La visibilité et la structure ministérielle de l'Église

125. Les communions réformée et catholique romaine s'opposent sur un troisième point relatif à leur compréhension de la relation entre l'Évangile et l'Église. Notre divergence concerne ici le rôle de la mission et du ministère. Nous considérerons d'abord la visibilité et l'invisibilité dans l'Église en tant que telle, puis la mission et la structure ministérielle.

3.4.1. L'Église : visible et invisible

126. Dans le passé, les Églises réformées ont parfois manifesté une tendance non seulement à distinguer, mais aussi à séparer l'Église invisible, connue de Dieu seul, et l'Église visible, manifestée au monde comme communauté rassemblée par la Parole et les sacrements. En fait, une telle distinction n'appartient pas au véritable enseignement réformé. Nous pouvons affirmer ensemble le lien indissoluble entre l'invisible et le visible. Il n'existe qu'une seule Église de Dieu. Elle est appelée à l'existence par le Christ ressuscité, ne forme qu'« un seul Corps », est conviée à n'avoir qu'« une seule espérance », et ne reconnaît qu'« un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous » (Ep 4, 4-6). Le Christ, par son Esprit, a investi cette Église d'une mission et d'un ministère dans le monde, et l'a rendue capable d'en appeler d'autres à la même unité, à la même espérance et à la même

foi. Dès les temps les plus anciens elle a été pourvue par la grâce de Dieu des moyens ministériels nécessaires et suffisants pour remplir sa mission.

127. L'Église invisible est la face cachée de l'Église visible et terrestre. L'Église est manifestée au monde où elle est appelée à avoir part au Royaume de Dieu à titre de peuple élu de Dieu. Cette Église visible/invisible est réelle en tant qu'événement et institution, quel que soit l'endroit et le moment où Dieu appelle les hommes et les femmes à servir.

128. Cette Église visible/invisible vit dans le monde comme une communauté structurée. Rassemblée autour de la Parole et des sacrements, elle est à même de proclamer l'Évangile du salut de Dieu au monde. Sa structure visible est destinée à rendre la communauté capable de servir en instrument du Christ pour le salut du monde. Elle rend donc témoignage à tous les êtres humains de l'activité salvifique de Dieu en Jésus Christ. Ce témoignage de l'Église visible/invisible, l'appelle souvent à une confrontation avec le monde. Dans ce témoignage l'Église se voit exhortée à prier et à glorifier Dieu. Dans toute son activité visible, son but est le *Soli Deo gloria* et l'*ad majorem Dei gloriam*.

129. Nous divergeons, cependant, au sujet d'une identification plus grande de l'Église à ses aspects et à sa structure visibles. Les catholiques romains maintiennent que l'Église du Christ « subsiste » dans l'Église catholique romaine (*Lumen Gentium*, 8), formule adoptée au deuxième Concile du Vatican pour éviter l'identification exclusive de l'Église du Christ à celle-ci. Ils admettent de même que de nombreux « éléments » ou « attributs » de grande valeur, qui constituent l'Église, sont présents dans « ces Églises et communautés séparées » et que ces dernières « ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut » (*Unitatis Redintegratio*, 3). La question est désormais de savoir jusqu'à quel point ils peuvent reconnaître que l'Église du Christ existe aussi dans les Églises réformées. Les réformés, de leur côté, ne considèrent pas que l'Église se réduise à telle ou telle communauté, hiérarchie ou institution. Ils affirment appartenir à l'Église et reconnaissent que les autres lui appartiennent aussi. Leur plus grande difficulté n'est pas d'étendre cette reconnaissance à l'Église catholique romaine, mais réside dans la vision que se fait l'Église catholique romaine de sa relation spéciale avec l'Église de Jésus Christ.

3.4.2. Mission et structure ministérielle

130. Catholiques et réformés conviennent que la structure de l'Église a son origine dans l'Évangile que le Christ ressuscité chargea ses disciples de proclamer. En ce sens, elle est tout d'abord donnée dans la Parole et les sacrements : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, le baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (Mt 28,19-20 ; cf. Lc 24,47-48 ; Jn 20,21b).

131. Pour ceux qui suivent le Christ, la Parole de Dieu consignée dans l'Écriture proclamée, vécue et interprétée dans l'Église, est le point de référence fondamental et inaliénable de la structure de celle-ci. L'Écriture porte la Parole de salut d'où naît la foi. La foi conduit au baptême et elle est nourrie par la célébration de la Cène du Seigneur, l'Eucharistie.

132. Cette mission que le Christ ressuscité a confiée aux « onze » (Mt 28,16) et d'où a surgi l'Église, implique que l'on doit distinguer ceux qui annoncent l'évangile (« vous ») de ceux à qui il est proclamé (« Faites des disciples »). Elle comporte de plus un ministère de la Parole, des sacrements et de vigilance donné par le Christ à l'Église, pour être assumé par certains de ses membres en vue du bien de tous. Cette triple fonction du ministère rend l'Église capable d'accomplir sa mission dans le monde.

133. Cette structure ministérielle se manifeste par-dessus tout dans le ministère de la Parole, c'est-à-dire dans la prédication de l'Évangile, « la parole de Dieu que nous vous faisons entendre » (1 Th 2,13 ; cf. 2 Co 11,7), l'annonce du repentir et du pardon des péchés au nom de Jésus (Lc 24,47-48) et la proclamation qu'Il est celui qui a été oint par l'Esprit « pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres... renvoyer les opprimés en liberté » (Lc 4,18). Lui qui était le prédicateur par excellence de la Parole de Dieu est donc devenu celui qui a été proclamé dans la Parole portée « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8) par les témoins qu'il avait choisis (Ac 10,41-42).

134. La structure ministérielle trouve aussi son expression dans les rites ecclésiaux, traditionnellement appelés sacrements. Nous croyons qu'en eux le Christ lui-même agit par l'Esprit au milieu de son peuple. L'Église est structurée par le baptême, dans lequel tous ceux qui croient en Christ ne sont pas seulement lavés et marqués par le Dieu trinitaire, mais sont aussi « édifiés en maison spirituelle, pour constituer une sainte communauté sacerdotale » (1 P 2,5). De même, dans la Cène du Seigneur, ou Eucharistie, la communauté de foi, d'espérance et d'amour trouve son point de ralliement : « Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps : car tous nous participons à cet unique pain » (1 Co 10,17). Ces rites, avec la Parole de Dieu, sont de fructueux moyens de grâce pour ceux qui croient, et par eux tout le peuple de Dieu est édifié et nourri.

135. Cette structure se manifeste encore dans le ministère de vigilance (*episkopé*), exercé par des membres de l'Église pour la fidélité, l'unité, l'harmonie, la croissance et la discipline du peuple de Dieu en pèlerinage, sous la direction du Christ qui est « le berger et le gardien (*episkopos*) de vos âmes » (1 P 2,25). Différents « dons », « services », et « activités » sont inspirés par l'Esprit de Dieu dans l'Église (1 Co 12,4-6), mais tous ses membres sont invités à s'engager pour cette même unité, cette harmonie et cette édification de l'Église.

136. Dans le Nouveau Testament son gouvernement a pris différentes formes en fonction de la variété des moments et des lieux et a reçu des noms divers (voir par exemple Ac 1 20-25 ; 20,17 ; 28 ; 1 Co 12,28 ; Ep 4,11-13 ; Ph 1,1 ; 1 Tm 3,1-13 ; 4,14 ; 5,3-22, Tt 1,5-9). Paul fait souvent référence à lui-même comme au Serviteur/esclave de Jésus Christ (Rm 1,1 ; Ga 1,10 ; Ph 1,1) et à ce titre il écrit aux Églises qu'il a fondées comme quelqu'un qui exerce une autorité en vertu de l'Évangile qu'il prêche (1 Th 2,9 ; cf. 1 Co 15,11 : « Bref, que ce soit moi, que ce soit eux, voilà ce que nous proclamons et voilà ce que vous avez cru »). Bien que nous n'ayons pas d'indication prouvant que ces communautés fondées par Paul aient été organisées avec des presbytres, mais seulement l'affirmation des Actes 14,23, où Paul, selon Luc, nomme des presbytres « dans chaque Église », Paul était au moins conscient de l'existence d'une structure de gouvernement dans certaines communautés auxquelles il écrivait : 1 Th 5,12 « Nous vous demandons, frères, d'avoir des égards pour ceux qui parmi vous se donnent de la peine pour vous diriger dans le Seigneur et pour vous reprendre » ; Ph 1,1, des salutations sont envoyées à « tous les saints... à Philippe, avec leurs évêques et leurs diacres » (*syn episkopois kai diakonois*). A partir de différentes formes de gouvernement mentionnées dans les lettres pastorales, émergea un modèle comprenant des *episkopoi*, des presbytres et des diacres, qui devient chose établie à la fin du deuxième siècle.

137. Ce modèle de gouvernement se développa à partir de certaines formes néotestamentaires, tandis que d'autres formes du Nouveau Testament (même antérieures) ne se développèrent pas. La diffusion et l'interprétation théologique du gouvernement ecclésial dans la période qui suivit immédiatement le Nouveau Testament doivent donc être considérées sur l'arrière-plan du développement plus large de l'Église ancienne et de son expression de la foi (voir *1 Clem* 40-44, en particulier 42 : 1-2, 4 ; 44 : 1-2 ; Ignace d'Antioche, *Ephes.* 2 : 1-5 ; *Magn.* 2 ; Hippolyte, *Trad. apost.*). Dans le cours de l'histoire certaines des fonctions de ces dirigeants

subirent des changements ; cependant le ministère des évêques, des presbytres et des diacres devint dans l'Église ancienne le modèle universel de gouvernement de l'Église.

3.5. Le défi mutuel

138. Nous avons maintenant étudié et examiné trois dimensions de la relation entre l'Évangile et l'Église. Malgré nos accords, des divergences persistent entre nous, divergences qui méritent une étude ultérieure et nous présentent de nouveaux défis.

139. Premièrement, sur *la question de l'autorité doctrinale dans l'Église*, le précédent rapport, *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* (24-42), a exprimé un accord que nous partageons dans une large mesure au sujet de l'Écriture et de son canon. En ce domaine les contentieux du passé ont été substantiellement clarifiés. Ce document a de même fait le point de l'essentiel de ce qui nous sépare encore sur l'interprétation de l'Écriture, l'autorité des confessions de foi et des décisions conciliaires, et la question de l'infaillibilité de l'Église. Ces divergences persistent encore aujourd'hui. Parmi les divergences qui demeurent, les plus importantes sont les suivantes :

– Les deux parties soulignent le caractère indéfectible de la prédication et de l'enseignement dirigés par l'Esprit, qui sont le reflet de l'Évangile et de l'Écriture Sainte. Les catholiques romains rapportent cette prédication et cet enseignement à une autorité donnée par Dieu, dont l'Église est investie. Pour le service de la Parole de Dieu dans l'Écriture et la Tradition, cette autorité a été chargée de son interprétation authentique, et en certains cas elle est assistée par l'Esprit Saint pour se prononcer infailliblement sur des questions de foi et de morale. Les chrétiens réformés soumettent en dernier ressort cette prédication et cet enseignement à l'autorité suprême de la Parole de Dieu dans l'Écriture, éclairée par l'Esprit Saint.

140. Deuxièmement, sur *la question des sacrements*, malgré une convergence croissante, il existe encore entre nous non seulement un désaccord concernant leur nombre, mais aussi une divergence dans notre manière de comprendre le « sacrement » et la compétence de celui qui l'administre. Les catholiques romains reconnaissent sept sacrements, conformément au Concile de Trente (*DS 1601*), bien qu'ils accordent une plus grande importance au baptême et à l'Eucharistie et qu'ils reconnaissent dans l'Eucharistie le centre de la vie sacramentelle de l'Église. Les Églises réformées reconnaissent le baptême et la Cène du Seigneur comme des sacrements au sens ordinaire, bien qu'elles acceptent aussi de voir dans l'imposition des mains « un signe efficace qui introduit et confirme le fidèle dans le ministère conféré » (PCEM, 98). Calvin lui-même ne voyait pas d'objection à appeler l'ordination un sacrement, mais il ne la mettait pas au niveau du baptême et de l'Eucharistie, car elle ne concernait pas tous les chrétiens (*Institution Chrétienne IV : 19, 28*).

141. Troisièmement, le précédent document (PCEM 98) fournit une *description commune de l'ordination*, mettant en relief sa double référence à « l'action historique et actuelle » de Jésus Christ et à « l'incessante opération de l'Esprit Saint ». Néanmoins la nature de l'ordination cause toujours des difficultés entre nous. L'imposition des mains est-elle un envoi en mission, la transmission d'un pouvoir ou l'intégration dans un ordre (cf. *ibid.* 108) ? D'un autre côté, un défaut de forme peut-il mettre en question ou invalider le ministère comme tel – ou peut-on y remédier « par référence à la foi de l'Église » (*ibid.*) ?

– Une différence supplémentaire concernant le ministère ordonné ne peut être ignorée, aujourd'hui en particulier. Dans les Églises réformées comme dans beaucoup d'autres communautés protestantes, il est devenu de plus en plus habituel, dans les dernières décennies, d'ordonner des femmes sans restriction au ministère de la Parole et des sacrements.

142. Quatrièmement, sur la question de savoir comment l'autorité du Christ doit être exercée dans l'Église, nous sommes d'accord pour dire que la structure du ministère est essentiellement collégiale (voir PCEM, 102). Nous convenons de la nécessité d'une *épiskopé* dans l'Église, au niveau local (pour le soin pastoral de chaque communauté), au niveau régional (pour le lien des communautés entre elles), et au niveau universel (pour la direction de la communion supranationale des Églises).

Il y a désaccord entre nous sur celui qui est considéré comme *episkopos* à ces différents niveaux et sur la fonction ou le rôle de cet *episkopos* :

a) Les catholiques insistent sur le fait que le ministère ordonné est un don de Dieu fait à des personnes « mises à part » (cf. Rm 1, 1) dans la communauté. Par le sacrement de l'ordre, le ministre est uni au Christ, l'unique grand Prêtre, d'une manière nouvelle qui l'habilite à le représenter dans et pour la communauté. Celui qui est ordonné peut donc agir « *in persona Christi* » ; son ministère est une ambassade au nom du Christ au service de la Parole de Dieu (cf. 2 Co 3, 5). L'ordination au sacerdoce habilite celui qui la reçoit à représenter l'Église devant Dieu, dans le don d'elle-même au Père, par le Christ, dans l'Esprit. Tous les aspects de ministère se vérifient particulièrement dans la célébration eucharistique. Le ministère ordonné met l'Église en totale et actuelle dépendance de son unique Seigneur.

b) De même, pour les catholiques, au cœur de ce ministère ordonné dans la succession des apôtres, se trouve l'évêque qui continue dans la communauté la prédication de la foi apostolique et la célébration des sacrements, par lui-même ou par ses collaborateurs, les prêtres et les diacres. Son rôle est aussi de développer une vie harmonieuse au sein de la communauté (*homothymadon*). L'évêque représente aussi son Église devant les autres Églises locales au sein de la communion universelle. Chargés de maintenir et d'approfondir la communion de toutes les Églises entre elles, les évêques, avec l'évêque de Rome qui préside à la communion universelle, forment un « collège ». Ce « collège » est vu comme la continuation du « collège » des apôtres parmi lesquels Pierre était le premier. L'évêque de Rome, considéré comme le successeur de Pierre, est le premier membre de ce collège et a l'autorité nécessaire à l'accomplissement de son service de l'unité de toute l'Église dans la foi et la vie apostoliques.

c) Les Églises réformées soulignent aussi l'importance du ministère ordonné de la Parole et des sacrements pour la vie de l'Église (cf. Ep 4,11-16). La compréhension réformée du ministère est en général plus « kérygmaticque » que « sacerdotale » ; cela correspond à la conscience du fait que la Parole de Dieu est la puissance qui fait vivre l'Église. Dans cette perspective, il existe cependant un sens valable selon lequel le ministre réformé agit « en la personne du Christ » – par exemple dans la prédication, l'administration des sacrements, la charge pastorale – et représente aussi le peuple dans l'ordonnance et la direction de son culte. Pour cette raison les Églises réformées abordent la préparation et l'ordination des ministres avec beaucoup de soin, soulignant la nécessité du bon ordre et de l'imposition des mains par des ministres dûment ordonnés.

d) Les réformés insistent sur l'exercice collégial de l'*episkopè*. Au niveau local la responsabilité repose sur les pasteurs, les anciens et/ou les diacres, en lien avec un rôle très important souvent joué par les assemblées d'Églises. Aux niveaux régional et national elle est exercée collectivement par les synodes. La même chose s'applique, en principe, au niveau universel. Les réformés n'ont jamais renoncé à l'espoir d'un concile universel fondé sur l'autorité des Écritures. Cet espoir ne s'est pas encore réalisé, bien que les assemblées œcuméniques mondiales au cours de ce siècle soient un pas important accompli en ce sens.

e) Les réformés tiennent que le XVI^e siècle a fait naître une nouvelle forme de structure de l'Église fondée sur l'Écriture et sur une pratique de l'Église ancienne, adaptée aux besoins

d'une nouvelle situation. Les Églises réformées conservent aujourd'hui encore ce modèle et le croient légitime et utile dans la vie de l'Église. Cela n'exclut pas la possibilité d'un développement ultérieur pour l'avenir œcuménique de l'Église.

143. Enfin, nous avons commencé à affronter *la question particulièrement difficile de la structure du ministère requis pour la communion dans l'Église universelle*. Le précédent rapport (PCEM) y a fait allusion. Nos discussions sur ce sujet ont montré la grande complexité des questions engagées et la grande différence des perspectives selon lesquelles elles sont envisagées de chaque côté. Puisque nous poursuivrons le dialogue sur la structure et le ministère de l'Église, ce thème mérite une plus grande attention.

144. Nous suggérons les questions suivantes à titre de programme pour un futur dialogue :

– Nos interprétations de l'Église sont inextricablement liées à nos convictions ecclésiologiques. Avec quelles perspectives herméneutiques et doctrinales abordons-nous le Nouveau Testament dans notre recherche d'indications sur la structuration de l'Église dans l'avenir œcuménique ?

– Quelle est la signification pour l'Église d'aujourd'hui du rôle assigné à Pierre dans plusieurs passages centraux du Nouveau Testament et de la façon dont ce rôle fut interprété dans l'Église ancienne ?

– Quel est le lien entre le ministère de gouvernement décrit dans le Nouveau Testament (présidents, chefs, évêques, pasteurs) ainsi que dans l'Église ancienne et (a) les évêques catholiques romains, (b) les ministres réformés de la Parole et des sacrements ?

CHAPITRE IV : LE CHEMIN À PARCOURIR

145. Nos cinq années de dialogue nous ont convaincus qu'une situation nouvelle existe maintenant entre l'Église catholique romaine et les Églises réformées. Il est devenu évident que les deux confessions ont beaucoup de choses en commun et peuvent, par conséquent, entrer en relation vivante l'une avec l'autre. Des rencontres en de nombreux endroits du monde ont conduit à une ouverture mutuelle et à une nouvelle compréhension. Il est devenu clair que les deux parties ont beaucoup à se dire et aussi beaucoup à apprendre l'une de l'autre.

146. Le fondement commun qui unit nos Églises est bien plus important qu'on ne l'a généralement supposé. Nous partons de la prémisse que Dieu nous a déjà accordé l'unité en Christ. Il ne nous revient pas de créer l'unité, car elle nous a déjà été donnée en Christ. Celle-ci deviendra visible parmi nous lorsque et dans la mesure où nous retournons à lui dans la foi et l'obéissance et réaliserons pleinement dans nos Églises ce qu'il attend de nous. Nous croyons fermement que la puissance unifiante de l'Esprit Saint doit se révéler plus forte que toutes les séparations qui ont eu lieu par le fait de notre condition humaine de pécheurs. Cela confirme notre conviction que nous devons œuvrer en vue de l'objectif fondamental de la pleine communion en une seule foi et une seule communion eucharistique.

147. En même temps, cependant, notre dialogue a montré que certains désaccords dans la manière de comprendre la relation entre l'Évangile et l'Église n'ont pas été surmontés. Il serait donc irréaliste de supposer que le temps est maintenant venu de déclarer la pleine communion entre nos Églises.

148. Mais nous croyons que la relation vivante qui est née entre nos Églises rend possible une nouvelle manière de traiter de ces divergences. Elles ne devraient pas être regardées principalement comme des raisons d'exclusion mutuelle, mais plutôt comme un lieu de défis

mutuels. Dans les rencontres œcuméniques nous pouvons approfondir notre compréhension mutuelle et notre obéissance. Nous pouvons découvrir dans l'autre le don de Dieu.

149. « Accueillez-vous donc les uns les autres, comme le Christ vous a accueillis, pour la gloire de Dieu » (Rm 15,7). Sur le fondement de cet appel de l'apôtre Paul, nous concluons que l'Église catholique romaine et les Églises réformées ne devraient pas se combattre plus longtemps ni même simplement vivre côte à côte. En dépit de leurs divergences, elles devraient plutôt vivre l'une pour l'autre, afin d'être des témoins du Christ. Dans la ligne de cette mission, elles devraient s'ouvrir l'une à l'autre.

4.1. La diversité des situations

150. Dans certains pays, on est déjà parvenu à un accord d'une grande portée. Des dialogues officiels ont eu lieu et, en règle générale, ils ont conduit à des résultats similaires à ceux que l'on trouve dans ce rapport. Dans d'autres pays, les Églises entretiennent d'étroites relations et collaborent régulièrement, réagissant ensemble à d'importants problèmes de la vie publique. Mais il y a aussi des pays où leurs relations, même aujourd'hui, vont difficilement au-delà de contacts occasionnels et individuels. La méfiance héritée du passé n'a pas encore été surmontée. Des situations politiques et des facteurs sociologiques jouent souvent un rôle important dans cette méfiance. Dans certains endroits les Églises catholiques romaine et réformées se trouvent même dans les côtés opposés d'un conflit politique. Dans d'autres lieux, des relations plus étroites sont rendues plus difficiles à cause de la taille numérique des partenaires : chaque fois qu'une grande Église se trouve face à une petite minorité, beaucoup de délicatesse et d'efforts sont nécessaires pour que des relations vivantes soient établies. Dans de nombreux endroits, la diversité des Églises réformées rend le dialogue interconfessionnel et la collaboration plus complexes.

151. Nous convenons que des initiatives doivent être entreprises pour intensifier l'amitié entre chrétiens dans chaque pays. Nous sommes heureux des convergences découvertes dans le dialogue au niveau international et nous croyons que ces résultats peuvent donner une impulsion aux Églises de chaque pays. Mais les liens vivants ainsi désirés ne peuvent être créés seulement par un accord au niveau international. D'abord, selon la conception réformée, chaque Église membre est responsable de sa propre confession, de sa vie et de son témoignage ; en conséquence, l'Alliance réformée mondiale n'a pas d'autorité contraignante sur ses Églises membres. Deuxièmement, nous sommes convaincus que l'appel à l'unité doit toujours viser une communion concrète et vivante. Il s'adresse toujours à « tous en tout lieu ». Mais nous croyons que la compréhension mutuelle à laquelle le dialogue international est parvenu devrait servir d'encouragement pour établir des relations plus actives entre nos Églises au niveau local.

4.2. Étapes sur le chemin vers l'unité

152. Nous suggérons que les dialogues entre les Églises locales gardent à l'esprit les étapes suivantes sur le chemin de l'unité :

a) Nos Églises devraient donner une expression à la reconnaissance mutuelle du baptême. Dans certains pays, les Églises catholique romaine et réformées sont déjà convenues d'accepter le baptême les unes des autres, complètement et sans réserve, à condition qu'il ait été célébré au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit et en utilisant de l'eau. Nous croyons que de tels accords peuvent et doivent être réalisés partout sans délai. Un tel accord implique qu'en aucune circonstance il n'y ait une répétition du baptême qui a été effectué dans une autre Église. La reconnaissance mutuelle du baptême est à comprendre comme une expression

de la profonde communion que Jésus Christ lui-même établit parmi ses disciples et qu'aucun échec humain ne peut jamais détruire.

b) Bien que la reconnaissance mutuelle du baptême soit déjà possible aujourd'hui, nous ne sommes pas encore en mesure de célébrer ensemble l'Eucharistie ou Cène du Seigneur. Nos différentes conceptions de la relation entre l'Évangile et l'Église ont aussi des conséquences en ce qui regarde l'admission à la communion.

Les Églises réformées sont d'avis que, précisément parce que le Christ lui-même est l'hôte qui invite à la table, l'Église ne doit imposer aucun obstacle. Tous ceux qui ont reçu le baptême et aiment le Seigneur Jésus Christ sont invités à la Cène du Seigneur (voir la déclaration de l'Alliance mondiale, Princeton 1954).

L'Église catholique romaine, de son côté, est convaincue que la célébration de l'Eucharistie est en soi une expression de foi où toute l'Église se reconnaît et s'exprime. Partager l'Eucharistie présuppose donc un accord avec la foi de l'Église qui célèbre l'Eucharistie.

Cette différence dans la compréhension du partage eucharistique doit être respectée des deux côtés. Néanmoins, nous rappelons et réaffirmons le progrès de notre compréhension commune de l'Eucharistie qui a déjà été réalisé dans la première phase de notre dialogue (PCEM, 67-92). Des aspects de cette compréhension commune ont été résumés par ces mots que nous reprenons ici : « C'est avec gratitude que nous reconnaissons que nos deux traditions, réformée et catholique romaine, sont l'une et l'autre attachées à la foi en la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie et que toutes deux tiennent au moins que l'Eucharistie est, entre autres :

- 1) un mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur ;
- 2) une source de communion aimante avec lui dans la puissance de l'Esprit (d'où l'épiclese dans la liturgie) ;
- 3) et une source de l'espérance eschatologique en son retour (PCEM, 91).

c) Dans de nombreux pays il s'est produit une rapide augmentation du nombre de mariages mixtes au plan confessionnel au cours de ces dernières années. Il n'est donc pas surprenant que le problème de cette réalité nouvelle à traiter d'une manière plus appropriée ait régulièrement surgi au cours des dialogues bilatéraux. Nous soutenons que l'on peut voir dans les mariages mixtes au plan confessionnel une occasion de rencontre entre les deux traditions, même si l'on ne peut nier certaines difficultés. Nous estimons important que les deux Églises puissent exercer conjointement leur responsabilité pastorale envers ceux qui vivent ou grandissent au sein de mariages mixtes au plan confessionnel d'une manière qui soutienne la conscience de chaque personne dans son intégrité et respecte ses droits. A cet égard, voir aussi le rapport du dialogue entre l'Église catholique romaine, la Fédération luthérienne mondiale et l'Alliance réformée mondiale (*La théologie du mariage et le problème des mariages mixtes*, cf. n° 2 ci-dessus).

4.3. Vers la réconciliation des mémoires

153. Dans le premier chapitre nous avons essayé de comprendre ensemble à frais nouveaux nos histoires séparées. Au-delà de cet effort reste un pas qui n'a pas encore été franchi. A partir de la compréhension mutuelle de nos mémoires, nous devons aller vers une *réconciliation* de la mémoire des catholiques romains avec celle des chrétiens réformés et vice-versa. Des souvenirs partagés, même s'ils sont douloureux, peuvent avec le temps devenir une base pour un lien mutuel nouveau et un sens grandissant d'une identité partagée.

154. Cette proposition a été faite à plusieurs reprises, à la fois par les autorités réformées et catholiques romaines. Le Pape Jean-Paul II l'a formulée dans les termes suivants : « Le souvenir des événements du passé ne doit pas limiter la liberté de nos efforts actuels en vue de réparer les dégâts provoqués par ces événements. La purification de la mémoire est un élément capital du progrès œcuménique. Elle comporte la franche reconnaissance des torts réciproques et des erreurs commises dans la manière de réagir les uns envers les autres, alors que tous avaient l'intention de rendre l'Église plus fidèle à la volonté du Seigneur » (Discours aux membres du Conseil de la Fédération des Églises protestantes de Suisse, Kehrsatz, 14 juin 1984, dans *Service d'Inform.* N° 55 (1984), p. 53).

155. Le premier chapitre montre que beaucoup a été accompli dans cette direction. Il faut par exemple mentionner les efforts des historiens catholiques romains pour fournir une nouvelle interprétation des grands Réformateurs, en particulier de Jean Calvin, ou la tentative de l'Alliance mondiale de donner une consonance nouvelle aux souvenirs de la révocation de l'Édit de Nantes. Mais il reste encore beaucoup à faire.

156. Nous avons choisi à titre d'illustration ce qui suit :

a) Le problème de l'interprétation de la rupture causée par la Réforme a déjà été abordé. Outre les réflexions théologiques déjà proposées, une recherche historique sérieuse doit être entreprise de manière conjointe.

b) Nous devons nous attaquer au problème des condamnations que les Églises catholique romaine et réformée ont prononcées les unes contre les autres. La polémique entre les Églises a trouvé son expression dans les anathèmes mutuels, et ces derniers continuent à se faire sentir aujourd'hui. Il suffit de penser, par exemple, à la condamnation de certaines pratiques et enseignements catholiques romains dans des confessions réformées comme le catéchisme de Heidelberg ou la confession de Westminster, ou à l'identification des doctrines condamnées par le Concile de Trente à certains enseignements des Réformateurs. Des efforts conscients de recherche théologique et historique devront être fournis pour distinguer l'enjeu justifié de ces déclarations des distorsions polémiques.

c) Une attention particulière devra être accordée à la manière dont la séparation confessionnelle a été transférée aux Amériques, en Afrique, en Asie et en Océanie. Les Églises de ces régions ne sont pas partie prenante dans l'origine de la séparation. Ce fut seulement à travers les migrations ou l'expansion missionnaire que les divisions européennes furent transplantées sur ces continents. Quelles sont en réalité les raisons de l'existence séparée de ces Églises aujourd'hui ? Une analyse historique attentive pourrait bien mettre au jour de nouveaux facteurs de séparation qui se sont ajoutés à l'héritage des différences confessionnelles.

4.4. Témoignage commun dans le monde d'aujourd'hui

157. « Vivre les uns pour les autres » en tant qu'Églises veut aussi dire « rendre un témoignage commun ». Nous sommes d'avis que l'Église catholique romaine et les Églises réformées doivent faire tous les efforts possibles pour parler ensemble aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui à qui Dieu désire communiquer le message salvifique du Christ.

158. Toutes les occasions de prendre la même position en ce qui regarde les problèmes contemporains doivent être saisies et utilisées. Notre séparation ne doit pas nous empêcher d'exprimer par notre témoignage l'accord que nous avons déjà atteint. Par exemple, l'Église catholique romaine et l'Alliance réformée mondiale sont entièrement d'accord sur le fait que toute forme de racisme est en contradiction avec l'Évangile et doit donc être rejetée. En

particulier, elles voient dans l'apartheid un système que l'Église chrétienne doit condamner, si l'on ne veut voir sa crédibilité évangélique mise en danger.

159. Quelque chose de très similaire s'applique au sujet du témoignage des Églises sur les questions de justice, de paix et d'intégrité de la création de Dieu. Les convictions les plus profondes de leur foi obligent les deux Églises à rendre un témoignage décisif dans ces domaines. Elles mettraient en péril l'intégrité de leur enseignement si elles manquaient à le faire.

160. Nous savons cependant aussi que les défis qui appellent à une confession commune de nos jours engendrent de nouvelles divergences et de nouvelles divisions. Ces défis pourraient attaquer et mettre en danger nos liens d'amitié encore fragiles. Il est donc d'autant plus important que nous réécoutions continuellement ensemble ce que l'Esprit dit à l'Église d'aujourd'hui, l'Esprit qui nous conduira à la plénitude de la vérité.

4.5. Quelle sorte d'unité recherchons-nous ?

161. Même si nous sommes encore loin d'être capables de proclamer notre pleine communion, il est important pour les relations entre nos Églises que nous soyons d'accord sur la vision de l'objectif dernier qui doit guider nos efforts. C'est une question qui nécessite une étude ultérieure. Différents concepts d'unité ont été proposés et méritent l'attention. Mais nous pensons qu'il faut prendre sérieusement en considération, dans nos relations entre réformés et catholiques romains, et dans le mouvement œcuménique en général, la description de l'« unité que nous recherchons », telle qu'elle a été exprimée par l'Assemblée du Conseil œcuménique des Églises à Nairobi (1975). Ce texte décrit ce qui est appelée « la communauté conciliaire » et s'exprime ainsi :

« L'Église une doit être envisagée comme une communauté conciliaire d'Églises locales, elles-mêmes authentiquement unies ».

« Dans cette communauté conciliaire, chaque Église locale possède en communion avec les autres, la plénitude de la catholicité et rend témoignage de la même foi apostolique ; elle reconnaît donc que les autres Églises font partie de la même Église du Christ et que leur inspiration émane du même Esprit ».

« Comme l'Assemblée de la Nouvelle Delhi l'a indiqué, elles sont liées entre elles par un même baptême et une même eucharistie ; elles reconnaissent mutuellement leurs membres et leurs ministères ».

« Elles sont unies par l'engagement commun qu'elles ont pris de confesser l'évangile du Christ, en assurant sa proclamation et le service du monde. A cette fin, les différentes Églises cherchent à maintenir des relations permanentes et enrichissantes avec les autres Églises, dans le cadre de réunions conciliaires, convoquées selon les exigences de l'accomplissement de leur vocation commune » (« Les exigences de l'unité ». Rapport de la section II de la Ve Assemblée du COE à Nairobi, 23 novembre-10 décembre 1975, *Doc. Cath.* 73 (1976), p. 167).

162. Nous voyons dans la déclaration de Nairobi une esquisse de la façon dont l'unité organique pourrait être structurée, même au niveau universel. La déclaration ne décrit pas l'état actuel des relations entre les Églises, mais a plutôt pour but, sans référence aux controverses conciliaristes du passé, d'articuler un concept et une vision de l'unité vers laquelle les chrétiens peuvent s'acheminer pour surmonter leurs divisions.

163. Certaines des caractéristiques décrites dans ce texte ont déjà retenu l'attention au sein de notre dialogue et de l'ensemble du mouvement œcuménique. Un point crucial de la

description est que chaque Église locale « témoigne de la même foi apostolique ». Il ne peut pas y avoir d'unité sans cela. Dans ce rapport, par exemple, le II^e chapitre, « Notre commune confession de foi », indique d'importants aspects de la foi apostolique que nous pouvons confesser ensemble. Il est aussi essentiel pour l'unité de partager la même foi quant au baptême, à l'Eucharistie et au ministère. Le document de la Commission Foi et Constitution sur *Baptême, Eucharistie et Ministère*, auquel les Églises ont répondu officiellement, constitue une importante contribution en vue de la réalisation de ce but.

164. Si la relation vivante entre nos Églises doit grandir, nous devons encourager consciencieusement des contacts réguliers les uns avec les autres. Si chaque Église se doit de considérer le don de Dieu dans l'autre, chacune aura à s'approcher de l'autre. Les problèmes de doctrine héritée du passé demandent une réflexion ultérieure. Les problèmes nouveaux qui surgissent (par exemple les relations et le dialogue avec les peuples qui vivent d'une autre foi ou les questions soulevées par le progrès de la science et de la technologie) doivent devenir des sujets de dialogue franc et ouvert. La route vers l'unité peut être parcourue plus facilement, si les deux communions sont en mesure d'apprendre à écouter ensemble la Parole de Dieu et les questions mutuellement soulevées.

165. Nous prions Dieu de nous accorder l'Esprit pour guérir nos blessures, rassembler et édifier le peuple de Dieu, nous purifier et nous envoyer de nouveau dans le monde.

PARTICIPANTS

Alliance réformée mondiale

Membres :

Rév. Dean Lewis S. Mudge (USA) (co-président)

Rév. Prof. Dr. Shirley C. Guthrie (USA) (rencontres 1984-1987)

Rév. Prof. Dr. Alasdair I.C. Heron (RFA)

Rév. Prof. Bernard M. Muindi (Kenya) (rencontres 1984, 1985, 1987)

Evêque Mercuria M. Serina (Philippines) (rencontres 1984-1985)

Consulteurs :

Rév. Dr. Lukas Vischer (Suisse)

Rév. Prof. Dr. Paolo Ricca (Italie)

Rév. Prof. Dr. John E. Burkhart (USA) (1986)

Rév. Alan Falconer (Irlande) (1986)

Rév. Dr. Alan E. Lewis (Ecosse) (1985)

Membres ex officio:

Rév. Dr. Alan P.F. Sell (Genève) (1984-1987)

Rév. Henny Dirks-Blatt (Genève) (1985)

Rév. Christinane Nolting (Genève) (1988)

Église catholique romaine

Membres :

Rév. Prof. Bernard Sesboüé, SJ (France) (co-président)

Rév. Prof. Joseph A. Fitzmyer, SJ (USA)

Rév. Prof. John H. Fitzsimmons (Ecosse) (rencontres 1984, 1985, 1988)

Rév. Prof. Francis T. Lysinge (Cameroun)

Rév. Prof. Dr. Joseph Trütsch (rencontres 1984, 1985, 1988)

Consulteurs :

Mgr Dr. Aloys Klein (Rome, 1984) (RFA) (1985, 1986, 1988)

Dom Emmanuel Lanne, OSB (Belgique) (1986-1988)

Rév. Dr. John Ford, CSC (USA) (1987-1988)

Rév. Dr. John O'Malley (USA) (1987-1988)

Dom Dr. Elmar Salmann, OSB (Italie) (1984)

Rév. Prof. Dr. Heinz Schütte (RFA) (1984)

Membres ex officio :

Mgr Son. Exc. Pierre Duprey (Rome)

Mgr Dr. John A. Radano (Rome) (1985-1988)

Observateur du Conseil œcuménique des Églises

Rév. Prof. Günther Wagner (Suisse) (1985, 1986, 1988)

* Ces documents sont accessibles en français dans *La Documentation catholique*, le premier au t. 75 (1978), pp. 206-223, le deuxième *ibid.*, pp. 157-172.

Source :

Service d'information (Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens), n°74, 1990

documentation-unitedeschretiens.fr