

**COMMISSION INTERNATIONALE
CATHOLIQUE/LUTHÉRIENNE
FACE À L'UNITÉ
MODÈLES, FORMES ET ÉTAPES
DE LA COMMUNION ECCLÉSIALE
LUTHÉRO-CATHOLIQUE
1985**

AVANT-PROPOS

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

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

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

Auparavant fut publiée, en 1980, une déclaration commune portant sur la *Confession d'Augsbourg* — l'Écrit symbolique fondamental de toutes les Églises luthériennes. En prenant appui sur des études menées avec soin, la Commission put constater que nous pouvons nous savoir *Tous sous un seul Christ* ; car la *Confession d'Augsbourg* de 1530 n'avait pas seulement l'intention explicite d'être en harmonie avec la foi de l'Église ancienne et de l'Église romaine : cette intention se trouve aussi réalisée dans une très large mesure dans ses énoncés mêmes. « L'accord sur les vérités centrales de foi chrétienne que nous avons redécouvert » a suscité « une espérance fondée qu'à la lumière de ce consensus fondamental il serait également possible de donner aux questions et aux problèmes en suspens des réponses suffisamment communes pour que nos Églises fassent un pas décisif en avant sur chemin qui les conduit de l'état d'Églises séparées à celui d'Églises sœurs ». Le 500^{ème} anniversaire de Martin Luther a donné l'occasion, en 1983, à un hommage commun : *Martin Luther, témoin de Jésus-Christ*.

Ces documents et ces déclarations visaient la communion ecclésiale indirectement. Un document publié en 1980 — *Voies vers la communion* — en traite directement et explicitement. « L'unité chrétienne est un don du Dieu Trinité, une œuvre qu'il accomplit, par des moyens qu'il choisit, selon des modalités qu'il détermine » (n° 8). Les réflexions partent de l'unité donnée en Christ, considèrent les barrières encore

existantes, et montrent ce qui, dès à présent, est possible et nécessaire ; elles encouragent à s'avancer ensemble vers le même but.

Enfin, en 1984, la Commission termina un document qui fut l'objet d'années de labeur : *L'unité qui est devant nous — modèles, formes et étapes de la communion ecclésiale luthéro-catholique*. Ce document s'efforce de faire la lumière sur ce qu'est l'unité ecclésiale et sur la représentation que l'on peut s'en faire : une unité qui ne signifie pas une absorption ou un retour, mais une communion structurée d'Églises. Pour cela, il est nécessaire qu'il y ait communion dans la confession de la même foi et dans la vie sacramentelle. Des oppositions séparatrices existent encore entre nous : elles doivent trouver une solution.

Les documents élaborés dans le dialogue ont besoin d'être examinés, d'être éventuellement corrigés et complétés, et il leur faut enfin recevoir force d'obligation dans les Églises.

Tel est le présupposé d'une pleine communion ecclésiale dans la Parole, les sacrements et le service. Le présent document tente d'esquisser, pas à pas, comment une telle communion pourrait être réalisée. La Commission a conscience du caractère risqué et provisoire de ses réflexions, notamment pour ce qui est de leur dernière partie. Nous avons à rester toujours ouverts aux chemins de Dieu et à ses dispositions. Toutes nos réflexions sont en fin de compte une « prière au Seigneur, qui connaît des chemins qui dépassent ce que nous pouvons concevoir et qui échappent à nos propres capacités », ainsi qu'il est dit à la fin du document.

Hans L. MARTENSEN, évêque de Copenhague, Danemark.

George A. LINDBECK, professeur, Université de Yale, New Haven, USA.

Rome, le 3 mars 1984.

I. NATURE DE L'UNITÉ ET MODÈLES D'UNITÉ

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

Dans la deuxième partie (II), on envisage plus spécialement le rapport entre l'Église catholique et les Églises luthériennes, et la question des formes et des étapes de la communion ecclésiale luthéro-catholique.

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

3. L'unité de l'Église donnée en Christ, fondée sur le Dieu Trinité, se réalise dans la communion à la fois dans la Parole annoncée, dans les sacrements et dans le ministère institué par Dieu et à transmettre par ordination. Elle est vécue dans l'unité de la foi que nous attestons, confessons et enseignons ensemble, dans l'unité de l'espérance et de la charité, qui fonde et requiert une communion pleine et engagée entre nous. Elle a besoin d'une forme extérieure et visible, qui fasse place à la différenciation interne et à la diversité spirituelle, en même temps qu'au changement et au développement historiques. Cette communion, aux dimensions universelles dans l'espace et le temps, a pour vocation d'être présente au monde, par le témoignage et le service¹.

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

A. L'Église comme communion

5. L'unique Église du Christ se réalise dans des Églises locales qui participent à la diversité des situations historiques, culturelles et ethniques au sein desquelles vivent les hommes à qui l'Évangile doit être annoncé par la Parole et les sacrements. Ainsi l'Église est-elle une communion (*communio*) constituée par un réseau d'Églises locales. « Cette Église du Christ est vraiment présente en tous les légitimes groupements locaux de fidèles qui, unis à leurs pasteurs, reçoivent, dans le Nouveau Testament, eux aussi, le

nom d'Églises. Elles sont en effet, chacune sur son territoire, le peuple nouveau appelé par Dieu dans l'Esprit Saint et dans une grande assurance (cf. 1 Th 1,5). En elles, les fidèles sont rassemblés par la prédication de l'Évangile du Christ, le mystère de la Cène du Seigneur y est célébré [...] Dans ces communautés, si petites et pauvres qu'elles puissent être souvent dispersées, le Christ est présent par la vertu de qui se constitue l'Église une, sainte, catholique et apostolique »³.

6. Cette vision de l'unité de l'Église comme communion (*communio*) remonte au christianisme primitif. Elle est déterminante pour l'Église ancienne comme pour la vie et l'ecclésiologie de l'Église orthodoxe. Désormais l'ecclésiologie catholique y insiste à nouveau de façon particulière. Que l'Église une et unique existe dans et à partir des Églises particulières fait partie des affirmations fondamentales du deuxième concile du Vatican⁴. « La divine Providence a voulu que les Églises diverses établies en divers lieux par les apôtres et leurs successeurs se rassemblent, au cours des temps, en plusieurs groupes organiquement réunis, qui, sans préjudice pour l'unité de la foi et pour l'unique constitution divine de l'Église universelle, jouissent de leur propre discipline, de leur propre usage liturgique, de leur patrimoine théologique et spirituel [...]. Cette variété des Églises locales montre avec plus d'éclat, par leur convergence dans l'unité, la catholicité de l'Église indivise »⁵. Cette vision est considérée en même temps comme point de départ et comme repère pour le rétablissement de l'unité. « Une ecclésiologie approfondie de la *communio* [...] constitue peut-être la grande possibilité de l'oecuménisme de demain [...] Le rétablissement de l'unité de l'Église doit être cherché dans cette ligne ecclésiologique à la fois très ancienne [...] et très moderne »⁶.

7. Cette vision de l'Église et de l'unité ecclésiale a trouvé un grand écho également dans l'ecclésiologie luthérienne⁷. Rassemblées autour de la Parole et des sacrements, les communautés locales ne demeurent pas isolées comme formes de manifestation de l'Église du Christ. Elles vivent au sein de communautés plus grandes, organiquement liées, comme le sont les Églises régionales, nationales ou ethniques, etc. La communauté luthérienne mondiale, dont l'instrument est la Fédération luthérienne mondiale, se compose d'Églises liées entre elles par une compréhension commune de l'Évangile et par la participation aux sacrements qui en résulte.

B. Modèles d'unité partielle

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

9. 1) C'est ainsi, par exemple, qu'on ne peut vouloir réaliser l'unité seulement comme *unité spirituelle*, en renonçant sciemment à tout ordre ecclésial commun et à toute organisation visible. Si l'unité est comprise comme un bien essentiellement spirituel, intérieur, et si sa manifestation visible n'est attendue que pour la fin des temps, on tiendra la visibilité extérieure et les structures non seulement pour superflues, mais pour fausses et dommageables. Certes une telle conception peut nous rendre attentifs à la dimension essentiellement et inaliénablement spirituelle de tout effort œcuménique⁸ et nous redonner conscience du caractère toujours provisoire de nos réalisations en matière d'unité des Églises. Toutefois, ce modèle s'éloigne de la visibilité essentielle de

l'Église et de son unité dans une mesure telle qu'on ne saurait parler, dans ce cas-ci, d'un modèle d'unité pleinement valide.

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

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

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

C. Modèles d'unité globale

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

14. La description de ces modèles se heurte à une difficulté particulière. Même si différents modèles peuvent être distingués les uns des autres selon leur objet ou peuvent être classés l'un par rapport à l'autre, toutefois au plan terminologique, on rencontre souvent des confusions considérables.

La confusion provient du fait que, par une interprétation plus ou moins personnelle, on attribue à un modèle une signification différente de son sens originel. C'est ce qu'on peut observer, par exemple, à propos des modèles de la « communauté conciliaire » ou de la « communion ecclésiale ». C'est pourquoi il convient, autant que possible, dans la description des modèles, de recourir, non à des interprétations plus ou moins privées,

mais à ces textes auxquels, dans la description du modèle en question, on peut le plus souvent attribuer un caractère originaire, plus ou moins représentatif ou officiel (par exemple les rapports de la Commission Foi et Constitution, de la Conférence des secrétaires des familles confessionnelles mondiales, des Assemblées plénières du Conseil œcuménique ou de chacune des familles confessionnelles mondiales).

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

1) Union organique

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

17. Dans son sens spécifique, devenu largement habituel dans le langage de Foi et Constitution et du Conseil œcuménique des Églises, ce modèle de l'« union organique » correspond à l'idée selon laquelle l'existence même de différentes confessions est un obstacle décisif pour la réalisation adéquate de l'unité chrétienne, et selon laquelle, par conséquent, on ne peut réaliser l'unité que par l'abandon d'une appartenance et d'une identité ecclésiales traditionnelles ou confessionnelles. Une « union organique » exige, en général, l'élaboration d'une confession de foi commune, un accord sur les sacrements et le ministère ecclésial ainsi qu'une structure organisationnelle uniforme ; une « union organique » naît ainsi de la réunion d'Églises et d'identités confessionnelles préexistantes en vue de former une « nouvelle communauté avec... un nom propre » et une « identité nouvelle qui lui est propre »⁹. Elle implique le « sacrifice » et « l'abandon... de toute identité dénominationnelle » par la fusion en « un seul organisme », « une manière de mort » des confessions existant jusque-là, mais qui est considérée comme un « chemin vers une vie nouvelle »¹⁰.

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

2) Réunion corporative

19. Tout comme celle d'« union organique », ou bien de « réunion organique » ou encore d'« unité organique », l'idée de « réunion corporative » a déjà une histoire assez longue. Les deux concepts semblent par ailleurs, à première vue, avoir été identiques dans leur contenu et donc interchangeables¹¹ et ils le sont encore aujourd'hui pour beaucoup. Cependant, il faut remarquer très précisément qu'ici unité ou réunion (en anglais *union*) « corporative » ou « organique » ne signifie pas du tout la même chose que le concept d'« union organique » tel que nous l'avons déjà décrit (cf. n° 16-18). Le risque de confusion linguistique et de malentendu objectif est ici particulièrement grand.

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

21. On refuse toute fusion, ou absorption de l'une par l'autre, des traditions ecclésiales antérieures, parce que « dans une telle fusion chaque communauté ecclésiale perdrait son profil »¹². La « réunion corporative » est donc une « réunion dans la différence »¹³, une unité d'Églises « qui restent Églises et qui cependant deviennent une seule Église », comme on l'a dit¹⁴.

22. Ce modèle de la « réunion corporative » constitue, quoique sous le nom d'« unité organique » (*organic unity*), le but déclaré du dialogue anglican-catholique¹⁵. En ce sens Paul VI a dit, dans son allocution à l'occasion de la visite de l'archevêque de Cantorbéry, et en faisant allusion aux conversations anglicanes-catholiques de Malines : « Le rythme de ce mouvement (le mouvement de rapprochement entre la communion anglicane et l'Église catholique) s'est accéléré de façon prodigieuse au cours de ces dernières années, de sorte que les paroles pleines d'espérance : "l'Église anglicane réunie, mais non absorbée", ne sont plus un simple rêve »¹⁶.

3) Communion ecclésiale par Concorde

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

24. « Communion ecclésiale » signifie ici uniquement que : « Sur la base de l'accord obtenu dans la compréhension de l'Évangile » et sur la base du constat de ce que « les condamnations doctrinales formulées dans les Écrits symboliques ... ne portent pas sur l'état présent de la doctrine des Églises qui s'y réfèrent », les Églises concernées s'accordent la « communion dans la Parole et le sacrement » (communion de chaire et d'Eucharistie), et la communion dans le ministère ecclésial (« reconnaissance mutuelle de l'ordination et possibilité d'inter célébration »)¹⁷.

Pourtant la Concorde doctrinale n'est pas une « nouvelle confession de foi »¹⁸ ; la communion ecclésiale rendue possible est bien plutôt une communion entre « Églises ayant un statut confessionnel différent », dans la « fidélité aux confessions de foi qui les obligent et dans le respect de leurs traditions »¹⁹.

25. Bien qu'une telle communion ecclésiale se comprenne comme réalisation d'une unité ecclésiale au plein sens du mot, elle ne se considère pas comme une réalité close sur elle-même et autosuffisante. Elle contient bien plutôt un élément dynamique, dans la mesure où les Églises qui sont en communion s'engagent à « viser une communion, la plus grande possible, dans le témoignage et le service du monde »²⁰. Cette visée d'une confirmation et d'un approfondissement constants de la communion trouve son

expression, entre autres, dans le fait que les Églises s'obligent à « mener entre elles des dialogues doctrinaux permanents »²¹.

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

4) Communauté conciliaire

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

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

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

30. La « communauté conciliaire » n'implique pas d'« unité monolithique »²⁷. Au contraire, il y a en elle une pluralité » qui ne doit pas seulement être « tolérée », mais « visée activement »²⁸. Pendant un temps, il n'était pas possible de discerner clairement quelle place serait donnée, dans ces diversités, aux différentes traditions ecclésiales et confessionnelles, d'autant que le modèle de la « communauté conciliaire » semblait d'abord étroitement lié au modèle de « l'union organique » (cf. *supra*, n° 16-18)²⁹, voire « présupposer l'unité organique » (dans l'original anglais : *organic union*)³⁰. Depuis lors, les réflexions ont été poussées plus loin dans le cadre de la Commission Foi et Constitution³¹, comme en d'autres instances ³² : les traditions confessionnelles pourront garder une vie identifiable au sein de la « communauté conciliaire », à condition de ne pas mettre en question les éléments fondamentaux de la « communauté conciliaire ».

5) Unité dans la diversité réconciliée

31. Il a toujours existé dans le mouvement œcuménique des tendances à promouvoir une communion au sein de laquelle les traditions ecclésiales existant jusqu'ici seraient

intégrées et conservées dans leurs particularités et leurs différences. Les modèles de la « réunion corporative » (cf. *supra*, n° 19-22) et de la « communion ecclésiale par Concorde » (cf. *supra*, n° 23-26), qui ont été décrits plus haut, en sont des exemples.

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

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

34. Le modèle de l'« unité dans la diversité réconciliée » se situe « en proximité immédiate de l'idée "communauté conciliaire", et il ne veut pas "être présenté en alternative à ce concept". La tension que l'on a pu percevoir parfois, au commencement, à l'égard du modèle de la "communauté conciliaire" — parce que la "communauté conciliaire" ne tiendrait pas encore suffisamment compte des différences confessionnelles comme d'autant de différences légitimes et donc à conserver »³⁷ — semble à présent largement dépassée³⁸.

D. L'exemple de l'union de Florence

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

36. L'union, réalisée au concile de Florence, entre les Églises latine et byzantine, ne représentait pas une fusion, chaque Église gardant sa tradition liturgique, canonique et théologique, sans préjudice pour l'unité de la foi donnée dans la communion. Cette foi commune pouvait s'exprimer en des formulations différentes (par exemple pour la procession du Saint-Esprit), et elle pouvait tolérer aussi des différences dans la discipline (cf. l'acceptation expresse, au concile de Trente encore, du remariage des divorcés pour les Grecs, mais non pour les Latins).

37. Même si cette tentative a échoué, les impulsions de Florence ne sont pas restées sans effet : c'est un fait, l'Église catholique ne peut plus être identifiée à travers sa latinité. Conformément au deuxième concile du Vatican vaut à présent le modèle des Églises-sœurs, un modèle inspiré par les rapports ecclésiaux du premier millénaire³⁹.

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

39. Le Concile n'exige donc pas en chaque cas une juridiction unique ou un évêque unique dans un même lieu. Par ailleurs, le Concile considère comme légitime que l'Église d'un rite déterminé, c'est-à-dire une Église ayant une tradition spirituelle, théologique et canonique propre, se répande partout, même au-delà de son cadre géographique originel. Il est vrai qu'il s'agit ici de mesures provisoires, dans l'attente que soit rétablie l'unité entre l'Église catholique et les Églises orientales qui ne sont pas encore en pleine communion avec elle⁴³.

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

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

E. Communion d'Églises sœurs

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

1) « Types » ecclésiaux

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

43. En ces dernières années aussi on a soutenu l'idée qu'il existe, à l'intérieur de la chrétienté, divers « types » (*typoi*) ecclésiaux. Le concept de « *typos* » est défini par exemple ainsi : « Quand il existe une longue tradition cohérente inspirant aux hommes amour et loyauté, créant et maintenant un ensemble harmonieux et organique d'éléments complémentaires, qui se soutiennent et se renforcent mutuellement, nous avons la réalité d'un "*typos*". » Les éléments qui constituent un « *typos* » ecclésial sont : « une expression liturgique originale », « une tradition de spiritualité et de dévotion », « une discipline canonique particulière ». « La vie de l'Église requiert une diversité de « *typoi* » manifestant le caractère pleinement catholique et apostolique de l'unique Église sainte »⁴⁴.

2) Églises-sœurs

44. Ces derniers temps le concept d'« Églises-sœurs » est devenu encore plus important que le précédent. En tant qu'expression de la communion existant entre des Églises locales, ce concept a une tradition qui remonte à l'Église ancienne, et il fut employé dans ce sens par Vatican II⁴⁵. Depuis peu on le retrouve aussi comme description de la communion, retrouvée ou visée, entre Églises jusqu'ici séparées, et cela particulièrement dans les relations œcuméniques entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe.

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

II. FORMES ET ÉTAPES DE LA COMMUNION ECCLÉSIALE LUTHÉRO-CATHOLIQUE

Sur le chemin de la communion ecclésiale

46. Sans aucun doute, tous les modèles décrits plus haut contiennent des indications précieuses pour la forme à donner à la communion ecclésiale luthéro-catholique. Cependant aucun de ces modèles n'a été élaboré dans le cadre spécifique aux relations entre luthériens et catholiques ; il faut donc se demander si les réflexions en vue d'une forme prometteuse de communion entre eux ne devraient pas tenir compte de façon plus précise des particularités de leurs rapports. D'autre part, il n'est nullement certain qu'il n'existe qu'un seul modèle qui puisse nous conduire vers la communion.

47. La description et l'analyse des divers modèles d'unité aboutissent à un résultat significatif et précieux pour la forme à donner à la communion luthéro-catholique : l'unité recherchée sera une unité dans la diversité. Ni les particularités, héritées du passé, des deux traditions n'ont à être fusionnées ni leurs différences n'ont nécessairement à être supprimées.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

L'effort vers des structures nécessaires et appropriées à une communion pleine et engagée devra inclure la question d'un ministère de direction de l'Église exercé en commun, tel qu'il est donné dans le ministère épiscopal de l'Église ancienne.

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

48. Dans toutes les formes et étapes de la réunion que l'on recherche il s'agit de la réconciliation chrétienne. Ensemble nous confessons que par le Christ nous sommes réconciliés avec Dieu. Au moment où nous confessons cela avec reconnaissance et action de grâces, nous devons en même temps confesser nos péchés et nos fautes, et nous nous savons appelés à nous laisser réconcilier avec les autres. La réconciliation mutuelle que nous cherchons en tant que chrétiens appartenant à des Églises différentes, et qui est placée tout entière sous la réconciliation advenue en Christ, ne supprime pas pour autant les différences qui existent entre nous. Il y a certes des différences qui proviennent d'erreurs dans la foi ou de notre peu de foi, et qui par conséquent ne peuvent pas être réconciliées sans repentance, sans autocritique et sans renouveau. Tel est le prix de la réconciliation. Mais il existe aussi des différences entre nous qui naissent de ce que l'unique Église du Christ se réalise en divers lieux, et de ce que la même foi peut s'exprimer et être vécue de diverses manières. Ces diversités nous pouvons les reconnaître comme légitimes, nous pouvons même y acquiescer avec joie, dans la mesure où elles ont quelque chose à nous dire, de façon mutuelle, qu'elles nous

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

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

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

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

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

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

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

Dans ce processus de réalisation de la communion ecclésiale il n'y a pas de rapport de succession ou de gradation entre la réalisation de la communion dans la foi, la communion dans les sacrements et la communion dans le service.

Conformément à notre compréhension de l'unité (*supra* n° 3) la réalisation de la communion ecclésiale constitue au contraire un processus global à l'intérieur duquel chacun, de ces trois éléments ne trouve sa réalisation qu'avec les autres. Par ailleurs, cette réalisation est caractérisée par ces deux autres processus, intérieurs l'un à l'autre, que sont la « reconnaissance » et la « réception »⁴⁷.

Croissance de la communion ecclésiale par reconnaissance et réception mutuelles

50. Le stade de la pleine reconnaissance mutuelle de nos Églises comme Églises n'est pas encore atteint entre nous. Il s'annonce cependant. Dans un large processus de compréhension et de rapprochement, incluant tous les niveaux de leur vie, nos deux Églises en sont venues, ces derniers temps, à s'apprécier mutuellement d'une tout autre manière qu'auparavant. Les formes de pensée et de vie qui ont marqué nos Églises et qui ont contribué largement à déterminer leurs rapports mutuels ont également été reconsidérées de façon positive au cours des dernières décennies.

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

Au sujet de l'histoire de notre séparation, le pape a dit « "Nous ne voulons pas nous juger mutuellement" (Rm 14, 13). Nous voulons au contraire reconnaître ensemble notre faute. Cela vaut également pour la grâce de l'unité : "Tous ont péché" (Rm 3, 23). Cela nous devons le voir et le dire avec le plus grand sérieux et en tirer les conséquences⁴⁸ « Si nous ne reculons pas devant les faits, nous sommes conscients de ceci : les fautes

humaines nous ont conduits à la regrettable division des chrétiens et notre refus de ce qui serait possible et nécessaire nous entrave encore dans notre avancée vers l'unité. Avec énergie, je fais mien ce que mon prédécesseur Adrien VI (1523) a reconnu devant la Diète de Nuremberg : "Assurément la main du Seigneur n'est pas trop courte pour qu'il ne puisse nous sauver tous, mais nos péchés nous séparent de lui... Nous tous, prélats et ecclésiastiques, nous nous sommes écartés du chemin de la justice, et il n'y en a pas un qui fasse le bien (Ps 14,3). C'est pourquoi nous devons tous rendre gloire à Dieu et nous humilier devant lui. Chacun d'entre nous doit considérer la raison de sa chute et se juger plus volontiers lui-même plutôt que d'être jugé par Dieu au jour de sa colère" »

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

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

52. Dans les Églises luthériennes également l'attitude vis-à-vis de l'Église catholique s'est profondément modifiée. En reprenant la demande de pardon du pape Paul VI, et en réponse à celle-ci, la cinquième Assemblée plénière de la Fédération luthérienne mondiale (1970) a déclaré : « Il est conforme au devoir de vérité et de charité [...] que nous aussi, chrétiens et communautés luthériennes, nous soyons prêts à voir à quel point, souvent, le jugement des Réformateurs sur l'Église catholique romaine et la théologie de leur temps n'était pas exempt de distorsions polémiques qui, pour une part, ont leur écho jusque dans le présent. Nous regrettons sincèrement que nos frères catholiques romains aient été blessés et mal compris à cause de telles présentations polémiques. Nous nous souvenons avec reconnaissance de la déclaration du pape Paul VI par laquelle, au commencement de la deuxième session du concile Vatican II, il a exprimé sa demande de pardon pour toutes les offenses qui se sont produites du fait de l'Église catholique romaine. Dans la prière du Seigneur nous demandons ensemble pardon, avec tous les chrétiens »⁵¹.

Par la participation officielle d'observateurs luthériens à toutes les sessions de Vatican II, par l'engagement, ensuite, de dialogues bilatéraux aussi bien au niveau mondial qu'en de nombreux pays, par une vie commune plus étroite et par la collaboration renforcée avec des Églises locales, des paroisses et des chrétiens catholiques, est née une compréhension nouvelle de la piété, de la vie chrétienne et des doctrines catholiques. L'Église catholique n'est plus considérée comme « fausse Église ». Beaucoup de différences ont perdu, pour la sensibilité des luthériens, le caractère d'étrangeté et le tranchant séparateur qu'elles avaient jusque-là. On rencontre une disponibilité générale à abandonner des préjugés négatifs inculqués dans les esprits et à réexaminer les condamnations doctrinales prononcées dans le passé pour savoir si elles sont encore actuelles. C'est ainsi, par exemple, que le ministère papal et ses détenteurs apparaissent

dans une lumière nouvelle où les condamnations et les images hostiles du passé ne sont plus défendables. En raison d'une compréhension théologique commune et des développements liturgiques dans les deux Églises, la sévère condamnation de la célébration catholique de la messe est considérée comme dépassée, ainsi qu'il apparaît par exemple dans les décisions de quelques Églises luthériennes en faveur d'une hospitalité eucharistique réciproque⁵².

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

— Vatican II présente une compréhension de l'Église selon laquelle l'Église catholique romaine ne s'identifie pas de façon exclusive avec l'Église de Jésus-Christ, mais reconnaît aussi l'Église de Jésus-Christ en d'autres Églises ou communautés ecclésiales, en dehors d'elle-même⁵³.

— La considération de la « hiérarchie des vérités » demandée par le *Décret sur l'œcuménisme*⁵⁴ conduit à mettre tout énoncé théologique en rapport avec le fondement de la foi. Cela rejoint des requêtes analogues chez les luthériens⁵⁵.

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

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

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

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

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

— La continuité avec l'Église ancienne, maintenue avec force par les Réformateurs, est redécouverte avec plus de clarté ; elle renforce consciemment l'œcuménicité et la catholicité de la confession de foi luthérienne.

A. Communion dans la foi

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

1) Le témoignage commun de la foi apostolique

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

57. Ce processus est déjà en cours :

— Il prend son départ dans la foi de l'Église ancienne, confessée ensemble, telle qu'elle a été formulée dans les premiers conciles en soumission à l'Écriture et telle qu'elle fut attestée dans les confessions de foi de l'Église ancienne (symbole des Apôtres et symbole de Nicée, symbole d'Athanase)⁵⁸ : « Ensemble nous confessons la foi qui lie tous les chrétiens en Dieu-Trinité et l'action salvifique de Dieu par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint [...] A travers toutes les disputes et les divergences du XVI^{ème} siècle, chrétiens luthériens et catholiques sont restés unis dans cette vérité centrale et essentielle de la foi chrétienne »⁵⁹.

— Il est favorisé par un accord nouveau concernant la détermination du rapport entre *Écriture* et *Tradition* — une détermination controversée pendant très longtemps : « L'ancienne querelle théologique relative au rapport entre Écriture et Tradition se situe de façon nouvelle. On ne peut plus opposer d'une façon qui 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 »⁶⁰.

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

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

— Il a conduit à un consensus fondamental, quoique non encore plénier, dans la *compréhension de l'Église* : « Par Église nous entendons la communauté de ceux que Dieu rassemble dans le Christ par l'Esprit Saint, par la proclamation de l'Évangile, l'administration des sacrements et le ministère institué par lui dans ce but. Bien qu'elle comprenne toujours des pécheurs, pourtant, en vertu de la promesse et de la fidélité de Dieu, elle reste l'Église une, sainte, catholique et apostolique qui demeurera à jamais »⁶⁴.

Elle « se tient [...] sous l'Évangile et a en lui un critère auquel elle est subordonnée » ; son « autorité [...] est seulement service de la Parole » dont elle ne peut pas « disposer » puisqu'il s'agit de la « Parole du Seigneur »⁶⁵.

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

Le ministère ecclésial particulier, transmis par ordination (cf. *infra*, n° 71) est « institution (*institutio*) de Jésus-Christ »⁶⁶, et comme tel il est « constitutif pour l'Église »⁶⁷. Sa tâche spécifique est de « rassembler et d'édifier la communauté chrétienne par l'annonce de la Parole et la célébration des sacrements, et de diriger la vie de la communauté dans les domaines de la liturgie, de la mission et de la diaconie »⁶⁸.

Dans l'exercice de cette tâche, le ministère est situé « au sein du Peuple et pour le Peuple » ; mais « dans la mesure où le ministère est exercé par mandat et comme actualisation de Jésus-Christ, il fait face à la communauté avec autorité »⁶⁹.

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

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

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

Dans l'Église catholique, cette tâche d'enseigner avec autorité appartient de façon particulière aux évêques qui l'assument « dans un échange multiforme de la foi avec les croyants, les prêtres et les théologiens »⁷². Les décisions du magistère ecclésial reçoivent un caractère d'obligation dernière lorsque « les évêques interprètent la foi révélée de façon unanime et en communion avec l'évêque de Rome »⁷³.

Selon la conception luthérienne également, « ceux qui sont en charge du ministère épiscopal [...] se voient confier de façon toute particulière la tâche de veiller sur le maintien de l'Évangile en sa pureté »⁷⁴. Cependant, dans la plupart des Églises luthériennes, l'enseignement ecclésial ayant force d'obligation se détermine davantage à travers un processus de formation du consensus auquel les responsables d'Église ou évêques, les professeurs de théologie, les pasteurs et les membres non ordonnés des paroisses participent d'une façon fondamentalement égale. Ce processus a, en règle générale, des formes synodales⁷⁵.

Pour les deux Églises, l'enseignement ecclésial ayant force d'obligation est placé sous la norme de l'Évangile⁷⁶, et s'oriente en référence aux décisions doctrinales du passé qui ont force d'obligation. Dans les deux Églises, les déclarations ayant force d'obligation ont besoin, pour devenir fécondes et pour déployer leur capacité d'orientation, d'une large

réception dans la conscience et dans la vie des Églises locales, des communautés et des croyants⁷⁷. Dans les deux Églises, on peut ainsi enseigner avec autorité et on le fait, et, malgré les différences, on constate d'importantes similitudes dans la façon d'enseigner avec autorité. Dans cette optique, il est possible que les deux Églises, chacune à sa manière, confèrent force d'obligation aux consensus auxquels elles sont parvenues dans la compréhension de la foi apostolique. Il serait important de veiller à ce que ce processus, qui s'effectue à l'intérieur des deux Églises, advienne dès maintenant avec une certaine simultanéité et de la manière la plus commune possible.

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

61. Unité dans la même foi ne signifie pas uniformité dans la manière dont on articule et énonce cette foi. Tel est l'un des présupposés fondamentaux du mouvement œcuménique de notre siècle⁷⁸.

Dans la théologie de la Réforme cette conviction s'exprime très souvent puisque dans bien des domaines de la doctrine ou de la vie la pleine similitude n'est pas une condition de l'unité ecclésiale⁷⁹.

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

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

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

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

la foi chrétienne une et commune. Alors « on est fondé à reconnaître dans la variété des traditions [...] une diversité légitime et à lui donner une valeur positive »⁸⁴.

64. En ce sens le dialogue luthéro-catholique sur l'Eucharistie, par exemple, a manifesté que les différences entre les énoncés relatifs au mode de la présence eucharistique du Christ « ne doivent plus être considérées comme des oppositions qui séparent », car ces énoncés veulent attester — bien que de manière différente — la réalité de la présence eucharistique⁸⁵. De même, à propos de conceptions et d'énoncés divergents concernant la « sacramentalité » et l'« unicité » de l'ordination, le document du dialogue luthéro-catholique sur le ministère dans l'Église a pu parler d'un « consensus dans la réalité dont il s'agit » : « Là où l'on enseigne que par l'acte de l'ordination le Saint-Esprit, par le don de sa grâce, habilite pour toujours celui qui est ordonné au service de la Parole et du sacrement, il faut se demander si, sur ces questions, des différences existant jusqu'ici et séparant les Églises ne sont pas dépassées »⁸⁶.

65. Jusqu'au concile de Trente inclus⁸⁷, l'Église catholique n'a pas condamné la pratique du remariage des divorcés dans les Églises orthodoxes orientales, bien qu'elle rejette cette pratique pour elle-même. Dans le domaine des décisions éthiques ce fait apparaît comme important.

66. Dans ce contexte d'ensemble se situe l'étude commune, catholique et luthérienne, de la *Confession d'Augsbourg* telle qu'elle s'est développée au cours des dernières années ; s'agissant de cette confession de foi, elle a permis de constater clairement « un accord sur les vérités centrales de la foi »⁸⁸, dans la diversité même du langage et des formes d'expression. D'une façon analogue, bien des décisions dogmatiques de l'Église catholique auraient besoin d'une interprétation commune et faisant autorité si possible, qui permette que devienne clairement visible le fondement commun de la foi. Cela vaudrait en particulier pour les dogmes mariaux récents et les dogmes concernant la papauté dont la conformité à l'Écriture et à l'Évangile pose un problème sérieux aux Églises et aux chrétiens luthériens⁸⁹.

3) La levée des condamnations doctrinales

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

68. Une telle levée des condamnations doctrinales du passé ne peut pas s'effectuer par une relativisation de la vérité. C'est bien plutôt notre devoir à l'égard de la vérité qui nous y appelle. Des recherches théologiques et historiques et des développements récents à l'intérieur de nos Églises nous conduisent, dès maintenant, à la conviction que, sur des points importants, les condamnations doctrinales n'atteignent pas, ou plus, l'autre partie. C'est ainsi que, par exemple, le rejet, effectivement nécessaire, par les Réformateurs des « pélagiens et d'autres qui enseignent que nous pouvons aimer Dieu pardessus tout et accomplir les commandements de Dieu selon la substance des actes, sans le Saint-Esprit et par les seules forces de la nature »⁹⁰ n'atteint pas la doctrine de

l'Église catholique telle qu'elle est enseignée avec autorité⁹¹. A l'inverse, le rejet, effectivement nécessaire, par les catholiques de ceux qui disent que « les dix commandements ne concernent pas les chrétiens »⁹² ou que « l'homme une fois justifié ne peut plus pécher ni perdre la grâce »⁹³ n'atteint pas la position qui s'exprime dans la confession de foi luthérienne⁹⁴.

De façon analogue, la condamnation par les Réformateurs de « ceux qui enseignent que les sacrements justifient *ex opere operato* », « sans motion bonne en celui qui les reçoit »⁹⁵, n'atteint pas la doctrine catholique⁹⁶ et inversement la condamnation catholique de ceux qui disent que « les sacrements de la loi nouvelle ne confèrent par la grâce, *ex opere operato*, mais que seule la foi suffit pour obtenir la grâce »⁹⁷ n'atteint pas la confession de foi luthérienne⁹⁸. De même la condamnation par les Réformateurs du sacrifice de la messe, compris comme négation du sacrifice de la croix accompli une fois pour toutes⁹⁹ n'atteint pas la doctrine de l'Église catholique¹⁰⁰, pas plus que la condamnation catholique de ceux qui nient la présence réelle du Christ dans la Cène¹⁰¹, ou qui la mettent en question par le refus de la doctrine de la transsubstantiation¹⁰², n'atteint l'Église luthérienne et sa doctrine¹⁰³.

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

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

B. Communion dans les sacrements

70. La communion en Christ et la communion entre les chrétiens qui en découle sont médiatisées dans le Saint-Esprit par la Parole et les sacrements. Là où des chrétiens et des Églises veulent avoir une pleine communion entre eux, il est nécessaire, par conséquent, que la compréhension commune de la prédication apostolique de la foi et l'attestation commune de la foi chrétienne (cf. *supra*, nos 55 et suiv.) soient en lien avec une vie sacramentelle commune¹⁰⁴. On peut constater avec reconnaissance qu'à cet égard des évolutions importantes se sont vérifiées ces derniers temps : 1) il y a dans nos Églises une vie sacramentelle plus intense ; 2) pour ce qui est de la compréhension et de la célébration des sacrements un accord croissant se dessine. Cependant il n'est pas encore fait droit pleinement aux exigences d'une vie sacramentelle commune ; 3) à l'intérieur d'un accord fondamental il reste des questions ouvertes.

1) Vie sacramentelle plus intense dans nos Églises

71. Ces temps derniers, on est redevenu plus conscient de la dimension sacramentelle de la vie chrétienne dans nos deux Églises, catholique et luthérienne. Fondée dans le sacrement du baptême (Rm 6, 3 et suiv.), la vie chrétienne est, dans son essence la plus profonde, une participation gratuite à la mort et à la résurrection du Christ. Cette

participation est communiquée au même degré par la proclamation de la Parole et la célébration des sacrements¹⁰⁵. Dans les sacrements cela s'effectue d'une manière qui met en relief de façon particulière la corporéité, le caractère personnel et la référence communautaire de cette participation ; et à ce propos, il faut remarquer que, pour les luthériens comme pour les catholiques, la Parole appartient à l'essence même du sacrement¹⁰⁶.

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

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

— Le lien entre sacrement, Parole annoncée et foi, que les Réformateurs ont pensé devoir remettre en relief, a été souligné de façon nouvelle¹⁰⁷, et il en a été tenu compte dans l'ensemble de la réforme des rites liturgiques de la célébration des sacrements.

— On a mis en relief l'importance majeure du baptême¹⁰⁸ et de l'Eucharistie¹⁰⁹, particulièrement en donnant une nouvelle forme à leur célébration.

— A l'encontre d'une considération isolée de chaque sacrement en particulier, on a donné la prééminence à une vision d'ensemble de la vie sacramentelle de l'Église : c'est ainsi que l'on comprend l'Église, en Christ, comme « sacrement universel du salut¹¹⁰ » et comme « le sacrement de l'unité »¹¹¹.

Ces déplacements ont conduit à des développements liturgiques qui correspondent à beaucoup de préoccupations luthériennes : place plus grande donnée à la prédication de la Parole de Dieu, usage de la langue populaire, communion plus fréquente sous les deux espèces, recul des messes célébrées sans participation du peuple, pour ne mentionner que les réformes les plus importantes.

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

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

— La Cène aussi, célébrée dans les communautés évangéliques, avec une piété et un sérieux particuliers, comme l'ont souligné les Réformateurs, et qu'ils ont exhorté, avec insistance, les fidèles à recevoir¹¹², est célébrée aujourd'hui, dans le culte dominical, plus fréquemment et plus régulièrement que par le passé.

— On se réfère au fait que pour la tradition luthérienne la dimension sacramentelle de la vie chrétienne n'était pas remise en question et qu'elle fut même défendue avec insistance dans les discussions entre chrétiens de la Réforme. Les réformateurs luthériens pouvaient — dans le sens de l'Écriture (Col 1,27 ; 1 Tm 3,16) — parler du Christ comme de l'unique sacrement¹¹³, ou de la Parole de l'Écriture et de la Parole annoncée comme de supports de la présence du Christ et leur reconnaître un caractère « sacramental » en tant que parole efficace¹¹⁴.

74. Pour les deux traditions, catholique et luthérienne, le rapport au monde et à l'ensemble de l'humanité, qui est inclus dans les sacrements et leur célébration, a été compris de façon nouvelle¹¹⁵.

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

75. Luthériens et catholiques sont conscients d'avoir part au même *baptême*¹¹⁶. Dans le sens de la déclaration de Lima nous confessons ensemble que « le baptême chrétien est fondé dans le ministère de Jésus de Nazareth, dans sa mort et sa résurrection. Il est incorporation au Christ, le Seigneur crucifié et ressuscité ; il est entrée dans l'Alliance nouvelle entre Dieu et son Peuple »¹¹⁷. La compréhension commune du baptême s'exprime dans la manière dont le baptême est célébré et elle est confirmée par la reconnaissance mutuelle officielle dont le baptême a été presque partout l'objet entre nos Églises. En même temps, nos Églises se trouvent confrontées à des tâches pastorales communes ou semblables, où il en va de la compréhension théologique du baptême, de sa pratique et de son expression dans la liturgie, dans la foi vécue et dans la piété des communautés et des croyants.

76. L'accord dans la compréhension et la célébration de l'*Eucharistie* a beaucoup progressé au cours de ces dernières années grâce à de nombreux dialogues entre nos Églises, menés à différents niveaux. Des positions concernant la compréhension de l'Eucharistie (doctrine du sacrifice de la messe ; présence eucharistique), qui jusqu'ici étaient considérées comme opposées et de ce fait comme séparantes pour nos Églises, ont pu être dépassées dans le contexte de ces dialogues ; parmi les différences qui demeurent, beaucoup se trouvent à l'intérieur d'une sphère d'accord qui leur enlève leur force de séparation¹¹⁸. Dans le domaine de l'expression liturgique, les deux Églises se trouvent sur le chemin d'un accord croissant concernant les éléments fondamentaux de la célébration eucharistique¹¹⁹.

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

78. Divers dialogues luthéro-catholiques concernant le ministère pastoral dans l'Église ont montré que, même si du côté luthérien on ne désigne pas l'ordination comme un sacrement, il existe néanmoins une « convergence objective » entre la compréhension et la pratique luthérienne et catholique, lorsque l'ordination est faite par imposition des mains et prière (épiclesse), considérées comme acte de bénédiction, et lorsqu'on enseigne que « par l'acte de l'ordination le Saint-Esprit, par le don de sa grâce, habilite pour toujours celui qui est ordonné au service de la Parole et du sacrement »¹²⁰. La tradition luthérienne en a tenu compte dans la mesure où, certes, sans compter l'ordination parmi les sacrements au sens étroit, elle « ne rejette pas fondamentalement » l'application du concept de sacrement à l'ordination¹²¹.

79. La confession, ou encore la pénitence, est traitée, dans la *Confession d'Augsbourg* comme dans les deux Catéchismes de Luther, en rapport étroit avec les sacrements du baptême et de l'Eucharistie, et, dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, elle est même comptée explicitement parmi les sacrements¹²². Des recherches récentes, catholiques et luthériennes, concernant la signification de la confession, ou pénitence, ont montré par ailleurs les incompréhensions qui existaient au XVI^{ème} siècle, des deux côtés, à propos de la position de l'autre¹²³. L'accent qui est mis dans la liturgie catholique de la pénitence sur l'annonce du pardon des péchés et sur l'exhortation personnelle tout comme les célébrations pénitentielles prévues dans la nouvelle liturgie de rite latin et de plus en plus pratiquées sont à même de favoriser la compréhension entre nos Églises, en ce qui concerne la pénitence et la confession. Les difficultés que rencontre aujourd'hui la pratique de la confession privée dans certaines régions de l'Église catholique, et le

manque de compréhension pour elle, encore largement répandu en beaucoup d'Églises et de communautés luthériennes, font que la confession et la pénitence constituent pour les deux Églises une tâche pastorale commune.

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

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

La confirmation étant devenue dans les Églises d'Occident un rite différent du baptême, on a beaucoup discuté les questions relatives à sa fonction exacte et à l'âge requis pour son administration. Dans la Réforme luthérienne la confirmation, d'abord complètement effacée, fut ensuite réintroduite comme admission à la Cène et/ou comme célébration de l'entrée dans l'âge adulte. Comme telle, elle fut étroitement liée à l'enseignement catéchétique qui la précédait. Chez les catholiques la confirmation est comprise comme une partie intégrante de la réception sacramentelle dans l'Église, en quoi elle n'est pas non plus sans un accompagnement catéchétique. Dans les deux Églises la promesse des dons du Saint-Esprit est centrale. Selon la compréhension luthérienne aussi la confirmation est un acte de bénédiction, accompagné de la prière de la communauté ; la grâce y est promise et annoncée. Catholiques et luthériens participent à l'examen œcuménique des questions concernant le juste rapport entre confirmation d'une part, baptême et témoignage chrétien d'autre part¹²⁵.

82. Dans le contexte des réformes post-conciliaires l'onction des malades fut plus qu'avant comprise, dans l'Église catholique, comme une aide particulière pour les malades et les mourants et liée à une annonce de la Parole. Les luthériens n'ont guère pratiqué l'onction des malades, mais ils ont donné un poids particulier à la pastorale des malades. Cela a suscité récemment des tentatives pour réintroduire l'onction des malades dans certaines Églises luthériennes¹²⁶. Elle pourrait donc faire l'objet d'un dialogue tout à fait prometteur entre catholiques et luthériens, si l'on prend en compte le rapprochement qui se dessine et les tâches pastorales communes. Luthériens et catholiques se rencontrent dans le fait que les uns abandonnent de plus en plus une compréhension isolée des différents sacrements et les autres un usage étroit du concept de sacrement pour comprendre et vivre mieux, et de façon renouvelée, la dimension sacramentelle de l'existence chrétienne ; mais les uns et les autres ont aussi, précisément dans la situation présente, caractérisée par le morcellement social et la solitude personnelle, une mission pastorale toute particulière à l'égard des malades et des mourants.

3) Questions ouvertes, différences qui demeurent, accord sur le fond

83. Malgré une plus forte conscience commune de la dimension sacramentelle de la vie chrétienne et ecclésiale, et malgré des accords plus profonds dans la compréhension et la pratique des sacrements, il reste des questions ouvertes auxquelles une réponse doit

être donnée, eu égard à ce qui est requis pour une pleine communion ecclésiale. La clarification de ces questions est à chercher dans le dialogue commun et dans la vie et la pratique de chacune des deux Églises. Les accords qui existaient déjà ou ceux auxquels on est parvenu nous donnent la liberté de nous interroger et de nous interpeller, de façon critique, relativement à la doctrine et à la pratique.

84. Cependant ici pas plus que dans la compréhension de la foi, il n'y a lieu de tendre vers une unification contestable ; on ne devra donc pas confondre la vie sacramentelle commune, nécessaire à l'unité, avec l'uniformité, mais on devra faire place à des différences légitimes. Cela ne vaut pas seulement pour la compréhension et la forme des différents sacrements et actions sacramentelles de l'Église. Cela vaut aussi pour le concept de sacrement comme tel. Les questions qui restent encore ouvertes, avant tout celle du nombre des sacrements, s'enracinent en dernière instance dans un concept de sacrement qui demeure ouvert. Ce n'est pas seulement entre nos Églises que le concept de sacrement n'est pas fixé dans tous ses détails ; c'est aussi le cas à l'intérieur de nos Églises. Une certaine oscillation dans la détermination du nombre des sacrements, dans l'histoire de nos Églises, témoigne de ce fait, tout comme la différenciation ou la « hiérarchie » des sacrements entre eux¹²⁷, et l'usage « analogique » du terme de sacrement qui en résulte.

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

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

C. Communion dans le service

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

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

87. Si, dans le processus actuel d'une reconnaissance et d'une réception mutuelle croissantes, nos Églises affirment de plus en plus qu'elles professent la même foi et qu'elles partagent une compréhension commune des sacrements, alors elles sont justifiées et fondées à entrer dans une communion structurée l'une avec l'autre. Avec le Nouveau Testament nous reconnaissons l'Église comme « Peuple de Dieu », « Corps du Christ » et « Temple du Saint-Esprit ». Cette affirmation ne permet pas de limiter la relation entre nos Églises à un côté à côté respectueux l'un pour l'autre, ou au domaine de la pure intériorité. Elle nous appelle aussi à vivre la communion ecclésiale structurée. Chacune de ces trois images de l'Église, qui se trouvent dans le Nouveau Testament, nous confronte avec cette obligation.

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

89. L'Église — le nouveau Peuple de Dieu — est « Corps du Christ ». « Nous avons été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps » (1 Co 12,13). En un autre endroit, Paul dit, en référence à l'Eucharistie : « Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au Corps du Christ ? Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps » 1 Co 10,16 et suiv.). De même que l'Eucharistie n'est pas une partie du Corps du Christ, mais le corps tout entier, ainsi l'Église locale n'est-elle pas seulement une partie du tout, mais réalisation de l'Église de Dieu¹²⁹. C'est pourquoi si, dans le Nouveau Testament, chaque Église locale est aussi Église de Dieu au *plein* sens du mot, elle n'est pas cependant *toute* l'Église de Dieu. Cette limitation des Églises prises en particulier et leur nécessaire solidarité mutuelle appelle une communion concrète et vécue qui englobe tous les aspects de la vie ecclésiale. Cela correspond à la nature de l'Église qui, en tant que « Corps du Christ », est un ensemble organique.

90. De même que l'Église est appelée à être « Peuple de Dieu » et « Corps du Christ », elle est appelée aussi à être « Temple du Saint-Esprit ». Puisque la plénitude des dons de l'Esprit ne se trouve que dans la communion de toutes les Églises locales, aucune d'entre elles ne peut revendiquer le Saint-Esprit pour elle seule¹³⁰. Une telle revendication contredirait la communion fondée par lui. La même chose se produirait si une Église en particulier voulait mener une vie indépendante des autres, dominer les autres, ou tout simplement se comporter de façon indifférente à l'égard de la foi de ces Églises. Reconnaître l'Église comme « Temple du Saint-Esprit » et reconnaître l'autre Église comme « Temple du Saint-Esprit » signifie par conséquent entrer dans une communion active avec cette Église. Si un seul et même Esprit d'amour et d'unité vit dans les Églises, toutes sont tenues de prier les unes pour les autres, de collaborer et de se soucier les unes des autres.

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

2) Communion ecclésiale structurée et communion dans le ministère ecclésial

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

Dans la reconnaissance mutuelle des ministères en tant que forme du ministère institué par le Christ¹³¹, cette communion dans le ministère ecclésial trouverait certes sa base fondamentale, mais elle ne serait pas pleinement réalisée. Le parallélisme de ministères se reconnaissant mutuellement doit être dépassé en un exercice commun du ministère ecclésial, et pour cela une signification toute particulière reviendrait, selon sa nature même, à l'exercice commun du « ministère de direction et de vigilance pastorale (*épiscopè*) »¹³².

C'est seulement dans une communion ecclésiale ainsi structurée qu'il sera possible — pour maintenir et faire progresser l'apostolicité, la catholicité et l'unité de l'Église — de prendre des décisions en commun, d'agir, de témoigner et de servir ensemble.

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

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

1. l'énoncé de Vatican II qui parle d'un « *defectus sacra-menti ordinis* »¹³³, en ce qui concerne le ministère ecclésial des Églises issues de la Réforme ;
2. une certaine « asymétrie » dans la détermination exacte de la valeur théologique à donner au ministère, et en particulier à l'épiscopat historique, dans la compréhension de l'Église ;
3. le lien étroit qui existe, dans l'Église catholique, entre évêques et pape.

95. 1) Alors que sur la base de la compréhension luthérienne de l'Église l'existence du ministère ecclésial dans l'Église catholique n'a pas à être mise en cause¹³⁴, on ne peut pas, du côté catholique, parvenir à une pleine reconnaissance du ministère ecclésial dans les Églises luthériennes parce que, selon la conception catholique — en raison du « *defectus sacramenti ordinis* » — la forme plénière du ministère ecclésial y fait défaut

jusqu'ici¹³⁵. Une telle reconnaissance ne serait possible que dans le processus de l'« établissement de la pleine communion ecclésiale »¹³⁶, dont fait partie, de façon essentielle, la communion dans l'épiscopat historique.

96. 2) Selon catholiques et luthériens le ministère ecclésial ordonné, en tant qu'« institution (*institutio*) de Jésus-Christ »¹³⁷, « se situe à l'intérieur de l'Église et face à elle »¹³⁸, et se trouve être « essentiel » pour l'Église¹³⁹. Cependant du côté luthérien — il en va autrement du côté catholique —, l'Église peut être décrite théologiquement sans que le ministère soit mentionné explicitement, étant donné qu'il est « présupposé »¹⁴⁰, ou impliqué, dans la Parole annoncée et les sacrements célébrés.

97. Les luthériens peuvent, comme les catholiques, considérer le déploiement historique de l'unique ministère apostolique en un ministère, davantage local ou régional, comme « une action du Saint-Esprit »¹⁴¹ et considérer aussi la « fonction de l'évêque comme nécessaire à l'Église »¹⁴². De même les luthériens se voient « libres d'accepter l'exigence d'entrer en communion avec l'épiscopat historique »¹⁴³, c'est-à-dire avec la forme qu'a prise dans l'histoire le ministère de l'évêque en tant qu'épiscopat se tenant dans la succession apostolique. Cet épiscopat historique est cependant évalué différemment, quant à sa signification pour l'Église, par les catholiques et les luthériens¹⁴⁴.

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

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

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

101. Un évêque catholique ou un groupe d'évêques catholiques n'exercent pas leur évêque sans que l'ensemble de l'épiscopat en soit partie prenante¹⁴⁵. Lorsque des évêques veulent prendre une décision qui les introduit de façon engagée, eux et leurs Églises, dans un processus qui vise la pleine communion ecclésiale avec les Églises luthériennes, ils ne peuvent le faire qu'en communion avec l'ensemble des évêques catholiques. La même chose vaut si, dans le domaine de leur Église, ils veulent réaliser un exercice commun de l'évêque avec leurs partenaires luthériens.

102. Cela signifie concrètement que les évêques exercent l'épiscopat de façon collégiale en communion avec le premier d'entre eux, le pape. Ils reconnaissent son pouvoir de juridiction suprême sur l'Église universelle et sur tous les croyants, pouvoir qui — pour reprendre les expressions de Vatican I — est de nature épiscopale, ordinaire et immédiate¹⁴⁶.

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

3) Réflexion commune sur l'Église ancienne

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

105. Conformément aux énoncés de Vatican II concernant la sacramentalité et la collégialité de l'épiscopat¹⁴⁷, les catholiques ne suivent plus la conception qui prédominait au Moyen Âge et selon laquelle on parlait du presbytéral (*sacerdotium*) dont l'épiscopat ne se distinguait que par une dignité et une juridiction supérieures. Cela se manifeste entre autres dans le fait que, dans le nouveau Pontifical romain (1968), la prière qui jusque-là accompagnait l'imposition des mains a été remplacée par celle de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte. De plus, la référence aux plus anciens Pères de l'Église est — à l'intérieur de l'Église catholique — un appel à mettre en relief plus fortement la collégialité des évêques comme expression de la communion des Églises locales.

106. La Réforme luthérienne a dit fondamentalement oui au ministère épiscopal de l'Église ancienne¹⁴⁸. Elle était disposée à le garder dans sa forme traditionnelle, même si elle critiquait la façon dont il était exercé à l'époque. Cette critique a été, pour une part, explicitement fondée dans la référence à l'Église ancienne et légitimée par elle¹⁴⁹. On voit ainsi que du côté luthérien il est également concevable de se référer à l'Église ancienne pour ce qui est du ministère épiscopal.

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

108. a) L'ordination est un événement à la fois charismatique, liturgique et ecclésial. L'Église ancienne ne sépare pas l'événement charismatique (don du Saint-Esprit) de l'action liturgique (imposition des mains dans le cadre de la célébration eucharistique dominicale) ni du contexte ecclésial (mission et juridiction). Le nouvel évêque reçoit le don de l'Esprit dans l'assemblée liturgique et moyennant l'imposition des mains par les évêques¹⁵⁰. De ce don fait partie un charisme particulier, celui de présider à son Église¹⁵¹.

109. L'évêque est un baptisé et un membre de la *koinonia* locale¹⁵². Dans l'ordination c'est un baptisé qui reçoit l'appel de l'Église et se voit confier une charge. Les deux

opérations sont liées par un acte du Saint-Esprit dans lequel le nouvel évêque reçoit un don de la grâce non pour son bien propre, mais pour celui de la communauté ecclésiale, cette grâce ne l'en sépare pas mais le met à son service¹⁵³. Sur le plan local les évêques, insérés dans leurs Églises, les servent dans une responsabilité *personnelle*. C'est ainsi que s'unissent la responsabilité particulière de l'un avec la responsabilité de tous, comme le montre aussi le déroulement de l'ordination.

110. b) Le ministère de vigilance qui revient à l'évêque à l'égard de l'apostolicité de la foi est lié à la responsabilité de tout le peuple chrétien à l'égard de la même foi. Le peuple chrétien participe au choix de son évêque et fait acte de « réception » à l'égard de celui qui doit exercer le ministère apostolique. Bien plus, lorsque l'ordinand répond aux questions prévues par le rituel et lorsqu'il prononce la confession de foi, ce qui s'effectue en présence du peuple, ce dernier est témoin de ce que l'évêque représente la foi apostolique véritable. Tout cela montre que la succession apostolique, en fait, n'est pas à comprendre comme succession de telle personne à telle autre¹⁵⁴, mais comme une succession dans l'Église, sur un siège épiscopal et dans le collège des évêques¹⁵⁵ comme le montrent les listes épiscopales¹⁵⁶.

La responsabilité de la communauté n'est pas limitée au seul moment de l'ordination. Sa portée se révèle dans le cas limite suivant où l'« on n'a pas le droit de donner son assentiment à des évêques s'il arrivait qu'ils se trompent ou parlent d'une manière qui contredit les Écritures canoniques »¹⁵⁷. Cela signifie que l'épiscopè n'est pas exercée isolément, mais qu'elle l'est normalement avec la communauté des croyants, et donc à l'intérieur d'une diversité de ministères et de services, et d'une vie *synodale* au sein de l'Église locale.

111. c) Les évêques sont serviteurs de l'unité et de la communion entre les Églises. Même si les chrétiens du lieu doivent donner leur accord lors de l'élection de leur évêque, ils ne lui imposent pas les mains lors de son ordination. Cela revient aux évêques qui président aux Églises voisines.

On le voit, ainsi les évêques sont à la fois les représentants de l'Église universelle à l'intérieur de leur propre Église, et les représentants de leur propre Église auprès de toutes les autres Églises¹⁵⁸. A cette position médiatrice correspond la tâche du nouvel évêque dans le domaine de la foi — la structure confessante de l'ordination le souligne explicitement : en tant qu'il préside à sa propre Église il lui appartient, avec les autres évêques (collégialité), d'attester la foi catholique reçue des apôtres et d'y veiller.

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

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

4) La signification de la réflexion sur l'Église ancienne pour la communion ecclésiale entre catholiques et luthériens

112. Dans leurs efforts en vue d'une épiscopè exercée en commun, catholiques et luthériens peuvent recevoir des impulsions, se corriger et laisser leur vision s'élargir à partir de cette compréhension qu'avait l'Église ancienne du ministère épiscopal. Il

devient clair, en particulier, que l'épiscopat est exercée de façon personnelle, collégiale et communautaire, en lien avec l'ensemble de l'Église, et que par conséquent l'exercice de l'épiscopat ne peut pas être séparé de la responsabilité des laïcs, de la synodalité et de la conciliarité.

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

— *Personnelle* : le Christ « n'est pas venu pour se laisser servir mais pour servir » (Mc 10, 45). Cela oblige tous les chrétiens. Cela vaut de façon particulière pour l'évêque dans ce ministère pour lequel il a reçu grâce, autorité et responsabilité. Ce caractère personnel de l'épiscopat exclut une conception purement administrative et fonctionnelle de cette mission ; puisqu'elle est tournée vers la diversité des dons accordés aux chrétiens et vers la mission du Peuple de Dieu, le ministre n'est pas au centre. De cette façon le lien entre la personne du ministre et l'objet du ministère trouve son juste équilibre, et d'anciennes incompréhensions peuvent être écartées¹⁵⁹.

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

— *En collaboration avec la communauté*, dans la mesure où, même s'il n'exerce pas son ministère au nom du peuple, l'évêque le met en œuvre en communion avec le peuple et dans le respect de la diversité des ministères et des dons de l'Esprit¹⁶⁰. Ainsi sont exclues la monocratie de la communauté comme celle de l'évêque.

114. Ces trois formes d'exercice du ministère correspondent à ce que le Nouveau Testament nous enseigne sur la manière dont les apôtres eux-mêmes ont exercé leur ministère¹⁶¹. Elles ont aussi été mises en relief, à plusieurs reprises, dans le cadre des efforts œcuméniques¹⁶².

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

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

116. Pour les Églises luthériennes, la réalisation d'une vie communautaire véritable, qui correspond à ce qu'est l'Église en tant que communauté (*koinonia*), représente un souci important et actuel. C'est ainsi qu'on s'efforce de remédier aux dangers d'une « Église des pasteurs » en cherchant à promouvoir la participation et la responsabilité active de tous les membres de la communauté ; pour ce faire, on a recours pour une part aux intuitions de la Réforme qui soulignait à nouveau le thème, repris à l'Église primitive, du sacerdoce de tous les baptisés. Dans l'accent, caractéristique de la conception

luthérienne de l'Église, mis sur la communauté locale rassemblée par Dieu grâce à la Parole et aux sacrements, on voit aujourd'hui plus critiquement que jadis des possibilités de rétrécissement congrégationaliste, et l'on s'efforce de s'y opposer au plan théologique et pratique. Comme on peut l'observer sans équivoque dans ce contexte, on devient de plus en plus conscient de l'importance de l'épiscopè du côté luthérien — une épiscopè comprise non seulement comme une fonction administrative, mais comme un service de la Parole et des sacrements et plus particulièrement comme ministère du *pastor pastorum* dans la communauté ecclésiale plus vaste, et qui est à même de la représenter de façon efficace.

5) Vers un ministère de la communion exercé en commun

117. A la lumière de la réflexion commune sur l'Église ancienne se dessine un chemin vers un ministère exercé en commun, qui doit être examiné soigneusement. Les réflexions qui suivent veulent y contribuer.

Le processus proposé n'est pas nécessairement le seul possible, mais il semble éviter des obstacles qui, jusqu'ici, ont rendu plus difficile le chemin vers la communion ecclésiale. La description donnée ici peut être modifiée en certains détails. Il ne s'agit pas d'un plan rigide et définitif. Il est cependant important de Barder son intention centrale.

118. Le processus qui doit conduire à la pleine réalisation de la communion ecclésiale comme communion structurée est, au sens strict, un processus global dont les éléments sont corrélatifs : il va de la reconnaissance mutuelle des ministères à l'exercice commun des ministères, en particulier du ministère qui est au service de l'épiscopè¹⁶³. Pleinement déployé, ce processus a la *structure* suivante : une reconnaissance mutuelle des ministères ecclésiaux, qui doit être proclamée officiellement, ouvre la voie, sous la forme d'un acte initial, à l'exercice commun de l'épiscopè incluant l'ordination, et duquel naît alors, dans une suite d'ordinations, un ministère ecclésial commun. Cela peut s'accomplir au plan universel, mais aussi d'abord au plan ecclésial local, régional ou national. En cohérence avec ce qui précède, voici les phases du processus :

- formes préliminaires d'un exercice commun de l'épiscopè (chap. 6) ;
- acte initial de reconnaissance (chap. 7)
- exercice collégial de l'épiscopè (chap. 8)
- passage à un ministère ecclésial commun (chap. 9).

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

6) Formes préliminaires d'un exercice commun de l'épiscopè

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

121. De telles formes préliminaires sont par exemple

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

122. Déjà, à ce niveau des formes préliminaires ou des premiers pas sur le chemin d'un exercice commun de l'épiscopè, il importera toujours que les deux dimensions du processus, c'est-à-dire la reconnaissance mutuelle et l'exercice commun des ministères, soient présentes ; de même tout le peuple croyant devrait être intéressé et y collaborer activement.

7) Acte initial de reconnaissance

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

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

- que, du côté catholique, on reconnaisse la présence, dans les Églises luthériennes, du ministère institué par le Christ dans son Église, même s'il lui manque sa forme plénière, défaut qui doit être dépassé en commun en vue de la communion ecclésiale ;
- que soit rendu possible et qu'en même temps s'inaugure, de façon officielle, un exercice commun de l'épiscopè qui engendre et indique, de façon processuelle, la communion dans un ministère ecclésial ayant sa forme plénière.

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

Dès son inauguration cette communion ecclésiale fonde des possibilités de communion dans les sacrements, en particulier dans l'Eucharistie, dont les modalités devront être clarifiées, du côté catholique, conformément au droit canonique en vigueur¹⁶⁵.

126. La communion ecclésiale entre catholiques et luthériens vers laquelle on tend est, en dernière instance, la communion entre la totalité de l'Église catholique et l'ensemble des Églises luthériennes. Chaque acte de reconnaissance initiale sera tenu de viser ce but, qu'il engage les Églises au plan local, régional, national ou international.

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

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

8) Une épiscopat unique sous forme collégiale

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

Au-delà de toutes les formes préliminaires, examinées jusqu'ici, d'un exercice simplement parallèle ou partiellement commun de leur épiscopat, mais sans fusionner ensemble, les Églises se donnent, dans les lieux où elles vivent ensemble, une épiscopat unique sous forme collégiale capable d'assurer à la fois l'unité nécessaire et la diversité légitime. Il s'agira d'une forme d'Église locale dans laquelle nos Églises, sans être absorbées, seront réellement unes, comme c'est le cas par exemple pour les Églises unies d'Orient (cf. *supra*, nos 35-40) et comme cela est visé, entre autres dans le modèle de l'« unité dans la diversité réconciliée » (cf. *supra*, nos 31-34)¹⁶⁶. Dans ce cas les communautés paroissiales, catholiques ou luthériennes, garderaient leur lien avec leur évêque. Par ailleurs l'exercice collégial de l'épiscopat peut être favorisé, dans une région ou un pays, par la présence d'un primat régional auquel ses collègues évêques reconnaissent certaines prérogatives : par exemple celle de convoquer une assemblée et de la présider ou, sous certaines conditions, de représenter l'Église d'une région ou d'un pays auprès des autorités politiques¹⁶⁷.

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

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

Dans l'Église ancienne l'unité de l'Église locale a trouvé son expression dans le fait que, dans un seul et même territoire, il n'existait qu'un seul évêque¹⁶⁸. Avec son unité, la catholicité et l'apostolicité de l'Église étaient ainsi attestées.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) L'ensemble de l'acte d'ordination est englobé par l'invocation du Saint-Esprit par toute l'assemblée liturgique¹⁶⁹. A l'intérieur de cette action liturgique le don de l'Esprit, au service du ministère à exercer, est proclamé et communiqué, en même temps que sont imposées les mains par les évêques catholiques et luthériens.

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

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

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

136. C'est ainsi que de l'exercice commun de l'épiscopat naîtrait un ministère ecclésial commun. Ce passage serait un *devenir processuel* inclus de façon tellement étroite dans une épiscopat exercée réellement en commun que si ce processus devait ne pas se produire ou être interrompu, on ne pourrait pas parler réellement d'une épiscopat exercée en commun ; car l'épiscopat comporte comme l'une de ses fonctions essentielles la tâche de l'ordination¹⁷⁰.

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

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

139. Dans cet acte de réconciliation et de pénitence, comme d'une manière générale sur le chemin proposé ici, nos Églises se tournent décidément vers l'avenir et abandonnent à Dieu le jugement sur le passé. Il en résulte que l'intervalle entre la reconnaissance mutuelle des ministères et le commencement de l'exercice commun de l'épiscopat d'une part, et la réalisation du ministère unique et commun d'autre part, est considéré comme

étant le temps d'une communion ecclésiale réelle, bien que devant encore croître et s'approfondir. Il est un temps de transition *accordé par Dieu*¹⁷¹.

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

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

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

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

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

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

10) L'exercice du ministère ecclésial commun

142. Même après la réalisation d'un ministère ecclésial commun, l'exercice de l'épiscopat ne prendra pas nécessairement la même forme en chaque lieu. Des situations historiques, sociales et culturelles spécifiques, comme aussi la diversité des traditions spirituelles, peuvent plaider en faveur d'un exercice différent. Selon les circonstances locales on peut envisager au moins trois formes d'exercice de l'épiscopat et donc trois formes d'Églises locales réellement unies.

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

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

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

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

145. Troisième forme : *la fusion.*

Les Églises s'unissent en une Église unique au sein de laquelle les communautés paroissiales fusionnent également, et dans laquelle il n'y aurait qu'un seul évêque. Cette voie proposée par exemple dans le modèle de l'« union organique » apparaît, là où on le souhaite, comme légitime et praticable, en particulier dans le cas d'Églises vivant dans un environnement non chrétien¹⁷².

11) Le caractère indivisible de la koinonia

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

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

- a) que cette Église entre *ipso facto* en pleine communion avec les Églises qui sont en communion avec l'Église catholique ;
- b) que cette Église rompe *ipso facto* sa communion avec les autres Églises luthériennes ou avec d'autres Églises qui ne sont pas en communion avec l'Église catholique ;
- c) que les autres Églises luthériennes qui sont en communion avec cette Église, mais non avec l'Église catholique, entrent *ipso facto* en communion avec l'Église catholique ou dénoncent la communion avec cette Église¹⁷³.

Mais cela signifie :

- a) que pour cette Église la question de la communion avec les Églises qui sont en communion avec l'Église catholique se pose à un nouveau plan, avec de nouveaux présupposés et avec une plus grande urgence ;
- b) que cette Église reconnaît qu'il est de son devoir et de sa responsabilité d'agir en vue de la communion de toutes les Églises luthériennes avec l'Église catholique ;
- c) que les autres Églises luthériennes considèrent et reconnaissent, davantage que jusque-là, la possibilité d'une communion avec l'Église catholique comme une possibilité pour elles-mêmes.

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

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

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

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

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

Perspectives

149. Même à la fin du chemin que nous avons décrit, et qui doit conduire vers une communion ecclésiale catholique-luthérienne, il reste encore bien des questions ouvertes. La genèse et l'histoire de la séparation de nos Églises sont trop complexes pour que l'on puisse décrire le processus de son dépassement de façon tout à fait claire et sans zones d'ombre. C'est seulement en allant plus loin sur le chemin où nous marchons ensemble que ces zones d'ombre se dissoudront et que les questions restées ouvertes trouveront leur réponse. Nous sommes certains de trouver dans nos Églises beaucoup de compagnons qui nous accompagneront sur ce chemin en apportant des compléments et des correctifs, des encouragements et des exhortations.

Nous espérons trouver des compagnons de route dans d'autres Églises aussi. Il pourra se faire que, de même que nous avons reçu d'elles des impulsions précieuses et que nous en attendons encore, nos réflexions leur seront utiles à elles aussi. Même s'il est vrai que nos efforts ont leurs présupposés dans les données des relations spécifiquement luthéro-catholiques et qu'ils ont pour but la communion ecclésiale luthéro-catholique, ils ne veulent à aucun moment perdre de vue le but de l'unité chrétienne dans son ensemble. C'est notre conviction profonde que chaque pas en direction de l'unité doit être fait et compris comme un pas vers l'unité de toutes les Églises.

Cette unité reste toujours « un don gracieux du Dieu-Trinité, une œuvre que lui-même accomplit, par des moyens qu'il choisit, et selon des modalités qu'il détermine »¹⁷⁴. La conscience de ce fait s'est renforcée et approfondie au cours de nos efforts pour décrire notre chemin commun. Dans cette perspective toutes nos réflexions sont une prière au Seigneur qui connaît des chemins qui dépassent ce que nous pouvons concevoir et qui échappent à nos propres possibilités.

Ce document a été signé par tous les membres de la Commission :

Membres catholiques

Évêque H.L. Martensen (président)

Prof. Dr J. Hoffmann

Père J.F. Hotchkin

Père Chr. Mhagama

Prof. Dr St. Napiorkowski

Prof. Dr, V. Pfnür

Évêque Prof. Dr P.-W. Scheele

Membres évangéliques

Prof. Dr, G.A. Lindbeck (président)

Évêque hon. D.H. Dietzfelbinger* (empêché)

Pasteur Dr K. Hafenscher

D^{rs}. P. Nasution

Pasteur I.K. Nsibu

Prof. Dr L. Thunberg

Prof. Dr B. Weber

Experts

Prof. Dr H. Legrand (cath.)

Prof. Dr H. Meyer (luth.)

Prof. Dr H. Schlitte (cath.)

Représentants du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens

Père Dr P. Duprey

M^{gr} Dr A. Klein

Représentants de la Fédération luthérienne mondiale

Pasteur Dr E. Brand

Pasteur Dr C.H. Mau, jr.

¹ *Voies vers la communion*, cf. Commission internationale catholique-luthérienne, *Face à l'unité. L'ensemble des textes adoptés (1972-1985)*, Paris, 1986, p. 139ss., en part. n° 4-52.

² Troisième assemblée plénière du Conseil œcuménique des Églises, 1961, New Delhi, *Rapport de la Section III*, n°2.

³ Concile Vatican II, *Constitution dogmatique sur l'Église*, n° 26.

-
- ⁴ *Ibid.*, n° 23 ; cf. CIC can. 368 et suiv.
- ⁵ Concile Vatican II, *Constitution dogmatique sur l'Église*, n° 23.
- ⁶ J. WILLEBRANDS, « L'avenir de l'œcuménisme », in *Proche-Orient chrétien* 25 (1975), p. 14 et suiv.
- ⁷ W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin, 1954 ; *Koinonia-Arbeiten des ökumenischen Ausschusses der Vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands zur Frage der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft*, Berlin, 1957.
- ⁸ Concile Vatican II, *Décret sur l'œcuménisme*, n° 8.
- ⁹ *Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung. Ein vorläufiges Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, Oktober 1972 ; FO/72.20, III d und IV b.
- ¹⁰ Cinquième assemblée plénière du Conseil œcuméniques des Églises, 1975, Nairobi, *Rapport de la Section II*, n° 14 et 10.
- ¹¹ Deuxième conférence mondiale de Foi et Constitution, 1937, Édimbourg, Rapport final n° 121 et suiv., in L. VISCHER, *Foi et Constitution*, Delachaux et Niestlé, p. 63 et suiv.
- ¹² H. TENHUMBERG, « Kirchliche Union bzw. korporative Wiedervereinigung », in *Kirche u. Gemeinde*, publié par W. Danielsmeyer et C.H. Ratschow, Witten, 1974, p. 24 et suiv.
- ¹³ J. RATZINGER, *Les Principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris, 1985, p. 223. Original allemand, *Theologische Prinzipienlehre*, München, 1981, p. 212.
- ¹⁴ Du même, « Die Kirche und die Kirchen », in *Reformatio*, 1964, p. 105.
- ¹⁵ Rapport final de la Commission anglicane-catholique romaine, in *Jalons pour l'unité*, Paris, Cerf, 1982, p. 106.
- ¹⁶ AAS 69 (1977), p. 284 ; *Doc. cath.*, 1977, p. 457.
- ¹⁷ *Concorde de Leuenberg*, n° 29-33.
- ¹⁸ *Ibid.*, n° 37.
- ¹⁹ *Ibid.*, n° 29 et 30.
- ²⁰ *Ibid.*, n° 29.
- ²¹ *Ibid.*, n° 37.
- ²² Cinquième assemblée plénière du Conseil œcuménique des Églises, 1975, Nairobi, *Rapport de la Section II*, n° 4.
- ²³ *Ibid.*
- ²⁴ *Ibid.*, n° 3 cf. aussi la définition de « Église locale » (anglais « *local Church* » traduit en allemand de façon imprécise par « *Gemeinde* ») : Rapport d'une session de travail de la Commission Foi et Constitution à Salamanque (1973), A III, note 1, in *Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit*, publié par R. Groscurth, Frankfurt, 1974, p. 164.
- ²⁵ Cinquième assemblée plénière du Conseil œcuménique des Églises, 1975, Nairobi, *Rapport de la Section II*, n°3.
- ²⁶ Rapport de la session de travail de la Commission Foi et Constitution à Salamanque (1973), A III, *loc. cit.*, p. 165.
- ²⁷ Cinquième assemblée plénière du Conseil œcuménique des Églises, 1975, Nairobi, *loc. cit.*, n° 4.
- ²⁸ *Ibid.*, n° 7.
- ²⁹ Rapport d'une session de travail de la Commission Foi et Constitution à Salamanque (1973), A IV, *loc. cit.*, p. 170-173.
- ³⁰ . Accra 1974, session de la Commission Foi et Constitution, *Istina* 20 (1975), p. 205.
- ³¹ Bangalore 1978, session de la Commission Foi et Constitution, rapports, discours et documents, publiés par G. Müller-Fahrenholz, Frankfurt, 1979, p. 226-233.
- ³² Par exemple au premier forum consacré aux conversations bilatérales (avril 1978) ou lors de la consultation entre représentants des communautés chrétiennes mondiales et du Conseil œcuménique des Églises (octobre 1978) ; cf. la documentation correspondante in G. GASSMANN et H. MEYER, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen u. Gestalt*, LWB Report 15, 1983, p. 35-41 et 53-57.
- ³³ « Die ökumenische Rolle der konfessionellen Weltbünde in der einen ökumenischen Bewegung. Diskussionspapier, verabschiedet auf zwei Konsultationen von Vertretern konfessionellen Weltbünde in Genf », 1974, e 17-21, in G. GASSMANN et H. MEYER, *Die Einheit der Kirche*, op. cit., p. 29 et suiv.
- ³⁴ *Ibid.*, n° 30.
- ³⁵ Dar es-Salam 1977. In *Christus, Eine neue Gemeinschaft. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Erklärung « Modelle der Einheit »*, Frankfurt, 1977, p. 205.
- ³⁶ *Ibid* ; cf. *ökumenische Beziehungen des Lutherischen Weltbundes Bericht des Arbeitsgruppe für die Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen bilateralen Dialogen*, Genf, 1977, n° 154.
- ³⁷ . Dar es-Salam 1977, *loc. cit.*, p. 206 ; cf. *ökumenische Beziehungen*, *loc. cit.*, n° 157.
- ³⁸ Cf. *supra*, n° 30 ; voir aussi G. GASSMANN et H. MEYER, *Die Einheit der Kirche*, op. cit., p. 17 et suiv.

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

⁴⁰ Concile Vatican II, *Décret sur les Églises orientales catholiques*, n° 2.

⁴¹ *Ibid.*, n° 3.

⁴² *Ibid.*, n° 4.

⁴³ *Ibid.*, n° 30.

⁴⁴ Cardinal J. WILLEBRANDS, « Allocution devant des représentants de l'Église anglicane à Cambridge », janvier 1970, in *Doc. cath.*, 1 p. 267 et suiv.

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

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

⁴⁷ Ces deux concepts sont à distinguer entre eux ; chacun a une signification et une histoire différenciées. Parmi les nombreuses publications, cf. par exemple A. GRILLMEIER, « Konzil u. Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart », in *Theologie und Philosophie* 45 (1970), p. 321-352 ; Y. CONGAR, « La "réception" comme réalité ecclésiologique », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 56 (1972), 369-403 ; G. GASSMANN, « Rezeption im ökumenischen Kontext », in *Ökumenische Rundschau* 26 (1977), p. 314-327 ; H. MEYER, « "Anerkennung". Ein ökumenischen Schlüsselbegriff », in *Dialog und Anerkennung, Beiheft zur ökumenischen Rundschau*, n° 37, Frankfurt, 1978, p. 25-41 ; M. GARIJO, « Der Begriff der "Rezeption" und sein Ort im Kern der katholischen Ekklesiologie », in *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, publié par P. Lengsfeld et H.G. Stobbe, Stuttgart, 1981, p. 97-109, et notes 167-172 ; E. LANNE, « La "réception" », in *Irénikon* 55 (1982), p. 199-213. Le concept de "réception" en particulier est souvent employé pour désigner l'acceptation de certaines déclarations ou documents. Nous voudrions comprendre ici ces deux concepts comme désignant des relations et des processus inter ecclésiaux :

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

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

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

⁴⁸ « Le pape Jean-Paul II en Allemagne », in *Doc. cath.*, p. 1146 ; et *Service d'information* (Secrétariat pour l'Unité des c n° 45, 1981/1, p. 7.

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

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

⁵¹ Évian 1970, *Offizieller Bericht der fünften Vollversammlung des lutherischen Weltbundes*, Witten, 1970, p. 207 et suiv.

⁵² Par exemple les recommandations du Consistoire supérieur de l'Église de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine concernant l'hospitalité eucharistique, décembre 1973, in *Doc. cath.* 71 (1974), p. 184, la *Pastoral theologische Handreichung der Vereinigten evangelischlutherischen Kirche Deutschlands zur Frage einer Teilnahme evangelischlutherischer Christen an Eucharistie-bzw. Abendmahlsfeiern der anderen Konfession et le Statement on Communion Practices de l'American Lutheran Church*, 1978 (p. 7 : *Inter communion*).

⁵³ Les énoncés selon lesquels l'Église du Christ « se trouve dans l'Église catholique » (« *subsistit in Ecclesia catholica* », deuxième concile du Vatican, *Constitution dogmatique sur l'Église*, n° 8) et que l'Esprit du Christ « ne refuse pas de se servir des Églises et des communautés séparées comme moyens de salut » (deuxième concile du Vatican, *Décret sur l'œcuménisme*, n° 3) montrent que l'Église catholique n'identifie pas l'Église du Christ avec ses propres frontières visibles. Cela signifie un changement important de point de vue : en effet « parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée, plusieurs, et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visible de l'Église catholique » (*ibid.*), et l'on est conscient de ce que « tout qui est accompli par la grâce de l'Esprit Saint dans nos frères séparés peut contribuer à notre édification » (*ibid.*, n° 4).

⁵⁴ Deuxième concile du Vatican, *Décret sur l'œcuménisme*, n° 11.

⁵⁵ « L'Évangile et l'Église » (Rapport de Malte), n° 25.

⁵⁶ Deuxième concile du Vatican, *Décret sur l'œcuménisme*, n° 6 cf. aussi la Constitution dogmatique sur l'Église, n° 8.

⁵⁷ Deuxième concile du Vatican, *Décret sur l'œcuménisme*, n° 11 cf. Rapport de Malte, CI 24 et suiv.

⁵⁸ *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 5. Aufl., Göttingen 1963, BSLK, p. 19-30.

⁵⁹ *Tous sous un seul Christ*, n° 13 ; cf. le premier dialogue luthéro-catholique aux USA : « The status of the Nicene Creed as Dogma of the Church », Washington, D.C., 1965, et la « Erklärung zur 1600-Jahr-Feier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel » de la Commission mixte entre l'Église évangélique en Allemagne (EKD) et l'Église catholique, in *KNA-Dokumentation*, n° 16, 3 juin 1981.

⁶⁰ Rapport de Malte, n° 17.

⁶¹ *Ibid.*, n° 26.

⁶² *Tous sous un seul Christ*, n° 14.

⁶³ *Le Repas du Seigneur*, n° 1-45 et 76 ; cf. aussi *Die liturgische Feier des Herrenmahls*, p. 48 et suiv. de l'éd. allemande *Das Herrenmahl*.

⁶⁴ *Tous sous un seul Christ*, n° 16.

⁶⁵ Rapport de Malte, n° 48 et 21.

⁶⁶ *Le Ministère dans l'Église*, n° 20.

⁶⁷ *Tous sous un seul Christ*, n° 18 ; cf. *Le Ministère dans l'Église*, n° 17.

⁶⁸ *Le Ministère dans l'Église*, n° 31.

⁶⁹ *Ibid.*, n° 14 et 23.

⁷⁰ Cf. *supra*, note 50.

⁷¹ In *Das katholisch-lutherische Gespräch über das Augsburger Bekenntnis. Dokumente 1977-1981*, *op. cit. supra* note 50, p. 73.

⁷² *Le Ministère dans l'Église*, n° 51.

⁷³ *Ibid.*, n° 52.

⁷⁴ *Ibid.*, n° 53.

⁷⁵ *Ibid.*, n° 55.

⁷⁶ *Ibid.*, n° 57.

⁷⁷ *Ibid.*, n° 52 et 54.

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

⁷⁹ *Confession d'Augsbourg (CA)* 7 ; cf. la prise de position de Luther à l'égard de la confession de foi des Frères moraves, WA 50, 380 ; *Confessio Helvetica Posterior*, XVII, éd. Courvoisier, Neuchâtel-Paris, 1944, p. 100-101.

⁸⁰ Deuxième concile du Vatican, *Décret sur l'œcuménisme*, n° 4 cf. *Constitution dogmatique sur l'Église*, n° 23.

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

⁸² AAS 65 (1973), p. 320 ; *Doc. cath.*, 1973, p. 511.

⁸³ « Erklärung "Modelle der Einheit" des lutherischen Weltbundes », in : *Dar es-Salam* 1977, *op. cit.*, p. 205.

⁸⁴ Synode commun des diocèses de la R.F.A., 1974, n° 4.33. L'assemblée générale de la Fédération luthérienne mondiale (1977) a parlé, dans ce sens d'un « chemin de la rencontre vivante, de l'expérience

spirituelle commune, du dialogue théologique et de la correction mutuelle, sur lequel la particularité propre de chaque partenaire n'est pas perdue, mais se trouve purifiée, transformée et renouvelée, et devient ainsi, pour l'autre, visible et acceptable en tant qu'expression légitime de l'être chrétien et de l'unique foi chrétienne » (*Dar Es-Salam* 1977, *op. cit.*, p. 205 ; cf. *supra*, n° 33).

⁸⁵ *Le Repas du Seigneur*, n° 51 ; cf. n°s 48-51 et 16.

⁸⁶ *Le Ministère dans l'Église*, n° 33 ; cf. n°s 32 et 39.

⁸⁷ Concile de Trente, session XXIV, can. 7 ; *DS* 1807 et note 1.

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

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

⁹⁰ *CA* 18 éd. 1531 (*BSLK* 74 App. zu Z. 12 = *CR* 25, 283) ; éd. *variata* (*MSA* VI, 24, 30 et suiv.).

⁹¹ *DS* 1551-1553.

⁹² *DS* 1569.

⁹³ *DS* 1573.

⁹⁴ *CA* 20, 1.2 (*BSLK* 75, 13 et suiv.) ; *CA* 12, 7 (*BSLK* 67, 12 et suiv.) ; *Les Articles de Schmalkalde* III, 3, 42-45 (*BSLK* 448 et suiv.).

⁹⁵ *CA* 13 éd. 1531 (*BSLK* 68 App. zu Z. 11 = *CR* 25, 280) ; éd. *variata* (*MSA* VI, 21, 26 et suiv.) Ap. IV, 63 (*BSLK* 172, 51 et suiv.).

⁹⁶ *Le Repas du Seigneur*, n° 61 ; *excursus, supra* p. 112 et suiv.

⁹⁷ *DS* 1608.

⁹⁸ *CA* 5, 2 ; 8, 2 ; 13 (*BSLK* 58, 4 et suiv. ; 62, 8-12 ; 68) ; *Le Repas du Seigneur, excursus* p. 112 et suiv.

⁹⁹ *Les Articles de Schmalkalde* 11, 2 (*BSLK* 416-419).

¹⁰⁰ *Le Repas du Seigneur*, n° 56-61.

¹⁰¹ *DS* 1651.

¹⁰² *DS* 1652.

¹⁰³ *Le Repas du Seigneur*, n°s 14-17, 50-51.

¹⁰⁴ *Voies vers la communion*, n°s 14 et suiv.

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

¹⁰⁶ Vatican II, *Constitution sur la sainte liturgie*, n° 35 ; du côté luthérien la réception constante de la formule d'Augustin : « *Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum* » (« la parole s'ajoute à l'élément et celui-ci devient un sacrement »), par exemple dans *le Grand Catéchisme* IV, 18 (*BSLK* 694) et dans *Les Articles de Schmalkalde* 111, 5, 1 (*BSLK* 449 et suiv.) entre autres.

¹⁰⁷ Deuxième concile du Vatican, *Constitution sur la sainte liturgie*, n°s 24, 35, 51, 52 ; *Le Repas du Seigneur*, n°s 7 et 61.

¹⁰⁸ Deuxième concile du Vatican, *Constitution dogmatique sur l'Église*, n° 15 ; *Décret sur l'œcuménisme*, n° 22.

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

¹¹⁰ Deuxième concile du Vatican, *Constitution dogmatique sur l'Église*, n° 48 ; n°s 1 et 9.

¹¹¹ Deuxième concile du Vatican, *Constitution sur la sainte liturgie*, n° 26. Dans la théologie actuelle on peut parler en ce sens de l'Église comme du « sacrement fondamental » et du Christ en qui et par qui l'Église est le sacrement universel du salut (*Constitution dogmatique sur l'Église*, n°s 1 et 48) comme du « sacrement primordial ».

¹¹² *CA* 24, 1 et 4 (*BSKL* 91).

¹¹³ *WA* 6, 86 ; *WA* 6, 501 ; Cf. 551 ; « Loci communes de Melanchthon de 1521 », in *Melanchthon's Werke in Auswahl*, II. Band, 1. Teil, publié par H. Engelland, Gütersloh, 1952, p.143

¹¹⁴ *WA* 9, 440-442.

¹¹⁵ Cf. Par exemple *Le Repas du Seigneur*, n°s 38-41.

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

¹¹⁷ « Déclaration de Lima sur le Baptême », n° 1 (in *Foi et Constitution, Baptême, Eucharistie, Ministère, Paris*, 1982).

¹¹⁸ *Le Repas du Seigneur* ; par ailleurs le document du dialogue luthéro-catholique aux U.S.A. : *Eucharist as Sacrifice. Lutherans and Catholics in Dialogue III*.

¹¹⁹ *Le Repas du Seigneur*, n^{os} 75 et 76 ; par ailleurs la documentation : « La célébration liturgique du repas du Seigneur », *excursus* de l'éd. allemande, p. 48-84.

¹²⁰ *Le Ministère dans l'Église*, n^o 33 ; cf. n^o 32. Cf. également le Rapport de Malte, n^o 59 par ailleurs le document du dialogue catholique-luthérien aux U.S.A. *Eucharist and Ministry. Lutherans and Catholics in Dialogue IV*, n^o 16.

¹²¹ *Le Ministère dans l'Église*, n^o 33.

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

¹²³ H. FAGERBERG et H. JORISSEN, « Busse und Beichte », in *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens*, hg. von H. Meyer und H. Schlitte, Paderborn-Frankfurt, 1980, p. 228 et suiv.

¹²⁴ « Die Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe », n^o 16-21 et 29, in *Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog*, hg. von J. Lell und H. Meyer, Frankfurt, 1979, p. 67 et suiv.

¹²⁵ « Déclaration de Lima sur le Baptême », *op. cit.*, n^o 14.

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

¹²⁷ Baptême et Eucharistie comme « sacrements fondamentaux et principaux », in *Voies vers la communion*, n^o 18 ; cf. concile de Trente, DS 1603 ; deuxième concile du Vatican, *Constitution dogmatique sur l'Église*, n^o 7 ; et l'idée des « *potissima sacramenta* » chez Thomas D'AQUIN (*S. theol.* III, q. 62, a. 5) ou des « *sacramenta majora* ».

¹²⁸ Deuxième concile du Vatican, *Constitution dogmatique sur l'Église*, n^{os} 1, 9, 48 ; *Constitution sur la sainte liturgie*, n^o 26.

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

¹³⁰ Le deuxième concile du Vatican, *Constitution dogmatique sur l'Église*, n^o 13, interprète de façon pneumatologique les paroles (1 P 4, 10) « Mettez-vous chacun, selon le don qu'il a reçu, au service les uns des autres, comme de bons administrateurs de la grâce de Dieu, variée en ses effets », et il les applique aux Églises particulières. Dans la ligne de ce principe théologique, la *Constitution dogmatique sur l'Église*, n^o 13, ajoute : dans le Peuple de Dieu « chacune des parties apporte aux autres et à l'Église tout entière le bénéfice de ses propres dons, en sorte que le tout et chacune des parties s'accroissent par un échange mutuel universel et par un effort commun vers une plénitude dans l'unité ». Un tel principe théologique fondamental peut être appliqué aux rapports entre l'Église catholique et les Églises luthériennes. L'unité retrouvée dans la foi et les sacrements leur donne de participer ensemble à la dynamique que la *Constitution dogmatique sur l'Église*, n^o 13, décrit ainsi : « C'est pourquoi il existe légitimement, au sein de la communion des Églises, des Églises particulières jouissant de leurs traditions propres — sans préjudice du primat de la Chaire de Pierre qui préside au rassemblement universel de la charité, garantit les légitimes diversités et veille en même temps à ce que, loin de porter préjudice à l'unité, les particularités, au contraire, lui soient favorables. De là entre les diverses parties de l'Église, des liens de communion intimes quant aux richesses spirituelles, aux ouvriers apostoliques et aux ressources matérielles ».

¹³¹ *Le Ministère dans l'Église*, n^o 85.

¹³² *Le Ministère dans l'Église*, n^o 42 ; cf. aussi n^{os} 43 et 44.

¹³³ Deuxième concile du Vatican, *Décret sur l'œcuménisme*, n^o 22.

¹³⁴ *Le Ministère dans l'Église*, n^o 79.

¹³⁵ *Ibid.*, n^{os} 75-78.

¹³⁶ *Ibid.*, n^o 82.

¹³⁷ *Ibid.*, n^o 20.

¹³⁸ *Ibid.*, n^o 23.

¹³⁹ *Ibid.*, n° 17.

¹⁴⁰ *Ibid.*, n° 30.

¹⁴¹ *Ibid.*, n° 45.

¹⁴² *Ibid.*, n° 43.

¹⁴³ *Ibid.*, n° 80.

¹⁴⁴ *Ibid.*, n°s 43 et 66.

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

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

— ils ne signifient pas qu'avec Vatican I le pape serait devenu l'évêque de l'Église catholique. La signature des actes de Vatican II par Paul VI veut dire qu'il est évêque de l'Église catholique à Rome. (Cf. H. MAROT, « Note sur l'expression " *episcopus Ecclesiae catholicae* " », in *Irénikon* 37 (1964), p. 221-226 ; repris dans Y. CONGAR (éd.), *La Collégialité épiscopale. Histoire et Théologie*, Unam Sanctam 37, Paris, 1965, p. 94-98) ;

— ils ne signifient pas non plus que le pape pourrait, quotidiennement et de façon constante, prendre la place des évêques locaux, car l'épiscopat existe, comme le primat, « grâce à la même institution divine » (cf. la Déclaration collective de l'épiscopat allemand en réponse à la Dépêche du chancelier allemand Bismarck, concernant la future élection papale, *DS* 3112-3116, avec la lettre d'approbation de Pie IX) ;

— enfin ils ne signifient pas non plus qu'il n'y aurait aucune différence entre sa mission de primat de l'Église catholique et celle de patriarche d'Occident. C'est ainsi par ex. que le *Codex Juris Canonici*, promulgué en 1983, ne vaut que pour l'Église latine. Le dialogue bilatéral entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe conduira très vraisemblablement le Saint-Siège à déterminer de façon précise, parmi les fonctions actuelles du pape, celles qui reviennent au primat et celles qui reviennent au patriarche d'Occident. Ces concepts témoignent du fait que les évêques catholiques exercent toujours leur ministère en communion avec l'évêque de Rome, et que le pape, de son côté, grâce au pouvoir de juridiction universelle qui est lié à sa charge, exerce son ministère d'unité et de direction à l'intérieur du collège des évêques et de la communion des Églises. Ce pouvoir est désigné comme « ordinaire », non au sens de « quotidien », mais au sens de « non délégué », étant donné qu'il est conjoint à sa charge. L'objet du primat n'est pas la direction quotidienne de l'Église, mais le service de son unité.

¹⁴⁷ Deuxième concile du Vatican, *Constitution dogmatique sur l'Église*, n°s 21 et suiv.

¹⁴⁸ Apologie de la CA 14, 1 (*BSLK* 296 et suiv.) ; cf. *Les Articles de Schmalkalde* III, 10 (*BSLK* 457 et suiv.) ; *Formula Concordiae. Solida Declaratio* 10, 19 (*BSLK* 1060) ; cf. *Le Ministère dans l'Église*, n° 42.

¹⁴⁹ CA 28, 28 (*BSLK* 124) ; Les Articles de Schmalkalde 11, 4 (*BSLK* 430) ; Tractatus de Potestate et Primatu Papae, 13-15 (*BSLK* 475), 62 et suiv. (*BSLK* 489 et suiv.), 70 et suiv. (*BSLK* 491 et suiv.).

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

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

¹⁵² AUGUSTIN : « *Pro vobis episcopus, vobiscum christianus* » — « Pour vous je suis évêque, avec vous chrétien » (PL 38, 1483).

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

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

¹⁵⁵ *Le Ministère dans l'Église*, n° 62.

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

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

¹⁵⁸ Le deuxième concile du Vatican dit également « chaque évêque représente son Église, et tous ensemble avec le pape représentent l'Église, et tous ensemble avec le pape représentent l'Église universelle » (*Constitution dogmatique sur l'Église*, n° 23).

¹⁵⁹ Indications en ce sens dans P.-E. PERSSON, *Kyrkans ämbete som Kristus-representation*, Lund, 1961 (abrégé allemand : *Repräsentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie, Göttingen*, 1966), et L.-M. DEWAILLY, « La personne du ministre et l'objet du ministère » (à propos du livre de Persson), in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 46 (1962), p. 650-657.

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

¹⁶¹ L'exercice de leur ministère peut s'effectuer de façon personnelle, ce qui apparaît de façon particulièrement nette dans les Épîtres de l'apôtre Paul. Derrière les développements et les directives de Paul, il y a la grâce et la fonction qui lui sont personnelles et propres (cf. la tournure « la grâce qui m'a été donnée » : Rm 12,3 ; 15,15 ; 1 Co 3,10 ; 2 Co 1,1 ; Ga 2,9 ; cf. Col 1,25 ; Ep 3,2-7 ainsi que les adresses Rm 1,1 ; 1 Co 1,1 ; 2 Co 1,1 ; Ga 1,1 ; cf. Col 1,1 ; Ep 1,1 ; sur le fond, voir Ga 1). Cependant, si son annonce ne doit pas devenir vide de sens, Paul a besoin lui aussi de la « koinonia » des autres apôtres (cf. Ga 2,1-10, en partic. 9 ; 1 Co 15,7 et suiv.). Cette *collégialité* des (douze) apôtres est mise en relief tout particulièrement par les Actes des Apôtres qui parlent, de façon stéréotypée « des apôtres » (au pluriel 26 fois) et qui les présentent souvent comme un groupe agissant de façon solidaire (cf. Ac 2,42 ; 4,33-35-36 et suiv. ; 5,12 ; 6,6 ; 8,14-18 ; 11,1 ; à l'occasion Pierre se manifeste comme porte-parole des apôtres cf. Ac 2,14-37 ; 5,2 et suiv., 29. Il est à remarquer que l'exercice de l'autorité par les apôtres n'exclut d'aucune façon la participation des *presbytres* et de la *communauté*, mais qu'elle s'effectue comme une « action concertée », comme c'est le cas explicitement lors de l'élection des Sept (Ac 6,2-6) et plus clairement encore à l'occasion de ce qu'on appelle le « concile apostolique » (cf. Ac 15,2.4.22 et suiv. ; 16,4) ; cf. aussi la « justification » de Pierre devant les « apôtres et les frères qui sont en Judée », Ac 11,1-18). Cette « koinonia » avec la *communauté* dans l'exercice du ministère marque aussi, quoique de façon terminologiquement moins directe, mais de façon plus différenciée quant au fond, les Épîtres de Paul qui, quoi qu'il en soit de l'autorité de l'apôtre qui s'y exprime, témoignent néanmoins d'un grand respect pour la responsabilité propre de la communauté. Paul (en règle générale) ne décrète pas, mais argumente (indicatif-impératif !), et par là prend au mot la communauté avec la liberté chrétienne qui est la sienne. Il est remarquable que Paul — mis à part les questions de foi à proprement parler — ne prend guère de décisions à lui seul pour régler concrètement la vie pratique des communautés, mais qu'il intervient seulement quand la pratique de la communauté dévie. Qu'à cet égard Paul comprend son autorité comme subsidiaire par rapport à celle de la communauté apparaît tout à fait clairement en 1 Co 5 et 1 Co 6,1-12 où, à chaque fois, il ne s'adresse pas aux « coupables », mais à la communauté qui, en fait, aurait dû agir *par elle-même*.

¹⁶² 162. Dans le document de Lima sur le ministère (1982) il est dit : « Le ministère ordonné devrait être exercé selon un mode personnel, collégial et communautaire. » On développe ce point en insistant sur l'articulation de ces trois aspects, et on ajoute : « La reconnaissance de ces trois dimensions est sous-jacente à une recommandation faite par la première conférence mondiale de Foi et Constitution à Lausanne en 1927 : "Dans la constitution de l'Église primitive on retrouve, et la charge épiscopale, et les Conseils d'Anciens, et la communauté de fidèles. Chacun de ces trois systèmes d'organisation ecclésiastique (épiscopalisme, presbytérianisme, congrégationalisme) a été accepté dans le passé durant des siècles, et est encore pratiqué aujourd'hui par d'importantes fractions de la chrétienté. Chacun d'eux est considéré par ses tenants comme essentiel au bon ordre de l'Église. En conséquence, nous estimons que, sous certaines conditions à préciser, ils devront prendre simultanément leur place respective dans l'organisation de l'Église réunie" » (n° 26).

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

¹⁶⁴ *Le Ministère dans l'Église*, n°s 74-86 ; avant tout 83-85.

¹⁶⁵ Cf. en particulier CIC, can. 844.

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

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

« § 3. Les ministres catholiques administrent licitement les sacrements de pénitence, d'eucharistie et d'onction des malades aux membres des Églises orientales qui n'ont pas la pleine communion avec l'Église catholique, s'ils le demandent de leur plein gré et s'ils sont dûment disposés ; cela vaut aussi pour les membres d'autres Églises qui, au jugement du Siège apostolique, se trouvent pour ce qui concerne les sacrements dans la même condition que les Églises orientales susdites. »

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

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

¹⁶⁸ Nicée, can. 8 (COD, 9) ; Constantinople I, can. 2 (COD, 27-28) IV^e concile du Latran, can. 9 (COD, 215).

¹⁶⁹ HIPPOLYTE, *Tradition apostolique* 2.

¹⁷⁰ *Le Ministère dans l'Église*, n^{os} 29, 43 et 44.

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

¹⁷² « Erklärung zur Haltung des lutherischen Weltbundes gegenüber Kirchen in Unionsverhandlungen », in Evian 1970, *op. cit.*, p. 198.

¹⁷³ Cf. par exemple la situation qui est née du rétablissement de la communion entre Églises luthériennes, réformées et unies d'Europe (*Concorde de Leuenberg*, 1973).

¹⁷⁴ *Voies vers la communion*, n° 8.

* L'évêque D. Hermann Dietzfelbinger est décédé le 15.11.1984. *R.I.P.*

Source :

documentation-unitedeschretiens.fr