

**COMMISSION INTERNATIONALE  
CATHOLIQUE/LUTHÉRIENNE  
*L'ÉVANGILE ET L'ÉGLISE*  
MALTE - 1972**

---

**PRÉSENTATION**

Le texte qui suit, sous le titre général « L'Évangile et l'Église », est le rapport d'une Commission d'étude évangélique luthéro-catholique nommée par le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens et par le Comité exécutif de la Fédération Luthérienne Mondiale dans le but de discuter de questions théologiques d'importance capitale pour les relations entre l'Église catholique et les Églises luthériennes. Ce texte a été rédigé et accepté par la Commission d'étude comme un résumé de ses travaux. Le thème général en avait été conçu d'une manière si vaste que certaines questions n'ont pu être pleinement éclaircies. Les réserves exprimées au terme du rapport et qui doivent être considérées comme en faisant partie montrent sur quels points certains membres de la Commission ont estimé devoir réserver ou limiter leur assentiment.

C'est en tant que résultat des travaux de la Commission que le rapport a été soumis aux autorités ecclésiastiques compétentes. Il est ici proposé et recommandé à l'attention des Églises pour une étude approfondie, dans l'espoir que le travail de la Commission d'étude contribuera à clarifier et à améliorer toujours plus les relations entre les Églises luthériennes et l'Église catholique. Il n'engage aucune des Églises.

Dr André APPEL,  
Secrétaire général, Fédération Luthérienne Mondiale,

Jean cardinal WILLEBRANDS,  
Président, Secrétariat pour l'Unité des chrétiens,

Rome et Genève, le 9 février 1972.

**INTRODUCTION**

1. Les contacts qui, à l'occasion de la participation d'observateurs luthériens au second concile du Vatican, se sont établis entre la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique ont conduit à la constitution d'un « groupe de travail catholique-luthérien » qui a siégé à deux reprises (Strasbourg, août 1965 et avril 1966). Officiellement autorisé de part et d'autre, il a discuté la question des contacts, colloques et formes possibles de travail en commun<sup>1</sup>.

2. Les deux délégations y ont acquis la conviction que si les questions théologiques traditionnellement controversées entre catholiques et luthériens conservent toujours leur importance, elles apparaissent désormais sous un jour différent « dans le cadre de l'image qu'offre le monde d'aujourd'hui » et par suite du progrès des sciences de la nature, de l'histoire et de la théologie biblique. Elles se sont donc donné pour tâche de « commencer une sérieuse discussion sur les questions théologiques » et, par-là, de « déterminer et d'éliminer les points éventuels de malentendu ou de friction »<sup>2</sup>. Elles convinrent qu'il ne pouvait s'agir de trouver d'emblée des solutions rapides à des

questions pratiques, mais plutôt d'engager une conversation embrassant les questions fondamentales qui séparent ou qui unissent les deux Églises.

3. Dans ce but, les autorités ecclésiastiques respectives convoquèrent une Commission internationale d'étude sur le thème : « L'Évangile et l'Église ». Outre les membres ordinaires de la Commission furent invités aux différentes sessions, à titre de membres extraordinaires, des théologiens experts dans les sujets abordés.

4. Lors de sa première session, à Zurich, du 26 au 30 novembre 1967, la Commission prit pour sujet : « Évangile et Tradition ». Cette façon d'entrer en matière par une question de théologie biblique portant sur l'Évangile et sa transmission dans le Nouveau Testament fut choisie parce que l'expérience générale des rencontres interconfessionnelles, spécialement entre protestants et catholiques, a montré que ce sont les discussions sur la théologie biblique qui offrent les meilleures chances d'aboutir à un accord. Le rapport du « Groupe mixte de travail » avait en outre attiré l'attention sur le fait que « le développement de la science biblique contemporaine a modifié la formulation traditionnelle des positions respectives et a ouvert la voie à une manière nouvelle d'envisager les divergences confessionnelles »<sup>3</sup>. Pour la seconde session, qui se tint à Bastad (Suède), du 15 au 19 septembre 1968, la Commission choisit pour thème : « Le Monde et l'Église sous l'Évangile » ; la première session avait, en effet, reconnu que pour être, en toute situation historique, événement opérant le salut (*Heilsereignis*) et précisément pour qu'il demeure tel, l'Évangile devait être, chaque fois, annoncé de façon nouvelle. C'est pourquoi l'Évangile et l'Église ne peuvent être adéquatement définis qu'en référence au monde. La Commission nourrissait, au surplus, l'espoir que les deux Églises trouveraient une nouvelle unité en se mettant ensemble au service du monde.

5. Une fois le cadre général du thème proposé à la Commission délimité et clarifié de la sorte, les deux sessions suivantes purent aborder des problèmes plus ecclésiologiques. Les questions pendantes entre les deux confessions se posèrent alors de façon particulièrement pressante. La troisième session, tenue à Nemi (Italie), du 4 au 8 mai 1969, s'occupa, dans le cadre du thème « Les structures de l'Église », de la question du ministère dans l'Église (*kirchliches Amt*). A Cartigny (Genève), du 22 au 26 février 1970, la quatrième session poussa plus loin la problématique de Nemi par l'étude du thème « Évangile et droit ; Évangile et liberté chrétienne », ce qui conduisit à aborder les questions de la primauté du pape et de l'intercommunion.

6. A la cinquième session, tenue à San Anton (Malte), du 21 au 26 février 1971, il s'est agi surtout de rédiger un rapport final d'ensemble. Dans ce but, une petite sous-commission, réunie à Hambourg du 27 au 30 octobre 1970, avait élaboré un avant-projet. Après un profond remaniement de celui-ci, le rapport final fut adopté à l'unanimité par la Commission le 25 février 1971. Un petit comité de rédaction, nommé par la Commission, eut pour tâche, dans sa session du 28 au 30 mai à Tübingen de mettre la dernière main à la rédaction du rapport final en tenant compte des désirs exprimés par certains membres de la Commission.

7. Pour apprécier comme il convient le présent rapport, il importe de noter que la tâche de la Commission n'était pas de traiter, comme telles, des controverses théologiques du XVI<sup>e</sup> siècle, mais de soumettre à un nouvel examen les différences confessionnelles à la lumière des plus récents progrès de la théologie biblique et de l'histoire ecclésiastique, compte tenu des perspectives ouvertes par le second concile du Vatican. Ces progrès et ces perspectives, en effet, ont fait de la notion d'« Évangile » une notion clé du dialogue œcuménique. C'est d'ailleurs ce fait qui avait déterminé le choix du thème. Ce thème,

« L'Évangile et l'Église », fut, à dessein, pris dans un sens général afin de permettre la discussion de plusieurs des points controversés.

8. Dans l'ensemble, les membres de la Commission sont convaincus d'être parvenus, dans le cadre de ce thème, à un accord remarquable et de grande portée. Cet accord ne s'étend pas seulement à la compréhension théologique de l'Évangile, son importance fondamentale, sa valeur normative pour l'Église, son centre christologique et sotériologique, mais encore à des points connexes de doctrine tout à fait essentiels, jusqu'à présent controversés. Sans doute, quelques-unes de ces questions demandent-elles encore un complément d'éclaircissement. Nous nous demandons, cependant, si les divergences qui subsistent doivent encore être considérées comme des obstacles à la communion ecclésiale, et si les divergences nées des requêtes contemporaines, qui se manifestent au sein même de chacune des deux Églises, ne sont pas au moins aussi grandes que les divergences traditionnelles entre les Églises luthériennes et l'Église catholique. Ces questions nous pressent tous de même manière, bien qu'à partir de points de vue différents, et c'est seulement par un effort commun qu'elles pourront trouver une réponse.

9. La Commission est toutefois bien consciente des limites de son travail. Comme le thème qui lui était assigné imposait une limitation de la perspective, quelques-unes des questions traitées n'ont pas pu être discutées d'une façon théologiquement exhaustive. D'autres, tel le problème de l'infaillibilité papale, ont bien été abordées dans une certaine mesure, mais n'ont point été mentionnées dans le rapport. Le manque de temps en est, lui aussi, en partie responsable. Parmi les points théologiquement controversés qui n'ont pas pu être traités explicitement par la Commission, nous voudrions signaler :

- la relation de l'Évangile et de l'Église avec les sacrements ;
- le rapport entre nature et grâce, entre loi et Évangile ;
- la question du magistère doctrinal ;
- les questions de la mariologie.

L'expérience acquise dans notre travail commun nous a toutefois montré que la discussion de telles questions peut conduire à des solutions jusqu'ici imprévisibles.

10. Quelques-unes des questions traitées auraient demandé d'être envisagées dans un cadre plus large que celui de la Commission. Cela vaut, avant tout, pour le thème « L'Évangile et le Monde ». Une telle manière de traiter le problème eût exigé un savoir spécialisé qui n'était pas représenté dans notre Commission. Pour traiter ces questions d'une façon théologiquement adéquate, l'apport de disciplines scientifiques telles que, entre autres, l'éthique, la sociologie, la psychologie, est pour la théologie bien plus qu'un apport auxiliaire. En outre, pour saisir de façon plus complète la notion d'Évangile, une plus grande attention devrait être portée à l'Ancien Testament. Certes, dans le présent rapport, cette notion n'est nullement limitée aux Évangiles du Nouveau Testament ni identifiée avec eux. Cependant, une étude plus poussée du témoignage de l'Ancien Testament pourrait conduire à de nouveaux progrès.

11. Les dialogues interconfessionnels ont leur propre problématique et cela fut manifeste dans nos entretiens. Il arrive souvent que les problèmes soient posés de la manière dont ils sont habituellement abordés par la tradition de l'une seulement des deux Églises. Un tel défi peut cependant se révéler fructueux pour le partenaire et le conduire à une plus profonde intelligence de sa propre tradition. Mais il devient souvent

difficile d'en trouver une formulation verbale acceptable pour les deux parties. On a souvent dû éviter la conceptualisation dogmatique habituelle à une tradition, bien que la « réalité » pensée soit cependant traitée. Une difficulté particulière vient de ce qu'il est souvent malaisé pour des luthériens de circonscrire, d'une manière qui les engage, l'intelligence luthérienne contemporaine de leur foi. Tandis que les catholiques peuvent se référer aux déclarations récentes du magistère doctrinal, en particulier au second concile du Vatican, les luthériens ne peuvent jamais que se reporter aux confessions de foi du XVI<sup>e</sup> siècle ; d'où la difficulté pour eux d'exprimer, d'une manière qui les engage, le pluralisme, la liberté et la vigueur de la vie effective et du témoignage de foi des Églises luthériennes d'aujourd'hui.

12. Le caractère limité du travail de la Commission peut être en partie compensé en soumettant le présent rapport à la plus large discussion possible au sein des Églises. Le travail des Commissions œcuméniques internationales devrait être complété par un travail effectué au niveau régional dont les résultats pourraient être ensuite proposés à des groupes analogues en d'autres pays et d'autres milieux culturels puis finalement remis à une commission internationale à qui il reviendrait de conclure par une prise de position.

13. Le rapport ici présenté exprime les convictions et les vues de la Commission qui en est l'auteur. Ces convictions et ces vues se sont formées, progressivement, au cours d'un dialogue de quatre ans. Bien que cette Commission ait reçu un mandat officiel, elle est cependant bien consciente que le résultat de son travail ne peut pas engager les Églises. Elle soumet ce rapport aux autorités ecclésiastiques compétentes, dans l'espoir qu'il contribuera à éclaircir et améliorer les relations entre les Églises luthériennes et l'Église catholique romaine.

## **I. ÉVANGILE ET TRADITION**

### **A. La question de l'Évangile**

14. La séparation entre luthériens et catholiques a de nombreuses causes qui découlent de la situation historique particulière du XVI<sup>ème</sup> siècle. En fin de compte, cependant, c'est au nom d'une juste intelligence de l'Évangile que luthériens et catholiques se sont séparés. Bien que la situation historique se soit profondément modifiée, ils sont convaincus, aujourd'hui encore, que leurs traditions respectives contiennent des éléments sur lesquels ils ne peuvent faire de concessions. L'unité des Églises ne peut être qu'unité dans la vérité de l'Évangile. C'est pourquoi ils se posent la question : comment pouvons-nous, aujourd'hui, comprendre et mettre en pratique cet Évangile ?

15. En discutant cette question décisive, il est dès l'abord apparu qu'il était impossible de se borner à répéter, sans plus, les positions de la controverse théologique traditionnelle. Non seulement la situation historique qui les a suscitées s'est profondément modifiée, mais également la méthode et la problématique théologiques, en raison des progrès des sciences bibliques et historiques modernes qui ont fait envisager sous un jour nouveau les divergences confessionnelles. C'est pourquoi nous devons situer la question de l'Évangile de façon nouvelle, elle aussi, dans la perspective théologique et ecclésiologique actuelle.

## **B. La prédication de Jésus et le kérygme chrétien primitif**

16. Le point de départ de nos discussions a été la question du rapport existant entre le kérygme chrétien primitif et la prédication de Jésus. Sur ce point, l'accord a porté sur le fait que la vie et la prédication de Jésus ne sont accessibles que par la voie de la tradition chrétienne primitive. La possibilité de reconstruire la vie et l'enseignement de Jésus ainsi que la question de savoir dans quelle mesure la prédication de l'Évangile est en continuité avec eux ont été jugées de façon différente par les partenaires du dialogue. On a cependant été unanimes pour affirmer que l'Évangile repose fondamentalement sur le témoignage pascal. Dans l'Évangile est transmis le salut que Dieu donne au monde dans le Christ Jésus, salut qui reçoit de l'Esprit-Saint son actualisation. L'Évangile en tant qu'annonce de l'événement qui sauve (*Heilsgeschehen*) est, pour cette raison, lui-même événement qui sauve (*Heilsereignis*).

17. Dès l'origine, l'Évangile de Jésus-Christ a été objet de tradition<sup>4</sup>. C'est à l'annonce de l'Évangile et pour son service qu'on doit la genèse des écrits appelés plus tard le Nouveau Testament. Il en résulte que l'ancienne querelle théologique relative au rapport entre Écriture et Tradition se pose de façon nouvelle. On ne peut plus opposer d'une façon qui les exclut l'une de l'autre l'Écriture et la Tradition puisque le Nouveau Testament est lui-même un produit de la Tradition chrétienne primitive. Cependant, comme témoin de la tradition fondamentale, il revient à l'Écriture de servir de norme pour toute la tradition ultérieure de l'Église<sup>5</sup>.

## **C. Critères de la prédication ecclésiale**

18. Étant donné que le témoignage rendu à l'Évangile doit l'être dans des situations historiques toujours nouvelles, la question se pose des critères permettant de trancher entre les développements ultérieurs légitimes et ceux qui ne le sont pas. On ne peut répondre à cette question de façon purement théorique. Ni le principe de la « *sola Scriptura* » ni la référence formelle au caractère normatif du magistère doctrinal ne peuvent suffire. Le critère premier est l'Esprit Saint en tant qu'il manifeste l'événement du Christ comme œuvre du salut. A vrai dire, la question se pose alors de savoir comment la puissance du Saint-Esprit peut concrètement servir de critère. Si l'on veut établir de façon concrète que la tradition est en continuité avec son origine, il est clair qu'il faut faire appel à des critères secondaires.

19. Pour les luthériens, la Parole vivante de la prédication est la forme normale de l'interprétation de l'Évangile qui fait autorité. C'est par leur conformité à l'Écriture que les confessions de foi de l'Église font autorité. Dans des circonstances particulières (celles, par exemple, du *Kulturkampf*), il peut être donné à l'Église, en tant que Peuple de Dieu et pour répondre à des questions nouvelles, de confesser l'Évangile d'une façon nouvelle qui fasse autorité.

20. Selon les catholiques, le Seigneur authentifie sa Parole par l'interaction et la conjonction de l'exercice de l'autorité ministérielle et de charismes non officiels, l'un et l'autre demeurant soumis à l'Écriture<sup>6</sup>. Comme la foi et la vie impliquent toujours une interprétation de l'Évangile, l'expérience vivante de la foi des chrétiens constitue, elle aussi, un critère secondaire. C'est de cette façon que l'Église est toujours gardée en une fidélité foncière au Christ et à sa vérité, et qu'elle est sans cesse amenée à se renouveler. Pour annoncer l'Évangile d'une manière qui réponde aux situations nouvelles, il lui est ainsi donné la liberté de s'affranchir de formes et de formules périmées.

21. Les deux parties se sont accordées à reconnaître que l'autorité de l'Église ne peut être qu'au service de la Parole et qu'elle ne dispose pas, en maître, de la Parole du Seigneur. En conséquence, la tradition de l'Église doit demeurer ouverte à la Parole et la transmettre d'une manière qui ouvre sans cesse la voie à l'intelligence de la foi et qui assure la liberté de l'agir chrétien.

22. Malgré les vicissitudes historiques de la prédication, luthériens et catholiques sont convaincus que l'Église est sans cesse introduite dans la vérité par le Saint-Esprit et, par lui, gardée en elle. C'est dans ce contexte que doivent être comprises les notions, courantes dans la tradition catholique, d'indéfectibilité et d'infaillibilité. Ces deux notions, à connotation négative, sont sujettes à malentendu. Bien que d'origine tardive, leur contenu réel était connu de l'Église ancienne ; elles s'appuient sur une interprétation de certains passages du Nouveau Testament<sup>7</sup>.

23. L'infaillibilité doit être entendue, avant tout, comme un don fait à toute l'Église comme Peuple de Dieu. La persistance de l'Église dans la vérité ne doit pas être entendue de façon statique, mais comme un processus dynamique qui s'accomplit avec l'aide du Saint-Esprit en un incessant combat livré contre l'erreur et le péché dans l'Église comme dans le monde.

#### **D. Centre de l'Évangile et hiérarchie des vérités**

24. L'effort fait pour maintenir l'unique vérité permanente dans le pluralisme des traditions conduit à se demander quel est le fondement et le centre de l'Évangile, fondement et centre par référence auxquels les multiples et diverses déclarations de foi de l'Église peuvent être considérées comme un témoignage et un développement. Ce fondement et ce centre ne peuvent pas être emprisonnés dans une formule théologique ; ils consistent bien plutôt dans l'agir eschatologique de Dieu opérant le salut par la croix et la résurrection de Jésus que toute prédication a pour intention d'explicitier.

25. Au cours de la discussion s'esquissa une certaine convergence entre l'idée catholique d'une hiérarchie des vérités et la compréhension, par les luthériens, de l'Évangile à partir du contenu qui en constitue le centre. La notion de hiérarchie des vérités<sup>8</sup> permet à la théologie catholique de ne pas voir sur un seul et même plan toutes les vérités de la foi mais, en les considérant du point de vue de leur contenu objectif, de faire apparaître leur place respective. Pour toutes ces vérités, quel que soit leur rang, le fondement de la foi chrétienne fournit en même temps un point commun de référence, ce qui rend la notion de hiérarchie des vérités fort voisine de celle d'un centre de l'Évangile. Cette proximité immédiate ne doit pas cacher la différence d'accentuation propre à chaque notion : tandis que la notion de hiérarchie des vérités fait ressortir l'élément de totalité et de plénitude, celle de centre, surtout si l'on pense à l'usage qui en a été fait dans l'histoire de la théologie, implique un accent plus critique au nom duquel on doit demander aux traditions ecclésiales de l'Évangile si elles sont d'authentiques témoignages.

#### **E. Le problème doctrinal de la justification**

26. C'est à partir de la question du centre de l'Évangile que se pose celle de la manière de concevoir, de part et d'autre, la justification. Sur ce point, la controverse théologique traditionnelle a été particulièrement acharnée. Aujourd'hui, un ample consensus se dessine sur la manière de comprendre la justification. Les théologiens catholiques soulignent eux-mêmes, dans cette question, que le don du salut fait par Dieu à ceux qui

croient n'est subordonné à aucune condition à réaliser par l'homme. Les théologiens luthériens soulignent que l'acte de la justification n'est pas limité au pardon individuel des péchés ; ils ne voient pas en lui une déclaration purement extérieure de la justice du pécheur<sup>9</sup>. Bien plutôt, par le message de la justification, la justice de Dieu réalisée dans le Christ (*Christusgeschehen*) est appropriée au pécheur comme une réalité qui le saisit tout entier et qui, par cela même, fonde la nouvelle vie de celui qui croit<sup>10</sup>.

27. En ce sens, la justification peut être entendue comme l'expression récapitulation de l'événement du salut (*Heilsgeschehen*). Certes, il ne faut pas méconnaître que, dans la vivacité de sa discussion avec le légalisme juif, Paul a parlé de la justice de Dieu en termes très acérés. Parce qu'il fonde la liberté chrétienne en opposition aux conditions mises au salut par la loi, le message de la justification doit sans cesse être rappelé comme explicitation importante de ce qui est central dans l'Évangile. Toutefois, comme on l'a noté dans la Commission, cet événement de salut dont témoigne l'Évangile peut très bien être globalement rendu par d'autres expressions qui font image et qui sont empruntées au Nouveau Testament, telles que réconciliation, liberté, rédemption, vie nouvelle, nouvelle création.

28. Bien qu'un accord sur la façon de comprendre la doctrine de la justification paraisse possible, des questions se posent encore à son sujet : Quelle est l'importance théologique de cette doctrine ? Ses conséquences pour la vie et l'enseignement de l'Église sont-elles appréciées de la même manière par les deux parties ?

29. Dans la pensée luthérienne, en raison de la doctrine de la justification qu'elle professe, le critère auquel doivent se mesurer les traditions et les institutions de l'Église est qu'elles doivent rendre possible l'exacte annonce de l'Évangile et ne pas offusquer le caractère inconditionnel de la réception du salut. Il en résulte que les institutions et les rites de l'Église ne peuvent pas être considérés comme des conditions mises au salut et qu'ils ne peuvent avoir d'autre valeur que celle d'un libre développement de l'obéissance de la foi<sup>11</sup>.

30. Ensemble, luthériens et catholiques sont convaincus que l'Évangile fonde la liberté chrétienne. Cette liberté est réécrite dans le Nouveau Testament comme liberté vis-à-vis du péché, liberté à l'égard de la puissance de la loi, liberté en regard de la mort et liberté dans le service de Dieu et du prochain. Mais comme la liberté chrétienne est liée au témoignage de l'Évangile, sa médiation ne peut s'exercer qu'en prenant des formes institutionnelles. C'est pourquoi l'Église doit se comprendre elle-même et se réaliser comme une institution de liberté. Des structures portant préjudice à cette liberté ne peuvent être légitimes dans l'Église du Christ.

## **F. L'Évangile et le droit de l'Église**

31. C'est avant tout pour être au service de la Parole et du sacrement, service qui, pour l'Église, entre dans sa constitution, qu'existent les institutions ecclésiastiques (*kirchliche Ordnungen*). Est indispensable ce qui relève de l'exacte annonce de l'Évangile et de l'administration correcte des sacrements. Multiples sont, dans le Nouveau Testament, les formes concrètes que revêtent ces institutions. Dans la suite de l'histoire, ces formes se sont encore diversement multipliées. Une vue plus historique de l'Église, liée à une perception accrue de sa nature eschatologique, nous oblige aujourd'hui à repenser les notions de « *jus divinum* » et de « *jus humanum* ». Dans ces deux expressions, le mot « *jus* » n'est employé que dans un sens analogique. Le « *jus divinum* » ne se distingue jamais totalement du « *jus humanum* ». Nous ne possédons le « *jus divinum* » que par la

médiation de formes toujours historiques. Ces médiations ne doivent pas être considérées comme le pur produit d'un processus sociologique, mais, en raison de la nature pneumatique de l'Église, elles doivent être perçues comme un fruit de l'Esprit.

32. Le droit de l'Église n'est pas un système purement juridique ; sa référence dernière doit être le salut de chaque fidèle. Il doit être au service du libre déploiement de la vie religieuse des croyants ; des lois ecclésiastiques peuvent contribuer à former les consciences. Toutefois, il n'est pas de loi qui puisse délier un membre de l'Église de sa responsabilité immédiate devant Dieu<sup>12</sup>. C'est pourquoi les lois de l'Église ne peuvent devenir obligatoires qu'assumées par la conscience personnelle. Le champ doit rester libre à l'action du Seigneur.

33. L'Église, dans ses institutions, demeure constamment liée à l'Évangile qui a sur elle une priorité inéluctable. C'est eu égard à cela que la tradition catholique parle de « jus divinum ». Cependant, pour les institutions de l'Église, l'Évangile ne peut être un critère qu'en relation vivante avec la réalité sociale propre à chaque époque. De même qu'on peut légitimement expliciter l'Évangile sous forme de dogmes et de confessions de foi, de même il existe pour le droit une réalisation historique dans l'Église. C'est pourquoi l'Église doit discerner les signes de l'Esprit Saint dans l'histoire et dans le présent et envisager, dans la fidélité à l'enseignement des apôtres, une restructuration de ses institutions.

34. C'est pourquoi les membres catholiques de la Commission espèrent que la réforme du droit canonique sera entreprise de telle manière que, dans l'Église, le droit et les institutions soient au service de la vie religieuse des fidèles ; qu'ils protègent la liberté et les droits de la personne et que ni le droit ni les institutions ne deviennent un but en soi.

Pour les membres luthériens, c'est un signe plein de promesse que la révision du *Codex Juris Canonici* soit effectuée dans un temps de rapprochement œcuménique. C'est pour eux une raison d'espérer que cette nouvelle codification sera faite sans perdre de vue ses répercussions indirectes sur l'ensemble des chrétiens bien qu'elle ne doive obliger que les seuls catholiques. Ils reconnaissent, d'ailleurs, que les structures de leurs propres Églises luthériennes ont, sur beaucoup de points, besoin d'une refonte radicale afin que la liberté y soit davantage protégée et favorisée.

## **II. L'ÉVANGILE ET LE MONDE**

### **A. Importance du monde pour l'intelligence de l'Évangile**

35. C'est dans le monde et pour le monde que le Christ a vécu, qu'il est mort et est ressuscité. Aussi est-ce dans le monde et pour le monde que l'Église témoigne également des actes sauveurs de Dieu. Le monde est ainsi le lieu et le but de l'annonce de l'Évangile. Le rapport réciproque de ces deux réalités est si étroit que la réalité du monde et notre façon de la comprendre en un moment donné influent inévitablement sur la formulation du message de salut et sur la vie et les structures de l'Église<sup>13</sup>.

36. Dans nos entretiens sur ce thème, nous avons pris de nouveau conscience que bien des divergences doctrinales qui, dans le passé, ont divisé nos Églises, sont en train de disparaître. Les controverses à leur sujet sont nées dans un monde qui était très différent du nôtre. Il s'ensuit que, dans une grande mesure, nous ne pouvons plus prendre pour point de départ l'idée du monde que nous a léguée ce passé révolu et



l'appliquer à notre propre situation en ce qui concerne l'annonce de l'Évangile ; si bien que nombre de nos divergences doctrinales traditionnelles perdent leur importance.

37. Cela ne veut pourtant pas dire que nous soyons désormais en possession d'une seule et même « théologie des réalités terrestres », si nombreux et si nouveaux sont, en effet, les problèmes qui demeurent. Il est bien difficile de parvenir à une intelligence claire et nette de la notion de « monde ». Parmi les sens que comporte cette notion, il faut signaler : le monde comme cosmos, comme ensemble des relations sociales et culturelles, comme lieu et objet de l'activité humaine individuelle ou collective, et finalement comme monde créé par Dieu, tombé puis racheté par lui.

38. Les ressemblances et les différences d'opinion coïncident sur ce point avec les frontières confessionnelles. Catholiques et luthériens se trouvent affrontés aux mêmes questions fondamentales et rencontrent, pour y répondre, les mêmes difficultés.

## **B. Importance de l'Évangile pour le monde**

39. Nous nous sommes accordés à reconnaître que c'est à partir de ce qui est central dans l'Évangile, et donc à partir de l'acte eschatologique de salut (*Heilstat*), accompli par Dieu dans la croix et la résurrection du Christ, que doit être considéré le monde. L'Évangile vise à la réconciliation de l'humanité. Deux importantes conséquences s'ensuivent.

40. Il faut tout d'abord dire que l'action salvatrice de Dieu dans le Christ s'opère sur la croix et par la croix. Elle ne laisse aucune place ni au triomphalisme ni aux tendances théocratiques auxquels les chrétiens ont si souvent succombé. L'Église doit toujours se souvenir que la victoire du Christ dans et sur le monde est encore cachée et que le témoignage qu'elle doit rendre de l'œuvre réconciliatrice du Christ doit consister à partager ses souffrances et à combattre les forces du mal dans ce temps qui passe. Elle doit témoigner des actes sauveurs de Dieu, non seulement par la parole et le sacrement, non seulement par l'annonce verbale du pardon des péchés, mais encore en portant, à la suite du Christ, les faiblesses des faibles et en se rendant solidaire des pauvres et des opprimés. L'Évangile est donc plus qu'une annonce ; en lui se manifeste la puissance de l'*Eschaton* qui, sous la forme de la croix, est déjà à l'œuvre dans notre monde<sup>14</sup>.

41. Une seconde conséquence s'ensuit : l'Évangile s'étend à tous les domaines et à tous les aspects de l'existence humaine. La victoire remportée par le Christ dans sa mort et sa résurrection encourage le croyant à vivre de ses promesses en se livrant aux œuvres de l'amour. L'Évangile doit pousser les croyants à s'écarter de tout schéma dualiste où vie privée et publique, besoins spirituels et corporels seraient sans relations réciproques. A l'opposé d'une certaine tradition catholique, la « nature » ne peut pas être conçue comme étant, en elle-même, un présupposé suffisant pour la grâce surnaturelle ; de même est à écarter la conception, correspondant à une idée luthérienne fort répandue, d'un « Royaume de ce monde » qui serait sans référence à l'Évangile.

## **C. Le caractère historique de l'Évangile**

42. Nous concevons aujourd'hui toute la réalité comme un processus ouvert et entraînée dans l'humanité comme une histoire. Dans la foi, nous confessons que Dieu, par amour, s'insère dans cette histoire et la fait participer à son œuvre de salut. Cela a toujours été inclus dans la confession de foi en l'Incarnation, mais il est devenu nécessaire aujourd'hui d'élaborer de façon plus claire la relation de l'Évangile à l'histoire.

43. Bien que l'Évangile ne puisse pas être déduit du monde, il faut cependant reconnaître qu'il ne prend forme concrète qu'en dépendance de circonstances spécifiques toujours mouvantes. Il devient « *vivo vox Evangelii* » lorsque, par la puissance du Saint-Esprit, il se fait entendre en regard des questions toujours nouvelles de l'homme de chaque époque<sup>15</sup>. C'est seulement quand il est annoncé au sein de situations concrètes qu'il se manifeste à nous dans sa valeur salvatrice. Ainsi le monde ne nous offre pas seulement des moyens pour transmettre l'Évangile, il a, en outre, une fonction herméneutique. C'est dans le monde lui-même que nous puisons une intelligence plus profonde de la richesse et de la plénitude de l'Évangile.

44. Il s'ensuit que les structures et les formulations en lesquelles l'Évangile prend forme concrète participent du conditionnement historique du monde et des vicissitudes sociales et culturelles. Puisque l'Évangile tend à l'accomplissement eschatologique, ses formulations ont un caractère à la fois transitoire et d'anticipation. Leur rôle consiste à lui ouvrir l'avenir, non pas à le lui fermer. Ce n'est pas seulement dans la persistance de formules fixées qu'il faut situer ce don de l'Esprit-Saint qu'est la continuité de l'Évangile, mais aussi dans son aptitude à se manifester en des formes toujours nouvelles grâce à une réflexion sans cesse reprise sur la Sainte Écriture et sur les interprétations qui en ont été données au cours de l'histoire de l'Église. Ce qui donne aussi au dialogue œcuménique la liberté de ne pas demeurer inconditionnellement rivé à une problématique figée et grevée de l'hypothèque du passé.

45. Une autre raison s'ajoute encore de prendre en particulière considération la référence de l'Évangile au monde. Nous comprenons le monde comme un espace vital global dans lequel tous les facteurs s'influencent réciproquement. L'Église se trouve placée au sein de ce complexe de rapports réciproques dont souvent, à notre insu, la transmission de l'Évangile porte l'empreinte ; de même, inversement, le monde est marqué lui-même par l'annonce de l'Évangile. Cela se produit bien souvent aussi par des voies dont n'ont conscience ni le monde ni l'Église. A certaines époques, l'influence indirecte de l'Église, par son style de vie et son organisation, se révèle plus puissante que son témoignage direct par la parole, le sacrement et l'action caritative ; en d'autres temps, au contraire, cette influence indirecte est en contradiction avec cet Évangile que l'Église veut annoncer. Il peut arriver, à l'inverse, que certains aspects de l'Évangile soient transmis au monde sans le savoir et sans l'avoir cherché. Il est donc nécessaire, dans la réflexion sur l'annonce de l'Évangile, de prendre chaque fois en considération le rôle social, psychologique et politique joué par les Églises dans notre société. Dans notre monde sécularisé, les Églises ont été de plus en plus confinées dans la sphère privée ; bien que l'Évangile qu'elles annoncent concerne toute la vie, elles jouent de moins en moins un rôle critique efficace dans la vie publique. Au moins l'un des motifs de cette carence est à chercher dans le fait que les Églises sont encombrées de formes de vie et d'organisation qui peuvent avoir eu leur raison d'être à l'époque de la chrétienté, mais qui sont inutilisables, pour ne pas dire nuisibles, dans notre société toujours plus déchristianisée. Un profond changement est requis pour que nos Églises deviennent des communautés réalisant les conditions institutionnelles et spirituelles propres à assurer en toute vérité entre leurs membres la liberté, la dignité humaine et l'unité.

En dépouillant de leur prétention à l'absolu toutes les idéologies et toutes les formes de la vie politique, sociale et économique, l'Église pourra contribuer plus efficacement à ouvrir au monde la voie de l'avenir. C'est par toute son existence, et pas seulement par ses déclarations et ses programmes, que l'Église doit dénoncer les aspects inhumains de notre société.

46. L'importance œcuménique de ces considérations est manifeste. La référence de l'Évangile au monde montre la nécessité de nouvelles structures pour nos Églises. Nous nous sommes demandés si, dans le cadre de la structure charismatique globale de l'Église, le rôle de ceux qui y ont une charge officielle ne devrait pas être aménagé et conçu d'une nouvelle manière et si le sacerdoce commun des fidèles ne devrait pas y prendre une plus grande importance. La tâche qui incombe à l'Église à l'égard du monde requiert au sein de celle-ci un champ ouvert à la liberté et à l'opinion publique. Les nouvelles structures permettraient de surmonter les obstacles les plus considérables qui s'opposent à l'unité ; car, faisant pendant à l'élimination progressive des difficultés doctrinales, des problèmes de structure sont à résoudre, qui portent une large responsabilité dans la persistance de la séparation de nos Églises.

Ces considérations nous introduisent à la question du ministère dans l'Église.

### **III. L'ÉVANGILE ET LE MINISTÈRE DANS L'ÉGLISE<sup>16</sup>**

#### **A. Le point de départ commun**

47. La question des ministères de l'Église, de leur création, de leur place dans l'Église et de la façon exacte de les concevoir est une des plus importantes qui se posent entre luthériens et catholiques. Elle pose concrètement la question de la place de l'Évangile dans et au-dessus de l'Église et celle des conséquences qui découlent de la doctrine de la justification pour l'intelligence des ministères.

48. Luthériens et catholiques sont, les uns comme les autres, convaincus que nous devons le salut exclusivement à l'action salvatrice accomplie une fois pour toutes par Dieu dans le Christ Jésus telle que l'Évangile en témoigne. Mais le ministère de la réconciliation appartient aussi à l'œuvre de la réconciliation<sup>17</sup>. Le témoignage de l'Évangile suppose qu'il y a des témoins de l'Évangile<sup>18</sup>. Le témoignage à rendre au Christ incombe à l'ensemble de l'Église ; c'est dans son ensemble que l'Église est un Peuple de Dieu sacerdotal<sup>19</sup>. En tant que « *creatura et ministra verbi* », l'Église est soumise à l'Évangile qui est pour elle un critère. Elle doit accomplir son service de l'Évangile par l'annonce de la Parole, par la dispensation des sacrements ainsi que par sa vie tout entière.

49. L'Église, comme Peuple de Dieu pèlerin n'ayant pas encore atteint son terme eschatologique, reçoit, dans l'entre-temps du « maintenant déjà » et du « pas encore », des ministères, des structures et des institutions qui doivent contribuer à rendre présente l'action salvatrice de Dieu dans le Christ.

50. Déterminer le rapport exact qui existe entre le service incombant à l'ensemble de l'Église et celui qui relève de fonctions ecclésiastiques particulières est un problème tant pour les luthériens que pour les catholiques. Mais les uns et les autres s'accordent à reconnaître que le ministère se situe à la fois face à la communauté et dans la communauté. Ils sont d'accord en outre pour dire que ce ministère ne représente le Christ et son autorité sur la communauté que pour autant qu'il est une expression de l'Évangile. Les uns et les autres ont à se demander dans quelle mesure la priorité critique de l'Évangile est garantie dans leurs pratiques.

#### **B. La valeur normative des origines**

51. Le Nouveau Testament atteste de bien des manières l'état de choses que l'on vient d'exposer. Particulièrement significative et éclairante pour notre problématique actuelle

se révèlent la notion d'apostolicité ainsi que la structure charismatique des communautés telles que nous les trouvons, avant tout, dans les Épîtres pauliniennes<sup>20</sup>.

52. Selon l'attestation du Nouveau Testament, les apôtres ont été envoyés par le Seigneur lui-même comme témoins de sa résurrection<sup>21</sup>. Pris au sens strict, l'apostolat n'est pas transmissible. Les apôtres appartiennent au temps de fondation de l'Église<sup>22</sup> : ils sont d'importance fondamentale pour l'Église<sup>23</sup> et peuvent - avec les prophètes chrétiens - être dits fondement de l'Église<sup>24</sup>. L'Église est apostolique pour autant qu'elle repose sur ce fondement et demeure dans la foi apostolique. Le ministère de l'Église, sa doctrine et ses institutions sont apostoliques dans la mesure où ils transmettent et actualisent le témoignage des apôtres.

53. L'ensemble de l'Église s'acquitte du mandat qu'elle a reçu en la personne des apôtres au moyen de charismes nombreux et divers. Ceux-ci sont des manifestations du Saint-Esprit et nous font participer à la mission et au ministère de Jésus-Christ<sup>25</sup>. En conséquence, les charismes ne sont pas le propre d'un groupe donné dans l'Église et ne sont pas restreints aux ministères officiels<sup>26</sup>. Ils prouvent leur authenticité par cela qu'ils portent témoignage du Christ<sup>27</sup>, qu'ils sont au service les uns des autres et qu'ils contribuent ainsi à l'unité et à l'édification du Corps du Christ<sup>28</sup>. En conséquence, les charismes sont constitutifs de l'institution et de la structure de l'Église. L'Évangile ne peut être sauvegardé que par la coopération et l'interaction - parfois pleine de tensions - des différents charismes et ministères<sup>29</sup>.

54. Très tôt, le Nouveau Testament connaît des services particuliers et des ministères officiels<sup>30</sup>. Ceux-ci furent, au moins en partie, considérés comme des charismes<sup>31</sup>. Les écrits néo-testamentaires attestent pourtant qu'il y a dans les communautés, selon la diversité des régions et des époques, des fonctions, des services et des institutions bien distincts qui n'ont été retenus qu'en partie dans l'histoire ultérieure de l'Église ; ou qui ont été partiellement réinterprétés plus tard de façon nouvelle (par exemple : les presbytres, les évêques, les diacres). Ces ministères et ces institutions se retrouvent dans des structures historiques antérieures (juives, hellénistiques, etc.). Il en ressort qu'en dépit de la continuité de la structure fondamentale de l'Église les fonctions officielles et les institutions de la communauté portent la marque de l'histoire. Pour l'institution ecclésiastique, l'Évangile - comme l'atteste l'Écriture - ne peut servir de critère qu'en relation vivante avec les réalités sociales de chaque temps. En conséquence, les institutions du Nouveau Testament sont à considérer, dans une grande mesure, comme des modèles sans cesse ouverts à des actualisations nouvelles.

### **C. Le développement historique des structures de l'Église**

55. Au cours de l'histoire de l'Église se sont produits, dans la manière de concevoir et de donner forme au ministère officiel, des modifications et des développements dont nous ne venons que de prendre conscience grâce à l'étude de l'histoire. La division tripartite du ministère en épiscopat, presbytéral et diaconat par exemple ne s'est définitivement formée qu'au second siècle ; le rapport entre Église locale et Église universelle, entre collégialité épiscopale et primauté s'est substantiellement modifié entre le premier et le deuxième millénaire. Ce sont des modèles différents présents dans le Nouveau Testament qui, dans les différentes Églises, ont fait l'objet d'un développement.

56. Cette considération de l'historicité affectant l'Église, jointe à une nouvelle intelligence de la nature eschatologique de celle-ci, a aussi conduit à des modifications dans la conception théologique du ministère officiel de l'Église. Le ministère est

constitutif de l'Église et sa structure fondamentale est permanente, cependant ses formes concrètes, nécessaires et importantes à certaines époques pour accomplir fidèlement la mission de l'Église, peuvent être de valeur faible ou nulle en d'autres situations. Cela nous permet d'envisager, aujourd'hui encore, des restructurations répondant mieux à la nouvelle situation. Ainsi d'anciennes structures (par exemple le diaconat) peuvent être renouvelées et de nouvelles apparaître. De la même manière, la fonction prophétique de l'Église à l'égard du monde doit être aujourd'hui repensée quant à ses conséquences sur les structures de l'Église. L'exercice de cette fonction prophétique exige qu'au sein de l'Église il soit fait place à la liberté et à l'opinion publique.

#### **D. Comment concevoir la succession apostolique**

57. L'intention qui sous-tend la doctrine de la succession apostolique est de montrer que, à travers toutes les vicissitudes historiques de sa prédication et de ses structures, l'Église est constamment renvoyée à son origine apostolique. En ses détails, toutefois, cette doctrine se présente à nous de façon plus complexe qu'autrefois. Dans le Nouveau Testament et chez les premiers Pères de l'Église, l'accent était manifestement mis davantage sur le contenu : la succession dans la doctrine des apôtres. En ce sens, c'est l'Église tout entière qui, comme *Ecclesia apostolica*, se tient dans la succession apostolique. Mais à l'intérieur de celle-ci, il faut distinguer une succession dans un sens particulier : la succession dans la chaîne ininterrompue de la transmission du ministère. Dans l'Église des premiers temps, où l'on avait à se défendre contre les erreurs, cet aspect de la succession importait surtout comme signe de la transmission intacte de l'Évangile et comme signe de l'unité de la foi. C'est dans ce sens que les catholiques cherchent à approfondir la signification de la succession apostolique dans le ministère. De leur côté, il est possible aux luthériens de faire place à l'importance de cette succession particulière pourvu que soit reconnue la priorité de la succession dans la doctrine et que la chaîne ininterrompue de la transmission du ministère ne doive pas être considérée comme étant *ipso facto* une garantie certaine de la continuité de la prédication exacte de l'Évangile.

58. Du point de vue œcuménique, il peut être important de signaler que la tradition catholique connaît quelques cas d'ordinations de prêtres par des prêtres, reconnues comme valides. Il reste à éclaircir dans quelle mesure demeure ouverte la question de la possibilité d'une succession presbytérale<sup>32</sup>.

#### **E. Vers une nouvelle interprétation de la doctrine traditionnelle sur le ministère**

59. Une meilleure intelligence des différents éléments coutumiers de nos traditions respectives concernant le ministère est aujourd'hui possible. Plus clairement qu'autrefois, nous voyons que la question de savoir si l'ordination est un sacrement est surtout une question de terminologie. Pour les catholiques, l'ordination est un sacrement qui, par la grâce dont elle est porteuse, habilite le ministre au service d'autrui. Les luthériens limitent d'ordinaire l'emploi du mot « sacrement » au baptême et à la Sainte Cène (parfois encore à l'absolution)<sup>33</sup>. Mais, en fait, la transmission du ministère se fait de manière semblable dans les deux Églises : par une imposition des mains et par une prière adressée à l'Esprit Saint pour qu'il accorde ses dons en vue d'un bon exercice du ministère. Ainsi, en dépit de divergences qui subsistent, il y a convergence dans la réalité.

60. Un certain rapprochement peut aussi être constaté dans la manière différente dont les catholiques comprennent le « caractère sacerdotal ». Originellement, dans la pensée augustinienne, il s'agissait de l'appel extérieur et de l'ordination à une charge officielle dans l'Église. Plus tard, cependant, on en est venu à voir dans le caractère une qualification intérieure de la personne et c'est dans ce sens qu'il a été rejeté par les réformateurs. Pour se défendre d'une interprétation métaphysique unilatérale, beaucoup de théologiens catholiques mettent aujourd'hui l'accent sur une conception plus nettement fonctionnelle et, par là, plus acceptable pour les luthériens. Dans la pratique, ceux-ci ont aussi quelque chose qui correspond à la doctrine catholique du « caractère sacerdotal » puisqu'ils ne réitèrent pas l'ordination. A vrai dire, dans l'une et l'autre Église, on se pose aussi la question de savoir comment peut être effectivement sauvegardée la priorité de l'Évangile dans les structures de ministères qui sont issues du développement historique.

61. Le second concile du Vatican a mis un accent nouveau sur l'annonce de l'Évangile comme tâche fondamentale du prêtre. Dans l'administration même des sacrements, il a été souligné qu'il s'agit des sacrements de la foi, née de la Parole et nourrie par elle<sup>34</sup>. Selon la confession de foi luthérienne, la fonction du ministère est d'annoncer l'Évangile et d'administrer les sacrements d'une manière conforme à l'Évangile et de telle façon que la foi en soit éveillée et fortifiée<sup>35</sup>. Alors que l'accent était mis, précédemment, de façon unilatérale sur la prédication, les sacrements sont aujourd'hui dans les Églises luthériennes plus fortement insérés dans la vie spirituelle des communautés.

62. Sur la base de ces constatations, il apparaît nécessaire d'examiner si les divergences qui subsistent encore, en ces questions comme en d'autres, doivent être considérées comme portant sur la foi et divisant les Églises, ou si elles ne pourraient pas être comprises comme résultant d'une structure de pensée différente. Alors que les luthériens soulignent le caractère d'événement de l'action salvatrice de Dieu, la tradition catholique est plus attentive aux implications métaphysiques de tels énoncés de salut (*Heilsaussagen*). Ces deux manières de penser ne s'excluent pas nécessairement, pourvu qu'elles ne s'enferment pas en elles-mêmes et qu'elles s'orientent vers la norme critique qu'est l'Évangile.

## **F. La possibilité d'une reconnaissance mutuelle des ministères de nos Églises**

63. Les membres catholiques de la Commission sont convaincus qu'à la lumière des progrès des sciences bibliques et historiques, comme aussi en raison de l'expérience œcuménique de l'action du Saint-Esprit dans les autres Églises, le rejet traditionnel de la validité du ministère luthérien doit être reconsidéré. La reconnaissance de la qualité ecclésiale des autres communautés chrétiennes, telle qu'elle a été énoncée à Vatican II<sup>36</sup>, peut, du point de vue théologique, être interprétée comme un premier pas vers la reconnaissance du ministère de ces Églises. En outre, le fait que le ministère des Églises luthériennes soit né comme une relance (*Aufbruch*) spirituelle dans une situation autrement sans issue (*Notsituation*) semble mériter réflexion. La reconsidération de la succession apostolique et les réflexions faites sur une collation charismatique du ministère ainsi que sur une succession presbytérale semblent autoriser une rectification du point de vue traditionnel. C'est pourquoi les membres catholiques de la Commission prient les autorités compétentes de leur Église de bien peser si l'urgence de la situation œcuménique, qui répond à la volonté du Christ sur l'unité, n'exige pas qu'elle examine sérieusement la question de la reconnaissance du ministère luthérien.

64. Parce qu'ils n'ont jamais nié l'existence du ministère ecclésial dans l'Église catholique romaine, cette question de la reconnaissance du ministère se pose autrement pour les luthériens. Selon la confession de foi luthérienne, l'Église existe partout où l'Évangile est annoncé de façon pure et où les sacrements sont correctement administrés<sup>37</sup>. Les confessions de foi luthériennes professent sans le moindre doute que l'Église-Une n'a jamais cessé d'exister ; elles soulignent également la qualité ecclésiale de la communauté catholique romaine. En outre, par suite des changements intervenus dans la théorie et la pratique du ministère catholique romain, surtout en raison de l'accent nouveau mis sur le « ministerium verbi », la critique faite par les réformateurs est, dans une grande mesure, devenue sans objet. La prise de conscience de la responsabilité commune quant à l'annonce de l'Évangile dans le monde devrait pousser les Églises luthériennes à examiner avec sérieux la question d'une reconnaissance explicite du ministère de l'Église catholique. Sur la base des points reconnus communs dans l'intelligence de l'Évangile – ce qui a une répercussion décisive sur la prédication, l'administration des sacrements et la pratique liturgique –, les luthériens estiment qu'ils peuvent, dès maintenant, plaider en faveur de la possibilité, en certaines circonstances, d'un échange de prédicateurs et d'une célébration en commun de l'Eucharistie<sup>38</sup>.

#### **IV L'ÉVANGILE ET L'UNITÉ DE L'ÉGLISE**

65. La Commission n'a pas pu traiter à fond le problème de l'unité de l'Église. Elle s'est limitée à certains de ses aspects qui, dans le cadre du thème qui était le sien, lui ont paru importants.

##### **A. La question de la primauté du pape**

66. La question de la primauté du pape s'est révélée être un problème spécifique pour les relations entre luthériens et catholiques. Du côté catholique, on se réfère aux mentions faites de cette doctrine dans les passages où la Bible témoigne de la place particulière occupée par Pierre et aux conceptions différentes de la primauté au premier et au second millénaires. Par sa doctrine de la collégialité de l'épiscopat, le second concile du Vatican a situé la primauté dans une nouvelle perspective et, par là, a disqualifié la conception fort répandue d'une primauté isolée et unilatérale. La primauté de juridiction doit être comprise comme étant au service de la communion et comme le lien de l'unité de l'Église. Ce service de l'unité est, avant tout, un service de l'unité dans la foi. La fonction papale inclut aussi le souci des légitimes particularités de l'Église locale. Les formes concrètes de ce ministère peuvent être très variables en fonction des conditions historiques de chaque époque.

Du côté luthérien, on reconnut qu'aucune Église locale – parce qu'en elle se manifeste l'Église universelle – ne peut s'isoler. En ce sens, on reconnaît l'importance d'un ministère de la communion entre les Églises et l'on évoque le problème que pose aux luthériens le manque, chez eux, d'un tel ministère d'unité. Pour cette raison, la fonction papale comme signe visible de l'unité des Églises n'a pas été exclue pour autant que, par une réinterprétation théologique et une restructuration pratique, elle se veuille soumise à la primauté de l'Évangile<sup>39</sup>.

67. Reste cependant controversée entre catholiques et luthériens la question de savoir si la primauté du pape est une fonction nécessaire ou seulement possible en principe. On s'accorda toutefois à reconnaître que la question de la célébration en commun de

l'Eucharistie et celle de la reconnaissance mutuelle du ministère ne doivent pas être nécessairement subordonnées à un accord sur la question de la primauté<sup>40</sup>.

## **B. L'intercommunion**

68. La célébration en commun de l'Eucharistie est un signe essentiel de l'unité de l'Église<sup>41</sup>. En conséquence, tendre à cette célébration commune est un objectif central pour tous ceux qui recherchent l'unité de l'Église.

69. Le problème de la célébration en commun de l'Eucharistie, ou intercommunion, se pose aujourd'hui de façon nouvelle. La reconnaissance mutuelle des Églises a progressé et les Églises sont devenues plus conscientes de leur tâche commune à l'égard du monde. En beaucoup d'endroits, les fidèles de nos Églises se sont rencontrés à la Table sainte et sont convaincus d'y avoir retrouvé leur communion dans le Seigneur. Nous nous rendons bien compte qu'un comportement inconsidéré et spirituellement irresponsable fait obstacle à une solution définitive. Les différentes expériences vécues d'une célébration commune de l'Eucharistie sont cependant aussi un signe du sérieux de la question et nous pressent d'en chercher une plus grande clarification théologique et canonique.

En présence de cette situation, ceux qui ont charge officielle dans l'Église ont une multiple responsabilité : ils doivent considérer que la célébration de l'Eucharistie ne peut être séparée ni de la foi au Christ et en sa présence eucharistique ni de la communion de l'Église ; ils doivent pourtant veiller à ne pas résister à l'action de l'Esprit Saint et, par leurs exhortations, guider la communauté des fidèles dans l'espérance de la réunion de tous les chrétiens.

70. Il nous est clairement apparu que les questions qui se posent ici et les essais de solution qui s'offrent réclament encore une étude plus approfondie. Pourtant se dessinent au moins quelques orientations pour la recherche d'une réponse. On a reconnu ensemble que le baptême, qui nous est commun, fournit un important point de départ pour la question de la communion dans l'Eucharistie<sup>42</sup>. Sans doute le baptême n'est-il pas la seule condition à réaliser pour une pleine communion dans l'Eucharistie ; mais il devrait nous contraindre à examiner la question de savoir si l'exclusion de certaines communautés de baptisés, prononcée autrefois, demeure aujourd'hui légitime.

71. Bien qu'au sein de l'Église catholique, il y ait sur ce point des opinions notablement différentes, on reconnaît du côté catholique qu'il n'y a pas identité totale entre l'unique Église du Christ et l'Église catholique romaine<sup>43</sup>. Cette Église unique du Christ se réalise aussi de manière analogue en d'autres Églises. Cela revient à dire que l'unité de l'Église catholique romaine n'est pas parfaite, mais qu'elle tend à l'unité parfaite des Églises. En ce sens, la célébration de l'Eucharistie souffre, elle aussi, d'un manque de perfection dans l'Église catholique. Elle ne deviendra signe parfait de l'unité de l'Église que lorsque tous ceux qui, par le baptême, sont en principe conviés à la table du Seigneur pourront y prendre effectivement part.

72. Du côté luthérien, on souligne que la pratique eucharistique des Églises séparées doit s'inspirer de ce que le ministère de la réconciliation entre les hommes exige de l'Église. Car le repas eucharistique est donné aux hommes par le Seigneur pour qu'ils puissent entrer en communion avec lui et, par là, être sauvés. Une célébration eucharistique à laquelle des fidèles baptisés ne peuvent pas prendre part souffre d'une contradiction interne et, par le fait même, ne s'acquitte pas du rôle que lui a assigné le Seigneur. Car



dans l'Eucharistie les hommes sont acceptés dans la réconciliation salvatrice opérée en Jésus-Christ.

73. De ces considérations résultent pour les luthériens et les catholiques des conséquences pratiques. Toutes les démarches des Églises doivent être déterminées par le souci sérieux de se rapprocher de l'unité des Églises. Dans la situation anormale de séparation dans laquelle se trouvent aujourd'hui nos Églises, cette unité ne pourra pas être rétablie d'emblée. Une voie de rapprochement progressif, pouvant comporter différentes étapes, doit être parcourue. Dès maintenant, étant donné la communion déjà existante en matière de foi et de sacrement et comme signe et anticipation de l'unité promise et espérée, on doit recommander aux autorités ecclésiastiques de rendre possibles des actes occasionnels d'intercommunion, par exemple à l'occasion de rencontres œcuméniques ou dans la pastorale des foyers mixtes. Le manque de clarté qui affecte encore une doctrine du ministère qui serait commune constitue une difficulté pour des actes réciproques d'intercommunion. Cependant, la réalisation d'une communion dans l'Eucharistie ne peut pas être mise en dépendance exclusive de la pleine reconnaissance du ministère ecclésial.

74. A cet égard, il faut noter que leur responsabilité pastorale peut obliger les autorités ecclésiastiques, dans la question de l'intercommunion, à procéder de manière à ne pas troubler les fidèles. Mais la responsabilité pastorale commande aussi de tenir compte de la situation de ceux des fidèles qui souffrent particulièrement des contraintes de la séparation ou que leur conviction porte à chercher l'union avec le Christ dans des célébrations communes de l'Eucharistie. De part et d'autre, on fait remarquer qu'en cherchant à résoudre la question de l'intercommunion entre catholiques et luthériens on ne doit pas perdre de vue qu'il faut tendre aussi à une plus grande communion avec d'autres Églises.

75. Au terme de leurs travaux, les membres de la Commission ne peuvent manquer d'évoquer avec une joie reconnaissante l'expérience vécue de leur rencontre vraiment fraternelle. Les échanges de vues sur les convictions et les opinions opposées n'ont fait, eux-mêmes, qu'intensifier notre impression de profonde communion et de commune responsabilité à l'endroit de l'héritage chrétien qui nous est commun. Certes, les membres de la Commission ont pris pleine conscience du chemin qu'il reste à parcourir pour parvenir à la pleine communion ecclésiale. Ce chemin ne peut être trouvé que si les deux Églises cherchent à poser, en toute humilité et loyauté, la question de l'unique et vrai Évangile de Jésus-Christ. La rencontre avec le Seigneur qui nous donne sans cesse le réconfort de son Évangile est bien plus qu'une démarche rationnelle. C'est pourquoi l'effort théologique fait en commun doit s'insérer dans une profonde vie spirituelle. Cette marche spirituelle les uns vers les autres devrait se faire, elle aussi, en commun, car c'est là où « deux ou trois sont rassemblés en son Nom »<sup>44</sup>, « unissant leurs voix pour demander quoi que ce soit »<sup>45</sup> que le Seigneur nous donne, dans l'Esprit, le réconfort de sa Parole et qu'il la rend efficace.

### **Réserves formulées par l'évêque H.L. Martensen et le professeur A. Vögtle**

Selon la foi catholique, Eucharistie et ministère ecclésial ne peuvent être séparés. Même à titre exceptionnel, il ne peut y avoir de célébration eucharistique sans ministère, exactement de même qu'il ne peut jamais y avoir d'Eucharistie sans référence à une communauté.

Bien que la réalisation de la communion dans l'Eucharistie, comme il est dit au numéro 73, ne puisse pas être rendue exclusivement dépendante d'une pleine reconnaissance du ministère ecclésial, une telle reconnaissance est cependant essentielle et nécessaire pour qu'une célébration eucharistique soit reconnue par l'Église catholique, et elle ne peut jamais faire défaut.

On ne peut donc conseiller aux autorités de l'Église catholique de permettre aux catholiques, indépendamment de la reconnaissance du ministère, de recevoir, en certaines occasions particulières, la sainte communion au cours de liturgies non catholiques.

### **Réserves formulées par le professeur H. Schürmann**

N'ayant pas pu prendre part à la III<sup>e</sup> session de la Commission des 4-8 mai à Nemi sur les « Structures de l'Église » (cf. n° 5) ainsi qu'à la V<sup>e</sup> session des 21-26 février 1971 à San Anton (Malte) et aux consultations et au vote sur le rapport final qui y ont eu lieu (cf. n° 6), je déclare ici en quel sens j'entends assumer par ma signature la « demande » du numéro 63 et la « recommandation » du numéro 73.

Étant donné ce que sont aujourd'hui les Églises luthériennes, en particulier la Fédération luthérienne mondiale, on ne devrait pas parler dans un sens univoque et uniformément accepté (!) du « ministère luthérien » (cf. la phrase finale du n° 11).

C'est pourquoi il me semble que la « demande d'examiner avec sérieux la question de la reconnaissance du ministère luthérien » (n° 63) inclut le souhait que, en ce qui concerne la doctrine du ministère, on parvienne dans les Églises luthériennes à une unité de vue plus grande et plus contraignante de la façon dont on s'y est efforcés dans ce rapport.

Dans le contexte de ce qui est dit au numéro 73 du « manque de clarté qui affecte encore une doctrine commune du ministère » et, au numéro 74, de la « responsabilité pastorale des autorités », je ne puis comprendre la « recommandation » adressée aux autorités ecclésiastiques (n° 73) que dans le sens d'une « tolérance » relative à l'accès à l'Eucharistie de leur seule Église, « limitée » aux cas énoncés.

### **Réserves formulées par le professeur J. L. Witte, s.j.**

Je suis d'accord avec le rapport de la Commission d'étude évangélique luthérienne-catholique romaine moyennant la réserve suivante portant sur le numéro 73 (sur lequel, durant la session de clôture de Malte, j'avais déjà exprimé quelque réticence) :

En raison du « manque de clarté qui affecte une doctrine commune du ministère », il me semble que la « recommandation » adressée aux autorités ecclésiastiques « de rendre possibles des actes occasionnels d'intercommunion » (comportant la réciprocité) est, du côté catholique, scientifiquement et pastoralement prématurée (les citations sont du n° 73). Je suis persuadé que, dans la situation actuelle, la Commission n'aurait pas dû, du côté catholique, aller plus loin que de recommander aux autorités ecclésiastiques, sur la base de la communion déjà existante en matière de foi et de sacrement et comme signe et anticipation de l'unité promise et espérée, de rendre possibles des actes occasionnels d'accès limités à leur propre Eucharistie (par exemple lors des rencontres œcuméniques et dans la pastorale des mariages mixtes).

## **Réserves formulées par le professeur H. Conzelmann**

Si, après mûre réflexion, je signe le rapport de la Commission, c'est parce que je tiens son travail pour bon, utile et digne d'être poursuivi. Ma signature ne signifie pas que je fais miennes les opinions théologiques qui figurent dans les « parties luthériennes » du rapport :

1. Sur bien des points il n'existe aucune opinion « luthérienne » uniforme, par exemple sur la nature et l'importance du droit canonique, du ministère des apôtres et, en conséquence, sur le ministère en général, l'ordination, etc.
2. Les courants contemporains présents chez les fidèles et surtout chez les théologiens les plus jeunes devraient, selon moi, être pris en plus sérieuse considération, par exemple la tendance à rendre facultatif et même à éliminer le baptême des enfants.
3. Pour des raisons théologiques, je crois devoir contredire directement maintes affirmations telles que la relativisation historique de la question de la vérité (n° 24, 27 et 63) et encore des affirmations comme celle de la deuxième phrase du numéro 29.

Je crois devoir informer la Commission de ces réserves. En effet, dans les discussions qui suivront la publication du rapport, je me déclarerai solidaire du travail de la Commission car je le peux, mais je dois conserver ma liberté d'argumentation théologique à l'endroit aussi bien des thèses luthériennes que de la critique faite des positions catholiques. Ce serait, selon moi, faciliter la discussion que de publier les documents sous-jacents au rapport.

*Ce rapport a été signé par les membres de la Commission d'étude :*

### **Membres catholiques**

Prof. W. Kasper, Allemagne (président)

Prof. J.A. Fitzmeyer, États-Unis

Évêque H.L. Martensen, Danemark

Prof. E. Schillebeeckx, o.p., Hollande

Prof. H. Schürmann, Allemagne de l'Est

Prof. A. Vögtle, Allemagne

Prof. J.L. Witte, Rome

### **Membres luthériens**

Prof. E. Molland, Norvège (président)

Prof. H. Conzelmann, Allemagne

Prof. G. Lindbeck, États-Unis

Prof. W. Lohff, Allemagne

Prof. P.-E. Persson, Suède

Prof. K. Stendahl, États-Unis

Prof. G. Strecker, Allemagne

## Expert luthérien

Prof. V. Vajta, France

## Secrétaires

Dr A. Hasler, Rome (cath.)

Dr H. Meyer, Genève (luth.)

---

<sup>1</sup> Cf. « Rapport du groupe de travail catholique-luthérien », *Lutherische Rundschau* 16 (1966), fasc. 4, p. 560 et suiv.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 561.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 561.

<sup>4</sup> Cf. 1 Co 15,3 ; également 1 Co 11,2.23 ; Lc 1,2.

<sup>5</sup> Cf. Vatican II, *Constitution dogmatique sur la révélation divine*, n° 10 ; 24.

<sup>6</sup> Vatican II, *Constitution dogmatique sur l'Église*, n° 12.

<sup>7</sup> Entre autres, Jn 16,13.

<sup>8</sup> Cf. Vatican II, *Décret sur l'œcuménisme*, n° 11.

<sup>9</sup> Rm 1,16 ; 3, 26 ; 5,17.

<sup>10</sup> Rm 1,16 et suiv. ; 3,21 et suiv. ; 5,17 ; 6,7 ; 1 Co 6,11.

<sup>11</sup> *Confessio Augustana*, VII.

<sup>12</sup> Cf. Vatican II, *Déclaration sur la liberté religieuse*, n° 2 ; 10-12.

<sup>13</sup> Cf. Vatican II, *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde d'aujourd'hui*, n° 43.

<sup>14</sup> Cf. Vatican II, *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde d'aujourd'hui*, n° 37, 38.

<sup>15</sup> Cf. Vatican II, *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde d'aujourd'hui*, n° 44.

<sup>16</sup> A ce jour, l'étude la plus poussée de cette problématique, au sein d'un colloque entre catholiques et luthériens, a été faite en Amérique du Nord ; cf. *Eucharist and Ministry. Lutherans and Catholics in Dialogue IV*, New York, USA National Committee of the Lutheran World Federation ; Washington, US Catholic Conference, 1971.

<sup>17</sup> 2 Co 5,18.

<sup>18</sup> Rm 10,14-17.

<sup>19</sup> Cf. Vatican II, *Constitution dogmatique sur l'Église*, n° 10-12 *Décret sur l'apostolat des laïcs*, n° 2 et 3 ; LUTHER, *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, WA 6, 407 ; cf. aussi WA 38, 247.

<sup>20</sup> 1 Co 12,7-11 ; 28-30 ; Rm 12,6-8 ; cf. Ep 4,7-12.

<sup>21</sup> 1 Co 9,1 ; Ac 1,22.

<sup>22</sup> 1 Co 15,7.

<sup>23</sup> 1 Co 3,10 et suiv.

<sup>24</sup> Ep 2,20 ; cf. Ap 21,14.

<sup>25</sup> Cf. 1 Co 12,4-6.

<sup>26</sup> Cf. 1 Co 12,7-11 ; Rm 12,3.

<sup>27</sup> Cf. 1 Co 12,3.

<sup>28</sup> Cf. Rm 12,3-8 ; Ep 4,11-16.

<sup>29</sup> Cf. Vatican II, *Constitution dogmatique sur l'Église*, n° 12.

<sup>30</sup> Cf. 1 Th 5,12 ; Ph 1,1.

<sup>31</sup> Cf. 1 Co 12,28.

<sup>32</sup> Cf. C. BAISI, *Il Ministro straordinario degli ordini sacramentali*, Roma, 1935 ; Y. CONGAR, *Sainte Église : études et approches ecclésiologiques*, Paris, 1963, p. 275-302 ; P. FRANSEN, in *Sacramentum Mundi*, Bd. IV, 1969, sp. 1270 et suiv. ; W. KASPER, « Zur Frage der Anerkennung der Amter in den lutherischen Kirchen », *Theol. Quartalschrift* (Tübingen), 151 (1971), p. 97-109.

---

<sup>33</sup> Cf. *Confessio Augustana*, XIII, et *Apologia Confessionis Augustanae*, XIII.

<sup>34</sup> Cf. Vatican II, *Décret sur le ministère et la vie des prêtres*, n° 4.

<sup>35</sup> Cf. *Confessio Augustana*, V ; VII.

<sup>36</sup> . Cf. Vatican II, *Décret sur l'œcuménisme*, n° 3 et suiv. ; 19.

<sup>37</sup> Cf. *Confessio Augustana*, VII.

<sup>38</sup> Cf. n° 68-74 du présent rapport.

<sup>39</sup> Cf. *Die Schmalkaldische Artikel (Unterschriften). Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen, 1963, p. 463 et suiv.

<sup>40</sup> Cf. Vatican II, *Décret sur l'œcuménisme*, n° 15.

<sup>41</sup> Cf. 1 Co 10,17.

<sup>42</sup> Cf. Vatican II, *Décret sur l'œcuménisme*, n° 3.

<sup>43</sup> Cf. Vatican II, *Constitution dogmatique sur l'Église*, n° 8.

<sup>44</sup> Cf. Mt 18,20.

<sup>45</sup> Cf. Mt 18,19.

Source :

*documentation-unitedeschretiens.fr*