

**RAPPORT DE LA TROISIÈME PHASE DU DIALOGUE  
INTERNATIONAL LUTHÉRIEN/CATHOLIQUE  
ÉGLISE ET JUSTIFICATION :  
LA COMPRÉHENSION DE L'ÉGLISE À LA LUMIÈRE  
DE LA DOCTRINE DE LA JUSTIFICATION  
1994**

---

**AVANT-PROPOS**

L'unité visible était et demeure le but final du dialogue entre l'Église catholique et la Communion luthérienne. Ce dialogue est conduit par la Fédération luthérienne mondiale et le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens. Ayant commencé ses travaux à Zurich en 1967, immédiatement après le Concile Vatican II, il a fêté en 1992 le 25<sup>e</sup> anniversaire de son existence.

Le présent document clôt la troisième phase du dialogue. Durant cette étape, on a discuté d'une question essentielle pour les relations entre luthériens et catholiques : le rôle de l'Église dans le plan du salut. Ce thème est organiquement issu des résultats des deux premières phases du dialogue.

Le rapport de Malte – « L'Évangile et l'Église » (1972) – a marqué la fin de la première étape du dialogue. On y a constaté un « large consensus » sur la doctrine de la justification et une convergence de vue s'est dégagée au sujet de l'Écriture et de la Tradition. Le rapport de Malte a constitué la base du dialogue ultérieur, en a déterminé la direction et a montré qu'il pouvait être mené. La possibilité de le développer amplement a conduit, au cours de la seconde phase, à une série de documents concernant des problèmes doctrinaux spécifiques paraissant séparer nos Églises depuis la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle.

Sur le fondement des Écrits confessionnels du temps de la Réforme et des Documents de Vatican II, et en tenant compte des résultats de la recherche scientifique dans les domaines biblique, liturgique, dogmatique et historique, la commission mixte luthérienne-catholique de dialogue fut en mesure, durant la seconde phase, d'offrir aux Églises ses documents communs : « Le repas du Seigneur » (1978) et « Le ministère dans l'Église » (1981).

De plus, à l'occasion de deux jubilés de la Réforme, elle prépara deux déclarations communes : « Tous sous un seul Christ » pour le 450<sup>e</sup> anniversaire de la Confession d'Augsbourg de 1530, et « Martin Luther, témoin de Jésus-Christ » publié en 1983 à l'occasion du 500<sup>e</sup> anniversaire de la naissance du Réformateur. Ces deux documents, avec les nombreux articles et discours qui firent écho à ces jubilés, représentent d'importantes contributions sur le chemin de l'unité entre luthériens et catholiques.

Dans deux documents ultérieurs de la seconde phase du dialogue, on se demande comment l'unité visible pourrait se réaliser concrètement : « Voies vers la communion » (1980) et « L'unité qui est devant nous : modèles, formes et étapes de la communion ecclésiale luthéro-catholique » (1984).

En 1985, lorsqu'on se trouva devant la question de savoir comment faire avancer le dialogue au cours de sa troisième phase, un mémorandum commun commença par le constat suivant :

« Le dialogue nous a amené à un point de non-retour. C'est pourquoi la question de la réalisation de la communion luthéro-catholique doit constituer le cadre de notre dialogue à venir ».

On y ajoute, en l'approuvant, une citation de la Déclaration de la VII<sup>ème</sup> Assemblée plénière de la Fédération Luthérienne Mondiale (1984) :

« Les thèmes de la troisième étape du dialogue théologique en cours doivent être établis de manière à s'interroger sur les conséquences pour la communion du consensus obtenu ou des convergences acquises. »

Après une remarque sur les condamnations doctrinales du temps de la Réforme, le mémorandum se concluait ainsi :

« Les rencontres entre catholiques et luthériens montrent toujours plus, dans la pratique, que la question de l'Église se révèle centrale, et plus précisément la question de l'Église et la nature de son instrumentalité dans le plan divin de salut (l'Église comme signe et instrument ; la 'sacramentalité' de l'Église) ... Cette question soulève à nouveau, particulièrement pour la partie luthérienne, la question de la doctrine de la justification. Il s'agit moins d'ailleurs de la compréhension de la justification en tant que telle... mais bien plus des relations mutuelles entre la compréhension de la justification et la compréhension de l'Église, et de leurs implications ».

De cette façon, la discussion revint sur un sujet déjà présent au cours de la première étape du dialogue. Presque vingt ans plus tard, la nouvelle Commission mixte pouvait cependant prendre aussi en compte la façon dont le thème de la justification avait à nouveau émergé dans les documents « Le repas du Seigneur » et « Le ministère dans L'Église » ; de plus, elle devait tenir compte des débats conduits, avec une intensité croissante, concernant l'existence ou non d'une « différence fondamentale » entre le protestantisme et le catholicisme.

La troisième phase du dialogue avait pour tâche de traiter de l'Église à la lumière de la sacramentalité et de la justification. Le travail commença au printemps de 1986 et se termina en 1993. La commission de dialogue s'est réunie chaque année : entre les sessions plénières annuelles il y avait bien souvent des sessions de rédaction.

Au commencement des consultations, la Commission mixte a eu la responsabilité de déterminer la ligne, de clarifier et de donner forme au déroulement de ses travaux. Même si le présent document correspond clairement au mandat initial du mémorandum commun de 1985, il faut attirer l'attention sur deux développements qui peuvent aider les lecteurs et les lectrices à mieux comprendre notre travail.

D'abord, au vu des développements survenus entre 1972 (Rapport de Malte) et 1986, la Commission a été amenée à vérifier l'affirmation selon laquelle un « large consensus » au sujet de la justification était atteint. Ce faisant, elle a pris en compte le volumineux document de dialogue provenant des États-Unis sur la « Justification par la foi » (1985) ainsi que le chapitre concernant la justification dans l'étude allemande intitulée « Les anathèmes du XVI<sup>e</sup> siècle sont-ils encore actuels? » (1986).

Ensuite, tout en travaillant au document « Église et justification », il est apparu également nécessaire de prêter attention à des thèmes ecclésiologiques qui

n'apparaissent pas dans le plan initial. Il a donc fallu élargir les dimensions du projet pour que le résultat final devienne convaincant. C'est ce qui explique que ce document soit le plus long de ceux qui ont été proposés jusqu'ici par la Commission internationale.

En rendant publique son étude, la Commission mixte demande qu'on veuille bien considérer ce rapport en lien avec les documents de la deuxième étape «Le repas du Seigneur» et «Le ministère dans l'Église» en même temps que «Voies vers la communion» et «L'unité qui est devant nous». Elle pose la question de savoir si ces documents, pris ensemble, ne constituent pas un consensus suffisant, permettant à nos Églises d'entamer les premiers pas concrets, devenus de plus en plus urgents, vers l'unité visible.

Wurzburg, le 11 septembre 1993

Paul-Werner Scheele  
Évêque de Wurzburg  
Allemagne

James R. Crumley, Jr  
Évêque en retraite  
Église luthérienne d'Amérique  
USA

## **1. JUSTIFICATION ET ÉGLISE**

1. Catholiques et luthériens ont en commun la foi au Dieu trinitaire qui justifie le pécheur à cause du Christ, par grâce, moyennant la foi, et qui le fait membre de l'Église au baptême. Ainsi la foi et le baptême unissent la justification et l'Église : le pécheur justifié est agrégé et incorporé à la communauté des fidèles, à l'Église. Justification et Église sont entre elles dans un rapport vivant et sont fruits de l'agir salvifique de Dieu en faveur de l'homme.

2. Selon la tradition luthérienne, la justification du pécheur est l'article de foi qui fait que l'Église tient ou s'effondre<sup>1</sup>. C'est ce qu'affirme Luther à propos du verset 4 du psaume 130, qui est pour lui le résumé de la doctrine de la justification : «Si cet article tient, l'Église tient, s'il tombe, l'Église tombe»<sup>2</sup>. Ce donné commande le dialogue catholique/luthérien sur le rapport entre justification et Église. Un consensus sur la doctrine de la justification – même s'il comporte des nuances – doit se vérifier en ecclésiologie. Tout ce qui est enseigné et cru sur l'être de l'Église, sur les moyens de salut et sur le ministère constitutif de l'Église, doit se fonder sur l'événement du salut et refléter la foi en la justification en tant que réception et appropriation de l'événement du salut. De même, tout ce qui est enseigné et cru sur l'essence et l'action de la justification doit être compris dans le contexte d'ensemble des affirmations sur l'Église, les moyens de salut et le ministère constitutif de l'Église. C'est là le présupposé nécessaire, par lequel toute la vie et l'agir de l'Église doivent être constamment vérifiés, comme le soulignait déjà le dialogue sur "La Justification par la foi" aux États-Unis : «Les catholiques comme les luthériens peuvent reconnaître le besoin d'évaluer les pratiques, les structures et les théologies de l'Église selon la manière dont elles aident ou entravent

“la proclamation de la promesse miséricordieuse et libre de Dieu dans le Christ Jésus, qui ne peuvent être bien reçues que par la foi” »<sup>3</sup>.

3. Pour commencer ce document de dialogue sur l'Église à la lumière de la foi à la justification, nous voulons montrer que justification et Église sont des vérités de foi (1.1) ; qu'elles ont leur fondement dans la foi au Christ et à la Trinité (1.2) et qu'elles sont un don immérité de la grâce qui est aussi un défi à notre monde (1.3).

### **1.1 Justification et Église comme vérité de foi**

4. Catholiques et luthériens confessent ensemble le salut donné uniquement dans le Christ et uniquement par grâce, et reçu uniquement dans la foi. Ils disent ensemble dans la confession de foi : nous croyons « à l'Église une, sainte, catholique/universelle et apostolique ». La justification du pécheur et l'Église sont des articles de foi fondamentaux. Dans la foi au Dieu trinitaire nous confessons que Dieu nous justifie par grâce, sans mérite de notre part, et nous rassemble dans son Église. Sa miséricorde est et demeure la source de notre vie. « C'est seulement par la grâce et la foi en l'œuvre 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 »<sup>4</sup>. C'est par la grâce inconcevable, « magnifique », de Dieu, que nous avons accès au Père par le Christ dans l'unique Esprit, que nous sommes concitoyens des saints et familiers de Dieu et que nous sommes édifiés, dans l'Esprit, en demeure de Dieu (cf. Ep 1,5s. ; 2,18-22).

5. A proprement parler, ce n'est pas exactement à la justification et à l'Église que nous croyons, mais au Père qui nous prend en pitié et nous rassemble dans l'Église comme son peuple, au Christ qui nous justifie et dont l'Église est le corps, et au Saint-Esprit, qui nous sanctifie et qui vit dans l'Église. Notre foi s'étend à la justification et à l'Église comme œuvres du Dieu-Trinité, qui ne peuvent être reçues comme il faut que par la foi en lui. Nous croyons à la justification et à l'Église comme mystère, mystère de la foi, parce que nous ne croyons qu'en Dieu seul, à qui nous pouvons nous abandonner totalement dans la liberté et l'amour, et dont la parole qui nous promet le salut est cela seul sur quoi nous pouvons compter en toute confiance pour notre vie. Aussi pouvons-nous dire ensemble sur la justification et l'Église que l'une et l'autre nous renvoient au mystère du Dieu-Trinité et sont donc mystère de foi, d'espérance et d'amour.

### **1.2 Justification et Église : leur fondement dans le mystère du Christ et de la Trinité**

6. Au témoignage du Nouveau Testament, notre salut, la justification du pécheur et l'existence de l'Église, se relie indissolublement au Dieu-Trinité et se fonde en lui seul. Ceci est attesté de manières diverses, mais sans l'ombre d'une hésitation : « Mais en ceci Dieu prouve son amour envers nous : Christ est mort pour nous alors que nous étions encore pécheurs. Et puisque maintenant nous sommes justifiés par son sang, à plus forte raison serons-nous sauvés par lui de la colère. Si en effet, quand nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils, à plus forte raison, réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie » (Rm 5,8-10). « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (Jn 3,16). « Voici ce qu'est l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime d'expiation pour nos péchés » (1 Jn 4,10). Bref, Dieu « nous a aimés le premier » (1 Jn 4,19). Notre salut

dans le Dieu-Trinité est fondé dans la mission du Fils et dans la mission du Saint-Esprit (cf. Ga 4,4-6 ; Jn 14,16 s. 26 ; 16,7-15).

7. L'Église est fondée de même dans le sacrifice du Fils et dans la mission de l'Esprit. Dieu s'est acquis son Église « par le sang de son propre Fils » (Ac 20,28). Le Christ a sauvé l'Église « car elle est son corps » (Ep 5,23) ; il l'a « aimée et s'est livré pour elle : il a voulu par là la purifier et la rendre sainte avec l'eau et par sa Parole » (Ep 5,25s.). En vertu de la mission du Saint-Esprit la jeune Église surgit au grand jour à la Pentecôte (cf. Ac 2). Le rapport de l'Église au Dieu-Trinité ressort clairement dans les épîtres pauliniennes, où Paul qualifie l'Église de peuple de Dieu le Père en marche, de corps du Christ, le Fils, et de temple du Saint-Esprit.

### **1.3 Justification et Église comme don de grâce immérité et comme défi**

8. Quand Paul caractérise l'Église de Dieu à Corinthe comme « ceux qui ont été sanctifiés dans le Christ Jésus et appelés à être saints », il montre par là que l'Église et ses membres vivent totalement du don immérité de la grâce du Christ, pour laquelle il rend expressément grâce (cf. 1 Co 1,2-4). Dans l'épître aux Éphésiens, le don immérité de la grâce d'être chrétien et d'être Église conduit à louer la gloire et la grâce de Dieu (cf. Ep 1,3-14) ; et encore : « C'est par grâce, en effet, que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi ; vous n'y êtes pour rien, c'est le don de Dieu. Cela ne vient pas des œuvres, afin que nul n'en tire orgueil » (Ep 2,8s.). Le mystère du Christ et de la Trinité est le fondement de ce don immérité de la grâce de la justification et de l'Église : « Mais lorsque se sont manifestés la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes, il nous a sauvés non en vertu d'œuvres que nous aurions accomplies nous-mêmes dans la justice, mais en vertu de sa miséricorde, par le bain de la nouvelle naissance et de la rénovation que produit l'Esprit Saint. Cet Esprit, il l'a répandu sur nous avec abondance par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions, selon l'espérance, héritiers de la vie éternelle » (Tt 3,4-7). La gratuité de ce don fait que l'homme n'y est pour rien, qu'il ne peut que le recevoir dans la foi, comme il est dit dans le verset cité plus haut : « C'est par grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi » (Ep 2,8 ; cf. Rm 3,28).

9. Luthériens et catholiques adhèrent ensemble au témoignage biblique concernant la justification et l'Église en tant que don de grâce immérité ; ils y voient un défi inouï dans notre monde. Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2,4). Le message de la justification est expression de la volonté salvifique universelle de Dieu. Il promet à l'homme le salut et la vie, sans égard au mérite et à la dignité. Dieu accepte la créature pécheresse par pure miséricorde et abroge ainsi la loi des œuvres et de l'accomplissement personnel comme base de vie. Il inaugure par là une vie qui va grandement à l'encontre de celle qui prévaut dans le monde : la vie de l'amour. Cet amour naît de la foi et communique à d'autres la miséricorde sans bornes dont il a été l'objet. Il souffre des maux et de l'injustice que d'autres subissent et il s'y attaque avec dévouement et abnégation. Et il pousse les membres de l'Église à s'impliquer avec tous les hommes de bonne volonté dans la lutte contre les inégalités criantes entre pauvres et riches, dans les conflits entre idéologies, entre intérêts, races, peuples et sexes, pour la justice, la paix et la protection de la création. L'Église est donc aussi signe de contradiction et défi dans notre monde – en tant que lieu de la proclamation de la justification par grâce, lieu de la communion et de l'amour, en tant que partie prenante à l'édification d'un monde plus juste et plus humain.

## **2. L'ORIGINE PERMANENTE DE L'ÉGLISE**

### **2.1 Jésus-Christ, fondement unique de l'Église**

10. « Nul ne peut poser un autre fondement que celui qui est en place : Jésus-Christ » (1 Co 3,11). Cette déclaration vaut et s'impose comme principe premier par excellence de l'ecclésiologie. « Le seul et unique fondement de l'Église est l'œuvre de salut de Dieu accomplie une fois pour toutes en Jésus-Christ »<sup>5</sup>. Tout ce qu'il y a à dire de l'origine, de l'essence et de la finalité de l'Église doit être considéré comme l'explicitation de ce principe premier. L'unité notamment, en tant que marque distinctive de l'Église qui depuis les tout débuts de l'histoire de l'Église n'existe que comme menacée et mise en question par les ruptures (cf. 1 Co 1,10ss.), ne se comprend qu'à partir de ce principe.

11. La forme primitive de la confession de foi chrétienne est « Jésus, le Christ », ou « Jésus est Seigneur ». L'auteur de cette confession de foi, par laquelle l'Église est perçue en ce monde comme communauté, est le Saint-Esprit, dans la puissance duquel Jésus est confessé comme le Seigneur (cf. 1 Co 12,3), mais aussi Dieu le Père, qui donne la foi en son Fils, le Messie, par sa révélation (cf. Mt 16,17). L'Église ne doit pas son origine « à un acte de fondation unique et isolé », mais est « enracinée dans la totalité de l'événement du Christ... depuis l'élection du peuple de Dieu de l'Ancien Testament, enracinée dans l'œuvre de Jésus, dans la proclamation du Royaume et dans le rassemblement des disciples par son appel à se convertir et à le suivre..., dans l'institution de la Cène, dans la croix et la résurrection du Christ, dans l'effusion du Saint-Esprit, et en ceci que tout ce parcours est orienté à l'accomplissement eschatologique dans la Parousie du Seigneur »<sup>6</sup>. En ce sens large l'expression « fondation de l'Église par Jésus-Christ » est une explication judicieuse et indispensable du principe de l'ecclésiologie de 1 Co 3,11.

12. Toute l'œuvre de Jésus est déterminée par le mystère de la Trinité dont elle est imprégnée : Jésus agissait constamment en obéissance au Père qui l'a envoyé (cf. Jn 5,19). Son action était également remplie de la toute-puissance et de la force du Saint-Esprit, de qui Jésus tenait son existence humaine (cf. Lc 1,35), qui dans le baptême l'a manifesté Fils de Dieu (cf. Lc 3,22) et l'a établi depuis la résurrection des morts comme Fils de Dieu en puissance (cf. Rm 1,4). Comme célébration de l'œuvre du salut accomplie une fois pour toutes la confession de foi trinitaire est ainsi donnée dès la forme primitive de la confession du Christ.

### **2.2 L'élection d'Israël comme condition permanente de l'existence de l'Église**

13. L'Église du Nouveau Testament reste consciente que l'histoire du peuple de Dieu ne commence pas avec elle. Le Dieu qui a ressuscité Jésus d'entre les morts est le même qui a appelé Abraham à être le père de tous les croyants, qui a élu Israël entre tous les peuples pour être son peuple et qui a conclu avec lui une alliance qui demeure à jamais (cf. Rm 9,6). L'histoire de l'Église présuppose ainsi l'histoire d'Israël au plan de l'histoire du salut (cf. Ac 13,16ss. ; He 1,1-2). L'Église a « toujours devant les yeux les paroles de l'Apôtre sur ceux de sa race "à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et les patriarches, et de qui est né, selon la chair, le Christ" (Rm 9,4-5), le Fils de la Vierge Marie »<sup>7</sup>. Elle doit toujours être consciente « qu'elle a reçu la révélation de l'Ancien Testament par ce peuple avec lequel Dieu, dans sa miséricorde indicible, a daigné conclure l'ancienne alliance, et qu'elle se nourrit à la racine de l'olivier franc sur lequel ont été greffés les rameaux de l'olivier sauvage que sont les gentils »<sup>8</sup>.

### 2.2.1 La grâce de Dieu comme constante de l'histoire d'Israël

14. Dieu a fait connaître à Israël le mystère de son Nom et lui a fait cette assurance : « Je suis le Seigneur ton Dieu » (Ex 20,2). « Vous seuls, je vous ai connus, entre toutes les familles de la terre » (Am 3,2 ; Dt 7,6). Pour cela Dieu avait déjà appelé Abraham de la maison de son père et de son pays (cf. Gn 12,1) sur une voie de foi obéissante en celui qui l'a appelé (cf. Gn 15,6 ; 17,1). L'obéissance de la foi d'Israël doit être sans partage : « Tu seras entièrement attaché au Seigneur ton Dieu » (Dt 18,13). Aussi Israël ne doit-il avoir aucun autre dieu mais servir seulement l'unique et seul vrai Dieu (cf. Ex 20,3.5). « Écoute, Israël! Le Seigneur notre Dieu est le Seigneur Un. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être, de toute ta force » (Dt 6,4-5). Telle était et reste la confession fondamentale du peuple d'Israël.

15. Que Dieu ait choisi Israël comme son peuple entre tous les peuples n'est pas fondé sur ses qualités ou ses actions notables. « Si le Seigneur s'est attaché à vous et s'il vous a choisis, ce n'est pas que vous soyez le plus nombreux de tous les peuples, car vous êtes le moindre de tous les peuples. Mais si le Seigneur, d'une main forte, vous a fait sortir ..., c'est que le Seigneur vous aime » (Dt 7,7-8). Cet amour est inaltérable. Chaque fois qu'Israël a rompu l'alliance avec son Dieu, Dieu a laissé ouverte la voie de la conversion. Lorsque Dieu aurait dû dénoncer l'alliance ou dire à Israël comme à une épouse adultère : « Vous n'êtes pas mon peuple », il l'attire à lui par la parole d'amour : « O enfants du Dieu vivant! » (Os 2,1 ; cf. Rm 9,25-26). Le prodige du pardon des péchés appartient aux dons de l'amour de Dieu pour son peuple (cf. Is 44,2). La fidélité de Dieu à l'alliance comporte depuis le début le pardon des péchés. Beaucoup de psaumes l'attestent, et les prophètes n'annoncent pas seulement le jugement mais témoignent sans cesse du retour en grâce. La grâce de Dieu est l'origine et le fondement de l'alliance ancienne et nouvelle ainsi que la raison de l'attente de la gloire éternelle.

### 2.2.2 L'élection d'Israël pour les peuples

16. Bien que depuis le début les hommes n'aient cessé de rejeter la volonté de salut de Dieu et de rompre l'alliance, Dieu quant à lui a préservé la continuité de sa grâce par d'incessantes initiatives de salut. Tout comme l'alliance avec Noé a été un nouveau commencement dans l'histoire de l'humanité avec Dieu, ainsi l'élection d'Israël entre tous les peuples vise depuis le début l'inclusion de tous les peuples dans l'histoire du salut de Dieu.

17. De même, la bénédiction donnée par Dieu à Abraham ne se limite pas à faire de sa descendance un grand peuple, mais culmine dans la promesse : « En toi seront bénies toutes les familles de la terre » (Gn 12,3 ; cf. Ga 3,8). Les prophètes voient l'acte final de l'histoire du salut comme la marche concentrique des peuples de la terre, de partout, vers Jérusalem, pour recevoir le salut commun dans un Royaume de Dieu universel de paix (cf. Is 2,1-5 ; Mi 4,1-4). Et très précisément le mont Sion, centre d'Israël, doit devenir le centre du Royaume de paix messianique pour toute la population du monde, et un descendant de David, le grand roi d'Israël, doit être le roi de paix sur tous les peuples (cf. Is 9,5-6). Serviteur choisi de Dieu, il apportera lui-même le droit de Dieu parmi les peuples de toute la terre (cf. Is 42,1-12 ; 49,6).

### 2.3 La fondation de l'Église dans l'événement du Christ

18. « Mais, quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme et assujetti à la loi, pour payer la libération de ceux qui sont assujettis à la loi,

pour qu'il nous soit donné d'être fils adoptifs. Fils, vous l'êtes bien : Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba – Père! » (Ga 4,4-6). La Mère de Jésus était une femme juive. En tant que Messie d'Israël il est de la race de David (cf. Lc 1,32s. ; Rm 1,3s.). Le Dieu dont il proclame la seigneurie est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. C'est au peuple d'Israël que Jésus adressait cette proclamation (cf. Mt 15,24 ; 10,6). Jésus proclamait l'amour de Dieu avec un radicalisme inouï ; « Je suis venu appeler non pas les justes mais les pécheurs » (Mc 2,17). Il enseignait en conséquence l'amour de ce Dieu dont le règne s'accomplit dans la miséricorde et l'amour du prochain – y compris l'amour des ennemis (cf. Mt 5,44) – comme les deux premiers commandements « dont dépendent toute la loi et les prophètes » (Mt 22,40 ; cf. déjà Dt 6,5 ; Lv 19,18).

19. Que Jésus, comme Fils de Dieu, soit le Messie et qu'en lui le règne eschatologique de Dieu lui-même soit commencé, est l'extraordinaire événement du salut dans lequel, en plus de tous les dons du salut dans l'histoire de son peuple, Dieu accomplit le salut définitif de tous les peuples. C'est exactement en cela que s'accomplissent en lui toutes les promesses des prophètes : il est la lumière qui éclaire toute ténèbre, la vie qui surmonte tout pouvoir de la mort, la justice qui supprime tout péché. D'après le témoignage du Nouveau Testament c'est dans son sang que la « nouvelle alliance » (cf. Jr 31,31-34) est scellée (cf. 1 Co 11,25 ; Lc 22,20) ; son sang est le « sang de l'alliance » (cf. Ex 24,8), qui a été versé pour tous « en rémission des péchés » (Mt 26,28 ; cf. Mc 14,24). En lui se réalise la fidélité à l'alliance du Dieu qui depuis le commencement s'en tient à sa volonté de salut, contre toutes les infidélités des hommes : « Dieu a tout enfermé dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde » (Rm 11,32).

### 2.3.1 La proclamation du Règne de Dieu en paroles et en actes

20. Jésus proclame l'avènement du Règne de Dieu exclusif attendu par Israël, célébré dans le « cantique nouveau » (Ps 96), mais réalisé d'une manière tout à fait inattendue (cf. Ps 97). Il en manifeste la proximité de manière imagée en de nombreuses paraboles : il est comme une petite graine de laquelle un grand arbre va grandir (cf. Mt 13,31s.) ; il est comme un trésor enterré dans un champ ou comme une perle incomparable qu'il faut acquérir ici et maintenant et pour laquelle on donne tout ce qu'on a (cf. Mt 13,44-46). Il vient et croît « de lui-même » ; la main de l'homme n'y est pour rien (cf. Mc 4,26-29) et ne peut empêcher son action (cf. Mt 13,24-26). Il est exclusivement l'affaire de Dieu. Mais qui l'accueille par les paroles et les actes de Jésus doit se laisser mettre totalement à son service et tout faire passer après lui (cf. Lc 9,57-62).

21. Le Règne de Dieu est présent dans la parole et l'agir de Jésus. Par l'Esprit de Dieu il expulse les démons (cf. Mt 12,28) et libère les hommes de leur pouvoir (cf. Mc 5,1ss.). Aux pécheurs Jésus promet la puissance salvifique du Règne de Dieu eschatologique (cf. Mc 2,10s.) : « Je suis venu appeler non les justes, mais les pécheurs » (Mc 2,17 ; cf. Lc 18,9ss.). Avec les publicains et les pécheurs il célèbre le prodige de la présence du Règne de Dieu dans des repas communs, dans lesquels règne la joie du salut eschatologique (cf. Mc 2,15-16). Ces repas sont en même temps annonce de la communauté de table eucharistique de l'Église post-pascale.

22. C'est l'amour divin, qui justifie et qui sauve, que Jésus proclame comme étant la puissance du Règne de Dieu : sa miséricorde sans limites, avec laquelle il rouvre la maison paternelle aux enfants perdus et les comble de présents (cf. Lc 15,11ss.), remet leurs dettes aux pécheurs (cf. Mt 18,23 ss.), promet le salut aux pauvres, aux affamés et aux affligés (cf. Lc 6,20-23) et donne aux derniers la même part à son salut qu'aux premiers (cf. Mt 20,1ss.). Aussi, est-ce l'amour du prochain sans restrictions qui définit

la justice que Dieu exige de ses élus (cf. Lc 10,25-37). Jésus dit exactement dans le Sermon sur la montagne ce que la loi de Dieu demande en chaque précepte. Et tout comme le Règne de Dieu sauve les sans-salut, il leur fait un devoir, une fois sauvés, d'épouser la cause des sans-salut, comme « artisans de paix » (Mt 5,9), et d'être prêts, « pour l'amour de la justice », à supporter les persécutions, les humiliations et les souffrances (cf. Mt 5,10-12).

23. Jésus a appelé certains hommes à le suivre comme disciples. Ils deviennent personnellement témoins du Règne de Dieu proche. Le Règne de Dieu doit être accepté sur-le-champ, sans délai et sans hésitation (cf. Lc 14,15ss. ; 17,28ss.). Les disciples doivent tout quitter (cf. Mc 1,16ss. ; Mc 10,29ss.) pour être totalement avec Jésus (cf. Mc 3,14) et le suivre partout où il va. Le renoncement à soi est signe de la citoyenneté du Royaume de Dieu (cf. Mt 18,3s.), pas moins que suivre Jésus (cf. Mc 8,34).

24. Jésus a appelé douze disciples à le suivre plus particulièrement. Il les a envoyés comme ses messagers, ses apôtres ; il leur a donné pouvoir de proclamer le Royaume de Dieu à tout le peuple d'Israël et, comme signes de sa proximité, de guérir comme lui-même les malades et de délivrer les possédés du pouvoir des démons (cf. Mc 3,14-15 ; 6,7 ; Mt 10,7-8). Le chiffre douze correspond à la totalité des tribus d'Israël. Le ministère des Apôtres a ainsi une signification au plan de l'histoire du salut : dans la proclamation de Jésus, le Royaume de Dieu – accomplissement de l'histoire de Dieu avec son peuple élu – est définitivement arrivé, même si l'on attend encore sa manifestation définitive au dernier jour. Le ministère des Douze est en même temps fondateur par rapport à l'Église : les Apôtres ont, après Pâques, à prêcher l'Évangile de telle manière que leur témoignage devienne normatif pour toute l'Église. D'après Lc 10,1 Jésus a en outre envoyé soixante-dix (ou soixante-douze) autres disciples avec la même mission. Leur nombre correspond à celui des Anciens d'Israël (cf. Ex 24,1 ; Nb 11,16s.) et se rapporte également au peuple d'Israël comme un tout, représentatif de tous les peuples (cf. Gn 10).

25. Le Royaume de Dieu est une réalité salutaire eschatologique qui concerne le monde entier. On n'en dispose pas sur cette terre : mais il est pourtant présent au milieu des disciples de Jésus car il est là en Jésus (cf. Lc 17,20s.). Même chose pour l'Église : elle ne se confond pas avec le Royaume de Dieu. Celui-ci demeure, même après Pâques, caché dans l'avenir de la fin des temps ; il est totalement l'affaire de Dieu et de nul autre, et personne dans l'Église ne peut non plus en disposer. Et pourtant sa réalité salutaire eschatologique peut être déjà expérimentée au sein de l'Église, dans la « justice, la paix et la joie » qui – par la médiation de la Parole et des sacrements – deviennent effectives « dans l'Esprit Saint » au sein de la communauté chrétienne (Rm 14,17). En ce sens on peut dire que l'Église est déjà le Royaume de Dieu présent « dans le secret »<sup>9</sup>, « dans le mystère »<sup>10</sup>.

### 2.3.2 Croix et résurrection

26. Jésus, qui apprenait à ses disciples à prier pour ne pas succomber aux épreuves eschatologiques (cf. Mt 6,13 ; Lc 11,4), qui était conscient de la provocation que constituait son message (cf. Mt 10,34-36) et annonçait la faiblesse dont s'enveloppait le Royaume de Dieu (cf. Mt 11,12 ; Mc 4,30-32 et par.), était lui-même prêt à subir les conséquences de sa prédication. Il pratiquait lui-même la disposition à servir jusqu'au bout, à souffrir le martyre, qu'il exigeait de ses disciples (cf. Lc 22,27 ; Mc 9,35 et par. ; Mc 8,34s.). En montant à Jérusalem il connaissait la fin du Baptiste et le sort réservé aux prophètes (cf. Mc 6,14-29 ; 9,13 ; Mt 23,34-39). En fonction du but de sa mission il

pouvait dire : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour se faire servir mais pour servir et pour donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mc 10,45 ; 1 Tm 2,5)<sup>11</sup>. Dans une confiance inentamée dans la venue du Règne de Dieu (cf. Mc 14,25) il a accepté librement (cf. Mt 26,39.42) sa mort sur la croix comme une « nécessité » exigée par la volonté salvifique de Dieu (cf. Mc 8,31 ; 9,31 ; 10,32s.) et a souffert la détresse de l'abandon par Dieu (cf. Mc 15,34 ; Mt 27,46). Par là il a accompli la prophétie du Serviteur de Dieu qui a porté « les péchés de la multitude » (Is 53,12) : « Mais lui, il était transpercé à cause de nos révoltes, broyé à cause de nos perversités ; la sanction, gage de paix pour nous, était sur lui et dans ses plaies se trouvait notre guérison » (Is 53,5 ; cf. 1 P 2,24 ; Rm 4,25).

27. La veille de sa mort Jésus a célébré la Cène avec les Douze. Pendant le repas « il prit du pain et après avoir prononcé la bénédiction il le rompit et le leur donna en disant : « Prenez, ceci est mon corps ». Puis il prit une coupe, et après avoir rendu grâce, il la leur donna et ils en burent tous. Et il leur dit : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, versé pour la multitude » (Mc 14,22-24). Par ce signe efficace Jésus faisait participer d'avance ses disciples à l'événement salutaire de sa mort expiatoire comme un sacrifice offert une fois pour toutes, et par lequel tous ceux qui croient en lui sont rachetés du péché (cf. Mt 26,28) et libérés pour la vie dans l'Esprit. D'après la formulation de Marc et de Matthieu c'est « pour la multitude » qu'a lieu ce qui fut fait alors pour Israël dans la conclusion de l'alliance au Sinaï (cf. Ex 24,8). D'après la formulation de Luc et de Paul (cf. 1 Co 11,25) s'accomplit alors la promesse prophétique de la nouvelle alliance (cf. Jr 31,31-34). Le sens est le même : dans le sacrifice de Jésus sur la croix s'accomplit le miracle eschatologique d'une « rédemption éternelle » (He 9,12) universelle. Avec l'ordre « Faites ceci en mémoire de moi » (1 Co 11,24s. ; Lc 22,19) Jésus donne l'assurance en même temps à son Église qu'il sera lui-même présent dans chaque célébration de la Cène comme celui sacrifié pour nous, de la même manière que dans son repas pascal avec les Apôtres la veille de sa mort : « Toutes les fois que vous mangez de ce pain et buvez à ce calice vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11,26).

28. L'histoire de la Passion est pour les disciples l'histoire de leur débandade : pendant que Jésus, dans sa prière nocturne, lutte avec la volonté de son Père céleste, ils s'endorment (cf. Mc 14,37-41). A son arrestation ils s'enfuient tous (cf. Mc 14,50). Même Pierre, l'« homme roc » succombe : prêt, il y a peu, à partager avec son Maître la prison et la mort (cf. Lc 22,23), il le renie trois fois (cf. Mc 14,66ss.). C'est seulement parce que Jésus prie pour lui qu'il ne succombe pas aux tentations de Satan mais revient à la foi pour fortifier ensuite ses frères (cf. Lc 22,31ss. ; cf. Jn 21,15ss.). Abandonné de tous à Gethsémani, Jésus a accepté sa mort, s'abandonnant à son Père avec toute sa foi, de sorte que « pour tous ceux qui lui obéissent il est devenu cause de salut éternel » comme « grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédek » (He 5,9-10). Ainsi, la croix « en dehors de la porte » est-elle le lieu vers lequel doit sortir la communauté du Christ dans chaque célébration, pour porter son humiliation (cf. He 13,10-12) et avoir avec le Crucifié cette communion qui plonge à travers le temps terrestre dans la « cité future » (He 13,14).

29. Sous la croix se tient la Mère de Jésus avec deux autres femmes et le disciple « que Jésus aimait » (Jn 19,25-27). Il les confie l'un à l'autre, son disciple à Marie, qu'elle le prenne comme son fils à sa place, et qu'il la prenne comme sa mère. Tous deux sont au pied de la croix de Jésus comme une petite communauté qui préfigure l'Église dont le lieu permanent est la croix de son Seigneur d'où elle tient sa vie. Après la mort de Jésus « un des soldats lui enfonça une lance dans le côté et il en sortit aussitôt du sang et de

l'eau » (Jn 19,34) : signe que son Église éprouvera l'efficacité salutaire de sa mort par les sacrements de baptême et d'eucharistie (cf. 1 Jn 5,5-8).

30. Aux premières heures du matin de Pâques trois pieuses femmes trouvent le tombeau de Jésus vide et un ange leur annonce l'événement de sa résurrection (cf. Mc 15,1ss.). Le Ressuscité lui-même est apparu « à Képhas puis aux Douze » (1 Co 15,5) ainsi que plusieurs fois à d'autres, hommes et femmes. La résurrection du Crucifié est le prodige central eschatologique de Dieu avec lequel se produit l'avènement des derniers temps : Jésus est « le premier de ceux qui se sont endormis » à connaître la résurrection (1 Co 15,20 ; cf. Col 1,18) ; il est l'acte de la nouvelle création de Dieu, par laquelle Dieu a procuré la victoire qui convenait à cet amour par lequel son Fils s'est sacrifié pour nous (cf. 1 Co 15,57 ; Rm 8,31-39 ; Col 2,13s.). Par cet acte de la puissance divine la mort du Christ a acquis une force salutaire : comme justification des pécheurs (cf. Rm 4,25) et réconciliation avec Dieu (cf. 2 Co 5,18-21), comme nouvelle création pour une vie dans la force de l'Esprit (cf. 2 Co 5,17 ; Rm 8,9-11 ; Ep 2,5s. ; 1 P 1,2). Elevé au-dessus de toutes les puissances (cf. Ph 2,9-11) le Seigneur ressuscité est devenu tête de son Église (cf. Col 1,18) et a inauguré son règne sur l'univers, règne qui durera jusqu'à ce qu'il remette à son Père l'univers réconcilié et pacifié et que « Dieu soit tout en tout » (1 Co 15,25-28).

31. Avant sa montée vers le Père, Jésus a ouvert à ses disciples la compréhension de l'Écriture comme témoignage rendu au Christ, et dont la Passion et la résurrection sont le centre (cf. Lc 24,45-46). Il a donné aux Apôtres la mission et le mandat d'annoncer à tous les peuples l'Évangile de la conversion pour la rémission des péchés (cf. Lc 24,47) : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Mt 28,19-20). Comme testament à son Église il leur donna le Saint-Esprit qui devait « les conduire à la vérité entière » (Jn 16,13), leur donner le pouvoir de pardonner (cf. Jn 20,23), et les rendre capables de prêcher et de témoigner parmi tous les peuples (cf. Ac 1,8). Dans la force de l'Esprit de Dieu l'Église doit demeurer dans l'amour du Christ comme lui-même est dans l'amour de son Père (cf. Jn 14,16-17 ; 15,10) : « Que tous soient un » afin que le monde reconnaisse que Jésus-Christ est le Fils envoyé par le Père, qui aime les siens comme le Père l'aime lui-même (Jn 17,21-23).

### 2.3.3 L'Église, Peuple de Dieu provenant de tous les peuples

32. Le plan admirable de l'histoire divine du salut fait que s'accomplit dans la mission de Jésus le but que Dieu a lié depuis le début à l'élection d'Israël entre tous les peuples : l'agrégation de tous les peuples au salut promis, la fondation de l'Église comme la communauté de salut, communauté de Dieu eschatologique constituée de tous les peuples. Tout comme Dieu, au début, a reconnu à Abraham sa justice, sans mérite et sans qu'il en fût digne, uniquement à cause de la foi (cf. Gn 15,6 ; Rm 4,3-8), ainsi a-t-il fait pour tous de cette même justification « par la foi, indépendamment des œuvres de la loi » (Rm 3,28), la porte d'entrée de son Église (cf. Rm 4,16-17 ; Ga 3,6-9). Jésus-Christ est l'unique Seigneur de l'unique Église de tous les peuples (cf. Ac 10,34-36), l'unique fondement et pierre angulaire de la construction de Dieu (cf. Ep 2,20-21). Dans la foi des chrétiens en Jésus-Christ s'accomplit la foi d'Abraham au Dieu qui fait justes les pécheurs (cf. Rm 4,3).

33. Dans l'effusion de l'Esprit de la Pentecôte Dieu confirme que la communauté de ceux qui confessent Jésus comme le Christ est le peuple de Dieu messianique de la fin des temps (cf. Ac 2 ; 1 Co 12-14 ; Jn 14,15-31 et 16,4-15 ; 20,19-23). Aussi l'annonce de

l'Évangile de Dieu « concernant son Fils » (cf. Rm 1,3) par l'Apôtre sert-elle « à amener tous les hommes à l'obéissance de la foi » (cf. Rm 1,5). Paul ne rougit pas de l'Évangile ; il est au contraire « une force de Dieu qui sauve celui qui croit, d'abord le Juif, puis aussi le païen. Car dans l'Évangile est révélée la justice de Dieu de la foi à la foi, comme il est écrit : le juste par la foi vivra » (Rm 1,16s.). Ainsi l'Évangile du Fils est-il développé par Paul en évangile de la justice de Dieu.

## **2.4 L'Église, « créature de l'Évangile »**

### 2.4.1 L'annonce de l'Évangile comme fondement de l'Église

34. Comme le Seigneur, dans sa vie terrestre, a appelé et rassemblé les hommes par l'annonce de « l'Évangile du Royaume de Dieu » (Mt 4,23 ; 9,35 ; 24,14 ; Mc 1,14), ainsi après la Pentecôte l'appel et le nouveau rassemblement du peuple de Dieu se poursuit par l'annonce de « l'Évangile du Christ » (Rm 1,16 ; 15,19 ; cf. 1,1-9). Pour cela le Ressuscité choisit ses témoins et les envoie dans le monde entier (cf. Mt 28,19 ; Mc 16,15 ; Ac 1,8 ; Jn 20,21). Du fait qu'ils annoncent « l'Évangile de Jésus, le Christ » (Ac 5,42) et que des hommes entendent cet Évangile et le reçoivent dans la foi comme promesse du salut, des communautés se forment, de Jérusalem jusqu'à Rome. « Annoncer l'Évangile » est la mission qui définit les Apôtres (Rm 1,15 ; 1 Co 1,17 ; 9,16). Comme « parole de Dieu » (1 Th 2,13) ou « parole du Seigneur », cet Évangile appelle les hommes à suivre le Christ (cf. 1 Th 1,5-8) et fait naître l'Église (cf. 1 Co 15,1s.).

35. La parole audible de l'annonce de l'Évangile s'accompagne du baptême et du repas du Seigneur comme moyens visibles de l'action salvifique de Dieu et du rassemblement de son peuple (cf. 1 Co 10,1-13). Comme Israël a été sauvé de la mer Rouge ainsi la communauté émerge du baptême ; comme la manne pour Israël dans le désert ainsi à présent le Repas du Seigneur est-il le viatique du nouveau peuple de Dieu. Par le baptême tous sont unis au Christ (cf. Rm 6,3ss.) et forment l'unique « corps du Christ » (1 Co 12,27) ; et la Cène est par excellence la représentation visible et efficace de la communauté en tant que « participation au corps du Christ » (1 Co 10,16s.).

36. La Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle a souligné avec la plus extrême insistance le fait que l'Église vit de la prédication de l'Évangile. Mais on reprochait à l'Église de l'époque que sa doctrine et sa vie n'étaient pas conformes à cette relation fondamentale à l'Évangile et qu'elle s'était largement affranchie de sa dépendance à l'Évangile. Le rapport permanent et la soumission à l'Évangile étaient la principale préoccupation ecclésiologique de la Réforme. D'où la formule de l'Église « créature de l'Évangile »<sup>12</sup>. La thèse 62 des 95 thèses de Luther de 1517 parlait déjà du très saint Évangile<sup>13</sup> comme du vrai trésor de l'Église<sup>14</sup>. Une des phrases-clés de l'ecclésiologie luthérienne reprend cela : « Toute la vie et tout l'être de l'Église sont dans la Parole de Dieu »<sup>15</sup>. A quoi fait écho l'article 7 de la Confession d'Augsbourg, qui définit l'Église comme « le rassemblement de tous les croyants, où l'Évangile est prêché dans sa pureté et les saints sacrements conférés conformément à l'Évangile »<sup>16</sup>.

37. La conviction que l'Église vit de l'Évangile est typique également de la compréhension catholique de l'Église. Dans la constitution sur l'Église du deuxième concile du Vatican on lit : « L'Évangile... est pour toujours la source de toute vie pour l'Église »<sup>17</sup> ; et le décret sur l'activité missionnaire de l'Église dit : « Le premier moyen de cette implantation (de l'Église) est l'annonce de la Bonne nouvelle de Jésus – Christ »<sup>18</sup>. Dans la Lettre apostolique « *Evangelii nuntiandi* » (1975) il est écrit : « L'Église naît de l'évangélisation par Jésus et les Douze... En conséquence, née de la mission, l'Église est à

son tour envoyée par le Christ... Envoyée elle-même et gagnée à l'Évangile, l'Église envoie des messagers de la foi... Ils ne doivent pas prêcher leur propre personne ou leurs idées personnelles, mais un Évangile dont ni l'Église ni eux-mêmes ne sont maîtres absolus ou propriétaires, libres de faire de l'Évangile ce qu'ils voudraient : ils n'en sont que les serviteurs et ont à le transmettre en parfaite fidélité »<sup>19</sup>.

38. Dans le Rapport de Malte, catholiques et luthériens unanimes disaient : « En tant que *creatura et ministra verbi* l'Église est soumise à l'Évangile en qui elle a son critère »<sup>20</sup>. On était d'accord pour reconnaître « que l'autorité de l'Église ne peut qu'être au service de la Parole et qu'elle ne dispose pas, en maître, de la Parole du Seigneur »<sup>21</sup>. Ce primat de l'Évangile sur l'Église fut aussi confessé unanimement par rapport à la constitution de l'Église et au ministère ecclésiastique<sup>22</sup>.

39. Pour la Réforme, il allait de soi que l'annonce de l'Évangile comme promesse de la grâce et du salut n'a pas lieu uniquement dans la prédication. Même si les Réformateurs soulignent particulièrement l'importance de la prédication ils maintiennent que l'Évangile est communiqué aussi par les sacrements et que prédication et administration des sacrements vont de pair. Dans les Articles de Smalcalde il est dit que l'« Évangile » n'est pas annoncé « d'une seule manière » mais « par la parole orale », « par le baptême », « par le saint Sacrement de l'autel », « par le pouvoir des clés »<sup>23</sup>. La qualification de l'Église comme *creatura evangelii* veut donc dire que l'Église vit de l'Évangile communiqué dans la Parole et le sacrement et accueilli par la foi.

40. La communication de l'Évangile dans la Parole et le sacrement implique le service de la prédication et de l'administration des sacrements. Cela correspond au témoignage biblique, d'après lequel le « service de la réconciliation » fait partie de la Parole de la réconciliation (2 Co 5,18s.). Prédication et administration des sacrements ne sont donc pas seulement des actes momentanés mais des réalités qui définissent l'Église de façon permanente. Tous les fidèles, chacun à sa place, ont à transmettre l'Évangile, mais la Parole et l'administration des sacrements relèvent en permanence, comme actes publics, du ministère institué par Dieu. Il y a sur ce point – en dépit des différences qui subsistent sur la compréhension et les formes de ce ministère – un accord fondamental entre les doctrines catholique et luthérienne. Cela a été constaté à maintes reprises dans le dialogue catholique / luthérien : « Par Église, nous entendons la communauté de ceux que Dieu rassemble par le Christ dans l'Esprit-Saint, par la proclamation de l'Évangile, l'administration des sacrements et le ministère institué par lui dans ce but »<sup>24</sup>.

#### 2.4.2 L'annonce de l'Évangile dans le Saint-Esprit

41. C'est une donnée de foi commune que le Saint-Esprit, par la foi à l'Évangile, crée l'Église comme communauté des croyants et la met à son service pour son action. L'annonce de l'Évangile a lieu dans la « puissance du Saint-Esprit » (Ac 1,8). Elle vient « avec puissance et avec le Saint-Esprit et avec pleine certitude » et fait de ceux qui reçoivent la Parole d'autres messagers de l'Évangile (cf. 1 Th 1,5-8). Le Saint-Esprit, qui est promis et donné aux témoins de l'Évangile (cf. Jn 20,22), les rend capables de donner leur témoignage (cf. 2 Co 4,13), les attache au Christ (cf. Jn 14,26 ; 15,26s.) et leur donne la certitude d'agir non par leur propre force mais « au nom du Christ » (2 Co 5,20) et avec son autorité (cf. Jn 20,23).

42. Le Saint-Esprit, qui appelle et habilite les témoins de l'Évangile à leur témoignage, éveille et conserve aussi la foi qui répond à l'Évangile proclamé en le recevant comme promesse du salut (cf. 1 Th 1,5s. ; 1 Tm 1,14). L'Esprit fait confesser le Christ comme

Seigneur aux auditeurs du message (cf. 1 Co 12,3 ; cf. Rm 10,9 s.). En lui, « l'Esprit d'enfance », ils ont accès à Dieu par le Christ et l'appellent « Père » (Rm 8,14-16 ; Ep 2,18).

43. En éveillant la foi par l'annonce de l'Évangile le Saint-Esprit fait naître l'Église (cf. Ac 2), c'est-à-dire des communautés connues et renommées pour leur foi (cf. Rm 1,8 ; 1 Th 1,8). Par lui tous sont baptisés en un seul corps (cf. 1 Co 12,13). Dans la variété de ses dons il lie les fidèles les uns aux autres comme des membres vivants (cf. 1 Co 12,4ss.). L'unité de l'Esprit est le principe d'unité de ce corps, l'Église (cf. 1 Co 12,13 ; Ep 4,3s.), qui est « demeure de Dieu par l'Esprit » (Ep 2,22).

#### 2.4.3 L'annonce de l'Évangile par les Apôtres

44. Le fait que Jésus-Christ est le « fondement » de l'Église (1 Co 3,11) et que l'Église vit du Christ par l'Évangile se concrétise en ce que les Apôtres appelés par le Christ sont « fondations » de l'Église (Ep 2,20). Ils le sont non par eux-mêmes mais par l'Évangile qu'ils ont reçu et par le témoignage qu'ils lui rendent et qui, transmis dans la Parole et le sacrement, crée l'Église, la conserve et la gouverne. Cela a une validité eschatologique permanente : les douze Apôtres de Jésus « siégeront sur les douze trônes et jugeront les douze tribus d'Israël » (Mt 19,28 et par.), et les douze « pierres de fondation » des remparts de la nouvelle Jérusalem portent « les douze noms des douze Apôtres de l'Agneau » (Ap 21,14).

45. La référence aux Apôtres et à leur témoignage était dans l'Église ancienne le moyen décisif dans la défense contre les hérésies. « C'est seulement par ceux (les Apôtres) par lesquels l'Évangile nous est parvenu que nous avons connu le plan de notre rédemption »<sup>25</sup>. Tout comme les Apôtres ont reçu du Christ la révélation, ainsi l'Église la reçoit-elle des Apôtres<sup>26</sup> ; et la *regula fidei* s'impose en ce qu'elle reflète fidèlement cette tradition apostolique<sup>27</sup>. Augustin résume : « Ce que croit l'Église universelle, même si cela n'est pas défini expressément par les conciles mais seulement transmis depuis toujours comme vérité de foi incontestée parce que venant des Apôtres, est absolument légitime »<sup>28</sup>. L'appellation de « Symbole des Apôtres » – *Symbolum apostolorum*<sup>29</sup> – exprime cette conviction de l'autorité permanente du témoignage apostolique.

46. Ce témoignage apostolique trouve – selon la conviction commune de nos Églises – son expression normative dans le Canon du Nouveau Testament dont la prédication, la doctrine et la tradition de l'Église ne sont que l'interprétation. Les « écrits apostoliques », c'est-à-dire les écrits du Nouveau Testament avec les écrits de l'Ancien Testament, sont « la seule règle ou norme selon laquelle... doctrines et docteurs doivent être appréciés et jugés », déclarent les « Écrits confessionnels » luthériens<sup>30</sup>. La constitution sur la Révélation du deuxième concile du Vatican déclare que les Apôtres avaient mission d'annoncer à tous les hommes « l'Évangile... comme source de toute vérité salutaire et de doctrine morale »<sup>31</sup> ; aussi, « la prédication apostolique qui a trouvé dans les livres inspirés une expression particulièrement claire doit-elle être conservée sans discontinuité jusqu'à la fin des temps »<sup>32</sup>. Même si catholiques et luthériens sont, à divers égards, d'un avis différent sur la manière dont cette norme apostolique est préservée, la conviction commune demeure que l'« apostolicité » est un attribut essentiel de l'Église et le critère par excellence de sa foi, de sa prédication, de sa doctrine et de sa vie.

47. Dans le dialogue catholique / luthérien cette conviction commune concernant le témoignage apostolique comme étant l'origine normative de l'Église a été souvent

répétée et confirmée : « L'Église repose une fois pour toutes sur le fondement des Apôtres » ; elle est « à travers toutes les vicissitudes historiques de sa prédication et de ses structures liée pour toujours à son origine apostolique »<sup>33</sup>.

### **3. L'Église du Dieu un et trine**

#### 3.1 La dimension trinitaire de l'Église

48. Notre confession commune de l'enracinement de l'Église dans l'élection d'Israël par Dieu, de sa fondation dans l'événement du Christ et dans l'annonce de l'Évangile dans l'Esprit-saint par les Apôtres, ne suffit pas et s'expose à des malentendus si l'on ne tient pas compte en même temps de la profonde relation de l'Église au Dieu un et trine. Et il ne s'agit pas ici seulement de la relation d'origine, mais de la relation de l'Église dans son être au Dieu un et trine, dans l'unité différenciée et réciproque du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

49. L'Église est la communion des fidèles appelée à la vie par le Dieu un et trine, et donc une réalité humaine – œuvre de Dieu. Qu'elle soit ancrée dans la vie du Dieu un et trine ne lui enlève pas sa dimension humaine et n'autorise aucune suffisance. Mais cela rend à coup sûr impossible une compréhension de l'Église qui la verrait exclusivement ou d'abord au plan humain, comme un phénomène social. Dieu fait participer l'Église à sa vie trinitaire : l'Église est le propre Peuple de Dieu, le Corps même du Christ ressuscité, le Temple du Saint-Esprit (3.2) ; et l'unité ou la communauté (*koinonia / communio*) de l'Église participe de l'unité du Dieu un et trine et la reflète (3.3).

50. Cette vision biblique de la relation essentielle de l'Église au Dieu un et trine, que nous allons développer, était très familière à l'Église ancienne. Elle est vivante dans la conception catholique actuelle de l'Église, comme le montrent par exemple la constitution sur l'Église du Concile Vatican II<sup>34</sup> et le dialogue catholique/orthodoxe<sup>35</sup>. Mais on retrouve également cette vue trinitaire dans la conception réformée de l'Église. Le dialogue catholique/luthérien l'a montré de façon répétée<sup>36</sup> ; et également la déclaration de l'assemblée plénière de la Fédération luthérienne mondiale de 1984 – « Le but de l'unité » – qui dit de l'Église et de son unité qu'elle « participe de l'unité du Père et du Fils et du Saint Esprit »<sup>37</sup>.

#### **3.2 L'Église comme Peuple de Dieu en marche, Corps du Christ et Temple du Saint-Esprit**

##### 3.2.1 L'Église comme Peuple de Dieu en marche

51. Quand l'Église du Nouveau Testament s'applique à elle-même le beau titre d'Israël « Peuple de Dieu » – ce n'est pas là une simple analogie, et il ne s'agit pas exclusivement de la somme des fidèles individuels. « Peuple de Dieu » n'indique pas seulement que c'est Dieu qui convoque et unit ce « peuple » ; l'expression affirme toujours aussi l'appartenance réelle de ce peuple à Dieu, sa « sainteté », son caractère fondamental de « propriété » choisie de Dieu le Père (1 P 2,9 ; cf. Ex 19,5-6). Comme tel, ce « peuple » n'est nullement préservé, dans son existence terrestre historique, de la tentation, des égarements et du péché. Il est le peuple de Dieu « pérégrinant » qui, pour la durée de son pèlerinage terrestre, est sous le jugement de Dieu et dépend chaque jour à nouveau de la grâce et de la fidélité de Dieu, et a donc besoin de la pénitence et d'un renouvellement continu. Pourtant, et justement pour cela, il est et demeure le peuple qui appartient au Père lui-même.

52. Depuis la venue de Jésus-Christ, la communauté de ceux qui ont été baptisés en son nom, le confessent et l'invoquent est le peuple choisi de Dieu, ce qu'était seulement jusqu'alors le peuple d'Israël. Par là est dit à la fois la continuité dans l'histoire du salut entre Israël et l'Église et l'avènement d'une phase nouvelle de l'histoire du salut dans laquelle la foi au Dieu unique prend la forme d'une foi au Dieu un et trine ; et la communauté des élus de Dieu s'élargit aux fidèles du Christ de tous les peuples. Israël reste invité à adhérer dans la foi à l'action salvifique eschatologique de Dieu accomplie dans la prédication, la Passion et la résurrection de Jésus, le Messie, le Fils de Dieu, et ainsi à appartenir à la communion de l'Église. L'Église est en droit de voir dans l'image du peuple de Dieu pèlerinant au temps de l'ancienne alliance sa propre réalité de peuple de la nouvelle alliance, qui s'achemine à son entrée dans le Royaume de Dieu comme but de son pèlerinage terrestre. Le nom de « Peuple de Dieu » exprime l'étroite appartenance, dans l'histoire du salut, de l'Église à Israël et d'Israël à l'Église.

53. Au sein de l'unique Église universelle, des hommes de tous les peuples du monde sont rassemblés en tant que chrétiens. Comme peuple de Dieu au milieu de tous les peuples, l'Église englobe toutes les diversités du monde des hommes. Elle vit en beaucoup d'endroits et écoute l'appel de Dieu qui l'atteint en de nombreuses langues et de multiples manières. Ce peuple de Dieu n'en est pas moins un unique peuple, indivis, convoqué par l'unique Seigneur dans un seul Esprit à une unique foi, à la solidarité et à l'amour mutuel, au témoignage commun et au service dans le monde et pour les hommes de toutes les races et de toutes les couches sociales. Dans son être et dans sa mission l'Église est ainsi un signe de l'unité future de l'humanité.

54. Le peuple de Dieu est appelé par le baptême à être un peuple sacerdotal : « Mais vous, vous êtes la race élue, la communauté sacerdotale du roi, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, pour que vous proclamiez les hauts faits de celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière » (1 P 2,9). Dans la tradition luthérienne comme dans la tradition catholique on parle, de ce fait et à bon droit, de « sacerdoce de tous les baptisés » ou de « sacerdoce de tous les fidèles »<sup>38</sup>. Ce sacerdoce consiste en ce que tous les baptisés ont en Christ – l'unique Médiateur (cf. 1 Tm 2,5) et grand-prêtre (cf. He 4,4) – accès à Dieu, et que tous se réclament d'un seul Seigneur, l'invoquent dans la prière, le servent par toute leur vie et sont ses témoins partout et devant quiconque (cf. 1 P 3,15)<sup>39</sup>.

55. Au sein de l'Église, en tant que peuple de la nouvelle alliance, toutes les séparations sociales, raciales et de sexe sont en principe surmontées (cf. Ga 3,26-28). Il n'y a aucune préséance et aucune supériorité des uns sur les autres (cf. Mt 23,8 ; Mc 9,35). Les chrétiens ont donc le devoir de contribuer avec tous les hommes de bonne volonté à la paix et à la réconciliation dans le monde, avec ses luttes de pouvoirs, ses conflits raciaux et ses tensions sociales. Comme leur Maître ils doivent prendre parti pour les pauvres et les opprimés, chercher à être solidaires avec eux et s'engager publiquement en leur faveur. Comme témoins de leur Seigneur, qui est « la résurrection et la vie » (Jn 11,25), les chrétiens doivent être partout une lumière d'espérance pour tous ceux « qui n'ont pas d'espérance » (1 Th 4,13).

### 3.2.2 L'Église comme Corps du Christ

56. Le langage du Nouveau Testament sur l'Église comme « corps » dépasse largement aussi les limites d'une simple comparaison. Le baptême fait que tous les chrétiens, dans la même foi et par le même Esprit, deviennent un seul corps dont les nombreux membres ont des fonctions certes diverses mais n'en sont pas moins « membres les uns

des autres » (Rm 12,4-5). Cette réalité sociale de l'Église comme organisme spirituel (cf. 1 Co 12,14-26) a son fondement dans la réalité sacramentelle de la participation réelle au Christ et dans le lien vital de tous les fidèles avec le Christ, le Seigneur crucifié et ressuscité : « Ignorez-vous que nous tous, baptisés en Jésus-Christ, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés ? Par le baptême, en sa mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle » (Rm 6,3-4). Aussi tous ne forment pas ensemble seulement « un seul corps » (1 Co 12,12), mais « le corps du Christ » (1 Co 12,27). Le Christ lui-même « est la tête. Et c'est de lui que le corps tout entier, coordonné et bien uni, grâce à toutes les articulations qui le desservent,... réalise sa propre croissance pour se construire lui-même dans l'amour » (Ep 4,15s.). Le baptême est l'entrée dans la vie chrétienne en tant que communion au Christ lui-même. Il est le fondement permanent de toute vie et de toute communauté dans l'Église.

57. Cette réalité de l'Église comme « corps du Christ », fondée dans le baptême, s'actualise sans cesse dans le Repas du Seigneur. Quand le Seigneur dit : « Ceci est mon corps livré pour vous » (1 Co 11,24), le pain rompu devient pour nous tous « communion au corps du Christ. Il n'y a qu'un seul pain. Aussi sommes-nous un seul corps : car tous nous participons à cet unique pain » (1 Co 10,16-17). Appeler l'Église « corps du Christ » renvoie donc au lien vital et élémentaire entre Christ, Repas du Seigneur et Église : « Baptisés par le même Esprit, en un même corps (cf. 1 Co 12,13), les croyants, nourris du corps du Christ, deviennent, par le Saint-Esprit, toujours davantage un seul et même corps »<sup>40</sup>. Le Christ, qui est réellement présent lui-même dans la célébration de la Cène, « nourrit et soigne » son Église comme son corps (Ep 5,29-30), après l'avoir faite « pure et sainte dans l'eau et par la Parole » (Ep 5,26). Comme déjà les pères dans le désert « ont tous mangé la même nourriture donnée par Dieu » et « ont tous bu le même breuvage donné par Dieu », c'est-à-dire « le Christ » (1 Co 10,3-4), ainsi l'Église vit-elle du Seigneur présent dans la sainte Cène comme « pain de vie » (Jn 6,35), « pain vivant qui est descendu du ciel », conformément à la promesse : « Qui mange de ce pain vivra éternellement » (Jn 6,51). « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle... il demeure en moi et moi en lui » (Jn 6,54-56).

58. De cette réalité sacramentelle de l'Église comme « corps du Christ » découle la réalité spirituelle diaconale de sa vie communautaire. Paul la décrit en disant que chaque chrétien est doté et appelé spécialement par l'Esprit de Dieu pour mettre en œuvre l'appartenance au corps du Christ qui lui est donnée (cf. 1 Co 12,4-6 ; Rm 12,6-8). Chacun est utile et tous ont besoin les uns des autres (cf. 1 Co 12,14ss.). « 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 » (1 P 4,10 ; cf. Ep 4,7). Tous doivent avec leurs dons servir l'édification de l'Église (cf. Ep 4,12) et son unité et contribuer à la paix (cf. Ep 4,3), ce qui veut dire très concrètement : pour le bien de tous (cf. 1 Co 12,7). Le principe du vivre ensemble dans l'Église est l'amour (cf. 1 Co 13,13-14,1). Cela se traduit dans l'organisation de la vie de l'Église.

### 3.2.3 L'Église comme Temple du Saint-Esprit

59. La référence à la relation constitutive entre Église et Saint-Esprit sous-tend tout ce qui est dit de l'Église dans le Nouveau Testament. Ici encore il ne s'agit pas seulement d'une relation originelle, dans le sens que le Saint-Esprit suscite l'Église de la nouvelle alliance, que l'annonce de l'Évangile se réalise avec sa puissance, qu'il est celui qui éveille la foi chez ceux qui écoutent l'Évangile et qui donne à l'Église la multiplicité de

ses dons. Le Saint-Esprit fait tout cela en demeurant lui-même dans l'Église, en se liant à elle dans une relation étroite, essentielle. Il appartient au mystère de l'Église que l'Esprit de Dieu est son esprit. Cela s'exprime dans la formule de l'Église comme « temple du Saint-Esprit ». Même si le Nouveau Testament n'applique pas la formule directement à l'Église cela n'empêche pas que ses déclarations sur le Saint-Esprit et son rapport à l'Église sont clairement en ce sens.

60. Le Saint-Esprit est « répandu » sur les disciples et sur tous ceux qui accueillent l'annonce du Christ dans la foi (Ac 2,17s. ; 10,45) ; il leur est communiqué<sup>41</sup> (cf. He 2,4) et « donné » (2 Co 1,22 ; Ep 1,17 et passim) ; et ils « reçoivent » (Ac 1,8 ; 2,38 ; 1 Co 2,12 ; Ga 3,14 et passim) et « ont » (Rm 8,9) l'Esprit. Les fidèles sont « remplis » (Ac 2,4 ; 9,17 ; Ep 5,18 et passim) du Saint-Esprit, de sorte qu'ils sont maintenant « dans l'Esprit », qu'« en » lui, « dans la nouvelle réalité de l'Esprit » (Rm 7,6), ils vivent, vont et servent (cf. 1 Co 14,16 ; Ga 5,16 ; 5,25 ; 1 P 4,6 et passim). On peut dire que le Saint-Esprit « habite » dans les fidèles (1 Co 3,16 ; Jc 4,5) et qu'ils sont « temple du Dieu vivant » (2 Co 6,16 ; cf. 1 Co 3,16), « temple du Saint-Esprit » (1 Co 6,19).

61. Ce qui vaut individuellement des fidèles vaut également de la communauté des fidèles, de l'Église dans son ensemble : ils doivent être « édifiés par l'Esprit en une demeure de Dieu » (Ep 2,22), « une maison spirituelle » (1 P 2,5), grandir en « un saint temple dans le Seigneur » (Ep 2,21). C'est à la communauté comme telle que s'adressent le salut et la bénédiction de l'Apôtre : « La communion du Saint-Esprit soit avec vous tous » (2 Co 13,13). Ce Saint-Esprit avec lequel la communauté est « en communion » et qui habite dans l'Église comme en un « saint temple » conduit les hommes par l'annonce de l'Évangile à la foi (1 Th 1,5), opère leur salut dans le baptême (cf. Ac 2,38 ; 1 Co 6,11) et l'eucharistie (cf. 1 Co 10,1-4 ; 12,13), les porte dans leur prière (cf. Rm 8,26) et leur donne par le Christ accès à Dieu le Père (cf. Rm 8,14-16 ; Ep 2,18). Il fortifie les témoins de l'Évangile (cf. 1 Th 5,7), conserve l'Église dans la vérité (cf. Jn 14,26) et la comble de la riche variété de ses dons (cf. 1 Co 12,4-6). Comme unique Esprit il est le principe de l'unité de l'Église (cf. 1 Co 12,13 ; Ep 4,3s.) ; et comme force de Dieu par laquelle Jésus fut ressuscité des morts (cf. Rm 1,4) il est dans la vie terrestre de l'Église « arrhes » de la plénitude à venir du salut (2 Co 1,22), auquel les fidèles ont déjà part et qui est le but de leur pèlerinage ici-bas.

62. Catholiques et luthériens enseignent en commun que l'Église, comme communauté des fidèles, est appelée et rassemblée par le Saint-Esprit par l'annonce de l'Évangile dans la Parole et le sacrement, et est conduite par le Saint-Esprit qui agit en elle et par elle. Aux déclarations de Luther dans son Grand et son Petit catéchisme<sup>42</sup> répondent celles de la constitution sur l'Église du Concile Vatican II<sup>43</sup>.

### **3.3 L'Église comme *koinonia* / *communio* fondée trinitairement**

#### **3.3.1 L'unité de l'Église portée et modelée par le Dieu un et trine**

63. La relation constitutive (pour son être et sa vie) de l'Église avec les trois Personnes divines – telle qu'elle s'exprime dans les trois formules du Nouveau Testament : l'Église comme « peuple de Dieu », « corps du Christ » et « temple du Saint-Esprit » – implique que l'Église a part également à la communion du Père avec le Fils et de tous deux avec le Saint-Esprit. L'unité de l'Église comme communion des fidèles s'enracine dans la communion trinitaire elle-même, comme il est dit dans la bénédiction d'ouverture de la première épître de Jean : « ... afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous. Et

notre communion est communion avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » (1 Jn 1,3 ; cf. Jn 17,21).

64. Cela apparaît aussi dans le fait que les trois appellations de l'Église, qui ne sont pas interchangeables, sont cependant étroitement liées et renvoient l'une à l'autre. Cela correspond à l'unité et à l'action indivisibles mais pourtant différenciées des trois Personnes divines :

– L'Église comme « peuple de Dieu » de la nouvelle alliance est la communion de ceux qui sont baptisés au nom du Christ et qui ont reçu le Saint-Esprit.

– Comme « corps du Christ » les fidèles et l'Église ont part au Christ qui, « par la gloire de son Père » fut ressuscité des morts (Rm 6,3-4) ; et par le Saint-Esprit les fidèles sont incorporés au Christ et reçoivent leurs dons pour l'édification du corps.

– Dans l'Église comme « temple du Saint-Esprit », l'Esprit comme « Esprit du Christ » (Rm 8,9 ; cf. 2 Co 3,17) relie les fidèles au Christ, médiateur de tous les dons du salut, et leur donne par lui accès au Père, qu'ils peuvent appeler, dans le même Esprit, « Abba, Père ».

65. Ainsi l'Église – qu'on la considère comme « peuple de Dieu », « corps du Christ » ou « temple du Saint-Esprit » – s'enracine dans la communion ou *koinonia* indissoluble des trois Personnes divines et est elle-même constituée ainsi comme *koinonia*. En tant que *koinonia* elle n'est pas d'abord le lien des fidèles entre eux, mais en premier lieu et fondamentalement la *koinonia* des fidèles avec Dieu, un et trine, dont l'être est essentiellement *koinonia*. Cette *koinonia* des fidèles avec le Dieu un et trine est inséparable de leur *koinonia* entre eux.

### 3.3.2 *Koinonia* / *communio* par la prédication, le baptême et le repas du Seigneur

66. L'Église, comme *koinonia* dans la *koinonia* trinitaire, se fonde, se montre et se réalise dans l'annonce de l'Évangile, dans le baptême et dans l'eucharistie :

67. L'annonce de l'Évangile, dont vit l'Église comme communion des fidèles, ne peut être bien comprise que dans sa référence trinitaire. Mais elle relie aussi l'individu et tous les fidèles à Dieu dans sa *koinonia* trinitaire. Elle est proclamation de « l'Évangile du Christ » (Rm 15,19 ; cf. 1,16). Les Apôtres, et avec eux tous les témoins de l'Évangile, sont dans leur prédication « ambassadeurs du Christ » (2 Co 5,20). Ils « enseignent » ce que Jésus-Christ leur a « prescrit », lui qui est avec eux « tous les jours jusqu'à la fin des temps » (Mt 28,20). L'Évangile du Christ est annoncé « par la force du Saint-Esprit » (Ac 1,8). L'Esprit appelle les témoins et les mandate pour leur service (cf. Jn 20,22s. ; 2 Co 4,13). Il éveille et conserve la foi qui reçoit l'Évangile comme promesse du salut (cf. 1 Th 1,5s. ; 1 Tm 1,14) et qui le confesse (cf. 1 Co 12,3). Dans cette annonce du Christ par les Apôtres et tous les témoins, sous l'action de l'Esprit, se continue – après Pâques et la Pentecôte – la prédication de « l'Évangile du Royaume de Dieu » par laquelle Jésus appelait à lui les hommes et les rassemblait autour de lui. La prédication de Jésus en paroles et en actes tirait son autorité uniquement du fait que sa parole et ses œuvres étaient identiques à celles du Père qui l'avait envoyé (cf. Jn 14,10 et 24 ; Jn 8,28 ; 10,50). C'est de Jésus, le « Fils bien-aimé » du Père, qu'il est dit : « Écoutez-le ! » (Mt 17,5 ; par.).

68. Le baptême au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (cf. Mt 28,19) introduit dans la communion du Dieu un et trine et donne part à ses bénédictions, tout en mettant les fidèles en communion les uns avec les autres. Le baptême est vocation et élection par Dieu, on devient sa propriété : par là est constituée la communion des appelés et des

élus, « le peuple qui lui appartient particulièrement » (1 P 2,9). Dans le baptême nous sommes baptisés dans le corps du Christ, nous participons de sa mort et de sa résurrection et nous revêtons le Christ : par là les baptisés deviennent ensemble un corps (cf. Rm 12,4-5) et sont une communion dans laquelle les divisions naturelles et sociales n'ont plus cours (cf. Ga 3,26-28). Les baptisés reçoivent le Saint-Esprit et sont aussi par là unis entre eux en une communion dans l'unique Esprit (cf. 1 Co 12,12s. ; Ep 4,3s.).

69. Par l'action de grâces (*eucharistia*) au Père, la mémoire (*anamnesis*) du Christ et l'invocation (*epiklesis*) du Saint-Esprit, la célébration du Repas du Seigneur met les fidèles en présence et dans la communion du Dieu un et trine. Elle est très spécialement la *koinonia* des fidèles avec le Seigneur mort et ressuscité pour nous et présent dans le repas ; et c'est pour cela qu'elle crée et fortifie aussi la *koinonia* mutuelle des fidèles les uns avec les autres. Paul dit : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas une communion au sang du Christ ? 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 ; car tous nous participons à cet unique pain » (1 Co 10,16-17). Son rappel à l'ordre aux Corinthiens suit cette dialectique à la lettre : en blessant dans leur célébration eucharistique la communion mutuelle, ils profanent leur communion eucharistique avec le Seigneur (cf. 1 Co 11,20-29).

70. Nos Églises partagent la conviction que la *koinonia* ecclésiale a sa source et sa force dans et par la *koinonia* eucharistique avec le Christ. Du côté catholique on peut citer le Concile Vatican II, notamment sa constitution sur l'Église<sup>44</sup>, ou aussi Thomas d'Aquin, pour qui la *res* (la réalité), de l'eucharistie est « le corps mystique du Christ », dans lequel « par l'unité avec le Christ et avec ses membres » nous sommes fortifiés<sup>45</sup>. Du côté luthérien cette conviction s'exprime entre autres dans le sermon de Luther sur « le vénérable Sacrement du saint Corps du Christ et sur les confréries »<sup>46</sup>, important pour son ecclésiologie, ou encore dans le Commentaire du chapitre dix de la première épître aux Corinthiens par Martin Chemnitz, qui déclare, en tenant compte de la perspective trinitaire : « Dans la Cène... nous recevons tous l'unique et même Corps du Christ... Et parce que par là les membres de l'Église sont soudés en un Corps du Christ, ils sont aussi liés les uns aux autres et deviennent un corps dont le Christ est la tête. Lorsque nous recevons le Corps et le Sang du Christ à la Cène nous sommes étroitement unis au Christ, et par le Christ nous sommes unis au Père... Nous sommes ainsi faits participants (*koinonoi*) du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Ce qui est l'effet de la participation (*koinonia*) rédemptrice au Corps et au Sang du Seigneur »<sup>47</sup>.

71. Sur la base du Nouveau Testament nos deux traditions se savent en accord avec l'Église ancienne, pour laquelle les déclarations de Paul sur la *koinonia* en Christ constituaient la caractéristique décisive de son auto-compréhension. Jean Damascène résume cette interprétation patristique en ces termes : « [L'eucharistie] est appelée *koinonia* et est véritablement *koinonia*. Car par elle nous communions (*koinoneîn*) en Christ et participons à son corps comme à sa divinité, et nous communions (*koinoneîn*) en même temps les uns avec les autres et sommes unis les uns aux autres. Car, parce que tous nous mangeons d'un seul corps, nous devenons un corps et un sang du Christ et membres les uns des autres ; on peut dire que nous sommes incorporés au Christ »<sup>48</sup>.

### 3.3.3. *Koinonia* / *communio* comme réalité anticipatrice

72. Les trois désignations bibliques de l'Église : « peuple de Dieu », « corps du Christ » et « temple du Saint-Esprit » sont toutes des interprétations de son fondement trinitaire sous le mode de l'anticipation :

- Le peuple de Dieu universel ne sera rassemblé dans sa totalité qu'à la fin du monde ; l'Église ne peut être aujourd'hui peuple de Dieu que par anticipation du rassemblement final, mais elle vit déjà de ce que Dieu fera d'elle un jour.
- L'Église est le corps du Christ crucifié et ressuscité dont nous attendons encore le retour glorieux.
- L'Église est le temple du Saint-Esprit dont la réalité parmi nous est arrhes (*arrabon*) de la réalité eschatologique.

Ainsi l'Église est-elle déjà tout ce que les désignations bibliques la disent. Mais elle l'est en ce sens qu'elle anticipe et attend ce qui est son être profond et la source de sa vie.

73. Ceci vaut également de l'Église comme *koinonia*. Elle est déjà participation à la *koinonia* du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Mais en tant qu'Église en marche elle l'est dans le provisoire et la fragilité, c'est-à-dire dans l'anticipation et l'attente du but final encore à atteindre, de la consommation dans le Royaume de Dieu, dans lequel le Dieu un et trine sera « tout en tous » (1 Co 15,24-28).

## **3.4 Communion de l'Église – communion des Églises**

### 3.4.1 Témoignage commun

74. Le concept de « *koinonia/communio* » a pris une importance nouvelle, et même centrale, en ecclésiologie, aussi bien du côté catholique que du côté luthérien. Pour le luthéranisme on le constate à l'emploi croissant, depuis les années 50, et particulièrement à l'approfondissement théologique du concept de « communion ecclésiale ». Il reprend le concept de « *koinonia/communio* » du Nouveau Testament et de l'Église ancienne, dans le sens indiqué ci-dessus, et se réfère en même temps à la conception réformatrice de l'Église en intégrant des aspects spécifiques de cette conception de l'Église. La conception catholique de l'Église tourne de plus en plus autour de l'idée, du concept, de « *koinonia/communio* », notamment depuis le Concile Vatican II. On y voit « l'idée centrale et fondamentale » de l'ecclésiologie développée par le Concile<sup>49</sup>.

75. Luthériens et catholiques sont d'accord, sur la base du concept de « *communio* » du Nouveau Testament et de l'Église ancienne, que l'Église est *koinonia/communio* fondée dans le mystère de Dieu-Trinité. Cela est enseigné par les deux Églises, dans les « Écrits confessionnels » luthériens et dans le Concile Vatican II.

76. D'après ce Concile, la dignité de l'homme est dans sa vocation à la communion avec Dieu<sup>50</sup>. Le Concile se réfère à 1 Jn 1,2-3, texte selon lequel les fidèles doivent parvenir à la communion (*koinonia*) avec le Père et le Fils ; car Dieu s'est révélé lui-même afin que « les hommes aient par le Christ... dans le Saint-Esprit accès au Père et deviennent participants de la nature divine »<sup>51</sup>. Ainsi Dieu veut-il « établir la paix et la communion avec lui et fonder la fraternité entre les hommes, – les hommes qui sont pécheurs »<sup>52</sup>. On touche ici au mystère de l'Église ; car la communion réalisée avec Dieu dans le corps du Christ par le Saint-Esprit est, d'après le Concile, la base de la *koinonia* de l'Église. L'Esprit

habite dans les fidèles, dirige et régit l'Église, crée la communion des fidèles<sup>53</sup> et les relie dans le Christ<sup>54</sup>.

77. En son sens premier, l'expression « communion ecclésiale », à la lumière des « Écrits confessionnels » luthériens, définit l'essence de l'Église comme communion des fidèles<sup>55</sup> qui subsiste dans la communion (*koinonia/communio*) avec le Christ par le Saint-Esprit, communion qui vit de l'écoute croyante de la Parole et de la réception des sacrements. Quand CA 7 décrit la « sainte et unique Église chrétienne » comme « assemblée de tous les fidèles »<sup>56</sup>, il s'agit de la « communion des saints »<sup>57</sup> dont parle le symbole des apôtres<sup>58</sup>. Le fait que le concept de « *communio* » soit compris et traduit par « assemblée » ou « communauté », et qu'à cause de la langue il ne soit pas traduit ici en allemand par « *Gemeinschaft* » (communauté) ne doit rien lui faire perdre du contenu qu'il a dans le Nouveau Testament et l'Église ancienne. On ne le réduit pas à son sens sociologique. Il s'agit bien, au contraire, d'un rassemblement ou d'une communauté « sous une seule tête, le Christ, rassemblée par le Saint-Esprit » et dans laquelle chacun « a part avec tous à tous les biens qu'elle possède ; il y a été amené et a été incorporé en elle par le Saint-Esprit au moyen de la Parole de Dieu qu'il a écoutée et qu'il écoute encore, ce qui est la première condition pour y entrer »<sup>59</sup>. Être en « communion » n'est donc pas simplement « avoir affaire avec quelqu'un » : le mot exprime le fait que beaucoup ont l'usage et la jouissance d'une chose commune ou y ont part<sup>60</sup>. Tout comme la communion des chrétiens entre eux se fonde dans la participation commune au Christ, ainsi est-elle elle-même une communauté de participation réciproque, d'aide et de service mutuels : « Être en communion c'est, d'une part, profiter du Christ et de tous les saints ; et c'est, d'autre part, que nous tous, comme chrétiens, profitons aussi à volonté les uns des autres... »<sup>61</sup>.

78. Selon le Concile Vatican II, le Christ, auteur de notre salut, est rendu présent dans l'Église par la Parole de la prédication et la célébration des sacrements, dont l'eucharistie est le cœur et le sommet<sup>62</sup>. Le pain de vie est distribué aux fidèles de la table de la Parole de Dieu comme de celle du corps du Christ<sup>63</sup>. En rompant le pain eucharistique ils ont véritablement part au corps du Seigneur et entrent en communion avec lui et entre eux ; car la *koinonia* (participation) au corps du Christ fait de ceux qui reçoivent le même pain un seul corps du Seigneur<sup>64</sup>. C'est pourquoi l'eucharistie est le sommet de la communion ecclésiale<sup>65</sup> et le cœur de la communion des fidèles<sup>66</sup>.

79. Ainsi, selon la conception catholique et luthérienne, la communion avec Dieu donnée par la Parole et le sacrement conduit à la communion des fidèles entre eux. Ceci se manifeste concrètement dans la communion des Églises : l'Église une, sainte, catholique et apostolique, l'*Una Sancta* du Credo, se réalise dans la « *communio ecclesiarum* » comme communion locale, régionale et universelle, comme communion ecclésiale.

80. Il n'y a qu'une seule Église de Dieu. Dans le Nouveau Testament le même mot « Église » désigne aussi bien toute l'Église (par ex. Mt 16,18 ; Ga 1,13) que l'Église d'une région (par ex. Ga 1,2), d'une ville (par ex. Ac 8,1 ; 1 Co 11,18) ou une Église domestique (par ex. Rm 16,5). Aussi, catholiques et luthériens voient-ils l'Église de Dieu réalisée aux plans local, régional et universel ; ces diverses formes de réalisation de l'Église doivent être comprises en fonction de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, de l'« *Una Sancta* » du Credo.

81. Parce que l'Église comme communion des fidèles se fonde dans la communion avec le Christ, le seul Seigneur, il n'y a qu'une seule Église. D'après les « Écrits

confessionnels » luthériens, elle seule, l'« *una sancta ecclesia* », a la promesse « qu'elle existera toujours »<sup>67</sup>.

Elle est « une sainte chrétienté »<sup>68</sup>, « le rassemblement des hommes qui... sans cesse, partout dans le monde, du lever au coucher du soleil, croient vraiment en Christ, qui n'ont qu'un Évangile, un Christ, un seul baptême et une seule eucharistie, et sont gouvernés par un seul Saint-Esprit »<sup>69</sup>. Elle « consiste essentiellement dans la communion intime aux biens éternels dans le cœur : le Saint-Esprit, la foi, la crainte et l'amour de Dieu »<sup>70</sup>.

82. D'après le Concile Vatican II, « l'ensemble de ceux qui regardent avec la foi vers Jésus auteur du salut, principe d'unité et de paix, Dieu les a appelés, il en a fait l'Église, pour qu'elle soit, aux yeux de tous et de chacun, le sacrement visible de cette unité salutaire. Destinée à s'étendre à toutes les parties du monde, elle prend place dans l'histoire humaine, bien qu'elle soit en même temps transcendante aux limites des peuples dans le temps et dans l'espace »<sup>71</sup>. « Ainsi l'Église, seul troupeau de Dieu, comme un signe levé à la vue des nations, mettant au service de tout le genre humain l'Évangile de paix, accomplit dans l'espérance son pèlerinage vers le terme qu'est la patrie céleste »<sup>72</sup>.

83. Du point de vue diachronique (à travers le temps), l'« *Una Sancta* » traverse en tant que réalité eschatologique toute l'histoire, des premiers jours (*Ecclesia ab Abel*) aux derniers, le temps du retour du Christ dans la gloire. Elle a pris forme particulièrement depuis que le peuple élu de Dieu est devenu corps du Christ et temple du Saint-Esprit, et est donc pour les fidèles le lieu de la vie nouvelle, de la communion avec Dieu qui s'exprime dans la communion mutuelle.

#### 3.4.2 La conception luthérienne de la communauté locale

84. Des différences entre les positions catholiques et luthériennes apparaissent quand on demande comment l'Église de Dieu se concrétise synchroniquement, – c'est-à-dire au même moment, ici et maintenant. Pour les luthériens la communauté locale est pleinement Église, pour les catholiques l'Église locale est l'Église dirigée par un évêque.

85. Dans la conception luthérienne l'« *una sancta ecclesia* » se concrétise extérieurement et visiblement en tous les endroits où des hommes s'assemblent autour de l'Évangile proclamé dans la prédication orale et l'administration des sacrements. La communauté locale dans son culte est pour les luthériens la réalisation visible et l'apparition de l'Église comme « *communio sanctorum* » en propres termes. Il ne lui manque rien de ce qui fait d'un rassemblement humain une Église : la Parole prêchée, les sacrements, par quoi les fidèles dans le Saint-Esprit ont part au Christ, le ministère qui, par ordre du Christ et en son nom, annonce la Parole, administre les sacrements et de cette manière conduit la communauté.

86. La conception de l'Église comme communion d'hommes qui a sa base dans la communion avec l'unique Seigneur implique que les diverses communautés soient liées également entre elles par une vraie communion en Christ. Elles ne doivent donc pas se mettre à part ou s'isoler les unes des autres. La communion qui leur est donnée en Christ doit devenir visible.

87. Les communautés locales luthériennes sont regroupées en communions plus larges dotées de structures juridiques et qui, pour des raisons d'ordre géographique, historique, national ou politique, se présentent comme des Églises juridiquement autonomes, régionales, nationales ou diocésaines. C'est la communion avec le Christ qui

soude ces grandes formations ecclésiales : on le constate à la communion entre les communautés locales dans la compréhension de la foi apostolique (communion dans la confession de foi), dans la prédication et les sacrements, notamment le Repas du Seigneur (communion de chaire et d'eucharistie), et dans le ministère ecclésiastique (communion de ministère ou de service).

88. Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle les Églises luthériennes ont pris une conscience croissante de la dimension mondiale de la *koinonia* ecclésiale. On vit apparaître des unions d'Églises luthériennes, d'abord régionales<sup>73</sup> puis finalement mondiales<sup>74</sup>. L'idée de la « communion ecclésiale » prenait de plus en plus d'importance dans la discussion toujours renaissante sur le caractère ecclésial d'une « libre union (mondiale) des Églises luthériennes » (avec une confession de foi commune mais sans proclamation expresse de la communion de chaire et d'eucharistie), comme la Fédération luthérienne mondiale a voulu l'être, à l'origine et pendant des décennies. Il s'y mêlait le concept de *koinonia/communio* du Nouveau Testament et de l'Église ancienne et la conception luthérienne de l'Église<sup>75</sup>. Ces derniers temps, le concept même de « *communio* » est devenu l'idée directrice des efforts pour clarifier et redéfinir l'essence de la Fédération luthérienne mondiale. A son assemblée plénière, en 1990, ces efforts ont connu un aboutissement décisif. La constitution dit désormais : « La Fédération luthérienne mondiale est une communion<sup>76</sup> d'Églises qui confessent le Dieu un et trine, qui s'accordent sur la proclamation de la Parole de Dieu et qui sont liées par une communion de chaire et d'eucharistie »<sup>77</sup>.

89. On voit donc ce qui pour les luthériens est en dernière analyse constitutif de l'Église comme *koinonia* – que ce soit au plan local, territorial /national ou mondial – à savoir : la compréhension et la confession communes de la foi apostolique (communion dans la confession de foi), et la communion dans la prédication et les sacrements (communion de chaire et d'eucharistie), qui implique le ministère de la prédication et des sacrements (reconnaissance de la communion de ministère et de service).

90. Cette conception de l'Église comme *koinonia* était et est déterminante pour l'action oecuménique des Églises luthériennes. L'unité visible de l'Église que l'on recherche est comprise en ce sens comme « communion ecclésiale »<sup>78</sup>. La déclaration de l'assemblée plénière de la Fédération luthérienne mondiale en 1984 sur « Le but de l'unité » développe cela en employant expressément le concept de « communauté/*communio* »<sup>79</sup>.

### 3.4.3 La conception catholique de l'Église locale

91. D'après la conception catholique, l'Église de Dieu se concrétise, d'un point de vue synchronique et spatial, sur toute la terre comme Église locale, Église régionale et Église universelle, sans qu'aucune de ces concrétisations de l'Église puisse être identifiée absolument avec l'« *Una Sancta* », l'« *Una Sancta* » étant plutôt pour chacune le critère de l'unité dans la vérité<sup>80</sup>.

92. Pour l'ecclésiologie catholique, l'Église locale n'est en soi ni une partie ni simplement une circonscription administrative ou canonique de l'Église universelle. Selon la doctrine plusieurs fois exprimée au Concile Vatican II, l'Église de Dieu est réellement présente et agissante dans l'Église locale, c'est-à-dire le diocèse<sup>81</sup>. On lit dans le décret sur la charge pastorale des évêques : « Un diocèse est une portion du peuple de Dieu confiée à un évêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium, il en soit le pasteur ; ainsi le diocèse, lié à son pasteur et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie, constitue une église particulière en laquelle est vraiment présente et

agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique »<sup>82</sup>. La théologie de l'Église locale dans ce texte va avec la théologie conciliaire du peuple de Dieu<sup>83</sup>. On a sciemment préféré le mot « portion » à « partie » parce qu'une portion a toutes les caractéristiques essentielles du tout, ce qui n'est pas le cas d'une partie. Cela veut dire que l'Église locale a toutes les propriétés de l'Église de Dieu ; on ne peut donc la considérer comme une branche de l'Église universelle<sup>84</sup>. La mention de l'évêque renvoie à la communion structurelle des Églises locales entre elles ; car l'évêque en vertu de son ordination fonctionne comme lien de l'Église : il représente l'Église universelle dans son Église et il est le représentant de son Église auprès de toutes les autres. La mention du presbyterium renvoie au caractère collégial du ministère dans l'Église locale.

93. Au plan du diocèse, l'Église de Dieu est pleinement présente. Au delà, la conciliarité fondamentale de l'Église trouve son expression dans la participation des évêques au concile. Mais les paroisses possèdent également les caractéristiques structurelles de l'Église de Dieu (elles sont portion du Peuple de Dieu, ont le Saint-Esprit, l'Évangile, l'eucharistie et le ministère) et le Concile Vatican II le reconnaît : « les paroisses... organisées localement sous un pasteur qui tient la place de l'évêque... représentent d'une certaine manière l'Église visible établie dans l'univers »<sup>85</sup>. La communauté paroissiale est en fait, plus encore que le diocèse, le domaine familial où les chrétiens font l'expérience de l'Église.

94. Chacun des éléments constitutifs de l'Église locale (portion du Peuple de Dieu, Saint-Esprit, Évangile, eucharistie et présidence de l'évêque), tout comme leur ensemble, montre que l'Église locale est, certes, pleinement Église de Dieu, mais qu'elle ne peut se comprendre comme étant toute l'Église de Dieu. « L'Église locale n'est pas une réalité autonome et affranchie de tous liens. En tant que partie d'un réseau communautaire, l'Église locale n'est Église qu'en relation aux autres Églises locales »<sup>86</sup>. Il lui est essentiel d'être en communion effective avec les autres Églises locales comme aussi avec l'Église universelle.

95. Cette communion des Églises locales avec l'Église universelle n'est pas une abstraction, une vue de l'esprit. Dans l'Église locale on a le mystère essentiel de l'Église : au sein d'une Église locale on est instruit de la foi et amené à la confession de la foi apostolique ; c'est seulement là qu'on peut être baptisé, confirmé, ordonné et marié, et recevoir le corps du Seigneur à sa table ; et ce n'est que par l'Église locale qu'on devient membre de l'Église catholique. On ne peut non plus imaginer que l'Église universelle précède les Églises locales, comme si elle pouvait subsister en elle-même, abstraction faite des Églises locales. En réalité, « c'est dans les Églises locales et par elles qu'existe l'Église catholique une et unique »<sup>87</sup>. Les deux prépositions, « par » et « dans », expriment la réciprocité des relations et ne donnent la priorité à aucun des deux aspects. Si on élimine le « par », l'Église universelle éclate en Églises séparées ; si on barre le « dans » on rabaisse l'Église particulière à une pure unité administrative de l'Église universelle.

96. La relation d'« intériorité mutuelle »<sup>88</sup> ou « réciproque »<sup>89</sup> qui existe entre Église particulière et Église universelle ne détruit ni l'existence propre de l'Église particulière ni son appartenance essentielle à l'Église universelle, mais conforte l'une et l'autre ; tout comme la responsabilité en dernier ressort de tout évêque devant Dieu, pour son diocèse et ses diocésains, ne le désolidarise en rien du collège épiscopal uni au pape. Selon la doctrine du Concile Vatican II l'évêque est le principe visible et le fondement de l'unité de l'Église locale ; l'évêque de Rome l'est « pour l'unité dans la multiplicité des évêques et des fidèles ». Les Églises particulières sont à l'image de l'Église universelle<sup>90</sup>.

Ainsi l'Église est-elle une unité dans et par la diversité ; elle est un « corpus ecclesiarum »<sup>91</sup>, une *communio ecclesiarum*.

97. La communion des Églises locales, c'est-à-dire l'Église universelle, n'a donc rien de platonique. Elle est ce qui porte chaque Église ; c'est pour elle seule que vaut la promesse qu'elle ne déviera pas de la vérité. Ce qu'on ne peut dire d'aucune Église locale. Dans les grandes crises où il y allait de l'intégrité de la foi, c'est la communion de toutes les Églises, notamment dans les conciles œcuméniques, qui arrivait à donner les réponses, en dépit des fameuses « difficultés de communication ». La contribution et l'impulsion de certaines Églises locales à la solution de questions controversées n'ont produit leurs effets qu'avec la réception dans la communion des Églises. D'une façon générale il faut dire que « souci les unes des autres, soutien, reconnaissance et communication, sont des qualités essentielles pour la relation entre Églises locales. Dès les origines, les Églises locales se sont senties liées les unes aux autres. Cette « *koinonia* » s'exprimait de bien des manières : échange de formulaires de foi ; lettres de communion, sorte de « passeport ecclésiastique » ; hospitalité ; visites mutuelles ; entraide matérielle ; conciles et synodes »<sup>92</sup>.

98. Le caractère universel de l'envoi en mission dans le Nouveau Testament (cf. Mt 28,19 ; Ac 1,8 ; 2,1-12) entraîne la pluriformité des Églises particulières au sein de la « *Catholica* ». L'expérience a montré qu'une évangélisation efficace traçait le profil des Églises régionales de façon assez vigoureuse pour influencer sur toute une culture. Une image du décret « *Ad Gentes* » du Concile Vatican II fait comprendre comment l'universalité de la mission impose d'intégrer les cultures humaines à la foi et favorise le développement des traits originaux des Églises particulières dans leur contexte culturel : il traite de l'Église qui, après la Pentecôte, « parle toutes les langues, comprend et embrasse dans sa charité toutes les langues et triomphe ainsi de la dispersion de Babel »<sup>93</sup>. Un message unique et universel est confié à cette Église. Elle doit donc chercher à éviter le danger du particularisme, c'est-à-dire être prête à comprendre et à admettre la langue des autres. Elle voit aussi que dans sa mission elle a à suivre le Christ, qui « par son incarnation s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu »<sup>94</sup>. De même, « la communauté des fidèles, dotée des richesses culturelles de sa propre nation, doit être profondément enracinée dans le peuple »<sup>95</sup>.

99. Les Églises particulières ne sont ainsi catholiques au plein sens du terme que lorsqu'elles sont passées par un processus d'inculturation critique qui leur fait vérifier, au sein de la culture et de la société dans lesquelles elles sont insérées, ce qui doit être approuvé, purifié et intégré<sup>96</sup>. Dans chaque grand « espace socioculturel » la naissance d'Églises particulières suppose que soit exclue « toute apparence de syncrétisme » et que « les traditions particulières, avec les qualités propres, éclairées par la lumière de l'Évangile... (soient) assumées dans l'unité catholique. Les nouvelles Églises particulières, enrichies de leurs traditions, ont leur place dans la communion ecclésiale »<sup>97</sup>.

La catholicité de l'Église universelle est de cette manière enrichie par la catholicité des Églises particulières, comme le voudrait « *Lumen Gentium* » : « en vertu de cette catholicité chacune des régions (partes) apporte aux autres et à toute l'Église ses propres dons, en sorte que le tout et chacune des régions s'accroissent par un échange mutuel universel et par un effort commun vers une plénitude dans l'unité »<sup>98</sup>.

100. Le Concile Vatican II attend en outre de la prise en considération des particularités des Églises locales une impulsion pour le rétablissement de l'unité entre chrétiens séparés. On lit dans la constitution sur l'Église : « Cette variété des Églises locales montre avec plus d'éclat la catholicité de l'Église indivise »<sup>99</sup> ; et le décret sur l'oecumenisme constate : « Conservant l'unité dans ce qui est nécessaire, que tous, dans l'Église, chacun selon la fonction qui lui est déparée, gardent la liberté légitime, qu'il s'agisse des 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 ; et qu'en tout ils pratiquent la charité. De la sorte, ils manifesteront plus pleinement la véritable catholicité et apostolicité de l'Église »<sup>100</sup>.

101. Parce que les aires culturelles sont habituellement plus étendues qu'un diocèse, il est nécessaire que cet aspect des Églises particulières se réalise par des unions d'Églises locales, par exemple sous la forme classique des patriarchats, ou la forme moderne d'Églises *sui iuris*, de conférences épiscopales d'une ou plusieurs nations, ou à l'échelle d'un continent, comme dans le cas du CELAM<sup>101</sup>, en lien avec les synodes patriarcaux, provinciaux et pléniers, et de même les déclarations des conférences épiscopales. Il relève par ailleurs de la primauté papale de protéger les diversités légitimes : « C'est pourquoi encore il existe légitimement, au sein de la communion de l'Église, 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 à ce que, loin de porter préjudice à l'unité, les particularités, au contraire, lui soient profitables »<sup>102</sup>.

102. L'Évangile du salut s'adresse à toute l'humanité : Dieu a créé l'Église en vue de la réconciliation et de l'unité universelles et Jésus a promis de rester avec son Église jusqu'à la fin des temps (cf. Mt 16,18 ; 18,20 ; 28,20 ; Ep 4,1-13). En ce sens l'« *Una Sancta* » et l'Église entière auront toujours le pas sur les Églises locales. Mais il est vrai aussi que l'Église de Dieu a toujours pris une forme locale ; car les chrétiens reçoivent le baptême, célèbrent l'eucharistie et donnent un témoignage reconnaissable socialement toujours en un lieu précis. En ce sens l'Église locale aura toujours priorité sur l'Église universelle, mais pas sur l'« *Una Sancta* » eschatologique. On peut parler d'une réciprocité des relations entre Église locale et Église entière. Il en va autrement avec l'« *Una Sancta* » qui, en tant que réalité eschatologique, est coextensive à l'histoire et ne peut être identifiée exclusivement à aucune réalisation de l'Église de Dieu, qu'elle soit locale, régionale ou entière.

103. C'est l'eucharistie qui exprime le mieux la relation réciproque entre les Églises locales, l'Église entière et l'Église eschatologique : « Depuis la Pentecôte l'Église célèbre l'eucharistie en tant qu'Église une, sainte, catholique et apostolique. La célébration eucharistique englobe donc l'Église dans sa dimension locale comme dans sa dimension universelle. Elle conforte par là une présence réciproque de toutes les Églises en Christ et dans l'Esprit, pour la rédemption du monde »<sup>103</sup>.

104. Dans les textes du Concile Vatican II aucune Église particulière, et pas même l'Église de Rome, n'est appelée « Église Mère » ; l'expression ne s'applique strictement qu'à l'« *Una Sancta* ». Ce qui montre que la communion en son sein de toutes les Églises les unes avec les autres fait d'elles des Églises sœurs. Comme le dit « *Unitatis Redintegratio* », « des relations fraternelles doivent exister entre les Églises locales comme entre des Églises sœurs »<sup>104</sup>.

### 3.4.4 Tâche pour la suite du dialogue

105. La conception catholique de l'Église comme « *koinonia/communio* » peut également contribuer à l'effort œcuménique<sup>105</sup> ; elle aussi a – comme la conception luthérienne de la « communion ecclésiale » – ses accents et ses développements spécifiques. Mais l'idée fondamentale est cependant la même de part et d'autre, et pareillement déterminante pour l'ecclésiologie. Il est de l'essence de toute Église locale d'être ouverte aux autres Églises locales. C'est ce qu'exige la catholicité.

106. Malgré tout, d'après la foi de l'Église catholique, la fonction primatiale de l'évêque de Rome est un élément essentiel de l'Église, de sorte que chaque Église locale dépend de la primauté de l'Église de Rome et de son évêque pour être dans la pleine communion des Églises. D'autre part il ne faut pas oublier que la primauté romaine est ordonnée à la *koinonia* des Églises locales. Le dialogue catholique/ luthérien sur la question d'un ministère de direction pour l'Église entière est à mener dans le contexte de la *koinonia* de l'Église en général, et également en fonction notamment de la conception catholique de l'articulation entre collège des évêques et ministère papal. Ceci entraîne à vrai dire pour l'ecclésiologie catholique de communion un problème sur lequel on a déjà attiré l'attention de différentes manières dans le dialogue œcuménique. L'attachement catholique au principe d'un service de l'unité pour l'Église entière ne justifie pas d'ignorer tout appel à l'autocritique : la doctrine de la primauté a encore besoin d'être développée, et la pratique devra s'adapter en conséquence. Il faut donc espérer que la poursuite du dialogue catholique/luthérien sur l'Église abordera le thème d'un ministère de direction pour l'Église entière dans le cadre d'une ecclésiologie de communion.

## **4. L'ÉGLISE COMME RÉCEPTRICE ET MÉDIATRICE DU SALUT**

107. L'aperçu sur le témoignage biblique relatif à l'origine permanente de l'Église a montré que l'annonce de l'Évangile par les Apôtres, dans le Saint-Esprit, est le fondement de l'Église, et que celle-ci, en tant que « *creatura evangelii* », est au service de l'Évangile<sup>106</sup>.

L'Église est ainsi celle qui reçoit et qui communique le salut. Les images de l'Église comme peuple de Dieu, corps du Christ et temple du Saint-Esprit la caractérisent comme *koinonia* fondée dans la vie du Dieu un et trine ; c'est de lui qu'elle reçoit la vie et le salut, et en fidélité à la mission qu'elle reçoit de lui elle communique la vie et le salut<sup>107</sup>.

### **4.1 L'Église comme « *congregatio fidelium* »**

108. Une comparaison des conceptions catholique et luthérienne de l'Église ne peut faire abstraction du fait que la réalité de l'Église comporte les deux aspects suivants, par principe inséparables : l'Église est, d'une part, le lieu du salut (l'Église comme rassemblement, réceptrice du salut), et elle est d'autre part instrument dans la communication du salut (l'Église comme envoyée, médiatrice du salut). Mais que l'on parle de l'Église comme réceptrice ou comme médiatrice du salut, il s'agit toujours de l'unique et même Église. Dans le cours de l'histoire de la théologie on a eu des accentuations différentes à ce propos. Si du point de vue luthérien l'Église est principalement réceptrice du salut – la « *congregatio fidelium* » -, la théologie catholique actuelle insiste davantage sur l'Église comme médiatrice, comme « sacrement » du salut<sup>108</sup>.

#### 4.1.1 Le point de vue luthérien

109. « La foi appelle la sainte Église chrétienne "*communio sanctorum*", « communion des saints »<sup>109</sup>. Par ces mots Luther répète dans le Grand catéchisme ce que son « Abrégé... de la foi chrétienne » formulait en ces termes : « Je crois qu'il y a sur terre, aussi longtemps que le monde existe, une unique, sainte, universelle Église chrétienne, qui n'est rien d'autre que la communauté ou le rassemblement des saints et des justes, des croyants ici-bas. Cette Église est rassemblée, conservée et gouvernée par le Saint-Esprit ; elle s'augmente chaque jour par les sacrements et par la Parole de Dieu »<sup>110</sup>. Parce que l'Église est fondée, par la foi à la Parole de Dieu, dans cette Parole même de Dieu, et que l'individu appartient à l'Église par le fait qu'il reçoit parole et sacrement dans la foi, l'Église ne consiste pas dans la somme de ses membres individuels, mais la puissance du Saint-Esprit suscite et garde le rassemblement des fidèles auquel l'individu est agrégé.

110. D'après la Confession d'Augsbourg, l'Église est « le rassemblement de tous les fidèles (les saints) dans lequel l'Évangile est enseigné dans sa pureté et les sacrements administrés conformément à l'Évangile »<sup>111</sup>. L'Apologie explique : l'Église est « principalement<sup>112</sup> communauté de la foi et du Saint-Esprit dans les cœurs. Mais elle a des signes extérieurs pour qu'on puisse la reconnaître, à savoir la pure doctrine de l'Évangile<sup>113</sup> et l'administration des sacrements conforme à l'Évangile du Christ »<sup>114</sup>. Dans le contexte, les formules « la pure doctrine » et « la conformité à l'Évangile » renvoient au message de la justification tel que le présente la Confession d'Augsbourg d'après la doctrine de l'Église ancienne, mais également de l'Église médiévale<sup>115</sup>, message auquel on doit juger de la vie de l'Église et auquel l'Église comme telle est soumise. L'Église reçoit son être et sa vie du Christ dont elle est le corps et qui, par son Esprit-Saint, la renouvelle, la sanctifie et la conduit<sup>116</sup>. Elle ne vit que de cette promesse du pardon des péchés et du don de la communion du salut. Elle n'est que don car elle vit de l'Esprit de Dieu et du Seigneur présent en elle.

111. L'annonce de l'Évangile et la célébration des sacrements caractérisent l'Église comme communauté du salut dans laquelle le Christ est présent et dans laquelle on peut le trouver : « Qui veut trouver le Christ doit trouver d'abord l'Église... Or l'Église n'est ni le bois ni la pierre, elle est la troupe des fidèles du Christ ; il faut s'y attacher et voir comment les chrétiens croient, prient et enseignent ; le Christ est très certainement avec eux »<sup>117</sup>. Luther souligne si fortement la nécessité de l'Église pour l'individu, pour son salut, qu'il peut dire : « Je crois que personne ne peut être sauvé qui ne se trouve pas dans cette communauté et qui n'adhère pas à elle dans l'unique foi, dans la Parole de Dieu, les sacrements, l'espérance et l'amour »<sup>118</sup>. D'une manière analogue l'Apologie insiste sur l'importance de l'Église comme lieu de la promesse du salut pour les enfants ; il faut les baptiser pour qu'ils aient part à la promesse du Christ « qui ne vaut pas pour qui se trouve hors de l'Église du Christ, là où il n'y a ni Parole ni sacrements, car le Christ communique la nouvelle naissance par la Parole et les sacrements »<sup>119</sup>. « Car le Royaume du Christ n'est nulle part ailleurs que là où sont la Parole de Dieu et les sacrements »<sup>120</sup>. La foi et l'écoute de la voix du bon pasteur, Jésus-Christ, distinguent l'Église comme peuple de Dieu de tout autre peuple ; car « tout enfant de sept ans sait, Dieu merci, ce qu'est l'Église, c'est-à-dire les saints croyants et les "brebis qui écoutent la voix de leur berger" »<sup>121</sup>. L'Église est donc « congregatio fidelium », communauté du salut en tant que communauté de foi, qui est fondée par la Parole de Dieu et est liée à la Parole de Dieu : « La Parole de Dieu ne peut être sans peuple de Dieu ; et inversement, le peuple de Dieu ne peut être sans Parole de Dieu »<sup>122</sup>.

112. La foi à l'Évangile conduit le croyant à remettre son salut totalement dans les mains de Dieu et le rend libre pour le service de Dieu et du prochain. Le don de la communion de foi appelle le comportement correspondant ; tout est commun à tous dans la communauté du salut. Luther dit : « Je crois que dans cette communauté ou chrétienté toutes choses sont communes (cf. Ac 2,44). Les biens de l'un appartiennent aussi à l'autre, et personne n'a rien totalement en propre. C'est pourquoi les prières et les bonnes œuvres de toute la communauté me viennent en aide comme à tous ceux qui croient, m'assistent et me fortifient tout le temps, dans la vie comme dans la mort. C'est ainsi que nous portons le fardeau les uns des autres, comme l'enseigne Paul (Ga 6,2) »<sup>123</sup>. La « *communio credentium* » trouve son expression dans le sacerdoce commun des fidèles. Tous les fidèles ont part, par le baptême, au sacerdoce du Christ. Ils peuvent et doivent donc s'annoncer l'Évangile les uns aux autres et intercéder auprès de Dieu les uns pour les autres. « Parce qu'il [le Christ] est prêtre et que nous sommes ses frères, tous les chrétiens ont le pouvoir, et l'ordre, et l'obligation de prêcher et d'intercéder, d'offrir à Dieu l'un pour l'autre des demandes et eux-mêmes »<sup>124</sup>. Dans le sacerdoce commun est donné un pouvoir de représentation des autres ; car on est toujours prêtre pour les autres. L'être chrétien ainsi compris est un charisme social, service des autres et pour les autres devant Dieu.

#### 4.1.2 Le point de vue catholique

113. « *Congregation fidelium* » était la définition dominante de l'Église dans la théologie de la fin du Moyen Age. Le Catéchisme romain parle aussi de l'Église comme rassemblement des fidèles<sup>125</sup>. En font partie tous ceux qui « sont appelés à la lumière de la vérité et de la connaissance de Dieu, afin qu'ils adorent le Dieu vivant et vrai dans la justice et la sainteté et le servent de tout leur cœur »<sup>126</sup>. Avec Augustin (sur le Ps 140) on enseigne que « l'Église est le peuple croyant répandu sur toute la terre »<sup>127</sup>. Le Catéchisme romain voit dans la « communion des saints »<sup>128</sup> du symbole des apôtres une déclaration sur l'Église<sup>129</sup>. Celle-ci est décrite comme communion sur la base du témoignage de foi et des sacrements, et comme communauté de vie, d'amour mutuel et de partage dans la peine et le besoin. Le catéchisme se réfère, en ce sens, avant tout aux déclarations pauliniennes sur l'Église comme corps du Christ ; les dons de Dieu sont donnés pour le bien de toute l'Église et doivent profiter à tous<sup>130</sup>.

114. L'Église est le rassemblement des fidèles du Christ. Le Concile Vatican II décrit l'ensemble de l'Église comme « la réunion de ceux qui regardent avec foi vers Jésus, auteur du salut »<sup>131</sup> et appelle chaque communauté « *congregatio fidelium* »<sup>132</sup> ; il adopte ici la langue d'Augustin, qui appelle l'Église « cité rachetée »<sup>133</sup>, « assemblée et société des saints »<sup>134</sup>. « *Communio* » est le concept ecclésiologique fondamental du Concile, bien qu'il ne le définisse nulle part et prenne l'idée de communion en bien des sens. L'Église a été fondée par le Christ comme « communion de vie, d'amour et de vérité »<sup>135</sup>, et le Saint-Esprit l'unit dans « la communion et le service »<sup>136</sup>. Toute l'œuvre de salut de Jésus-Christ, et donc l'Église, a son fondement dans le mystère de Dieu-Trinité. Dieu a décidé « d'entrer dans l'histoire humaine d'une façon nouvelle et définitive ; il voulait par là fonder la paix et la communion avec lui et établir la fraternité entre les hommes, qui sont pourtant pécheurs »<sup>137</sup>. Cette communion avec Dieu, et des hommes entre eux, est l'œuvre de la Parole de Dieu et des sacrements. « Ceux en effet qui croient au Christ sont renés par la Parole du Dieu vivant (cf. 1 P 1,23)...de l'eau et du Saint-Esprit (cf. Jn 3,5s.), et deviennent finalement une race élue, un sacerdoce royal... (1 P 2,9s.) »<sup>138</sup>. Le Concile déclare : dans le Christ « tous les fidèles deviennent un sacerdoce saint et royal, offrent des sacrifices spirituels à Dieu par Jésus-Christ, et proclament les hauts faits de

celui qui les a appelés des ténèbres à son admirable lumière. Il n'y a donc aucun membre qui n'ait sa part dans la mission du Corps tout entier »<sup>139</sup>. Ce concile appelle ce sacerdoce « sacerdoce commun »<sup>140</sup> pour le distinguer du sacerdoce ministériel<sup>141</sup>. Parmi les sacrements l'eucharistie domine ; l'assemblée eucharistique est « le centre de l'assemblée des fidèles à laquelle préside le prêtre »<sup>142</sup>. « Participant réellement au Corps du Seigneur dans la fraction du pain eucharistique, nous sommes élevés à la communion avec lui et entre nous »<sup>143</sup>.

115. Le Concile Vatican II déclare non moins clairement : « Le Peuple de Dieu est rassemblé d'abord par la Parole du Dieu vivant... C'est la parole de salut qui éveille la foi dans le cœur des non-chrétiens et qui la nourrit dans le cœur des chrétiens, la foi par laquelle la communauté des fidèles (*congregatio fidelium*) naît et grandit »<sup>144</sup>.

La proclamation de la Parole est nécessaire pour l'administration correcte des sacrements ; car les sacrements sont « mystères de la foi qui naît de la prédication et est nourrie par la prédication »<sup>145</sup>.

116. Le pouvoir de la Parole de Dieu pour éveiller la foi et justifier est décrit plus particulièrement dans le décret sur l'activité missionnaire de l'Église : « Le Saint-Esprit appelle tous les hommes au Christ par les semences du Verbe et la prédication de l'Évangile ; quand il engendre à une nouvelle vie dans le sein de la fontaine baptismale ceux qui croient au Christ, il les rassemble en un seul peuple de Dieu »<sup>146</sup>. On ne manque pas de mentionner le pouvoir de la Parole de Dieu pour le jugement. Les paroles du Christ sont « à la fois paroles de jugement et de grâce, de mort et de vie ; car c'est seulement en faisant mourir ce qui est vieux que nous pouvons parvenir à la nouveauté de vie... Personne n'est délivré du péché par lui-même ou par ses propres efforts, personne n'est entièrement libéré de sa faiblesse ni de sa solitude ni de son esclavage, mais tous ont besoin du Christ le modèle, le maître, le libérateur, le sauveur, celui qui donne la vie »<sup>147</sup>. Ainsi l'Église comme communauté des croyants ne vit pas par elle-même mais totalement du don de Dieu. À charge pour elle de transmettre la foi, de communiquer le salut.

#### 4.1.3 Témoignage commun

117. Luthériens et catholiques s'accordent pour concevoir l'Église comme le rassemblement des fidèles, des saints, qui vit de la Parole de Dieu et des sacrements. Ainsi considérée l'Église est fruit de l'agir salvifique de Dieu, communion de sa vérité, de sa vie et de son amour. Le Christ, qui opère par ses moyens de grâce – la Parole et le sacrement -, est le vis-à-vis de l'Église : celle-ci reçoit de son action et de celle du Saint-Esprit. La présence du Christ fait de l'Église le lieu de la réalisation du salut. Le don du salut est pour l'Église, en tant que communauté du salut reçu, une tâche et une mission. C'est ainsi qu'elle est mise par son Seigneur au service de la communication du salut, soit dans la communion des fidèles les uns avec les autres et les uns pour les autres, soit surtout face au monde, particulièrement face à tous les hommes qui ne croient pas encore et n'appartiennent pas encore au rassemblement des fidèles.

### **4.2 L'Église comme « sacrement » du salut**

#### 4.2.1 L'Église sous l'Évangile et la double communication salvifique de l'Évangile

118. Dans le dialogue catholique/luthérien on a reconnu que l'Église « est soumise à l'Évangile, qui est pour elle un critère »<sup>148</sup>. On peut citer à ce propos Luther, qui conçoit

l'Église comme « créature de l'Évangile »<sup>149</sup>, mais également le Concile Vatican II, d'après lequel « l'Évangile est toujours l'origine de toute vie pour l'Église »<sup>150</sup>.

L'Évangile, par lequel l'Église a été créée et vit, est communiqué « physiquement » de deux manières, oralement et sacramentellement. Ces deux modes de communication forment un ensemble indissociable, sans que cela leur ôte leur spécificité. La parole prêchée est un signe audible, les sacrements sont parole visible. C'est de ces deux manières que l'Évangile est communiqué de façon salutaire. On ne fait pas qu'annoncer ou informer sur le salut : l'Évangile agit sans attendre, atteignant les hommes de l'extérieur, « physiquement », il les touche au plus profond d'eux-mêmes, les amène à la foi, les justifie et les sanctifie.

119. Parce que l'Église, de cette manière, vit de l'Évangile et est mise au service de la double communication salutaire de l'Évangile, le discours catholique sur l'Église « sacrement » peut être défini selon son intention de la manière suivante : « comme corps du Christ et « *koinonia* » du Saint-Esprit, l'Église est signe et instrument de la grâce de Dieu et ne peut rien d'elle-même. Elle vit de la Parole comme des sacrements et est à leur service »<sup>151</sup>. Ce qui suit développe le sens du discours sur l'Église « sacrement » du salut, en prêtant attention à la tradition catholique et luthérienne et à sa commune référence biblique.

#### 4.2.2 Le point de vue catholique

120. Dans les documents du Concile Vatican II le thème de l'Église « sacrement », c'est-à-dire signe et instrument du salut, apparaît d'abord là où l'on s'étend sur l'essence et la mission universelle de l'Église. La constitution sur l'Église s'ouvre sur cette déclaration « programme » : « Le Christ est la lumière des peuples »<sup>152</sup>. Puisque l'Église annonce l'Évangile à toute créature (cf. Mc 16,15), tous les hommes doivent être illuminés par la gloire du Christ « qui rayonne sur le visage de l'Église » ; car « l'Église est en Christ comme le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument, de l'union intime avec Dieu comme de l'unité du genre humain »<sup>153</sup>. En envisageant de la sorte la « sacramentalité » de l'Église carrément « dans le Christ », le Concile a très clairement souligné sa réalité christocentrique. La théologie catholique parle pour cette raison du « sacrement primordial » qu'est Jésus-Christ lui-même. Le Concile va dans cette direction quand il dit du « Médiateur entre Dieu et les hommes », dans la constitution sur la liturgie : « Car c'est son humanité, dans l'unité de la personne du Verbe, qui fut l'instrument de notre salut. C'est pourquoi dans le Christ "est apparue notre complète réconciliation dans sa gratuité, et en lui nous est donnée la plénitude du culte divin" »<sup>154</sup>.

121. Sur l'Église comme « peuple messianique » on lit ceci : « Etabli par le Christ comme communion de vie, d'amour et de vérité, il (ce peuple) est entre ses mains l'instrument de la rédemption de tous les hommes et il est envoyé dans le monde entier comme lumière du monde et sel de la terre (cf. Mt 5,13-16) »<sup>155</sup>. Ce Concile voit la fondation de l'Église enracinée dans tout le mystère du Christ<sup>156</sup>, mais il relie plus particulièrement l'idée de l'Église comme « sacrement » à la résurrection du Christ et à l'envoi de l'Esprit : « Ressuscité des morts (cf. Rm 6,9) il a envoyé sur ses apôtres son Esprit de vie et par lui a constitué son Corps, qui est l'Église, comme le sacrement universel du salut ; assis à la droite du Père, il exerce continuellement son action dans le monde pour conduire les hommes vers l'Église et se les unir par elle plus étroitement »<sup>157</sup>.

122. Avec le concept de « sacrement » comme signe et instrument du salut on exprime la mission universelle de l'Église et sa radicale dépendance par rapport au Christ. Il devient clair par là que ni le fondement de l'Église ni son but ne résident en elle-même, que donc elle n'existe ni par ni pour elle-même. Ce n'est que dans et par le Christ, dans et par le Saint-Esprit, que l'Église peut communiquer le salut. Cela vaut aussi et spécialement quand des théologiens catholiques parlent des sacrements comme « auto-réalisations » de l'Église, dans le but d'exclure une conception purement extrinsèque de l'Église comme « administrant » les sacrements, les « moyens de grâce », et mettre en relief une affinité intime (non une identité!) de l'Église, comme signe et instrument du salut, avec les sacrements comme signes et instruments du salut. En tant que « communion de vie, d'amour et de vérité », d'une part, et « instrument de la rédemption de tous », « sacrement universel du salut », d'autre part, l'Église est le lieu concret et l'instrument de la volonté salvifique universelle de Dieu, qui « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2,4). Pour l'individu, la volonté salvifique universelle de Dieu se concrétise comme promesse quand l'Église atteste la vérité du Christ, célèbre et administre les sacrements, et quand le salut du Christ, par et dans le Christ, par et dans le Saint-Esprit, devient présent dans le témoignage et la célébration sacramentelle de l'Église. Le Christ lui-même demeure présent dans l'Église, son corps et son épouse, par son agir salvifique dans ce monde pour tous les hommes.

123. Dans la foi catholique, le concept de sacrement appliqué à l'Église l'est toujours de façon analogique<sup>158</sup>. L'Église n'est pas « sacrement » dans le même sens que les sacrements de baptême et d'eucharistie. C'est clair déjà par rapport à leur fonctionnement : les sacrements proprement dits exercent leur action salutaire « du seul fait qu'ils sont posés »<sup>159</sup>, c'est-à-dire que leur efficacité ne dépend pas de la dignité du ministre et du fidèle qui les reçoit car c'est le Christ qui opère en eux le salut. On ne peut en dire autant de l'Église comme « sacrement ». Le concept de sacrement appliqué à l'Église sert plutôt, en tant qu'outil de réflexion théologique, à expliquer la relation intime entre la structure extérieure, visible, de l'Église et sa réalité spirituelle, cachée. Comme les sacrements, dans la conceptualité scolastique, sont définis comme des signes et instruments visibles de la grâce invisible, ainsi le Concile Vatican II conçoit l'Église comme « une seule réalité complexe, faite d'un double élément, humain et divin », et dans laquelle « le tout social que constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie en vue de la croissance du corps (cf. Ep 4,16) »<sup>160</sup>. Mais cette conception de l'Église comme « sacrement » est aussi dans le contexte de la communication efficace du salut à tous les hommes : « Le seul Médiateur, le Christ,... répand par elle [l'Église] la vérité et la grâce sur tous »<sup>161</sup>. Le contexte (universalité du salut et théologie de la mission) montre que Vatican II n'a pas simplement accepté des théories antérieures sur l'Église comme « sacrement fondamental », mais qu'il offre son propre point de départ théologique tout en prolongeant des réflexions antérieures.

124. On constate ainsi, une fois de plus, que l'Église ne peut être identifiée sans plus au Christ, bien qu'elle soit son corps. Il la met au service de la communication du salut à tous les hommes et elle a besoin de la force vivifiante continue du Saint-Esprit. Dans l'action de l'Église sur ses propres membres, c'est aussi le Christ qui, comme Tête, fait participer à son Esprit et opère par là la vie et la croissance du corps<sup>162</sup>. Une telle conception « sacramentelle » de l'Église entraîne que l'Église, dans sa faiblesse humaine, « doit constamment suivre la voie de la pénitence et du renouvellement »<sup>163</sup> et est appelée « à une réforme permanente »<sup>164</sup> ; cette conception entraîne aussi que hors de

l'Église également « se trouvent bien des éléments de sainteté et de vérité »<sup>165</sup>, et que l'action salvifique de Dieu est à l'œuvre, visible et cachée, chez ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile<sup>166</sup>.

#### 4.2.3 Le point de vue luthérien

125. Pour la théologie luthérienne il est fondamental et décisif que Dieu donne à tout croyant, par ces moyens de grâce que sont la prédication et les sacrements<sup>167</sup>, le pardon, la vie et la justice, et que l'Église, comme « rassemblement de tous les fidèles », soit l'espace « au sein duquel » ces moyens de salut opèrent<sup>168</sup>. Cela signifie que la prédication, comme « voix vivante de l'Évangile »<sup>169</sup>, a elle-même caractère « sacramental », du fait que la Parole entendue a le pouvoir de communiquer au croyant la réalité du salut qu'annonce le prédicateur. « Quand je prêche, le Christ lui-même prêche en moi »<sup>170</sup>. La « parole extérieure »<sup>171</sup> – comme « parole efficace »<sup>172</sup> et donc moyen de salut – est placée au même niveau que les sacrements, eux-mêmes moyens de salut. « C'est pourquoi nous avons le devoir et nous sommes dans la nécessité de maintenir que Dieu ne veut entrer en rapport avec nous, les hommes, que par sa parole externe et les sacrements »<sup>173</sup>. Les anabaptistes sont expressément repoussés car ils « enseignent que nous obtenons le Saint-Esprit sans la parole physique de l'Évangile »<sup>174</sup>. Le rejet des donatistes, selon lesquels les sacrements sont rendus inutiles et inefficaces par l'indignité des ministres, atteste de même l'efficacité objective de la parole et du sacrement. Parole et sacrement restent efficaces en vertu de l'institution par le Christ et de son commandement, même quand on les reçoit de ministres indignes<sup>175</sup>.

126. Si donc l'Église est le lieu dans lequel les moyens de salut deviennent efficaces pour l'homme, cela signifie que l'Église elle-même aussi, en un sens dérivé, a un caractère d'« instrument de salut » : d'une part l'intervention des moyens de salut la suscite comme « *congregatio fidelium* », comme Église, et elle est ainsi elle-même « *creatura evangelii* ». D'autre part elle est pour les hommes lieu de la participation au salut sans alternative ; en ce sens la théologie réformatrice estime aussi qu'« hors de l'Église pas de salut »<sup>176</sup>.

127. En tant qu'elle est ce qui communique parole et sacrement, l'Église est l'instrument par lequel le Saint-Esprit sanctifie l'homme ; elle est la mère « qui engendre et porte tout chrétien par la Parole de Dieu »<sup>177</sup>. Et cela en ce que dans sa prédication et son administration des sacrements Jésus-Christ lui-même agit par sa présence salutaire. C'est-à-dire que bien que la médiation de l'Église et l'action salvifique de Dieu se confondent dans l'acte sauveur, elles n'en sont pas moins clairement distinctes : certes c'est l'Église qui communique au croyant la participation au salut ; mais ce n'est pas elle, c'est uniquement le Christ, qui produit le salut dans le monde et qui donne au croyant par la Parole et le sacrement la participation à ce salut. L'Église dans son agir ne fait que servir le Christ, son Seigneur. C'est le Christ, son Seigneur, qui l'appelle à ce service et la mandate pour cela.

128. C'est sur ce fond qu'apparaissent, du point de vue luthérien, des correspondances et des questions à la nouvelle conception catholique de l'Église comme « sacrement ». Ce qui correspond plutôt à la pensée luthérienne, c'est l'idée de Jésus-Christ comme sacrement qu'on trouve chez Augustin<sup>178</sup> et dans la théologie catholique ultérieure : le Christ est « le sacrement de Dieu »<sup>179</sup> car il est le moyen de salut par excellence. Les sacrements sont moyens de salut parce que Jésus-Christ opère le salut par eux, et par là fonde et garde l'Église. C'est-à-dire que l'Église ne réalise pas en eux son être, mais elle

reçoit le salut du Christ et le communique en tant que l'ayant elle-même reçu. Vus ainsi, les sacrements sont face à l'Église et du côté du Christ. Il faudrait donc être réservé devant toutes les formulations qui peuvent occulter ce rapport de l'Église aux sacrements. Il vaudrait mieux éviter la présentation très équivoque des sacrements comme « auto-réalisation » de l'Église. Concernant la conception de l'Église comme « sacrement », la théologie luthérienne attire l'attention sur la nécessité de faire nettement la différence entre cet emploi du mot sacrement et son emploi pour le baptême et l'eucharistie.

129. A cette première interrogation luthérienne s'ajoute une deuxième qui concerne le rapport entre la conception de l'Église comme « sacrement » et la compréhension de l'Église comme sainte et pécheresse. A la différence du baptême et de l'eucharistie, qui sont totalement signes et instruments, l'Église est instrument et signe du salut en tant que communauté de ceux qui reçoivent le salut, c'est-à-dire elle est instrument et signe en tant que communauté des croyants, qui – comme justifiés et saints – sont en même temps pécheurs. La théologie luthérienne maintient donc que la définition de l'Église comme « sacrement » ne contredit pas l'affirmation que l'Église est en même temps sainte et pécheresse<sup>180</sup>.

130. Bien qu'il y ait des théologiens luthériens qui appliquent le concept de sacrement à l'Église, il reste quand même des réserves dans la théologie luthérienne sur la conception de l'Église comme « sacrement ». On s'inquiète avant tout des malentendus qui pourraient surgir sur les deux points indiqués. C'est pourquoi beaucoup de théologiens luthériens se limitent à parler de l'Église comme signe et instrument du salut dans le sens esquissé plus haut.

#### 4.2.4 L'unité et le face-à-face du Christ et de l'Église

131. La manière dont le Christ et l'Église sont, peut-on dire, « un » dans l'agir « sacramental » de l'Église et pourtant se distinguent l'un de l'autre, et donc comment toute conception « sacramentelle » de l'Église a sa racine et sa limite dans l'affirmation première du Christ comme « sacrement primordial », peut être renvoyée à d'autres études. Aussi bien le thème de l'Église « sacrement » est-il étranger à la tradition ecclésiologique luthérienne : elle ne peut l'admettre qu'avec les réserves indiquées au-dessus, que du reste les théologiens catholiques ne prennent pas à la légère ; mais en reprenant les données bibliques on peut s'accorder sur ce qui suit.

132. Le Nouveau Testament voit le mystère du lien entre le Christ et l'Église comme unité et différence. Toute une série de textes soulignent l'unité, par exemple quand Paul non seulement considère les fidèles baptisés comme étant un en Christ, mais encore leur parle comme étant « un en Christ » (Ga 3,28). D'après lui, la communauté est « un corps en Christ » (Rm 12,5), et même « Christ » (1 Co 12,12), en tant que « corps du Christ » (1 Co 12,27). Cette unité en Christ n'est pas comprise comme une identité pure et simple, ainsi qu'on le voit à la désignation du Christ comme « Tête du corps, qui est l'Église » (Col 1,18 ; cf. Ep 1,22s. ; 4,15ss. ; 5,23). Tête et corps sont à distinguer mais nullement à séparer, car « l'édification du corps du Christ » (Ep 4,12-16) a lieu par le Christ, la Tête, qui a racheté l'Église comme son corps (cf. Ep 5,23) ; elle lui est toujours soumise (cf. Ep 5,24) et unie dans l'amour (cf. Ep 4,16). L'image de l'époux et de l'épouse montre de façon particulièrement claire l'interpénétration de l'unité et de la différence (cf. 2 Co 11,2 ; Ep 5,22ss. ; Ap 19,7s. ; 21,2 ; 22,17).

133. Le face à face pour ainsi dire personnel du Christ et de l'Église ne doit évidemment pas occulter l'inégalité des relations entre eux deux ; car l'Église est d'emblée la rachetée, la bénéficiaire, et elle le demeure à jamais. A la lumière justement du message de la justification il est clair que l'Église ne doit son être et son faire qu'à la miséricorde de Dieu en Jésus-Christ et au souffle de l'Esprit. Ce n'est qu'ainsi que le Christ peut opérer par elle le salut dans la proclamation et les sacrements. La conception catholique et la conception luthérienne de l'efficacité de l'Église dans l'ordre du salut par la Parole et les sacrements reposent sur cette base biblique. On peut laisser à la recherche théologique le soin d'explicitier cette efficacité salutaire de l'Église, dès lors qu'il est et reste clair que la promesse eschatologique de Dieu détermine vraiment et mène de l'intérieur l'action de l'Église, et que c'est ainsi que le salut prend corps dans l'histoire. Il doit être entendu que le salut n'est jamais le fait des hommes ni en leur pouvoir, mais qu'il reste un don de Dieu jusque dans l'action de l'Église.

134. Compte tenu de tout ceci il y a accord entre luthériens et catholiques sur le fait que l'Église est instrument et signe du salut, et, dans ce sens, également « sacrement » du salut. Mais les réserves sont cependant prises au sérieux de part et d'autre ; et il faudra parvenir à un langage théologique dépourvu d'équivoques.

#### **4.3 Visibilité et caractère caché de l'Église**

135. On a souvent entendu dire que les concepts d'« Église visible » et d'« Église invisible » marquent un désaccord entre la conception catholique et la conception luthérienne de l'Église. On s'est appuyé à ce propos sur la parole de Luther : « La sainte Église est en effet invisible ; elle demeure dans le Saint-Esprit, en un lieu "inaccessible" »<sup>181</sup>. En réaction polémique à la conception de l'Église qu'on voyait s'exprimer ici, l'ecclésiologie catholique postérieure à la Réforme a fixé son attention presque exclusivement sur l'Église en tant que réalité visible extérieurement et déterminée par la confession de foi, la structure sacramentelle et la direction hiérarchique. Bellarmin soulignait que l'Église est une « société »<sup>182</sup> « aussi visible et tangible que la République de Venise »<sup>183</sup> Spécialement au XIXe siècle les représentants des deux Églises voyaient là la différence essentielle entre leurs conceptions de l'Église.

136. Il est tout aussi connu que cette divergence se dérobe à toute prise, du fait que chaque partie n'a cessé de nier qu'elle enseignait ce que l'autre condamnait. Déjà Melancthon, dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, repoussait le reproche que dans la conception de la Réforme luthérienne l'Église ne serait qu'une sorte de « cité platonicienne »<sup>184</sup>. Et de même le reproche que la sainte Église serait identifiée sans nuances, du côté catholique, à sa réalité historico-empirique, ne résiste pas devant les déclarations du Concile Vatican II. On y dit de l'Église que « l'ensemble visible et la communauté spirituelle » ne sont certes pas à prendre comme « deux réalités différentes » mais elles sont cependant liées l'une à l'autre de façon non symétrique : « ...le tout social que constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne vie, en vue de la croissance du corps (cf. Ep 4,16) »<sup>185</sup>.

137. Il semble que ce soient souvent des formulations inconsidérées qui font croire à tort qu'il y aurait ici entre nos Églises une opposition. Nous allons tenter de vérifier s'il faut parler en fin de compte d'un tel conflit.

138. Du côté luthérien, la Confession d'Augsbourg ne décrit nullement l'Église comme une réalité invisible. Elle décrit au contraire l'Église comme un « rassemblement »<sup>186</sup> dont le « ministère » est un élément constitutif<sup>187</sup>. Il faut noter que même la déclaration

de Luther citée ci-dessus<sup>188</sup> poursuit : « ... c'est pourquoi on ne peut voir sa sainteté [la sainteté de l'Église] »<sup>189</sup>. Le mot « Église » ne désigne donc pas ici pour Luther une réalité invisible. Le débat est que la réalité en question ne laisse pas voir les caractéristiques constitutives qui la font « Église » – dans ce cas la « sainteté ». Que le mot « Église » désigne un rassemblement visible apparaît au fait qu'il y a des « signes de l'Église », par exemple « la Parole, la confession et les sacrements »<sup>190</sup>, toutes données éminemment visibles.

139. La conception luthérienne de l'Église comporte à vrai dire une tension qui peut facilement conduire au malentendu sur l'« invisibilité » de l'Église. D'après l'Apologie, « les méchants et les hypocrites sont membres de l'Église selon l'ensemble extérieur des signes de l'Église<sup>191</sup>, à moins d'être excommuniés »<sup>192</sup>. On semblerait pouvoir en conclure à la juxtaposition du « rassemblement de foi » invisible et de l'« assemblée extérieure », reconnaissable à divers signes. Mais une telle idée est repoussée par les luthériens depuis l'Apologie<sup>193</sup>.

140. Dans la conception du luthéranisme l'Église est un « rassemblement ». Ce rassemblement comme tel n'est pas invisible. Ce qui est invisible, c'est que ce rassemblement est véritablement Église, c'est-à-dire que ce « corps » visible est le « corps du Christ », que dans la Parole et dans les sacrements qui le caractérisent de façon visible Dieu agit vraiment et que ses ministres sont serviteurs du Saint-Esprit. Dans la mesure où l'Église est objet de foi, elle mérite le qualificatif d'« invisible ». Ce que montre aussi la déclaration déjà citée de Luther, par laquelle il s'élève contre ceux qui « dénaturent l'article de foi "Je crois en la sainte Église catholique" et mettent "vois" à la place de "crois" »<sup>194</sup>. Cette même intention apparaît clairement aussi là où Luther prend ses distances par rapport aux abus politico-ecclésiastiques du mot « Église », gros de tant de sens : « Si seulement on disait, avec la foi de l'enfance, "je crois qu'il y a un saint peuple chrétien", on éviterait facilement tous les malheurs causés par le terme peu clair, vague (aveugle), d'"Église" »<sup>195</sup>.

141. Ce qui fait, selon la conception luthérienne, que l'Église est cachée, ce sont justement certains aspects de sa visibilité : ce n'est qu'aux yeux de la foi qu'un rassemblement est reconnaissable comme le rassemblement du peuple de Dieu ; et pourtant il faut – dans le temps de l'attente – que l'Église soit visible. Ce qui fait de l'Église dans ce monde une Église cachée est ce qui faisait du Christ en croix un Dieu caché, le fait que, dans ce monde et pour ce monde, il n'était que trop visible. Le passage du grand commentaire de Luther aux Galates déjà cité plusieurs fois le montre bien ; en voici les lignes décisives : « Car Dieu cache tellement l'Église, il la couvre de tant de faiblesses, de péchés, d'erreurs, de toutes sortes de croix et de tentations, que les sens ne la remarquent pas »<sup>196</sup>.

142. Dans la tension inhérente à la conception luthérienne de l'Église comme cachée reparait une problématique qui existe depuis toujours et dans toutes les traditions quant à la compréhension de l'Église, et avec laquelle en conséquence toutes les confessions ont à s'affronter. Le Concile Vatican II dit également que « la possession de l'Esprit du Christ » est une condition fondamentale pour être « pleinement membre de la communauté de l'Église ». Quiconque « ne demeure pas dans l'amour » reste certes « dans le sein de l'Église "selon le corps" mais non "selon le cœur" »<sup>197</sup>. La constitution conciliaire sur l'Église n'apporte aucune solution définitive. La problématique de la relation entre l'appartenance à l'Église « selon le cœur » et l'appartenance seulement « selon le corps » – ainsi donc la problématique de la relation entre Église comme réalité spirituelle et réalité visible, corporelle – est une problématique qui nous est commune.

En soulignant le fait que le caractère caché de l'Église correspond au propre de la foi chrétienne, qui est de saisir l'œuvre de Dieu dans ce qui en semble le contraire, la partie luthérienne introduit une dimension de plus qui déborde la problématique du discernement de l'appartenance à l'Église.

143. Dans les déclarations de la constitution sur l'Église de Vatican II que nous citons ici, les luthériens trouvent d'importantes convergences sur la compréhension de l'Église. La constitution envisage clairement l'Église à partir du mystère de la manifestation universelle de l'amour rédempteur de Dieu le Père tel qu'il se révèle dans l'histoire de Jésus, le Christ<sup>198</sup>, et se réalise par le Saint-Esprit dans l'élection, la réconciliation et la communion, afin que « les fidèles aient ainsi accès au Père par le Christ en un seul Esprit »<sup>199</sup>. La constitution déclare résolument que l'Église est le « corps du Christ ». Elle suit en cela les formules pauliniennes, mais évite toute définition précise de l'appartenance, comme membre, à ce corps<sup>200</sup>.

144. La constitution sur l'Église présente une synthèse, nouvelle pour la théologie catholique, entre la réalité spirituelle ou transcendante de l'Église et sa réalité sociale visible. La communauté spirituelle de foi, d'espérance et de charité vit du don du Père ; par l'unique pain que le Christ distribue, les croyants deviennent un corps ; et comme temple du Saint-Esprit l'Église est avant tout un mystère de communion avec le Dieu un et trine<sup>201</sup>. Mais l'Église est également une réalité historique ; elle a pris son départ dans la proclamation que Jésus faisait du Règne de Dieu et dans sa fondation du peuple messianique de la nouvelle alliance ; cette communauté des disciples possédait dès l'époque apostolique des éléments évidents d'organisation sociale<sup>202</sup>. Le rassemblement visible est dans un rapport complexe avec le mystère de communion dans lequel il a son origine et auquel il veut donner une forme crédible. Le fait que le Concile Vatican II comprend l'Église comme rassemblement visible qui est lié indissolublement au mystère d'une communion partagée avec Dieu permet de parler de l'Église comme « sacrement »<sup>203</sup>.

145. Il est ici d'une importance décisive que la structure sociale visible serve l'Esprit vivifiant qui lui donne vie, d'une manière analogue au service que rend au Verbe éternel la nature humaine qu'il assume<sup>204</sup>. Et justement parce qu'elle sert, la communauté sociale est dans son parcours historique en lutte continuelle. Elle a sans cesse besoin de purification et de renouvellement<sup>205</sup> ; cette réforme permanente concerne l'ensemble du témoignage moral, disciplinaire et doctrinal que l'Église rend à la grâce de Dieu<sup>206</sup>.

146. Vatican II dit donc clairement qu'une simple identification de la communauté du salut avec l'Église empirique, qui rendrait l'Église empirique irréformable, est une erreur dans laquelle la doctrine catholique ne doit pas tomber.

147. Catholiques et luthériens sont d'accord pour affirmer que l'action salvifique du Dieu un et trine rassemble et sanctifie les fidèles par des moyens de grâce audibles et visibles, communiqués dans une communauté ecclésiale audible et visible. Ils admettent de même que la communauté du salut de Jésus-Christ en ce monde est cachée, car elle échappe aux critères terrestres en tant qu'œuvre spirituelle de Dieu, et parce qu'à cause du péché, qui persiste aussi dans l'Église, l'appartenance à cette communauté ne peut être constatée en toute certitude.

#### 4.4 Sainte Église/Église pécheresse

148. Nous confessons unanimement avec le credo de l'Église ancienne que l'Église est « sainte ». Cette sainteté consiste essentiellement dans l'appartenance de l'Église au Dieu un et trine, le « seul Saint » (cf. Ap 15,4), dont elle provient et à qui elle va :

– l'Église est sainte par l'élection de grâce et la fidélité de Dieu. Tout comme le peuple de l'ancienne alliance, de par son élection « comme peuple que Dieu s'est acquis », était un « peuple saint » (Ex 19,5s. ; Lv 11,44s. ; Dt 7,6), l'Église de même, en vertu de la nouvelle alliance de grâce, est « la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis » (1 P 2,9) ;

– l'Église est sainte par l'œuvre rédemptrice du Christ. Le Christ s'est sanctifié pour les siens, « pour qu'eux aussi soient sanctifiés dans la vérité » (Jn 17,19) ; il s'est sacrifié lui-même pour l'Église, son « épouse », « pour la faire sainte » (Ep 5,25s.) ;

– l'Église est sainte par la présence du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit habite dans les fidèles comme dans un temple (cf. 1 Co 3,16 ; 6,19 ; cf. Ep 2,22) ; ils sont « sanctifiés dans le Saint-Esprit » (Rm 15,16 ; 1 Co 6,11) ; le Saint-Esprit édifie l'Église et la munit de ses dons (cf. 1 Co 12 ; Ep 4,11s.) ; il la vivifie et la fortifie par ses fruits (cf. Ga 5,22) ;

149. Dans la mesure où la sainteté de l'Église s'enracine en permanence dans la sainteté du Dieu un et trine, nous confessons ensemble que l'Église est indestructible dans sa sainteté. Le Christ a promis à ses disciples d'être avec eux « jusqu'à la fin du monde » (Mt 28,20) et assuré son Église que « les puissances de l'enfer ne prévaudront pas sur elle » (Mt 16,18).

150. La constitution sur l'Église du Concile Vatican II déclare : « Il est de foi que l'Église... est indéfectiblement sainte<sup>207</sup>. Car le Christ, le Fils de Dieu, a aimé l'Église comme son épouse et s'est livré pour elle pour la sanctifier (cf. Ep 5,25-26), il l'a liée à lui comme son corps et richement dotée des dons du Saint-Esprit pour la gloire de Dieu »<sup>208</sup>.

151. Pour Luther cette foi à l'indestructibilité et à la permanence de l'Église, en tant qu'elle est l'unique peuple saint de Dieu, est une composante essentielle de sa conception de l'Église ; et cette conviction est fondamentale justement pour la juste compréhension de son combat réformateur : « Allons, le catéchisme nous enseigne... qu'un saint peuple chrétien doit être et demeurer sur terre jusqu'à la fin du monde. Car c'est là un article de foi qui ne peut disparaître jusqu'à ce que vienne ce qu'il croit, comme le Christ l'a promis : "Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde" »<sup>209</sup>. La Confession d'Augsbourg dit de même : « On enseigne aussi qu'il doit et devra toujours y avoir une sainte Église chrétienne »<sup>210</sup>.

152. Cette foi dans l'indestructibilité de l'Église une et sainte implique que l'Église ne peut jamais définitivement dévier de la vérité et sombrer dans l'erreur. La Réforme se sait d'accord dans cette conviction avec la tradition ecclésiale et théologique antérieure et a toujours compris en ce sens les promesses bibliques (cf. Mt 16,18 ; 28,20 ; Jn 16,13). La parole « l'Église ne peut se tromper »<sup>211</sup> revient souvent chez les Réformateurs sous une forme ou sous une autre<sup>212</sup>, et le dialogue catholique / luthérien a fait référence bien des fois à cette conviction commune<sup>213</sup>.

153. La confession de la sainteté de l'Église va bien sûr de pair depuis toujours avec la conscience que le pouvoir du mal et du péché est actif en elle, même s'il ne la vaincra jamais. L'Église n'apparaîtra « sans tache, ride ou autres défauts » (Ep 5,27) qu'à la fin de son pèlerinage terrestre, quand « le Christ se manifestera désormais à elle dans sa

gloire »<sup>214</sup>. La sainteté de l'Église est donc sous le signe du « déjà là » et du « pas encore ». C'est une « sainteté véritable, encore qu'imparfaite »<sup>215</sup>.

154. Il appartient à la tradition théologique de nos Églises qu'elles interprètent les images et paraboles bibliques du bon grain et de l'ivraie (cf. Mt 13,38), des vierges sages et folles (cf. Mt 25,1ss.) ou du filet et des poissons (Mt 13,47s.), qui concernent l'Église dans sa réalité visible et temporelle ; l'Église dans sa réalité concrète englobe toujours des bons et des mauvais, des croyants et des incroyants, de bons et de mauvais docteurs. La Réforme a fait sienne la condamnation par l'Église ancienne des conceptions novatiennes et donatistes de l'Église<sup>216</sup>. La déclaration de l'article 8 de la Confession d'Augsbourg, selon laquelle il y a dans l'Église – » bien qu'elle ne soit rien d'autre que le rassemblement de tous les croyants et de tous les saints » – » beaucoup de faux chrétiens et d'hypocrites, et beaucoup de pécheurs notoires [qui] y cohabitent avec les justes »<sup>217</sup>, exprime donc une conviction partagée pareillement par les catholiques et les luthériens.

155. Comme l'a montré en particulier le dialogue catholique/luthérien sur la justification, il y a également accord pour affirmer que tous les fidèles, tous les membres de l'Église, sont en lutte incessante avec le péché et ont besoin de faire chaque jour pénitence et de demander pardon pour leurs péchés. Ils dépendent en permanence de la grâce justificante et ont confiance en la promesse qui leur est donnée dans leur lutte contre le mal.

156. En ce sens, il n'y a entre nous aucun différend quant au fait que l'Église est en même temps « sainte » et « pécheresse », et que donc l'indicatif du don de la sainteté s'accompagne toujours de l'impératif de l'appel à la sainteté (cf. 1 Th 4,3s.7 ; 2 Co 7,1). L'Église a constamment besoin de pénitence, de pardon des péchés, de purification et de renouvellement. Le Concile Vatican II l'a déclaré de façon répétée, même s'il n'emploie pas l'expression d'« Église pécheresse ». La constitution sur l'Église dit : « Mais tandis que Christ, saint, innocent, sans tache (He 7,26) n'a pas connu le péché (2 Co 5,21), venant seulement expier les péchés du peuple (cf. He 2,17), l'Église, elle, renferme des pécheurs dans son propre sein, elle est donc à la fois sainte et appelée à se purifier, poursuivant constamment son effort de pénitence et de renouvellement »<sup>218</sup>. Et dans le décret sur l'oecumenisme on lit : « L'Église au cours de son pèlerinage est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre »<sup>219</sup>.

157. Des différences apparaissent entre nos Églises sur la question et l'affirmation de l'extension du besoin de renouvellement, c'est-à-dire sur la question de la « peccabilité » de l'Église, compte tenu de la promesse divine que l'Église demeure dans la vérité et que l'erreur et le péché ne la vaincront pas.

158. Le fait qu'il y ait et qu'il doive y avoir une limite à cette extension n'est pas moins souligné par la Réforme luthérienne que par la théologie catholique. Luther peut « distinguer » entre « se tromper » et « demeurer dans l'erreur ». Il voulait montrer par là comment la promesse faite à l'Église de demeurer dans la vérité n'est pas sans épreuves mais qu'elle se réalise dans le combat contre l'erreur grâce à la fidélité et au pardon de Dieu<sup>220</sup>. Plus importante encore est sa distinction entre « doctrine » et « vie » de l'Église. Si pour sa « vie » la « sainte Église n'est pas sans péché, comme elle le confesse dans le Notre Père en disant "pardonne-nous nos fautes" »<sup>221</sup>, cela ne vaut pas pour sa « doctrine », c'est-à-dire la proclamation de l'Évangile qui lui est confiée, en tant qu'« ambassadrice du Christ » (2 Co 5,20)<sup>222</sup> et mandatée par lui pour qu'elle prêche

l'Évangile, administre les sacrements et donne l'absolution. « La doctrine ne doit pas être pécheresse ni condamnable et ce n'est pas d'elle que nous disons dans le Notre Père "remets-nous notre dette" ». Car elle n'est pas notre fait mais la propre Parole de Dieu qui ne peut ni pécher ni mal faire »<sup>223</sup>.

159. Cette conception de la Réforme luthérienne n'est certes pas éloignée de la conception catholique. La conviction que la permanence de l'Église dans la vérité, son indéfectibilité, n'est pas sans combat, est partagée par les catholiques. Catholiques et luthériens peuvent donc dire ensemble : « La permanence dans la vérité ne doit pas être comprise de façon statique ; c'est un processus dynamique qui se déroule sous l'assistance du Saint-Esprit, dans un combat incessant contre l'erreur et le péché dans l'Église comme dans le monde »<sup>224</sup>. A la distinction de Luther entre « vie » et « doctrine » de l'Église correspond la distinction catholique entre les « membres » de l'Église qui, dans leur fidélité à la foi, leur vie et leur agir, ont constamment besoin de la rémission des péchés et du renouvellement<sup>225</sup>, et l'Église qui, dans sa doctrine et sa prédication, expose le « dépôt de la foi »<sup>226</sup> immuable, entre l'Église en tant qu'« institution humaine et terrestre », « appelée à une réforme permanente »<sup>227</sup>, et l'Église en tant qu'« enrichie des biens célestes », fondation divine avec les « éléments de sainteté et de vérité »<sup>228</sup> qui lui sont donnés par le Christ.

160. Du point de vue luthérien on ne pose des questions essentielles à la conception catholique que là où la sainteté indestructible donnée par Dieu à l'Église et la promesse divine de la garder dans la vérité sont liées, de façon tellement décisive, à certaines réalités ecclésiastiques que ces réalités semblent au-dessus de toute critique. L'interrogation luthérienne concerne avant tout des ministères et des décisions de l'Église qui concernent le salut et la sanctification des hommes, et auxquels l'assistance du Saint-Esprit est conférée de telle sorte qu'ils semblent, comme tels, n'être pas soumis à l'erreur et à la peccabilité humaines, et donc à la nécessité d'être vérifiés. Nous y reviendrons plus loin<sup>229</sup>. Des interrogations analogues concernent également la « canonisation » comme institution.

161. Ces questions luthériennes ont leur importance, même si l'on considère que, d'après la conception catholique, les ministères et les décisions ecclésiastiques incriminées ont leur forme historique contingente et sont le fait d'hommes pécheurs, et restent donc imparfaits de ce point de vue, susceptibles d'obscurcir la sainteté inaltérable<sup>230</sup> et ayant par conséquent besoin de « réforme »<sup>231</sup>.

162. Ces questions luthériennes atteignent en fait sur un point décisif la compréhension que l'Église catholique a d'elle-même ; elles suggèrent des conclusions insoupçonnées au départ.

163. L'Église catholique croit que la promesse du Seigneur de la garder dans la vérité peut se traduire en paroles par des phrases vraies et conduire à des formes d'expression de l'Évangile qui échappent à toute erreur et sont infaillibles<sup>232</sup> ; elle croit en outre qu'il y a des ministères ecclésiastiques voulus par la Providence divine et institués durablement dans l'Église<sup>233</sup>, et que les êtres humains sanctifiés par Dieu et parvenus à la perfection ne sont pas tous anonymes mais peuvent être nommément mentionnés, « canonisés », et invoqués comme étant près de Dieu et rendus parfaits par Lui<sup>234</sup>.

164. Tout ceci touche à des domaines très différents, dont le premier – la vérité exempte d'erreur – et le dernier – la sainteté accomplie – ont en commun d'exprimer que l'action de Dieu en ce monde – avec ses traits décisifs et définitifs – est incarnée et ne fait encore qu'anticiper l'Eschaton. Mais les plans sont tellement différents qu'on doit éviter les

formules qui les unifieraient. La réflexion catholique admet difficilement que soit critiquable en soi ce que l'on estime divinement décisif ; et qu'il ne suffit pas de distinguer entre peccabilité humaine et agir salvifique divin en disant les œuvres de Dieu bonnes en soi bien qu'exposées à la faiblesse et au péché de l'homme, qui ne peuvent néanmoins les rendre inopérantes.

165. En dépit de ces interrogations on peut tout-à-fait parler de convictions fondamentales communes catholiques/luthériennes sur la problématique générale concernant la sainteté et le besoin de renouvellement de l'Église. Dans l'ensemble il y a là un large consensus. Les différences qui subsistent n'en sont pas pour autant levées ni contestées. Mais leur portée théologique et œcuménique ne peut être déterminée qu'à propos de chaque question ecclésiologique particulière.

## **4.5. La signification de la doctrine de la justification pour la compréhension de l'Église**

### 4.5.1 Le problème et le consensus de départ

166. Beaucoup des questions que catholiques et luthériens s'adressent mutuellement au sujet du rapport entre la doctrine de la justification et la conception de l'Église naissent de deux préoccupations différentes, qu'on peut résumer de la façon suivante : les catholiques demandent si la conception luthérienne de la justification n'amointrit pas la réalité de l'Église ; les luthériens demandent si la conception catholique de l'Église n'obscurcit pas l'Évangile tel que l'explicite la doctrine de la justification. Les deux interrogations ne sont pas sans fondement, mais on devrait pouvoir en grande mesure clarifier les choses, ne serait-ce que parce qu'il n'est nulle part question dans le Nouveau Testament d'une opposition entre l'Évangile et l'Église.

167. Il importe tout d'abord de noter la perspective dans laquelle on prend la doctrine de la justification lorsqu'il s'agit du rapport entre la doctrine de la justification et la conception de l'Église. La question n'est pas d'abord de savoir comment décrire correctement le salut et comment Dieu communique sa justice au pécheur. Cela est certes au cœur des débats de la Réforme mais n'a pas en soi d'implications directes au plan de l'ecclésiologie. La doctrine de la justification n'acquiert de portée critique en ecclésiologie que lorsque, comme c'est arrivé notamment dans la Réforme luthérienne, on voit en elle le centre et en même temps le critère de toute théologie, à quoi par conséquent la conception de l'Église doit être conforme. C'est seulement alors que naissent entre catholiques et luthériens les interrogations réciproques évoquées à l'instant.

168. Le large consensus dans la compréhension de la justification constaté dans le dialogue actuel entre catholiques et luthériens, et dans d'autres, implique – comme on l'a noté<sup>235</sup> – un consensus, à maintenir dans le détail, sur la signification critique de la doctrine de la justification pour l'ensemble de la doctrine, de la constitution et de la pratique de l'Église : tout ce qui est enseigné et cru sur l'essence de l'Église, sur les moyens de salut et sur le ministère constitutif de l'Église, doit être fondé dans l'événement même du salut et pénétré de la foi en la justification en tant qu'elle est réception et appropriation du salut. Et donc tout ce qui est enseigné et cru sur l'essence et l'action de la justification doit être compris dans le contexte d'ensemble des affirmations sur l'Église, les moyens de salut et le ministère constitutif de l'Église. Le Rapport de Malte de 1972 sur « L'Évangile et l'Église » disait déjà : « Toutes les traditions et institutions ecclésiales sont soumises au critère suivant : elles doivent

permettre la proclamation correcte de l'Évangile et ne pas obscurcir le caractère inconditionnel de la réception du salut »<sup>236</sup> ; et le dialogue catholique/luthérien aux USA a adopté comme affirmation commune ce texte d'abord élaboré du côté luthérien : « Les catholiques comme les luthériens peuvent reconnaître le besoin d'évaluer les pratiques, les structures et les théologies de l'Église selon la manière dont elles aident ou entravent "la proclamation de la promesse miséricordieuse et libre de Dieu dans le Christ Jésus, qui ne peuvent être bien reçues que par la foi" »<sup>237</sup>.

#### 4.5.2 Convictions fondamentales communes

169. De même que dans le Nouveau Testament il n'est pas question d'une opposition entre l'Évangile et l'Église, de même devons-nous nous garder de voir justification et Église *a priori* en rapport conflictuel, et encore moins les considérer comme inconciliables. Trois convictions fondamentales qui conduisent de la doctrine de la justification à l'ecclésiologie, et sur lesquelles il y a accord entre catholiques et luthériens, s'y opposent.

170. Premièrement, l'Évangile, tel que le comprend la doctrine réformatrice de la justification, est essentiellement une parole « externe ». Ce qui veut dire qu'il est toujours communiqué par le discours d'une ou de plusieurs personnes à une ou plusieurs autres personnes. L'Évangile n'est pas une doctrine qu'on peut intérioriser au point de n'avoir plus à le recevoir d'autrui. Il reste un message venant « de l'extérieur », ses auditeurs sont tributaires de sa communication par un locuteur. C'est ce que dit l'article 7 de la Confession d'Augsbourg, qui ne définit pas l'Église seulement comme le « rassemblement de tous les fidèles », la « *congregatio sanctorum* », mais lie ce « rassemblement de tous les fidèles », de façon constitutive, à l'annonce « externe » de l'Évangile dans la prédication et les sacrements, lesquels, inversement, n'ont leur lieu que dans l'Église, dans le « rassemblement de tous les fidèles »<sup>238</sup>. D'une part l'Église vit de l'Évangile, mais d'autre part l'Évangile surgit dans l'Église et appelle à la communion ecclésiale.

171. Deuxièmement, l'Évangile qui est proclamé dans le Saint-Esprit est en soi une parole créatrice. Si la foi à l'Évangile est, comme telle, notre justice, l'Évangile n'est donc pas seulement une information sur la justice, mais il fait de nous, par le Saint-Esprit, des hommes nouveaux et justes, qui vivent dès maintenant comme des « hommes nouveaux » (Rm 6,4). Cette conviction, commune aux catholiques et aux luthériens, introduit à la compréhension de l'Église. Car si nous confessons en commun que l'Évangile qui rassemble l'Église est vraiment la Parole créatrice de Dieu, il nous faut aussi confesser ensemble que l'Église elle-même est vraiment créature de Dieu, jusque dans sa réalité sociale qui relie les hommes.

172. Troisièmement, Dieu qui crée l'Église par sa Parole et qui lui a promis de la conserver dans la vérité, et par là de durer pour toujours, est fidèle à sa Parole et sa Promesse. Dans l'entre deux, en attendant que cette promesse atteigne sa fin eschatologique dans la consommation de toutes choses, Dieu concrétise sa fidélité et son engagement dans la figure historique de l'Église aussi par des structures qui en assurent la continuité historique : Israël de l'Ancien Testament était déjà un vrai peuple historique, qui vivait des promesses de Dieu et était doté par lui de structures de continuité historique. Et même quand, particulièrement, la pensée luthérienne – notamment à cause d'expériences d'Église déterminantes et significatives pour l'ecclésiologie – conçoit la continuité de l'Église comme une lutte continue contre les dangers de l'erreur et de la défection, et en dernière analyse comme une victoire de la

fidélité de Dieu sur l'infidélité humaine toujours renaissante, il reste vrai aussi pour les luthériens que l'Église continuera, et qu'il y a des structures qui servent cette continuité, sans pouvoir bien sûr en être la garantie.

#### 4.5.3 Les points controversés

173. Les questions qui se posent par rapport à la relation entre la doctrine de la justification et la conception de l'Église peuvent être présentées et examinées en quatre études distinctes : (1) la continuité institutionnelle de l'Église, (2) le ministère ordonné comme institution d'Église, (3) la fonction magistérielles du ministère ecclésiastique, et (4) la fonction juridictionnelle du ministère ecclésiastique. Dans chaque cas on en revient finalement à l'interpellation réciproque entre catholiques et luthériens que nous avons esquissée en commençant : la question est de savoir si la doctrine luthérienne de la justification amoindrit la réalité de l'Église ou si la compréhension catholique de l'Église obscurcit l'Évangile tel que l'explique la doctrine de la justification.

##### 4.5.3.1 La continuité institutionnelle de l'Église

174. En tant que créature de l'Évangile – qui est toujours « externe » créatif et porté par la fidélité de Dieu – et de sa proclamation, l'Église existe sans discontinuité à travers les âges : « L'Église sainte et chrétienne existe et existera toujours »<sup>239</sup>. Tout ce que Dieu crée par sa Parole et conserve dans sa fidélité à sa Parole a une histoire, et l'Église a également son histoire. Elle est historique, comme tout autre créature, bien que d'une manière unique : elle seule a la promesse de durer et que les portes de l'enfer ne l'emporteront pas sur elle.

175. L'historicité de l'Église est profondément liée à l'historicité de l'Évangile : l'Évangile suscite l'Église, et elle vit de lui. Comme « *verbum externum* » proclamé et transmis, l'Évangile est porteur dans l'histoire de ce monde de la fidélité permanente de Dieu.

176. L'Église créée par l'Évangile est plus que la somme des individus qui la composent ici et maintenant. L'Église est « rassemblement » non seulement dans un sens d'une communauté qui s'assemble pour le culte en un lieu précis à un moment donné, mais aussi dans un sens qui transcende l'espace et le temps : Église de tous les peuples et de toutes les générations, existant comme réalité préalable de la communauté du corps du Christ, fondée dans l'événement du Christ. En ce sens l'Église est une réalité communautaire et sociale unique, qui subsiste perpétuellement.

177. Si Dieu crée l'Église par l'Évangile externe comme une communauté historique qui subsiste perpétuellement, il convient que cet agir de Dieu créateur de l'Église établisse en même temps des structures et des institutions au service de la continuité de cette communauté et destinées aussi à l'exprimer, et qui subsistent elles-mêmes perpétuellement. La fondation de l'Église, c'est-à-dire son fondement dans l'événement du Christ, et l'instauration de telles structures et institutions sont donc indissolublement liées.

178. La prédication apostolique telle qu'elle a trouvé son expression dans le canon du Nouveau Testament relié à celui de l'Ancien Testament, les sacrements de baptême et de l'eucharistie ainsi que le mandat pour le « service de la réconciliation » (2 Co 5,18), sont des signes et des moyens fixés par Dieu de la continuité de l'Église, que la Réforme reconnaît aussi comme ayant toujours été présents dans l'Église<sup>240</sup>. Ce sont des dispositions par lesquelles Dieu rend visibles et opérantes sa grâce créatrice et sa

fidélité à maintenir l'Église, et dont la permanence atteste et opère la permanence de l'Église. Leur durée stable et la durée stable de l'Église vont de pair.

179. Ces réalités données avec la fondation de l'Église ont connu au cours de l'histoire des concrétisations spécifiques ou ont donné naissance à d'autres réalités qui témoignent à leur tour de la continuité de l'Église et sont à son service, et qui, pour cette raison, s'inscrivent dans la durée ou ont démontré leur caractère durable. Cela vaut spécialement des formes que le « service de la réconciliation » a pris très tôt dans l'histoire de l'Église ; mais cela vaut aussi des symboles de foi, des dogmes ou des écrits confessionnels produits dans l'histoire comme expressions de la foi apostolique, et qui ont leur fondement dans les écrits bibliques, notamment dans les formules de confession du Nouveau Testament. La question de savoir jusqu'à quel point et dans quelle mesure ces réalités ecclésiastiques surgies dans l'histoire participent de la durabilité des éléments donnés avec la fondation de l'Église reçoit de nos deux Églises des réponses en partie différentes ou même opposées. Les raisons en sont théologiques et ecclésiologiques. Elles reflètent aussi très souvent des expériences ecclésiales différentes. Mais il n'est pas contesté que (1) ces réalités sont nées dans l'histoire de l'Église et n'ont pas été directement ni explicitement données avec la fondation de l'Église, (2) qu'indiscutablement elles expriment la continuité de l'Église et peuvent la servir, (3) qu'elles n'en ont pas moins à se renouveler.

180. Il y a également accord, avant tout, sur le fait que tous les éléments institutionnels ou structurels de la continuité de l'Église ne sont pas, et ne restent pas, par eux-mêmes instruments de l'Évangile, qui seul crée et garde l'Église ; ils ne le sont que dans la mesure où ils attestent et servent la permanence de l'Église, et aussi longtemps qu'ils l'attestent et la servent. Leur valeur comme signes et moyens de la continuité de l'Église est restreinte et mise en question lorsque leur rapport à cet Évangile et leur transparence sont diminués ou occultés, et tant qu'on n'y porte pas remède.

181. Cela vaut de la valeur à reconnaître aux éléments constitutifs de l'Église – et qui lui sont donc indispensables, comme nous le croyons unanimement –, c'est-à-dire la Parole de Dieu telle que nous l'avons dans le canon de l'Écriture sainte, les sacrements de baptême et de l'eucharistie, ainsi que le « service de la réconciliation ». Mais cela vaut particulièrement des signes et des moyens de la continuité de l'Église surgis dans l'histoire de l'Église. L'affirmation que ces signes et ces moyens de continuité institutionnelle sont indispensables pour l'Église – comme on l'affirme plus particulièrement du côté catholique – peut faire surgir l'inquiétude, sinon le reproche, que l'Évangile de la gratuité radicale du salut et de sa réception inconditionnelle est ici occulté. Il faudra donc veiller avec un soin particulier à ce que ces signes et moyens de la continuité institutionnelle de l'Église ne perdent pas leur finalité de service de l'Évangile, et surtout pas quand on estime devoir leur reconnaître d'être obligatoires et indispensables à l'Église.

#### 4.5.3.2 Le ministère ordonné comme institution dans l'Église

182. On a rappelé plus haut la conviction commune<sup>241</sup> que le « service de la réconciliation », qui proclame « au nom du Christ » (2 Co 5,18-20) la réconciliation avec Dieu, appartient aux réalités institutionnelles constitutives et donc nécessaires de l'Église, qui expriment et servent sa permanence<sup>242</sup>. On a ajouté, toujours sur la base de la conviction commune, que ces éléments constitutifs de l'Église, tout comme leurs diverses formes historiques, ne sont pas témoins et agents de la permanence de l'Église en tant que tels, mais seulement dans la mesure où ils servent l'Évangile par lequel le

Saint-Esprit crée et garde l'Église. Si soumis qu'ils soient au critère de la doctrine de la justification, ces éléments institutionnels ne peuvent pourtant en aucune manière être dits en contradiction avec elle et condamnés par elle.

183. Ceci vaut également du ministère ordonné dans la mesure où, selon la conception de nos Églises, il est en soi ce « service de la réconciliation » (2 Co 5,18). L'affirmation critique que le ministère ecclésiastique en tant qu'institution de la continuité contredit, rien que par son existence, la doctrine de la justification, est par là radicalement réfutée.

184. Cependant, le fait qu'on ait fréquemment compris la doctrine réformatrice de la justification et son insistance sur l'inconditionnalité du don du salut comme mettant en question la nécessité du ministère ordonné et la légitimité de sa forme institutionnelle définie par l'Église appelle une réplique plus précise.

185. Tout d'abord il faut rappeler avec insistance – comme le dialogue catholique/luthérien l'a fait jusqu'à présent – que la Réforme luthérienne ignore une telle conséquence ecclésiologique de la doctrine de la justification. Il n'y a pour elle aucune contradiction entre la doctrine de la justification et l'idée d'un ministère ordonné institué par Dieu et nécessaire à l'Église. C'est le contraire qui est vrai. Cela est déjà clair avec la Confession d'Augsbourg et sa transition caractéristique de l'article de la justification<sup>243</sup> à l'article sur le ministère ecclésiastique<sup>244</sup> : la foi justifiante est fondée ici sur l'Évangile que le ministère ecclésiastique doit proclamer dans la prédication et les sacrements ; et que « ministère ecclésiastique » ou « ministère de la prédication » puisse signifier autre chose que l'institution ecclésiale du ministère ordonné, – une interprétation qui n'apparaît qu'au XIX<sup>e</sup> siècle – est exclu par l'article 14 de la Confession d'Augsbourg. Ministère ecclésiastique et Évangile sont si étroitement liés pour Luther et pour les « Écrits confessionnels » luthériens qu'ils vont jusqu'à les prendre l'un pour l'autre au plan du langage<sup>245</sup> et jusqu'à faire reposer l'Église sur le ministère<sup>246</sup>. D'une manière analogue on enseignait dans l'orthodoxie luthérienne que le Dieu un et trine est la « première cause efficiente » de l'Église et que la « cause efficiente dont Dieu se sert pour rassembler son Église est le ministère ecclésiastique... »<sup>247</sup>.

186. En accord avec la Réforme et sans contredire la doctrine réformatrice de la justification, nous pouvons donc répéter ce que le dialogue catholique/luthérien sur le ministère a déjà dit : « L'existence d'un ministère spécial est de l'essence permanente de l'Église »<sup>248</sup>.

187. Ces indications montrent donc que la crainte qu'un ministère ordonné, en tant qu'institution nécessaire à l'Église, occulte l'Évangile rien que par son existence, n'a aucun fondement dans la pensée de la Réforme. Avant tout il apparaît, en outre, combien l'institution du ministère est en harmonie avec l'Évangile et avec son explication par la doctrine de la justification.

188. Si le Nouveau Testament et avec lui la Réforme luthérienne voient la spécificité du ministère ordonné dans le fait que les ministres sont appelés pour prêcher publiquement la réconciliation « au nom du Christ » (2 Co 5,20)<sup>249</sup> et donc, – bien que « dans » la communauté – à prendre rang « face à » la communauté<sup>250</sup>, cela est directement conforme à l'intention la plus profonde de la doctrine de la justification elle-même. Il s'agit de montrer que dans le Christ Dieu se manifeste aux hommes pour leur salut en venant d'un « extérieur » qui transcende tout ce que l'homme sait, tout ce qu'il peut et est. L'homme, et aussi le croyant, ne peut se dire à lui-même ce que Dieu a à lui dire ; et il ne peut de lui-même s'acheminer vers ce salut que Dieu seul lui a préparé.

Cette structure du mouvement « du dehors de nous, pour nous »<sup>251</sup> est constitutive de la révélation du salut de Dieu en Christ. Elle se retrouve dans la proclamation de l'Évangile et doit s'y retrouver si l'on veut que l'Évangile ne soit pas obscurci. C'est dans ce but que Dieu institue le ministère ordonné et que Jésus appelle dans la grande masse de ses disciples ses envoyés, dans lesquels se continue son envoi par le Père (cf. Jn 20,21 ; 17,18) et pour lesquels vaut la parole : « Qui vous écoute, m'écoute » (Lc 10,16), et « Qui vous reçoit, me reçoit et qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé » (Mt 10,40).

189. Ainsi, non seulement l'institution du ministère ordonné n'est aucunement en contradiction avec l'Évangile tel que l'interprète la doctrine de la justification, mais elle lui est conforme et reçoit en fin de compte de cette conformité sa nécessité pour l'Église. Le dialogue catholique/luthérien sur le ministère ecclésiastique avait aussi relevé cela en disant avec le Texte d'Accra et ensuite la déclaration de Lima<sup>252</sup> : « La présence de ce ministère dans la communauté "est signe de la priorité de l'initiative et de l'autorité divines dans la vie de l'Église" »<sup>253</sup>.

190. Il n'est pas contraire mais plutôt conforme à l'union étroite entre ministère et Évangile que, particulièrement pour le ministère et ses titulaires, la doctrine de la justification comme explication de l'Évangile soit le critère obligé de ce que l'on prétend être et faire. Le lien entre ministère et Évangile, et leur appartenance mutuelle, est un fait assuré ; mais ceux-ci ne préservent pas des abus et des erreurs. De même que le Nouveau Testament connaît « de faux docteurs »<sup>254</sup> et de « pseudo-apôtres »<sup>255</sup> contre lesquels il met en garde (2 P 2,1 ; 2 Co 11,13), de même c'est l'expérience historique de l'Église que le ministère, dans ses titulaires et son exercice, peut se mettre en contradiction avec l'Évangile (cf. Ga 1,6ss ; 2,14). La façon dont cette expérience se traduit dans l'ecclésiologie et le droit ecclésiastique de nos deux Églises est en partie différente. Mais la possibilité d'un conflit entre ministère et Évangile, et la nécessité pour l'Église de veiller à la primauté de l'Évangile, sont bien vues et admises de part et d'autre.

191. La conviction que la doctrine de la justification doit être, en tant qu'explication de l'Évangile, le critère de la conception et de l'exercice du ministère, a dans la Réforme luthérienne et dans les Églises luthériennes une application spéciale, et pour elles importante, touchant la forme spécifique que le ministère institué par Dieu dans l'Église a prise au cours de l'histoire. C'est avant tout le cas de la forme spécifique du ministère ecclésiastique de direction (épiscopè). La transformation, très tôt dans l'histoire, du ministère en un ministère épiscopal inséré dans la succession historique, c'est-à-dire dans la succession apostolique ininterrompue<sup>256</sup>, fut parfaitement admise par la Réforme luthérienne, qui approuva son maintien<sup>257</sup> non moins que celui d'autres traits de l'Église développés au cours de l'histoire (par ex. le canon biblique, les symboles anciens). Il est également tout-à-fait possible à la pensée luthérienne de reconnaître que le développement dans le sens d'un ministère épiscopal se réclamant de la succession historique ne fut pas un phénomène purement immanent à l'histoire, déclenché et déterminé uniquement par des facteurs sociologiques et politiques, mais qu'il eut lieu « sous l'assistance du Saint-Esprit » et qu'en lui « quelque chose d'essentiel pour l'Église a pris naissance »<sup>258</sup>.

192. Les luthériens ne peuvent cependant pas admettre qu'on voie dans ce développement historique du ministère de direction de l'Église quelque chose dont l'existence est déterminante pour l'être de l'Église. La raison n'en est pas seulement l'expérience ecclésiale de la Réforme, qui a conditionné sa conception de l'Église, c'est-à-dire le fait que son combat pour la vérité de l'Évangile ait dû se dérouler – au moins dans

le centre de l'Europe – non seulement sans l'assistance de l'épiscopat du moment mais même contre son opposition ; la raison est à chercher avant tout dans la crainte qu'une telle valorisation du ministère épiscopal mette en danger le caractère inconditionnel du don et de la réception du salut, objet de la doctrine réformatrice de la justification. Car ce caractère inconditionnel du salut implique que seulement ce qui, selon le témoignage de l'Écriture, fut donné par Jésus-Christ lui-même, comme moyen du salut, doit être considéré comme nécessaire à l'« être Église » de l'Église. Si des structures de l'Église apparues au cours de l'histoire sont mises à ce niveau, elles deviennent conditions du salut et accèdent, du point de vue luthérien, de façon illégitime, au rang de cela seul qui est nécessaire pour le salut et l'Église : l'Évangile proclamé dans la prédication et les sacrements.

193. On constate ici entre catholiques et luthériens une différence évidente dans l'évaluation théologique et ecclésiologique du ministère épiscopal lié à la succession historique, différence que le dialogue catholique/luthérien a relevée de façon répétée<sup>259</sup>.

194. Selon la conception catholique, il y a un devenir historique de la forme devenue permanente du ministère ordonné. C'est particulièrement vrai de son développement post-apostolique en « évêques, prêtres et autres ministres »<sup>260</sup>, ce qui ne doit pas faire oublier que ce développement « postapostolique », cette différenciation du ministère, s'annonce déjà dans la Bible et s'amorce dans la genèse qui aboutit à l'Église constituée.

195. La conviction commune catholique/luthérienne que le devenir historique de la structure du ministère n'est pas dû seulement à des facteurs humains sociologiques ou politiques mais a eu lieu « sous l'assistance du Saint-Esprit »<sup>261</sup>, a selon la conception catholique un autre caractère et un autre poids que pour la pensée luthérienne. A la différence de la conception luthérienne, la doctrine catholique voit dans la différenciation historique du ministère une « institution divine », c'est-à-dire un processus voulu par la Providence divine, conduit et approuvé par elle<sup>262</sup>. Ministère épiscopal et succession apostolique, en tant que transmission structurée du ministère ordonné, se sont pleinement développés, sous l'action du Saint-Esprit, au sein de la tradition apostolique, comme expression, moyen et critère de la continuité de la tradition dans la période post-apostolique. Les évêques ont ainsi, guidés par la providence de Dieu, succédé aux Apôtres, « par institution divine »<sup>263</sup>. Dans le ministère épiscopal se continue la tâche des Apôtres de paître l'Église de Dieu, et les évêques ont à l'assurer sans discontinuer.

196. Le ministère épiscopal et la succession apostolique, en tant que transmission structurée du ministère ordonné dans l'Église, sont pour cette raison, d'après la conception catholique, essentiels à l'Église en tant qu'Église, et en ce sens absolument nécessaires. Parole et sacrement sont cependant les deux colonnes, nécessaires au salut, de l'être ecclésial. Ministère épiscopal et succession apostolique sont à leur service, au service de ce qui est nécessaire au salut, pour que la Parole soit authentiquement proclamée et les sacrements célébrés correctement. Le ministère épiscopal et la succession apostolique servent à préserver la tradition apostolique dont le contenu s'exprime dans la règle de foi. C'est l'Esprit de Dieu qui se sert du ministère épiscopal pour, en toute situation historique, garder l'Église dans la continuité avec son origine apostolique, intégrer les croyants dans l'unique foi universelle de l'Église et ainsi précisément exercer aussi sa force libératrice par le ministère épiscopal. Le ministère épiscopal est en ce sens, dans la conception catholique, un service indispensable à l'Évangile nécessaire au salut.

197. La différence entre les conceptions catholique et luthérienne dans l'évaluation théologique et ecclésiologique du ministère épiscopal n'est donc pas une opposition abrupte entre la position catholique qui le juge nécessaire et une position luthérienne qui le refuserait ou lui serait indifférente. Il s'agit en fait de juger différemment le degré d'importance à reconnaître à ce ministère, que les catholiques ont dit « nécessaire », « indispensable », et qui est pour les luthériens « important », « valable » et dès lors « souhaitable »<sup>264</sup>.

198. Pour bien comprendre cette différence catholique/luthérienne dans l'évaluation du ministère épiscopal il est nécessaire de noter que, derrière cette question, se trouve un rapport articulé différemment entre le salut et l'Église.

199. Selon la doctrine luthérienne de la justification et la compréhension luthérienne de l'Église, c'est uniquement par la proclamation de l'Évangile – dans la Parole et les sacrements confiés au ministère légitime – que l'Esprit Saint donne la foi qui justifie<sup>265</sup> et que l'Église est créée et gardée<sup>266</sup>. Là où a lieu cette prédication salutaire de l'Évangile, il y a pleinement Église<sup>267</sup>.

200. Dans le cadre de cette compréhension de l'Église, rien de ce qui est « bon et utile » pour la communion de l'Église<sup>268</sup>, à côté de l'Évangile proclamé dans la Parole et les sacrements, ne peut se voir reconnaître une nécessité ecclésiale au sens strict sans que soit menacée, justement, l'unique nécessité de l'Évangile pour le salut<sup>269</sup>.

201. Selon la foi catholique il y a de même entre l'Église et le salut une relation indissoluble. C'est pourquoi le Concile Vatican II a appelé l'Église « le sacrement universel du salut »<sup>270</sup>, c'est-à-dire qu'elle est pour tous les hommes signe et instrument du salut, de sorte que sans l'Église il n'y a pas de salut. Dans ce cadre la pensée catholique fait en outre une différence entre le plan personnel subjectif, celui du salut de l'homme par la grâce divine, et le plan ecclésiologique objectif de l'Église, qui reçoit et communique le salut. Par rapport aux chrétiens non catholiques le Concile maintient qu'en dehors de la structure de l'Église catholique « on trouve de multiples éléments de sainteté et de vérité »<sup>271</sup> et que l'Esprit du Christ se sert des Églises et communautés non-catholiques comme « moyens de salut »<sup>272</sup>. Par rapport aux non-chrétiens il dit, en outre, que l'action salvifique de Dieu est à l'œuvre, visible et cachée, chez ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, et que Dieu « par des voies connues de lui peut amener ceux qui, sans faute de leur part, ignorent l'Évangile, à la foi sans laquelle il est impossible de lui plaire »<sup>273</sup>. Il y a donc, selon la conception catholique, une relation entre le salut et l'Église qui ne consiste pas seulement dans l'appartenance à l'Église sur la base de l'écoute croyante de la Parole et de la réception fructueuse des sacrements, mais également dans le fait d'être orienté vers l'Église par l'action salvifique, visible et cachée de la grâce de Dieu hors de l'Église, qui peut acheminer à la foi salutaire.

202. La même distinction est appliquée à la question de la nécessité pour l'Église du ministère épiscopal rattaché à la succession apostolique et qui, au plan individuel, n'est pas nécessaire au salut. La partie catholique peut affirmer sur la base de son approche la nécessité ecclésiale de ce ministère sans que cela contredise la doctrine de la justification. Le ministère épiscopal est compris par là comme service nécessaire dans l'Église à l'Évangile qui, lui, est nécessaire au salut.

203. Il faudra certes, du côté catholique, répondre sérieusement aux luthériens qui demandent si la conception catholique selon laquelle la Cène célébrée dans les Églises luthériennes « n'a pas conservé, du fait de l'absence [*defectus*] du sacrement de l'ordre, toute la substance [*substantia*] originelle du mystère eucharistique »<sup>274</sup> ne revient pas à

conférer indirectement une nécessité de salut au ministère épiscopal et à la succession historique, en tant qu'étant la transmission régulière du ministère ordonné dans l'Église. Les catholiques ne doivent pas manquer de préciser que même une ecclésiologie qui prend en compte l'idée de la succession apostolique, comme celle de l'Église catholique, n'est nullement obligée de nier une présence salvifique du Seigneur dans la Cène luthérienne.

204. La différence qui persiste dans la portée théologique et ecclésiologique à reconnaître au ministère épiscopal, rattaché à la succession historique, perd de son acuité quand, du côté luthérien, on peut accorder au ministère épiscopal une valeur qui rend souhaitable le rétablissement de la pleine communion avec l'épiscopat, et quand, du côté catholique, on reconnaît que « le ministère dans les Églises luthériennes... assure des fonctions essentielles du ministère que Jésus-Christ a institué dans son Église »<sup>275</sup>, et quand on ne conteste pas que les Églises luthériennes sont « Église »<sup>276</sup>. La différence dans l'importance donnée à l'épiscopat historique est alors interprétée de telle manière que la doctrine de la justification n'est plus en cause, et que le rétablissement de la pleine communion dans l'épiscopat n'est donc plus une impossibilité théologique<sup>277</sup>.

#### 4.5.3.3 Doctrine obligatoire de l'Église et fonction magistérielle du ministère ecclésiastique

205. La permanence de l'Église dans la vérité, à la fois promesse de Dieu et mission confiée par lui à l'Église, impose inévitablement à l'Église de distinguer sans concession la vérité de l'Évangile de l'erreur. Ce qui veut dire que l'Église doit « enseigner ». Cela est d'autant moins contraire à la doctrine réformatrice de la justification que celle-ci prétend promouvoir de façon décisive un tel effort de distinction.

206. La promesse comme la mission de demeurer dans la vérité concernent l'Église universelle. Nos Églises sont d'accord sur ce point. Elles sont aussi d'accord sur le fait que c'est avant tout l'Esprit de Dieu promis à l'Église, et qui habite en elle<sup>278</sup>, qui lui rend possible de rester dans la vérité et qui lui donne mandat de distinguer d'autorité entre vérité et erreur, c'est-à-dire d'« enseigner »<sup>279</sup>. Il y a enfin accord sur le fait que Dieu, dans le Saint-Esprit, se sert pour son action de moyens et de réalités temporels qu'il a lui-même institués et donnés à l'Église en tant que créature temporelle<sup>280</sup>, et que le ministère ecclésiastique est au nombre de ces moyens et réalités<sup>281</sup>. Rien de tout ceci ne va contre la doctrine de la justification en tant que critère de la vie et de l'agir de l'Église.

207. En fait, l'Église luthérienne n'est pas moins Église « enseignante » que l'Église catholique – que l'Église de tous les temps –, consciente qu'elle a pour mission permanente de défendre la vérité de l'Évangile et de repousser l'erreur. En sont témoins les catéchismes, surtout le Grand catéchisme de Luther, et tout particulièrement les « Écrits confessionnels », avec leur « enseigner » et « rejeter »<sup>282</sup>.

208. La différence entre nos Églises ne commence à se dessiner qu'à propos de la manière d'exercer la responsabilité doctrinale de l'Église. Le fait que l'Église catholique reconnaît au ministère ecclésiastique, en particulier à l'épiscopat, une responsabilité spéciale et une pleine autorité en matière doctrinale, n'est pas en soi une différence essentielle avec la conception et la pratique des luthériens. Car, selon la conception luthérienne également, le ministère ecclésiastique comporte intrinsèquement, de par sa mission et son mandat de proclamer l'Évangile, la responsabilité de veiller à la « pureté » de la prédication de l'Évangile et à l'administration « correcte », conforme à l'Évangile, des sacrements<sup>283</sup>. Il allait également de soi pour la Réforme qu'il y a dans l'Église des

services autorisés, comme le magistère des théologiens et des facultés, qui ont d'une manière spéciale le droit et le devoir de discernement entre la vérité et l'erreur. Luther lui-même pouvait se prévaloir, face aux autorités ecclésiastiques, d'être un docteur en théologie qu'elles avaient elles-mêmes mandaté.

209. D'une façon tout-à-fait générale les facultés théologiques exerçaient au sein de la Réforme luthérienne, en continuité avec la tradition du haut Moyen Age, une sorte de magistère ecclésiastique. Et dans le camp de la Réforme on ne contestait pas que les évêques ont une responsabilité doctrinale particulière : « de droit divin », il leur revient « de juger les doctrines et de rejeter toute doctrine contraire à l'Évangile » ; et pour cette raison les communautés « doivent obéissance à l'évêque conformément à la parole du Christ en Luc 10 : "Qui vous écoute m'écoute" »<sup>284</sup>. Dans la plupart des Églises de la Réforme on n'a cependant pas maintenu l'épiscopat<sup>285</sup>. En Allemagne se développèrent très tôt (dès 1527), à la faveur du système des Églises territoriales, d'autres institutions supraparochiales chargées de veiller sur la doctrine : visites des paroisses par des surintendants ou visiteurs, ou des commissions, avec mission en particulier de pourvoir à la conformité évangélique de la prédication paroissiale et de la pratique sacramentelle, donc d'exercer la fonction magistérielle. Aujourd'hui encore, dans les Églises luthériennes, l'interprétation et le développement de la doctrine de l'Église relèvent de décisions des organes ecclésiastiques compétents (évêques, synodes, directions d'Églises) qui associent ministres de l'Église, fidèles et théologiens<sup>286</sup>. De grandes différences existent cependant sur ce point.

210. Les Réformateurs jugeaient que, dans l'Église romaine, la promesse et la responsabilité qui concernent toute l'Église sont à tel point concentrées sur le magistère ecclésiastique exercé par les évêques et le pape, que l'infaillibilité promise à l'Église comme telle est déplacée sur le pape et les évêques. On voulait voir en cela « la nouvelle définition romaine de l'Église », que l'on rejetait<sup>287</sup>. Par rapport à la promesse et à la mission de demeurer dans la vérité, les Réformateurs posaient comme principe que ce qui est dit « de la véritable Église » ne doit pas être attribué « aux évêques et au pape », comme lorsqu'on dit qu'ils sont colonnes de la vérité et qu'ils ne peuvent se tromper »<sup>288</sup>.

211. C'est ici – selon la conviction de la Réforme – que la doctrine de la justification intervient dans sa fonction critique. Le problème n'est pas d'abord la crainte que l'Église comme « rassemblement des fidèles » (*congregatio fidelium*) pourrait passer après l'Église en tant que « monarchie extérieure suprême »<sup>289</sup>, ou que le peuple de Dieu pourrait être relevé de sa commune responsabilité. Et on n'a certes pas là non plus l'apparition d'un idéal moderne de liberté, ou l'application à l'Église de l'idée de souveraineté du peuple. Ce dont il s'agit en tout premier lieu, c'est de la primauté de l'Évangile sur l'Église : c'est-à-dire de la liberté, de la souveraineté et de l'autorité absolue de l'Évangile comme Parole de grâce de Dieu.

212. Selon la conviction réformatrice, cet Évangile, même s'il est prêché dans l'Église et par des ministres légitimes « en lieu et place du Christ »<sup>290</sup>, ne peut être remis de façon indiscutable et sans réserves à la garde d'un magistère ecclésiastique. Car, dans la mesure où ce ministère – comme toute institution ecclésiastique – est confié à des hommes sujets à l'erreur, non seulement le danger de l'erreur serait aggravé du fait d'erreurs revêtues de l'autorité de l'Église, mais surtout les décisions et les décrets de ce ministère et de ses titulaires auraient la souveraineté et l'autorité absolue qui ne reviennent qu'à l'Évangile. Aussi, est-ce uniquement à l'Évangile que doit être mesuré en

dernière analyse ce que les hommes enseignent dans l'Église. C'est la seule manière de garantir que l'Église suit la Parole de Dieu et non les paroles des hommes.

213. C'est pourquoi, au nom de l'Évangile, la doctrine réformatrice de la justification exige du magistère ecclésiastique et de ses décisions, qu'ils restent en principe ouverts à la vérification par l'ensemble du peuple de Dieu, et leur interdit de se soustraire par principe à toute vérification. Le magistère doit admettre que l'Église, qui est comme telle dépositaire de la promesse de demeurer dans la vérité, qui est « peuple de Dieu », « corps du Christ » et « temple du Saint-Esprit », ait la possibilité de « discuter ou de juger », comme dit l'Apologie<sup>291</sup>, ses décisions. Il semble douteux autrement, pour la pensée réformatrice, que le magistère soit au service de la Parole de Dieu et non au-dessus d'elle<sup>292</sup>.

214. L'autorité de l'enseignement de l'Église n'est pas récusée pour autant, mais on maintient la nécessité d'une réserve critique. C'est précisément dans cette tension dialectique entre autorité incontestable et réserve critique que s'exerce nécessairement, d'après la conception réformatrice, la fonction d'enseignement de l'Église ou d'un magistère ecclésiastique. Le magistère témoigne par là de son sens de l'autorité suprême de l'Évangile qui échappe à toute emprise humaine et qui n'est autre que l'autorité de la grâce de Dieu dont l'homme ne peut disposer ; et la fonction d'enseignement de l'Église manifeste en cela sa conformité à l'Évangile.

215. On voit donc que, par la doctrine de la justification, la pensée de la Réforme n'est nullement amenée à dévaluer, et encore moins à rejeter, l'autorité de l'enseignement de l'Église et d'un magistère ecclésiastique. Les Églises de la Réforme luthérienne exercent elles-mêmes avec autorité la fonction d'enseignement et ont des organes ou des ministères qui en sont chargés. Elles se sont même montrées disposées, jusqu'à le souhaiter expressément<sup>293</sup>, à reconnaître pour leur part le magistère ecclésiastique sous sa forme traditionnelle<sup>294</sup>. Elles demandent seulement que cette fonction et ce ministère d'enseignement, tant dans sa conception que dans sa pratique, soit conforme à l'Évangile et ne le contredise pas<sup>295</sup>.

216. Le problème d'une tension entre autorité normative et réserve critique se pose aussi aux catholiques. Mais l'importance et l'intérêt qu'on lui accorde sont malgré tout différents. Selon la doctrine catholique c'est toute l'Église qui est « colonne et fondement de la vérité » (1 Tm 3,15). « La collectivité des fidèles ne peut errer dans la foi » car elle reçoit de l'Esprit de vérité « le sens surnaturel de la foi »<sup>296</sup>. Au sein du peuple de Dieu, les évêques en communion avec l'évêque de Rome – établis en vertu de leur ordination épiscopale comme successeurs dans le ministère de présidence d'une Église particulière – sont les docteurs authentiques de la foi<sup>297</sup>. Mais leur magistère est inséré dans la vie de foi de tout le peuple de Dieu, qui est tenu lui aussi de chercher la vérité et d'en témoigner. Ainsi, « le ministère de vigilance qui incombe à l'évêque par rapport à l'apostolicité de la foi,... se relie à la responsabilité que porte tout le peuple chrétien vis-à-vis de la foi »<sup>298</sup> ; de sorte que les évêques n'exercent leur ministère doctrinal « qu'en communion avec toute l'Église » et « dans les nombreux dialogues de foi avec les fidèles, les prêtres et les théologiens »<sup>299</sup> ; car tout « le peuple de Dieu prend part au ministère prophétique du Christ »<sup>300</sup>.

217. Il se peut qu'un évêque « tombe hors de la foi apostolique... Cependant, selon la conviction catholique, l'épiscopat pris dans son ensemble est gardé dans la vérité de l'Évangile »<sup>301</sup>. Les évêques ont à veiller sur la continuité de la foi apostolique, liée au canon des Écritures et à la tradition apostolique : « Le magistère n'est pas au-dessus de

la Parole de Dieu mais il la sert, n'enseignant que ce qui fut transmis »<sup>302</sup> ; il a la charge d'écouter respectueusement la Parole de Dieu, de la garder saintement et de l'interpréter fidèlement<sup>303</sup>. Cela vaut aussi des prêtres de la même manière : « Ils ne doivent jamais exposer leurs propres idées mais toujours enseigner la Parole de Dieu »<sup>304</sup>. Le lien avec le canon des Écritures et la tradition apostolique est *a priori* le critère de l'assentiment de foi, spécialement dans les « cas limites », au point que selon Augustin et Thomas d'Aquin on ne doit pas donner son assentiment aux évêques « quand il leur arrive de se tromper et de parler d'une manière qui contredit les Écritures canoniques »<sup>305</sup>.

218. L'Église peut, comme cela se passait dans l'Église ancienne lors des conciles œcuméniques, prendre des décisions doctrinales infaillibles<sup>306</sup>. Celles-ci interprètent la révélation faite une fois pour toutes et se prennent en harmonie avec la foi de l'ensemble du peuple de Dieu, nullement contre lui<sup>307</sup>. De telles décisions – qui se prennent dans certaines conditions – ont force de loi ; elles n'ont pas besoin d'être suivies d'un assentiment formel mais « requièrent malgré tout une large réception pour obtenir dans l'Église force de vie et fécondité spirituelle »<sup>308</sup>.

219. Les décisions du magistère ecclésiastique s'imposent, certes, et quand il s'agit de dogmes, elles s'imposent même de façon absolue. Mais l'Église sait qu'en tant que peuple de Dieu pérégrinant elle est encore en route. Aussi la connaissance et l'attestation de la vérité dans la théologie et le dogme sont-elles fragmentaires et souvent unilatérales, dans les cas où l'on combat des erreurs qui isolent des aspects particuliers de l'ensemble ; la pensée est historiquement conditionnée et pour cette raison susceptible d'améliorations, d'approfondissements, de recevoir « de nouvelles formulations »<sup>309</sup>. Cependant l'Église croit que le Saint-Esprit la conduit dans la vérité lors des déclarations solennelles et la préserve de l'erreur. Quand le magistère ecclésiastique se réclame du Saint-Esprit (cf. Ac 15,28), il n'y a là aucune contradiction par rapport au critère de la doctrine de la justification. La question n'est pas celle des « conditions du salut » mais celle des critères de notre connaissance de la révélation. Le message de la gratuité radicale du salut et du caractère inconditionnel de sa réception n'est pas brouillé par l'institution « concile », dont la tâche est bien au contraire d'attester la vérité révélée et de la défendre contre les conceptions erronées.

220. La compréhension catholique de la foi maintient ainsi, d'une part, que dans le consensus d'un concile il y a interprétation de l'Évangile, et que donc, dans des cas précis, on peut avoir une décision de foi indiscutable (un dogme, selon la conception catholique), auquel le membre de l'Église peut s'en remettre comme à une formulation de l'Évangile. Et même si la foi n'en reste pas à la « formule » mais à la chose elle-même, c'est-à-dire la vérité de l'Évangile, elle a pourtant besoin de la « formule », de la formulation de l'Évangile, dont les termes méritent même, dans une situation critique, une extrême attention (cf. 1 Co 15,2 ; 4,6).

221. D'autre part, une déclaration dogmatique, selon la conception catholique que l'on vient d'exposer, n'est pas au-dessus de toute discussion. La « tradition apostolique connaît dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit, un progrès : la compréhension des réalités transmises croît par la réflexion et l'étude des fidèles..., par l'intelligence qu'en donne l'expérience spirituelle, par la prédication de ceux qui, avec la succession dans le ministère épiscopal, ont reçu le charisme très sûr de la vérité ; car l'Église s'efforce constamment au cours des siècles d'avancer vers la plénitude de la vérité divine, jusqu'à ce que la Parole de Dieu s'accomplisse en elle »<sup>310</sup>. Transmission de la foi, proclamation du magistère et histoire des dogmes sont, ainsi considérés, des processus

herméneutiques complexes auxquels participent ensemble, bien que de façon diverse, tous les fidèles, les membres du magistère ecclésiastique et les théologiens<sup>311</sup>. La permanence dans la vérité de l'Évangile n'exclut pas le cheminement laborieux de la recherche de la vérité et ne doit pas non plus être l'affaire d'une seule instance dans l'Église, mais elle provient en fin de compte de l'assistance et de la conduite de l'Esprit de Dieu qui s'affirme dans la coopération mutuelle au sein de tout le peuple de Dieu.

222. Ces explications à propos de la compréhension catholique et luthérienne de la fonction normative d'enseignement montrent, en dépit de toutes les différences d'appréciation et de bien des interrogations, que la fonction d'autorité doctrinale n'est pas nécessairement en contradiction avec la justification. Catholiques et luthériens sont d'accord pour dire que l'exercice de l'autorité doctrinale normative sert la vérité de l'Évangile, à laquelle seule le membre de l'Église peut s'en remettre dans la vie et dans la mort et qui seule soutient sa foi. Ils admettent unanimement que, par exemple dans les conciles qui confessent la foi en la Trinité et en Jésus-Christ, la vérité de l'Évangile a été explicitée. Sur la question de savoir comment la vérité de l'Évangile est mise en œuvre, il y a, il est vrai, des différences considérables. Même si les catholiques ne peuvent faire leur, de la même manière, la dialectique luthérienne de l'autorité indiscutable et de la réserve critique, et demandent s'il n'y a pas là un danger de relativisation de la vérité de l'Évangile par l'opinion individuelle, ils n'en reconnaissent pas moins la précarité de la connaissance humaine de la vérité, même dans les décisions les plus contraignantes du magistère ecclésiastique. Et si les luthériens posent, à propos de la conception catholique de la fonction d'autorité doctrinale normative, les questions que nous avons évoquées, ils ne s'en imposent pas moins de « repenser le problème du magistère et de l'autorité en matière de doctrine » et spécialement de réfléchir à l'institution du concile – comme « lieu de consensus de l'ensemble de la chrétienté » que la Réforme luthérienne a toujours maintenu, dans le contexte esquissé plus haut<sup>312</sup> – et à son autorité<sup>313</sup>.

#### 4.5.3.4 Juridiction ecclésiastique et fonction juridictionnelle du ministère ecclésiastique

223. La question de la doctrine ecclésiastique et du magistère ecclésiastique, tout comme celle de la juridiction ecclésiastique et de la fonction juridictionnelle du ministère ecclésiastique, sont étroitement apparentées et présentent un évident parallélisme. Elles se recoupent même en partie, dans la mesure où les décisions doctrinales du magistère ont une portée juridique.

224. Catholiques et luthériens disent en commun que Dieu, qui dans sa grâce et sa fidélité établit des formules institutionnelles et s'en sert pour garder l'Église dans la vérité de l'Évangile, se sert aussi dans ce but du droit et des dispositions juridiques.

225. On ne peut donc dire du côté luthérien que l'Évangile et l'Église, d'une part, et le droit ecclésiastique, d'autre part, s'excluent mutuellement, et que la doctrine de la justification interdit la formation d'un droit ecclésiastique normatif. Le montre déjà le fait que, dans les pays de la Réforme, des « constitutions ecclésiastiques » ayant force de loi aient paru très tôt, et que dans leurs recueils doctrinaux (*corpora doctrinae*), remplacés plus tard par les « Écrits confessionnels », la doctrine de la justification avait une place centrale qui elle-même contribuait donc à la normativité juridique de ces constitutions ecclésiastiques. Les constitutions des Églises luthériennes aujourd'hui le montrent également.

226. Une différence entre catholiques et luthériens n'apparaît – de même que sur la question de la doctrine ecclésiastique et du magistère – qu'à propos de la conception du

droit ecclésiastique, de sa normativité, et de savoir dans quelle mesure et en quel sens l'Église, et particulièrement le ministère ecclésiastique, ont mandat à promulguer des décisions et des ordonnances ayant force de loi, et dans quelle mesure de telles décisions, – une fois adoptées – peuvent être critiquées au nom de l'Évangile.

227. Il faut cependant voir cette différence dans le contexte des convictions fondamentales communes que le dialogue catholique/luthérien a déjà fait apparaître en partie :

– concernant le droit ecclésiastique en général, les deux Églises tiennent pour principe que « le salut des âmes [doit]... être toujours dans l'Église la loi suprême »<sup>314</sup>.

– ce qui signifie que, selon la conviction commune, tout ce qui est droit ecclésiastique et élaboration juridique ecclésiastique n'est qu'en vue et en dépendance de l'Évangile et à son service. « L'Église demeure liée en permanence, dans sa constitution, à l'Évangile, qui a sur elle une priorité inéluctable » ; il est « critère pour les institutions concrètes de l'Église »<sup>315</sup>.

– Les dispositions juridiques en vigueur dans l'Église ont toujours, même là où on les estime et les dit « de droit divin », des formes et une réalisation historiques, et offrent donc matière à renouvellement et à restructuration<sup>316</sup>.

228. Ces convictions fondamentales communes montrent que pour les deux parties le droit ecclésiastique, sans préjudice de sa vocation normative, doit être relativisé, dans son être et dans sa destination. Ceci est d'une importance décisive parce que c'est exactement cette exigence critique que la doctrine de la justification fait valoir face à toute législation ecclésiastique et par là à toutes les juridictions ecclésiastiques : aucune législation ecclésiastique ne peut prétendre à une normativité équivalente à celle de la nécessité de salut ou de la normativité suprême de l'Évangile, qui est celle de la grâce. Si cette exigence n'est pas satisfaite le droit ecclésiastique tombe sous le coup de la critique de la doctrine de la justification. Nos Églises sont *a priori* d'accord sur ce point. Il est important que cet accord soit corroboré par la pratique ecclésiale ; mais en est-il effectivement ainsi dans nos Églises, de quelle manière et dans quelle mesure ? C'est ce qui doit être vérifié dans chaque cas.

229. Ces convictions fondamentales communes valent aussi pour savoir comment et de quelle façon, le ministère ecclésiastique exerce une fonction de juridiction. La Réforme peut effectivement reconnaître au ministère une fonction de juridiction, mais en soulignant la primauté de l'Évangile et, pour l'essentiel, avec les restrictions sur lesquelles catholiques et luthériens sont d'accord<sup>317</sup>.

230. Cela est l'intention fondamentale de l'article 28 de la Confession d'Augsbourg<sup>318</sup>. Cet article développe une conception du « pouvoir » (*potestas*) des évêques qui comporte clairement les fonctions de juridiction et en même temps souhaite garantir la conformité à l'Évangile de ce ministère et de son exercice. Ce qui se réalise pour l'essentiel dans le cadre des convictions fondamentales esquissées ci-dessus.

231. Les tâches spécifiques de l'évêque – qui, à cause d'une imprécision d'ordre théologique dans la distinction entre évêque et curé (de paroisse), sont pour l'essentiel aussi celles du curé – sont d'après l'article 28 de la Confession d'Augsbourg : la prédication de l'Évangile, l'administration des sacrements, le pardon des péchés (l'absolution), le rejet des doctrines contraires à l'Évangile ainsi que l'exclusion de la communauté<sup>319</sup>. On peut parler à ce propos de « pouvoir des clés »<sup>320</sup>, de « ministère de la Parole »<sup>321</sup>, ou de « iurisdictio »<sup>322</sup>. Ce qui montre que le ministère ecclésiastique en

tant que ministère pastoral inclut – selon la conception réformatrice – les fonctions de juridiction, de telle manière pourtant que ces fonctions ne se rendent pas indépendantes mais restent incluses dans la responsabilité pastorale d'ensemble du ministère et préservent par là leur caractère pastoral.

232. Ces fonctions du ministère, qui sont « nécessaires au salut »<sup>323</sup> et, en ce sens, « de droit divin »<sup>324</sup>, doivent être exercées « sans recours à la contrainte humaine mais seulement par la Parole de Dieu »<sup>325</sup> ; elles appellent le devoir d'obéissance de la communauté<sup>326</sup>, qui va néanmoins avec le devoir du refus d'obéissance si le ministère en exerçant ses fonctions va contre l'Évangile<sup>327</sup>.

233. Par ailleurs les évêques peuvent certes exercer un autre type de pouvoir de juridiction<sup>328</sup>, qui va de la législation matrimoniale aux mandements de carême, en passant par les lois cérémonielles, l'ordre du culte, et autres choses du même genre. Ces ordonnances ne servent qu'à régler la vie de la communauté<sup>329</sup>, on peut les modifier, les remplacer et même les abolir<sup>330</sup>. Ici encore il y a devoir d'obéissance pour la communauté<sup>331</sup>, mais d'une tout autre nature. Ce devoir ne cesse pas simplement lorsque le contenu de telles ordonnances ecclésiastiques est contraire à l'Évangile. Il cesse déjà et se change en devoir du refus d'obéissance lorsque les ordonnances en question sont présentées comme « nécessaires au salut »<sup>332</sup> et comme s'imposant en conscience<sup>333</sup> ; car elles sont déjà de ce fait en contradiction avec la « doctrine de la foi » – c'est-à-dire avec la justice qui vient de la foi<sup>334</sup> – et avec la « liberté chrétienne » – c'est-à-dire la liberté du chrétien par rapport à la loi<sup>335</sup> –, et elles tombent sous la critique de la doctrine de la justification.

234. Dans ce cadre délimité par la doctrine de la justification il y a, selon la conviction luthérienne, une fonction légitime de juridiction du ministère ecclésiastique.

235. Les convictions fondamentales communes mentionnées plus haut<sup>336</sup> délimitent, selon la compréhension catholique également, le pouvoir de juridiction des évêques. La fonction juridique et l'application de la loi doivent toujours être vues dans leur intention pastorale et le souci du salut des hommes.

236. L'autorité et le mandat des évêques, en tant que pasteurs et que chefs des communautés, se fondent sur la mission divine que le Christ a confiée aux Apôtres<sup>337</sup>, celle de transmettre l'Évangile qui « est pour toujours l'origine de toute vie dans l'Église »<sup>338</sup>. Ce mandat inclut aussi le droit et le devoir de régler dans l'Église ce qui concerne l'organisation du culte et de l'apostolat – qui sont la mission de l'Église ; il doit s'exercer en suivant l'exemple du Bon Pasteur, Jésus-Christ<sup>339</sup>. Les évêques exercent leur pouvoir juridique et pastoral personnellement au nom du Christ, c'est-à-dire comme un plein pouvoir propre, ordinaire et immédiat, en communion avec l'évêque de Rome<sup>340</sup>. Ils doivent sans cesse tenir compte du fait que toute disposition juridique ecclésiastique a son origine et son fondement durable dans l'Église comme communion dans la foi et les sacrements ; car l'annonce de la Parole de Dieu et la célébration des sacrements constituent l'Église et définissent son être, du fait que c'est par là que le Seigneur de l'Église opère le salut. L'obligation d'une loi ecclésiastique suppose donc la foi en l'Église comme communion dans la foi et les sacrements. Le droit et les lois de l'Église veulent servir l'ordre fondamental de l'Église et être compris comme expression de son unité et comme disposition organisationnelle au bénéfice de la pastorale. C'est ainsi que l'ordre fondamental, le droit et les lois de l'Église naissent de son être comme communauté de foi et de sacrements.

237. Selon la doctrine catholique, il faut maintenir que personne ne doit être contraint ni de croire, ni d'agir contre sa conscience en matière religieuse<sup>341</sup>. L'appel de Dieu à le servir en esprit et en vérité oblige naturellement en conscience, mais ne contraint pas l'homme à y répondre<sup>342</sup>. Les normes et les lois ecclésiastiques peuvent de même être obligatoires en conscience pour le chrétien, en tant que membre de l'Église, mais elles ne peuvent le délier de sa responsabilité directe devant Dieu<sup>343</sup>.

238. Le dialogue catholique/luthérien a souligné le lien permanent de toute disposition juridique dans l'Église « avec l'Évangile qui a sur elle une priorité inéluctable ». « Cependant, pour les institutions de l'Église, l'Évangile ne peut être un critère qu'en relation vivante avec la réalité sociale propre à chaque époque. De même qu'on peut légitimement expliciter l'Évangile sous forme de dogmes et de confessions de foi, de même il existe pour le droit une réalisation historique dans l'Église »<sup>344</sup>. En ce sens, le *Codex Iuris Canonici* de 1983 tente une réorganisation de la législation ecclésiastique catholique à la lumière du deuxième Concile du Vatican, pour mieux répondre à la mission de salut de l'Église. Les lignes directrices notamment de la constitution sur l'Église « *Lumen Gentium* », ainsi que de la constitution pastorale « *Gaudium et Spes* », en fournissent le cadre herméneutique. « Au long des siècles, l'Église catholique a, de façon habituelle, réformé et rénové les lois de la discipline canonique pour que celles-ci, en pleine fidélité à son divin Fondateur, s'adaptent à la mission de salut qui lui a été confiée... On pourrait même voir dans ce nouveau code un grand effort pour traduire en langage canonique l'ecclésiologie conciliaire »<sup>345</sup>.

239. La théologie catholique rappelle que ce n'est pas le législateur ecclésiastique par sa législation mais l'action salvifique de Dieu qui constitue la communauté des croyants et introduit ainsi les hommes à de nouveaux rapports entre eux faits de liens sociaux – c'est-à-dire la communion des fidèles entre eux et avec Dieu. Ces nouveaux liens sociaux reçoivent du législateur ecclésiastique leur expression juridique. Le sens de la loi ecclésiastique est d'aider à ce que les fidèles reconnaissent et mettent en œuvre aussi bien que possible leurs droits et leurs devoirs tels qu'on les découvre à la lumière de la foi, et contribuent ainsi à la réalisation de la mission de salut de l'Église.

240. La législation ecclésiastique peut être comprise comme la fonction normative de la tradition de foi, de sorte que, en dernière analyse, la force obligatoire des lois de l'Église a pour fondement la normativité de la foi, ce qui distingue le droit canonique de tout autre droit. En raison du caractère obligatoire de la foi, le législateur ecclésiastique s'adresse à la conscience religieuse ; ce qui fait que la norme imposée par l'Église présuppose la libre décision de foi. La disparité entre l'obligation d'une loi ecclésiastique et la décision de conscience du fidèle peut devenir source de conflits. La théologie catholique ne parle généralement pas de « réserve critique » par rapport aux lois de l'Église mais elle prévoit qu'il peut y avoir conflit dans des cas particuliers. La loi suprême est le salut de l'homme. Quand, dans une situation concrète, l'application des canons nuit au salut d'un homme ou même le met en péril, on a alors le cas dans lequel un chrétien, qui se veut obéissant à la loi de l'Église, et dont la vie le démontre concrètement, peut et même doit décider contre la lettre de la loi, car il se voit en droit ou même obligé de par sa foi de suivre sa conscience.

241. Entre luthériens et catholiques, en dépit des points de départ ecclésiologiques différents et des systèmes de référence divers, il y a du point de vue de la doctrine de la justification et du salut, sur la question du pouvoir de juridiction du ministère ordonné, des vues communes et des correspondances fondamentales. Les lois de l'Église ont pour tâche de servir le salut de la personne.

242. En résumé, on peut dire qu'au vu de tous les points examinés dans ce chapitre (4.5.3.1-4.5.3.4), on ne peut parler en principe d'un conflit ou même d'une opposition entre justification et Église. La doctrine de la justification veille à ce que toutes les institutions de l'Église, dans leur conception et dans la pratique, servent le maintien de l'Église dans la vérité de l'Évangile qui seul crée et garde l'Église dans l'Esprit-Saint.

## **5. MISSION ET ACCOMPLISSEMENT DE L'ÉGLISE**

243. L'Église comme réceptrice et médiatrice du salut a son fondement permanent dans le Dieu-Trinité et son but ultime est l'accomplissement dans le Royaume. Dieu veut créer son Royaume éternel et universel de justice, de paix et d'amour et il fait triompher lui-même son Règne et son salut. Dans ce temps et pour ce temps, il a élu et institué l'Église par grâce pour annoncer son Évangile à toute créature (cf. Mc 16,15), l'adorer sans trêve, le louer pour la « richesse de sa grâce » (cf. Ep 1,3-14) et faire connaître à tous les hommes par son témoignage et son service la bonté et l'amitié de Dieu pour les hommes (cf. Ti 3,4-6), jusqu'à ce qu'il habite lui-même définitivement au milieu de nous et fasse toutes choses nouvelles (cf. Apoc 21,3-5). De sorte que l'Église vit, dans ce temps, soumise à la mission, pleine de responsabilités, d'annoncer l'Évangile (cf. 1 Co 9,16) et de servir Dieu et les hommes (cf. Mt 22,37-40) ; mais en même temps elle accomplit sa marche sur terre dans la certitude de la miséricorde de Dieu et de sa grâce (cf. 2 Co 12,9) et dans la joyeuse confiance du retour du Seigneur. Il nous a dit : « Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît » (Mt 6,33) ; et il nous a appris à prier : « Père, que ton Nom soit sanctifié, que ton Règne vienne ! » (Lc 11,2).

### **5.1 La mission de l'Église**

244. Luthériens et catholiques se voient mis partout dans le monde devant les mêmes défis, même s'ils varient beaucoup d'une région à l'autre et peuvent se modifier très vite, mais qui ne cessent d'assaillir les deux communautés (5.1.1). Cela amène luthériens et catholiques à être confrontés ensemble à ces défis et à repenser la mission de l'Église à la lumière du message de la justification (5.1.2). Nous sommes d'accord sur le fait que notre mission est une participation, véritable mais limitée, à la réalisation par Dieu lui-même de ses plans comme Créateur, Rédempteur et Sanctificateur (5.1.3). Sur les aspects les plus importants de notre tâche en tant qu'Églises – évangélisation, liturgie et service de l'humanité – aucune différence essentielle ne nous sépare (5.1.4). Et du fait d'un consensus aussi large nos Églises se trouvent devant le lourd défi d'intensifier et d'élargir à tous les plans leur collaboration pratique au service de l'Évangile de Jésus-Christ.

#### 5.1.1 Défis communs à nos Églises dans un monde en continuel changement

245. Les défis auxquels les Églises sont confrontées dans le monde entier sont souvent de nature très diverse, selon les différents contextes régionaux ; mais en chaque endroit ils touchent toujours de la même manière luthériens et catholiques. En Afrique du Sud le racisme n'a épargné aucune Église. Dans d'autres pays d'Afrique et dans certaines régions d'Asie les chrétiens de toutes confessions sont menacés ou même persécutés par un Islam militant ; dans le Sud-Est de l'Europe, les Églises sont confrontées au défi de surmonter leurs solidarités ethniques et nationales, dans une situation de violation flagrante de la dignité humaine qui va jusqu'au génocide. Dans une situation comme celle des pays d'Amérique latine les énormes différences entre riches et pauvres se

retrouvent dans toutes les Églises et confessions. Dans le contexte sécularisé de beaucoup de pays d'Europe, l'indifférence religieuse n'est jamais le problème de l'une de nos Églises seulement.

246. Beaucoup de problèmes ne se posent pas seulement dans tel ou tel contexte mais concernent nos Églises à l'échelle mondiale : le réveil du nationalisme, les tendances d'extrême-droite, la disposition et le recours croissants à la violence. La prise de conscience de défis communs de ce genre, ou analogues, amène les Églises à repenser leur mission et les confronte avec la question inéluctable de savoir jusqu'à quel point elles peuvent et veulent prendre position ensemble dans les différentes situations. Un exemple de la recherche commune de réponses aux questions de l'heure à la lumière de l'Évangile et des différentes traditions ecclésiales est le « processus conciliaire ou œcuménique d'engagement réciproque pour la justice, la paix et la sauvegarde de la création » auquel a appelé l'assemblée plénière du Conseil Œcuménique des Églises à Vancouver, en 1983 ; il a conduit en 1989, à Bâle, au rassemblement œcuménique européen « Paix dans la justice », en 1990 à « l'assemblée mondiale » de Séoul, et il se poursuit en beaucoup de pays et régions du monde.

247. La rapidité avec laquelle les contextes peuvent changer est apparue clairement dans les pays de l'Europe de l'Est qui se sont libérés, dans une révolution pratiquement non-violente, de la longue hégémonie d'un parti et d'une idéologie. La complexité des conditions de vie des hommes et le rythme du changement social de notre temps exigent des Églises qu'elles réexaminent constamment, à la lumière de l'Évangile, les défis des contextes changeants de manière à remplir leur mission en fidélité à leur origine et selon les requêtes de la situation. Les « signes des temps » sont donc un appel aux Églises pour qu'elles réfléchissent à leurs origines communes et donnent leurs réponses en conséquence. Elles peuvent contribuer ensemble à une juste prise de conscience des formes actuelles de la lutte permanente entre foi et incroyance, entre péché et justice, entre ancienne et nouvelle création. En cela l'Église doit être particulièrement attentive aux expressions actuelles de la détresse et des espoirs des hommes.

248. Une Église rassemblée par Jésus-Christ pour servir son œuvre sur terre doit toujours s'efforcer d'aller au fond des possibilités les plus poussées de sa tâche missionnaire. Le message de l'Évangile de la grâce et de la réconciliation oblige ceux qui le perçoivent et le reçoivent à le porter à ceux qui ne l'ont pas encore entendu ou qui n'ont pas encore eu vraiment l'occasion de l'accueillir. Nous devons être inquiets quand nous pensons à ceux qui oublient la Bonne Nouvelle de Dieu ou qui lui sont devenus étrangers. Catholiques et luthériens doivent mettre en œuvre ensemble leur vocation missionnaire à la suite du Christ. Il leur faut se confronter ensemble au défi d'une rénovation permanente de leurs Églises sous l'influence du Saint-Esprit, afin de devenir, de manière toujours plus authentique, des instruments solidaires du plan de salut de Dieu pour ce monde.

249. Lorsque nous considérons les défis communs, nous devenons pleinement conscients de la relation intime entre Église et unité. La division entre luthériens et catholiques est un obstacle au service commun de la réconciliation, auquel nous sommes appelés. La division des chrétiens contredit – comme dit le Concile Vatican II – « ouvertement la volonté du Christ. Elle est pour le monde un objet de scandale et elle fait obstacle à la plus sainte des causes : la prédication de l'Évangile à toute créature »<sup>346</sup>. Dans le monde en transformation dans lequel nous vivons cette situation devient un grand défi pour nos Églises : celui de poursuivre avec une force nouvelle notre pèlerinage œcuménique vers l'unité visible.

### 5.1.2 Réflexions sur la mission de l'Église à la lumière du message de la justification

250. Les témoignages prophétiques tardifs d'Israël permettent déjà de pressentir une dimension fondamentale de notre vie et de notre vocation dans l'Église. Dieu, le Seigneur, montra son pouvoir rédempteur en rassemblant son peuple des pays de la déportation et en fit à nouveau son serviteur d'élection (cf. Is 41,8-10 ; 43,1-7). Mais le salut de Dieu est destiné à atteindre toutes les extrémités de la terre (cf. Is 45,22s.) et tous les peuples doivent un jour accourir à la Ville du Seigneur (cf. Is 60,3s. 10.14). En même temps, les membres du peuple d'Israël sont dits « témoins » chargés d'attester la miséricorde du Seigneur et son action toute-puissante pour réaliser son plan de salut (cf. Is 43,10.12 ; 44,8). Et finalement, de tous ceux que le Seigneur rassemble de différents peuples et langues, quelques uns sont envoyés, à leur tour, « aux îles lointaines » pour proclamer la gloire du Seigneur et amener à la maison du Seigneur de nouveaux adorateurs (cf. Is 66,18-21)<sup>347</sup>.

251. Ce qui s'esquissait en Israël dans les temps post-exiliques a eu en Jésus-Christ son accomplissement. En tant qu'Église nous avons en lui notre identité, particulièrement dans sa mission d'annoncer l'Évangile (cf. Mc 1,15 ; 1,28s.), de rassembler non les justes mais les pécheurs (cf. Mc 2,17) et de donner sa vie en rançon pour la multitude (cf. Mc 10,45). Jésus a trouvé sa propre mission définie par le prophète : annoncer aux pauvres la bonne nouvelle et aux captifs la liberté (cf. Lc 4,18s.) ; pour nous, ses disciples, ceci a une signification durable en tant que ligne de conduite pour nos propres décisions et nos choix au service de l'amour.

252. Jésus a envoyé ses disciples répandre son message et étendre son service de guérison dans toute la Galilée (cf. Lc 9,1s.). Il ne faisait là qu'anticiper sur la suite. Après sa résurrection il a transmis aux disciples sa mission, dont les chrétiens sont jusqu'à ce jour les héritiers : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jn 20,21). Dans tous les évangiles se retrouve cet acte fondamental de l'envoi en mission par le Seigneur ressuscité, qui définit l'Église : « Allez dans le monde entier et annoncez l'Évangile à toute créature » (Mc 16,15) ; « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit » (Mt 28,19s.). « C'est comme il a été écrit : le Messie souffrira et ressuscitera des morts le troisième jour, et on prêchera en son nom la conversion et le pardon des péchés à toutes les nations, à commencer par Jérusalem » (Lc 24,46s. ; cf. Ac 1,8).

253. Comme individus et comme communautés nous nous savons concernés par ces paroles et nous recevons dans l'obéissance la mission de notre Seigneur d'évangéliser, de faire des disciples et de propager sa présence salutaire partout dans le monde. La pleine signification de cet envoi nous échappe en partie. Mais nous savons que nous vivons de celui qui est mort « pour rassembler les enfants de Dieu dispersés » (Jn 11,52). L'Église a reçu « la communion avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » (1 Jn 1,3), une communion qui est destinée à tous les hommes. Comme Église nous sommes élus et désignés pour aller dans le monde et porter du fruit (cf. Jn 15,16) en diffusant la connaissance du seul vrai Dieu et de Jésus-Christ, qui est la vie éternelle (cf. Jn 17,3).

254. Cette vocation au service, que le Seigneur nous a si formellement confiée, dépasse évidemment notre ambition humaine et nos capacités. L'activité missionnaire de l'Église n'est possible à tout moment que par la toute-puissance du Saint-Esprit, celle donnée à la communauté apostolique pour qu'elle témoigne du Christ ressuscité (cf. Ac 2,33-36 ; 3,12-15 ; 5,30-32 ; 13,1-4.30-33). L'Église sait qu'elle est remplie de « la force d'en-

haut» et qu'elle est mise par là en mesure de proclamer la victoire de Dieu sur la méchanceté humaine et son appel à la pénitence (cf. Lc 24,47-49 ; Ac 2,23s.). Dans l'Esprit de la Pentecôte, l'Église appelle les hommes au baptême et à la vie nouvelle dans des communautés qui suivent l'enseignement apostolique, au partage des ressources et des dons, à la fraction du pain et à la prière, à la louange et à l'intercession (cf. Ac 2,42-47 ; 4,32-35). Dans notre monde l'évangélisation doit être poursuivie. Nos Églises ont confiance que le Saint-Esprit qui a été répandu un jour continuera de surmonter les obstacles opposés par les hommes (cf. Ac 10,44-48), d'ouvrir les cœurs à l'Évangile (cf. Ac 16,14) et de créer de nouvelles communautés, vivifiées par le témoignage apostolique rendu à Jésus-Christ.

255. Nous regardons dans la foi ces commencements qui ne se répèteront pas, par lesquels Dieu a profondément inscrit dans l'être de l'Église la consigne missionnaire. Nous portons un trésor pour le monde. Nous sommes ensemble au service de la réconciliation qui concerne le monde entier. Bien que, comme individus et comme communautés, nous soyons des vases d'argile, l'Esprit de Dieu nous donne le courage d'assumer la mission et de parler de Celui en qui nous croyons : Jésus-Christ. Nous avons mission de préparer les voies par lesquelles il puisse venir chez les hommes comme leur réconciliateur, comme la propre justice de Dieu et comme début de la nouvelle création (cf. 2 Co 5,17-21).

### 5.1.3 La mission comme participation à l'action de Dieu dans le monde

256. Catholiques et luthériens sont d'accord que la mission de l'Église d'annoncer l'Évangile et de servir l'humanité est une véritable participation, même si elle est limitée, à l'action de Dieu pour réaliser dans le monde ses plans comme Créateur, Rédempteur et Sanctificateur. La réflexion sur l'essence de notre vocation ecclésiale et de notre mandat est pour nous une priorité ; nous sommes reconnaissants que notre dialogue nous permette de la mener ensemble (5.1.3.1). Mais l'action de Dieu dans le monde est plus large que ce qu'il fait par l'Église. Et la mission des chrétiens de se laisser mobiliser par lui déborde le domaine de l'Église. Chacune de nos deux traditions a développé dans ce contexte sa propre conception : la doctrine des « deux règnes (ou gouvernements) » de Dieu chez les luthériens, et la doctrine de la « juste autonomie du créé »<sup>348</sup>, des domaines et des réalités terrestres, chez les catholiques (5.1.3.2).

#### 5.1.3.1 La compréhension commune

257. Nous avons appris à comprendre l'essence de notre mission dans l'Église en nous penchant sur l'action de notre Dieu, que la sainte Écriture nous révèle comme le Créateur du ciel et de la terre, le Rédempteur de l'humanité perdue et le Sanctificateur des hommes amenés au Seigneur Jésus-Christ. La mission de l'Église participe, par la grâce et la vocation reçues de Dieu, à l'action continue du Père, du Fils et du Saint-Esprit. L'Église sert l'action missionnaire de Dieu dans le monde. Notre service porte la marque de ce que nous attribuons aux Personnes divines, leur action dans la création, la rédemption et la sanctification. Dieu dans sa grâce assume nos paroles et nos actes en menant à son achèvement son propre plan de salut et de grâce.

258. Dieu, le Créateur, regarde avec faveur tout ce qu'il a créé, et que son amour anime et protège ; il montre aux hommes qu'il a créés à son image (cf. Gn 1,26) sa prédilection. De leur côté les hommes sont appelés à être ses collaborateurs et collaboratrices. Dieu leur confie la gestion de sa Création et le soin de promouvoir la justice et le bien-être pour tous ; pour être de la sorte instruments de son amour créateur et protecteur, il les

dote de raison et de conscience ainsi que de certaines structures institutionnelles. Mais nous savons par la foi et par l'expérience que cet amour doit œuvrer dans le cadre du monde déchu et marqué par le péché. La justice et la protection ne peuvent qu'endiguer le mal, non l'extirper.

259. La vocation et le devoir de servir la volonté créatrice et protectrice de Dieu valent pour tous les hommes, chrétiens et non-chrétiens. Ils doivent travailler ensemble à la paix, à la justice et à la sauvegarde de la création. Ils doivent chercher ensemble, avec leur raison, des voies et des institutions adaptées à chaque époque historique et à chaque situation, pour réaliser au mieux les buts fixés par Dieu. Les membres de l'Église n'ont pas une plus grande compétence pour cela que leurs frères non-chrétiens créés à l'image de Dieu ; et il peut même y avoir entre eux des divergences sur le meilleur moyen d'atteindre les buts communs.

260. Si les membres de l'Église ne se distinguent pas des autres hommes par une obéissance ou une compétence particulière, pour ce qui concerne la mise en œuvre de la volonté créatrice et protectrice de Dieu, ils n'en ont pas moins individuellement et collectivement la responsabilité de combattre l'obscurcissement, dans le monde marqué par le péché, de la volonté créatrice et protectrice de Dieu. Transformé par l'Évangile, devenu nouvelle création, le chrétien – mais aussi bien toute l'Église – peut saisir avec un regard aiguisé les règles et les obligations qui s'imposent à tous les hommes et s'y appliquer de tout cœur. Quand il le faut, les chrétiens doivent s'engager face aux autres hommes, ou aussi en leur nom, par leurs exhortations, leurs conseils, leurs actes, mais également leur conduite, pour la dignité et les droits de l'homme, pour la liberté, la paix, la justice et la sauvegarde de la création, et soulager la souffrance et le besoin. Comme individus et comme communauté ecclésiale, ils ramènent par là la création aux valeurs et aux normes qui lui sont propres et que Dieu lui a données. Ils rendent en même temps leurs semblables attentifs aux buts et aux possibilités limités de leur agir politique et social, et les prémunissent contre les excès de l'idéologie et la tentation totalitaire.

261. Dieu a envoyé son Fils comme rédempteur pour faire connaître sa grâce inconditionnelle pour l'humanité pécheresse. Dans la condition d'esclave, Jésus a pris le péché sur lui pour le vaincre, donner part à tout croyant à sa justice et à la vie nouvelle et lui ouvrir accès au Père dans le Saint-Esprit. Jésus-Christ est le centre de la mission de l'Église, qui se sait chargée par lui de porter à tous les peuples son message libérateur et sa grâce. La mission sans équivalent de l'Église consiste en ceci qu'elle accomplit l'ordre de Jésus d'évangéliser le monde et d'édifier des communautés de disciples qui, transformés par la foi, rayonnent déjà ici-bas la ferme espérance de l'accomplissement futur du Royaume de Dieu au jour de la consommation eschatologique. Les membres de l'Église jouissent de leur nouvelle naissance par le baptême dans lequel ils sont oints en Christ par le Saint-Esprit comme membres d'un peuple sacerdotal, prophétique et royal. C'est de là qu'ils tirent leur plus grande dignité et leur responsabilité de servir la mission de Jésus-Christ, en dépendance de lui et à son image. Cela inclut le service sacerdotal de la louange, du sacrifice et de l'intercession. Leur appartient également la tâche prophétique de dénoncer le mal, d'annoncer le salut et de témoigner, dans les épreuves de ce temps, de l'espérance de la gloire. Cela inclut la dignité royale de vivre dans la liberté par rapport au péché et aux contrariétés du monde (cf. Rm 8,31-39), et de servir sans crainte les hommes en paroles et en actes pour que la domination du péché soit surmontée, que la création serve au bien-être de l'humanité et que soit manifesté, à nos frères et sœurs faibles et maltraités, notre amour de prédilection.

262. Dieu a envoyé son Esprit dans le monde pour – en menant la mission de son Fils à son achèvement – amener les hommes à la foi au moyen de la Parole et du sacrement, justifier les pécheurs et rassembler l'Église comme communion. C'est ainsi que la nouvelle création dans la sainteté surgit au cœur du monde ancien. Dans le baptême les hommes deviennent par l'Esprit membres d'une communauté qui sert d'instrument à la mission de l'Esprit. Par la prédication, sous ses différentes formes, par des actes qui rendent témoignage du nouveau monde déjà commencé mais encore en attente de son accomplissement et – là où cela s'impose – par leur engagement critique pour le monde présent et en son nom, les chrétiens se mettent à l'œuvre et servent le Règne du salut de Dieu qui a déjà commencé avec la mort et la résurrection de Jésus et l'effusion du Saint-Esprit.

### 5.1.3.2 Les deux traditions

263. Luthériens et catholiques comprennent la mission de l'Église comme participation à l'action de Dieu dans le monde ; mais ils savent aussi que l'action de Dieu dans le monde déborde l'espace de l'Église. Quoique la tâche confiée par Dieu à l'Église ait ses limites, les chrétiens sont conscients qu'ils ont à servir Dieu dans tous les domaines de la vie sociale. Nos traditions expriment différemment la manière dont cela est à comprendre et à mettre en pratique.

#### 5.1.3.2.1 La doctrine luthérienne des « deux Règnes »

264. Pour bien rendre compte de ce donné, théologiquement et pastoralement, la tradition luthérienne a développé la doctrine des « deux Règnes » de Dieu (*Zwei Reiche-Lehre*). Il ne s'agit pas là d'un programme concret d'éthique sociale mais de la définition éthique d'un lieu pour le chrétien qui mène sa vie comme citoyen déjà du monde nouveau, tout en vivant comme citoyen du monde ancien : comment un chrétien, dont la règle de vie est le Sermon sur la montagne, peut-il prendre des responsabilités en politique, dans les domaines de la justice, de la police, de l'armée, ou dans l'économie ? Il importe de voir que la distinction des deux Règnes ne recouvre pas la distinction entre Église et monde : elle vaut aussi à l'intérieur de l'Église, car l'Église est un *corpus permixtum* et tout chrétien est en même temps pécheur.

265. Le milieu de vie propre au chrétien est le royaume spirituel de la *communio sanctorum*. Le Christ y exerce son « gouvernement » spirituel en amenant les hommes à la foi par la Parole et le sacrement dans le Saint-Esprit et en les y maintenant<sup>349</sup>. Le comportement qui convient à ce Règne est l'amour radical conforme au Sermon sur la montagne, dont le Saint-Esprit rend capable et qui naît de la foi<sup>350</sup> : disponibilité sans réserve, renonciation à ses droits, non-résistance, non-violence dans la force de Jésus-Christ et à sa suite, par quoi le monde nouveau voulu par Dieu devient visible dans le monde présent.

266. Un tel amour est le fruit du cœur transformé par la foi, et il ne peut devenir une loi ; on ne peut chercher à en faire une norme générale de la vie en société. Cela ne ferait, dans le monde déchu, qu'encourager le mal et livrer la société humaine à l'égoïsme et à la loi du plus fort<sup>351</sup>. Il faut donc, là où la foi ne règne pas – chez les non-chrétiens mais aussi chez les chrétiens eux-mêmes, car ils restent pécheurs – un ordre qui endigue le mal et assure, en dépit du mal, la meilleure vie possible ; c'est-à-dire qu'il y a besoin d'un ordre pour la protection du corps et de la vie, et pour la justice civile<sup>352</sup>. Ses moyens ne sont pas la Parole et l'Esprit mais le droit<sup>353</sup>, ainsi que des institutions qui détiennent le pouvoir et se servent même de la force en cas de besoin<sup>354</sup> ; cet ordre n'agit pas par la

transformation des cœurs mais par l'obligation, l'exigence de l'obéissance et au besoin la contrainte.

267. Si cet ordre des choses n'est pas vraiment ce que Dieu veut pour les hommes il n'est pas moins un moyen de son amour : il est son « gouvernement séculier », par lequel il protège et façonne la création aussi dans son état déchu. On doit donc y consentir comme à un « ordre bon, créé et institué par Dieu »<sup>355</sup>. A la différence du gouvernement spirituel, l'action des moyens du gouvernement séculier n'est pas occasionnelle et individuelle : ses normes sont gravées dans la conscience de l'homme<sup>356</sup> et dans ses lois inhérentes à toute société humaine<sup>357</sup> ; elles peuvent et doivent prétendre valoir pour tous et se vérifier en tout fonctionnement social. Ainsi l'organisation concrète de la vie politique et sociale est-elle éminemment l'affaire de la raison et de l'entendement des hommes<sup>358</sup> – chrétiens et non-chrétiens -, et diversifiée selon le contexte et la situation historique<sup>359</sup>. Mais toutes les possibilités d'organisation ont leur finalité et leurs limites dans le service d'un ordre juste et de la protection du monde.

268. Il faut rigoureusement distinguer les deux Règnes, selon leurs finalités, leurs moyens et leurs modes d'action<sup>360</sup>. Faute de quoi, ou bien le gouvernement spirituel perd sa spécificité, c'est-à-dire : le cœur nouveau et son éthique de l'amour radical et du renoncement sont ramenés au niveau de la morale bourgeoise et de la justice politico-sociale ; ou bien, à l'inverse, le gouvernement temporel est corrompu : soit que la société, dans l'idée que ses membres sont déjà foncièrement bons, renonce à opposer au mal les barrières de la réglementation extérieure, des lois et de la force publique nécessaire, et lui laisse donc le champ libre ; soit qu'on tente, par les moyens de la force, d'agir sur les cœurs et d'obtenir par la contrainte un comportement qui réponde à l'idéal du groupe social, quels qu'en soient les critères.

269. Mais distinguer les deux Règnes ne veut pas dire qu'on les sépare. Ils ne correspondent pas à deux groupes séparés, comme si le cœur nouveau et son éthique étaient l'affaire du petit nombre, tandis que la masse des chrétiens pourrait s'en passer. En réalité tous deux sont donnés avec la foi et communs à tous les chrétiens<sup>361</sup>. Le chrétien reste citoyen du monde ancien et, comme créature de Dieu, il a la responsabilité de le protéger et de l'organiser, de concert avec ses semblables ; il lui faut se mettre à la disposition du gouvernement temporel de Dieu. Selon sa vocation, sa position dans la société, il aura à exercer le pouvoir, promouvoir le droit et le faire respecter, repousser la violence, si nécessaire, par la force au lieu de renoncer au pouvoir, au droit et à la force dans l'esprit du Sermon sur la montagne<sup>362</sup>. Il devra faire un choix différent selon qu'il agit pour son propre compte ou pour le compte d'autrui. Il n'est pas rare que les deux positions interfèrent l'une avec l'autre, de sorte qu'il ne peut que s'en remettre à sa conscience pour décider de sa ligne de conduite dans une situation donnée. Mais il peut être sûr que même en exerçant ou en revendiquant le pouvoir, le droit, la force, en vertu de sa responsabilité sociale, il ne va pas contre la volonté de Dieu<sup>363</sup>, mais il la sert ; il doit même considérer ce service comme une tâche dont l'accomplissement objectif et désintéressé réalise son être chrétien dans le monde<sup>364</sup>. Même s'il ne fait en cela que ce que fait tout homme de bonne volonté, il le fait différemment car son agir laisse transparaître quelque chose de l'amour et de la disposition à pardonner qui caractérisent la foi chrétienne<sup>365</sup>, mais en restant toujours conscient qu'il s'agit ici de protéger et d'aménager le monde dans les conditions du mal encore à vaincre.

270. La doctrine des deux Règnes est à modifier à maints égards aujourd'hui, par rapport au XVI<sup>e</sup> siècle. Nous sommes davantage conscients des transformations historiques et de la mutabilité des institutions sociales, avec les chances et les difficultés

qui en découlent. Le fait que la justice et l'équilibre social sont à promouvoir aux plans des groupes, des peuples, des continents, et pas seulement des individus, est compris bien autrement, comme le montrent bien des mémorandums et des prises de position des Églises au cours des dernières décennies. Mais tout cela ne change rien quant aux grandes affirmations de la doctrine des deux Règnes de Dieu. Elle reste éclairante en ce qu'elle permet de tenir ensemble, sans les séparer ni les confondre, l'existence eschatologique du croyant ainsi que son appartenance au monde et sa responsabilité envers ce dernier, qui est encore soumis au mal mais reste une création de Dieu.

271. On garantit ainsi, d'une part, que la vie de la foi a un autre fondement, d'autres moyens et une autre forme que la vie socio-politique dans le monde : les pouvoirs temporels n'ont pas plus le droit d'empiéter sur le domaine spirituel que la foi et ses fruits éthiques ne peuvent faire office de programme social utopique ou « cléricalthéocratique », et devenir par là profanes. D'autre part, il devient clair, que la protection et l'aménagement du monde, même dans son état provisoire dominé par le mal, sont soumis à la volonté de Dieu, mais selon des règles qui ne sont pas spécifiquement chrétiennes et perceptibles seulement au croyant, mais qui valent pour tous. La doctrine des deux Règnes permet de reconnaître l'autonomie – une autonomie à vrai dire qui n'en est pas une – de l'agir politico-social par rapport à l'Évangile et d'admettre le caractère séculier des institutions du monde face au but voulu par Dieu de la protection et du juste aménagement du monde ; les hommes qui sont conscients du fondement des règles éthiques dans la volonté de Dieu ont à être particulièrement sur leur garde devant son obscurcissement multiforme dans la vie sociale. La doctrine des deux Règnes impose au chrétien de vivre et d'agir dans la tension de deux systèmes de références, tension qui correspond exactement à celle qui caractérise essentiellement la vie dans la foi : vivre dans le monde sans être du monde. Celle-ci ne se dissoudra qu'avec l'avènement complet et définitif du Royaume de Dieu.

#### 5.1.3.2.2 La doctrine catholique de la « juste autonomie des réalités terrestres »

272. La doctrine catholique connaît également les limites de la tâche de l'Église, spécialement du fait qu'elle reconnaît la juste autonomie des réalités terrestres<sup>366</sup>. Dans les domaines politique et économique, cette autonomie n'abandonne pas l'agir de l'homme à l'arbitraire. Toutefois, ces domaines ne peuvent pas être expliqués ou organisés directement par la révélation biblique et par l'Évangile de Jésus-Christ. La conception catholique de l'autonomie repose sur le sentiment que le Créateur a doté chacune de ses créatures de sa nature propre et de son évolution, avec des structures, des valeurs et des manières d'agir propres. L'homme, par son expérience, ses études et sa réflexion rationnelle a le droit de soumettre la création à ses recherches. En outre, les valeurs qui imprègnent ce monde interpellent la conscience morale de l'homme sur tous les plans.

273. Raison et conscience agissent de concert pour l'élaboration des institutions de notre monde. Mais il faut dire que la foi chrétienne pose et intègre la réalité du monde dans un nouvel horizon de sens. Des valeurs chrétiennes – comme la dignité et la liberté de tout homme et aussi la miséricorde, la bonté et la douceur dans la législation sociale – ont été ainsi intégrées dans notre responsabilité pour le monde. La foi rend possible une discussion critique avec les tendances destructrices dans la société, la politique, l'économie et la culture, ainsi qu'un renforcement des impulsions positives d'une éthique séculière.

274. Le Christ n'a confié à son Église aucune mission propre dans l'ordre politique, économique ou social. « La mission propre que le Christ a confiée à son Église n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social : le but qu'Il lui a assigné est d'ordre religieux »<sup>367</sup>. Il a chargé ses disciples de diffuser son Évangile, de fonder des communautés, de promouvoir la sainteté et de conduire les hommes à la vie éternelle. Ces priorités religieuses libèrent l'Église de toute dépendance essentielle par rapport à toute culture humaine, à tout système politique, économique ou social. L'Église ne revendique aucun pouvoir sur l'ordre temporel même si elle fait tout ce qu'elle peut pour avoir la liberté d'œuvrer dans la société, de servir de façon désintéressée et de rendre témoignage au message du Christ. La doctrine catholique s'adresse aux chrétiens en tant que « citoyens des deux communautés » et elle leur rappelle toutes leurs obligations professionnelles, politiques et sociales<sup>368</sup>. La vocation de l'homme à œuvrer en ce monde est en fait éveillée par l'appel du Christ à la conversion et à la vie nouvelle. La culture chrétienne fait surgir de nouvelles forces et de nouvelles sensibilités qui s'avèrent visiblement profitables au monde séculier : elle promeut par exemple une vision de l'unité qui transcende toutes les différences de nation, de race et de classe, le détachement de la propriété comme règle de dignité personnelle et une dynamique de l'amour pour les hommes, pour la rédemption desquels le Christ est mort.

275. En raison des défis nouveaux et sans précédents des deux derniers siècles, d'ordre social, politique, et économique, la théologie catholique a développé une doctrine sociale que le magistère a fait sienne en très grande partie. Cette doctrine des papes, du Concile Vatican II et de nombreuses conférences épiscopales vise d'abord à former la conscience morale des membres de l'Église ; mais elle cherche aussi à convaincre tous les hommes de bonne volonté et à influencer par là sur les institutions. Cette doctrine sociale et morale s'est développée – et va continuer de le faire – dans le but de ne pas se laisser dépasser par les changements rapides dans le monde industriel actuel et par l'écart entre le Nord et le Sud. Elle est en soi une doctrine sur l'homme dans la société, sur la dignité de l'homme, sur les droits de l'homme et sur les valeurs morales qui doivent déterminer l'agir social. Pape et évêques ne craignent pas de stigmatiser l'exploitation systématique et l'injustice. Cette doctrine sociale et morale évite cependant de proposer des modèles tout faits et de promouvoir des solutions techniques. Elle laisse ouvert le domaine dans lequel se rencontrent la recherche rationnelle et les jugements de valeur personnels, comme base des options pour l'organisation d'un ordre de la société. On admet même officiellement<sup>369</sup> qu'il peut y avoir dans l'Église des divergences entre catholiques sincères et loyaux au sujet de leur approche personnelle de la promotion du bien commun.

276. Ce vaste corpus de la doctrine sociale, dont les thèses ne sont pas obligatoires au même degré, représente un aspect de la vie et de l'enseignement du catholicisme contemporain qui n'a pas son équivalent dans les Églises luthériennes, pour les raisons théologiques indiquées plus haut. Il nous faudra, dans une phase future de notre dialogue, nous attaquer à cet aspect de l'asymétrie entre nos Églises relativement aux questions éthiques et sociales, et, de manière plus fondamentale, au sujet de l'étendue de la compétence de l'Église dans les questions morales.

#### 5.1.4. Les composantes fondamentales de la mission de l'Église

277. Luthériens et catholiques sont d'accord sur la priorité à donner à l'évangélisation du monde (5.1.4.1), sur l'importance centrale de la prédication et de la célébration de la grâce de Dieu dans la liturgie (5.1.4.2) et sur le commandement de servir toute

l'humanité (5.1.4.3). Ils s'accordent aussi sur le fait que « *martyria, leiturgia et diakonia* (témoignage, liturgie et service du prochain) sont la mission du peuple de Dieu tout entier »<sup>370</sup>.

#### 5.1.4.1. La mission d'évangéliser

278. La mission essentielle que Notre Seigneur a donnée à son Église est l'annonce de la Bonne Nouvelle de sa mort rédemptrice et de sa résurrection. Nous avons part comme chrétiens à la mission du Seigneur ; et à l'instar de la prédication apostolique du jour de la Pentecôte, notre message invite à se faire baptiser et à participer à l'Esprit de la vie nouvelle et de la liberté, qui nous a été promis (cf. Ac 2,38). Nous sommes persuadés que l'évangélisation apporte au monde l'unique don de la grâce de Dieu et nous faisons nôtres les paroles de l'Apôtre Paul : « Malheur à moi si je n'évangélise pas ! » (1 Co 9,16).

279. L'évangélisation requiert tout l'homme pour témoigner du Christ ; elle exige le témoignage d'une vie conforme à l'Évangile dans la foi, l'amour et l'espérance. Ceci ne concerne pas simplement l'action de ceux qui sont envoyés comme missionnaires mais aussi le témoignage de tout chrétien et de toute communauté chrétienne. Et même si le but spécifique de l'évangélisation est de mener les hommes à la foi et non d'instaurer un nouvel ordre social, elle influe pourtant profondément sur la vie de la société. Les chrétiens sont les défenseurs du strict respect de la liberté de conscience et de religion ; ils s'engagent, en communion avec tous les hommes de bonne volonté, avec une vigilance et une intégrité morales particulières, pour la conservation et l'organisation humaine du monde, et ils s'élèvent contre la discrimination, l'oppression et l'injustice ; et dans la manière dont ils réalisent tout cela, ils rendent sensible l'amour et le pardon de Dieu dont ils sont bénéficiaires.

280. Nous reconnaissons qu'il est aujourd'hui particulièrement nécessaire d'engager un dialogue interreligieux, pleinement respectueux envers les hommes d'autres traditions religieuses. Il est indispensable de respecter les convictions des autres, afin de poser un fondement pour la paix dans les sociétés où des chrétiens voisinent avec des adhérents d'autres religions. Nous sommes ouverts à l'idée que Dieu peut agir aussi d'une manière cachée dans les religions non-chrétiennes ; et c'est pourquoi nous engageons le dialogue avec d'autres religions dans la confiance, disposés à apprendre. Nous nous considérons de plus obligés par l'Évangile à rendre un témoignage crédible à la vérité et à la grâce données d'une manière unique au monde entier en Jésus-Christ, et nous espérons que ce témoignage sera cru.

281. Une tâche particulière aujourd'hui est la nouvelle évangélisation de régions traditionnellement chrétiennes dans lesquelles un grand nombre de baptisés ont sombré dans un christianisme purement nominal. Nous avons à inviter nos contemporains à reconnaître de nouveau la gloire de Dieu qui se reflète sur le visage de Jésus et à accueillir le message de la réconciliation (cf. 2 Co 4,6 ; 5,19). Un trésor inestimable nous est confié, il nous faut le transmettre à tous les hommes.

#### 5.1.4.2. La place centrale de la liturgie

282. Notre dialogue a déjà montré une compréhension commune de notre vocation à nous unir à la grande doxologie eucharistique en présence de Notre Seigneur : « Par Lui, avec Lui et en Lui, à Toi, Dieu, le Père tout-puissant, dans l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire pour les siècles des siècles ». Car notre unité avec le Christ conduit, par la force du Saint-Esprit, au Père éternel, dans la proclamation, l'action de

grâces et la louange, l'intercession et l'offrande de soi<sup>371</sup>. Au cœur de notre mission en tant qu'Église il y a ainsi la liturgie dans laquelle nous célébrons notre justification en Christ et proclamons, comme peuple sacerdotal, les bienfaits de celui qui nous a appelés des ténèbres « à son admirable lumière » (1 P 2,9).

283. La liturgie communautaire n'est pas en soi le moyen d'atteindre un but quelconque. La liturgie est bien plutôt le terrain nourricier et une expression essentielle de la foi ; car, dans la liturgie, notre foi est suscitée et nourrie par la prédication de l'Évangile du Christ et par notre participation commune au même Évangile et aux mêmes sacrements. Dans la liturgie nous sommes reliés aux chrétiens de tous les temps depuis les Apôtres et nous célébrons dans la joie la grâce qui nous est faite de la communion avec le Père et son Fils Jésus-Christ (cf. 1 Jn 1,3). La liturgie ne doit donc jamais être au service d'une idéologie ou être ramenée à un moyen pédagogique. Les célébrations doivent être attrayantes et engageantes, et rayonner un climat de bonté ainsi que l'humanité de notre Dieu qui, dans sa miséricorde, nous a sauvés (cf. Tt 3,4-6).

284. Dans la célébration notre communauté ecclésiale devient l'Église, à un moment donné, en un lieu donné, de manière concrète et visible. Le retour annuel des saisons et des fêtes liturgiques qui culmine à Noël, le Vendredi saint, à Pâques et à la Pentecôte, approfondit notre identité ecclésiale de peuple de Dieu, corps du Christ et temple du Saint-Esprit. Quand nous nous rassemblons pour confesser nos péchés, entendre la Parole salutaire de Dieu, remémorer ses hauts faits, chanter des hymnes et des cantiques, intercéder devant Dieu pour tous et célébrer le repas eucharistique, nous sommes en toute vérité un peuple de la foi. C'est là notre tâche comme Église et nous nous sentons responsables d'offrir à notre Créateur et Sauveur, au nom de toutes les créatures, par Notre Seigneur Christ, adoration et louange. Dans la liturgie l'être de l'Église comme un « être » pour des autres se manifeste clairement dans notre « supplication, prière, intercession et action de grâces » pour tous les hommes – particulièrement aussi pour tous les responsables politiques (1 Tm 2,1s.) – portés devant Dieu par la communauté rassemblée en présence du Christ dans le Saint-Esprit. Là aussi il nous faut rester conscients que, comme pécheurs justifiés, nous avons constamment besoin de pénitence et de conversion. Du fait que nous sommes appelés à un tel service de réconciliation, nous déplorons d'autant plus le scandale de la séparation et des divisions entre nous, qui empêchent la pleine expression de l'unité du peuple sacerdotal qui se présente devant Dieu pour le louer et être renouvelé par sa Parole et son Esprit.

#### 5.1.4.3. La responsabilité de l'Église et le service des chrétiens envers l'humanité

285. Notre tâche doit être profondément imprégnée des vues de Jésus : « Car le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mc 10,45). A la suite de Celui qui, en forme d'esclave (cf. Ph 2,7), est devenu médiateur de la grâce que nous avons reçue, nous sommes appelés à un comportement et un agir pratique dignes de lui. En obéissance à Celui qui a consenti à la volonté du Créateur pour le monde nous avons à contribuer à la conservation et à la prospérité de ce monde. Comme chrétiens et comme communauté nous sommes instruments de Dieu au service de la miséricorde et de la justice dans le monde.

286. L'action de Dieu dans le monde déborde ce qu'il accomplit par l'Église. L'accomplissement de la mission d'évangélisation et de la liturgie est le service que l'Église rend à tous les hommes. Les chrétiens servent l'amour du Créateur pour le monde lorsqu'ils joignent leurs efforts à ceux de tous les hommes de bonne volonté qui

œuvrent pour la guérison, la protection et la promotion de la dignité de l'homme, pour l'usage respectueux et raisonnable des ressources de la Création, pour fortifier l'unité sociale, pour le respect de la pluralité dans la société et l'approfondissement de la conscience collective de responsabilité. Ils étendent, par leur abnégation et leur miséricorde désintéressée, le rayonnement de la lumière du Christ même là où son Nom n'est pas confessé.

287. Les chrétiens servent l'humanité en s'engageant avec les non-chrétiens et au besoin aussi face à eux, pour la dignité humaine et pour les droits inaliénables et inviolables de l'homme. L'Église sait que la dignité et les droits ont été donnés aux hommes par leur Créateur, elle les interprète comme fondant une obligation envers Dieu et elle leur rappelle leur destinée transcendante. Quand cela s'avère nécessaire, l'Église doit s'exprimer également sur certains problèmes politiques et sociaux et s'efforcer de sensibiliser les consciences à la détresse humaine et aux exigences de la justice en ce monde.

288. Les chrétiens servent la société humaine en s'engageant dans les domaines politique, juridique, administratif, culturel et économique pour établir des structures qui favorisent un développement humain équilibré. Ils contribuent aux efforts pour renforcer la sensibilité aux liens qui font de tous les hommes une famille malgré les différences raciales, culturelles, nationales, sociales et économiques. Ils s'efforcent de venir efficacement en aide aux sinistrés et collaborent à des projets destinés à promouvoir à long terme la maîtrise des détresses.

289. La contribution des chrétiens dans tous les domaines de la vie sociale, – politique, éducation et formation, santé, science, culture et mass-médias – doit agir comme le levain dans la pâte. L'action en ces domaines, action marquée par la compétence et le dévouement, est une part essentielle de la mission que les chrétiens ont à remplir afin de contenir le flot destructeur du mal et promouvoir une vie honnête et digne de l'homme, dans la crainte de Dieu.

## **5.2 L'accomplissement eschatologique de l'Église**

290. Une réflexion sur l'Église comme réceptrice et médiatrice du salut et sur sa mission resterait incomplète si on ne considérait pas également son achèvement eschatologique. Dans l'achèvement eschatologique de l'Église, tel que le présentent le Nouveau Testament et le Credo, on voit justement que tous les chemins de l'Église comme peuple de Dieu en marche débouchent en Dieu. Dieu lui-même fait triompher définitivement son Règne et son salut. Le rôle de l'Église comme réceptrice et médiatrice du salut se révèle donc, une fois encore, à partir de sa fin, de sa consommation. Nous nous proposons de considérer ici l'accomplissement eschatologique de l'Église de deux points de vue : d'une part celui de la foi à la communion des saints (*sanctorum communio*) telle qu'elle est présentée par le symbole des Apôtres (5.2.1), d'autre part celui du message néotestamentaire du Royaume et du Règne de Dieu<sup>372</sup> (5.2.2).

### **5.2.1. Sanctorum Communio**

#### **5.2.1.1. La foi commune**

291. Luthériens et catholiques confessent dans le symbole des Apôtres la « communion des saints » (*sanctorum communionem*). D'après le Grand catéchisme de Luther la formule désigne l'Église : « une communauté chrétienne, un rassemblement chrétien », « une sainte chrétienté ». Elle est une « communauté des saints » parce qu'elle vit unie

dans la même foi et dans l'amour sous une seule tête, le Christ, par le Saint-Esprit. Tout membre de cette « sainte communauté » participe par le Saint-Esprit à tous les biens et spécialement à celui de la Parole de Dieu. Le Saint-Esprit est toujours avec elle, il la sanctifie, fortifie sa foi et lui fait porter des fruits<sup>373</sup>.

292. Le Catéchisme romain interprète la « *Sanctorum communio* » d'une manière semblable. Cette formule veut expliquer ce qu'est l'Église ; dans la communion des saints s'accomplit « la communion avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » (1 Jn 1,3). « Communion des saints » veut dire communion sur la base du témoignage de foi et des sacrements, spécialement le baptême et l'eucharistie, et sur la base des relations mutuelles entre tous les membres du corps du Christ. Elle est une communion, une unité, œuvre de l'Esprit, car le Saint-Esprit fait que tout ce qui est donné à chacun soit à tous<sup>374</sup>.

293. Catholiques et luthériens confessent ensemble que la « communion des saints » est la communion de ceux qui sont unis par le Saint-Esprit en ayant part ensemble à la Parole et aux sacrements (les *sancta*) dans la foi, c'est-à-dire la communion des « saints (*sancti*) appelés et sanctifiés en Jésus-Christ » (1 Co 1,2).

#### 5.2.1.2. La communion des saints arrivés à la perfection

294. Au delà du cercle des fidèles qui vivent sur la terre, la « communion des saints » est à comprendre comme une communion des saints arrivés à la perfection, qui transcende tous les temps et pénètre dans l'éternité de Dieu ; on y a part et on y est introduit par l'Église. L'Église des Pères croyait à la « communion des saints » pour la gloire de Dieu, elle vénérât dans les saints Dieu lui-même et entretenait de la sorte l'aspiration à la vie future. Dans les « Écrits confessionnels » luthériens on croit également par principe à une communion vivante avec les saints ; car malgré la critique de l'invocation des saints on ne nie pas « qu'il y a lieu d'honorer les saints » : en action de grâces à Dieu pour les dons qu'ils ont reçus, afin d'affermir notre foi par leurs exemples, et de suivre « leurs exemples de foi, de charité, de patience,... chacun selon sa vocation »<sup>375</sup> ; et il est dit que « les anges intercèdent pour nous » et que « les saints prient pour l'Église »<sup>376</sup>. Dans la liturgie de l'Église on chante dans la préface depuis toujours : « C'est pourquoi les anges célèbrent ta gloire, les puissances t'adorent, tous les pouvoirs te craignent. Les forces dans le ciel te louent d'une même allégresse. Laisse-nous joindre nos voix à leur louange et confesser sans fin : Saint, saint, saint ». Le Concile Vatican II a situé la pensée des Pères et la pratique croyante du culte des saints dans un cadre ecclésiologique<sup>377</sup>. Il souligne le caractère eschatologique de l'Église en tant que peuple de Dieu pérégrinant et parle de son unité « avec l'Église du ciel »<sup>378</sup>.

#### 5.2.1.3. La communion de l'Église terrestre avec les saints arrivés à la perfection

295. La confession de la *Sanctorum communio* exprime notre foi commune dans le Dieu-Trinité qui amènera l'Église à son achèvement ; car la *communio* avec Dieu par Jésus-Christ dans le Saint-Esprit, déjà donnée et réalisée sur terre, est la base de l'espérance chrétienne qui surmonte la mort, base aussi de la *communio* entre les sanctifiés sur terre et les sanctifiés dans le Christ qui sont déjà morts. La communion des saints transcende la mort parce qu'elle se fonde en Dieu lui-même. L'individu et l'Église comme telle ne parviennent à l'accomplissement que par la mort et le jugement (cf. 1 Co 4,4s. ; 2 Co 5,10 ; Ac 10,42 ; He 11,6 ; 9,27 ; 1 P 4,17). Aussi la foi à la communion des saints comme accomplissement de l'Église n'est-elle nullement minimisation du péché, de la mort et du jugement. Parce que c'est seulement en Dieu que nous sommes en communion avec les

défunts, nos relations à eux sont gardées dans le secret de Dieu. Entre la vie présente – temporelle – et la vie future – éternelle – il y a une différence si abyssale (cf. 1 Co 15,37-57) que nous ne pouvons exprimer adéquatement en paroles la vie éternelle, nous ne pouvons que nous accrocher aux images d'espérance comme le suggère la sainte Écriture (cf. 1 Co 2,9). Nous croyons cependant à l'indestructibilité absolue de la vie donnée en Christ par la puissance du Saint-Esprit, y compris à travers le jugement et par-delà la mort.

296. A cause de l'horreur de la mort nous pleurons sur la tombe des défunts ; mais parce que nous sommes chrétiens nous pleurons comme ceux qui ont une espérance. Notre espérance chrétienne commune est le Seigneur crucifié et ressuscité, par qui Dieu conduira aussi les défunts avec le Christ à la gloire (cf. 1 Th 4,14). Ceux qui sont sanctifiés en Jésus-Christ seront « toujours près du Seigneur » (1 Th 4,17), par-delà la mort et le jugement. Les chrétiens croient en Dieu qui n'est pas un Dieu des morts mais des vivants (cf. Mc 12,27 et parallèles) ; car tous vivent pour lui (cf. Lc 20,38b). Paul confesse que nul ne vit et meurt pour lui-même mais est au Seigneur dans la vie et dans la mort (cf. Rm 14,7-9) et que rien – pas même la mort – ne peut le séparer de l'amour de Dieu qui est en Jésus-Christ (cf. Rm 8,35-39). Aussi le peuple de Dieu de l'Église se sait en marche sur terre, à la recherche de la cité future (cf. He 13,14), l'Église achevée, « la Jérusalem céleste », « l'assemblée des premiers-nés dont les noms sont inscrits dans les cieux » et unis aux esprits des justes parvenus à l'accomplissement (He 12,22s.). Particulièrement dans la liturgie, dans l'adoration et la louange du Dieu trois fois saint et de l'Agneau, notre Seigneur Jésus-Christ, se réalise la « communion des saints », l'unité de l'Église pèlerinante et achevée (cf. Ap 4,2-11 ; 5,9-14). L'Église atteint le but de son pèlerinage, et par là sa fin, sa consommation, lorsque le dernier ennemi, la mort, est réduit à son tour à l'impuissance et que le Fils remet tout au pouvoir de Dieu le Père, afin que Dieu soit tout en tous (cf. 1 Co 15,24-28).

## 5.2.2. Église et Royaume de Dieu

### 5.2.2.1. D'après le Nouveau Testament

297. Selon le témoignage des évangiles synoptiques le Règne de Dieu est le cœur de la prédication de Jésus de Nazareth (cf. Mc 1,15 ; cf. Mt 4,17), et la demande que vienne le Royaume de son Père est le centre de sa prière (cf. Lc 11,2 ; cf. Mt 6,9s.) ; le Règne de Dieu prend la forme, dans sa vie concrète, d'une proclamation en actes faite aux hommes (cf. Lc 11,20 ; cf. Mt 12,28). Ainsi le Règne de Dieu devient-il présent par Jésus et en Jésus lui-même, et ainsi la Seigneurie de Dieu advient-elle parmi ceux que Jésus guérit et ceux qu'atteint sa prédication (cf. Lc 17,20s.).

298. Par sa prédication et sa pratique du Royaume de Dieu Jésus voulait rassembler tout Israël et le préparer à être eschatologiquement renouvelé par Dieu et recréé. Spécialement la vocation et l'envoi des Douze (cf. Mc 3,14 ; 6,7 et Mt 10,6) sont le signe que le Règne de Dieu suppose un peuple concret dans lequel et par lequel il puisse s'imposer. La venue du Royaume de Dieu et la nouvelle création eschatologique d'Israël sont indissociables. Jésus le maintient jusqu'à sa mort, comme le montre la perspective eschatologique qu'il ouvre dans les paroles de la Sainte Cène (cf. Mc 14,25 et par ; Lc 13,29 ; 14,15 ; 22,30). Le dernier repas de Jésus, en tant qu'anticipation et interprétation de sa mort, devient le testament selon lequel l'offre de Dieu pour tout Israël est renouvelée par la mort expiatoire de Jésus. A nouveau et de manière totalement imméritée le pardon des péchés et une nouvelle vie sont garanties (cf. Mc 14,24 et par.).

299. Même si Dieu, dans l'Église, s'est donné un peuple concret fait « de Juifs et de païens » (cf. Ep 2,11-22), qui doit son existence à la mort et à la résurrection de Jésus et à l'envoi de l'Esprit, ce « nouveau » peuple de Dieu – qui croit dans le Messie venu – continue fondamentalement de se relier à tout le peuple d'Israël, objet de la volonté de rassemblement de Jésus. Ainsi considérée, la volonté de Jésus de rassembler le peuple de Dieu eschatologique dans sa totalité et son ampleur, et sous la Seigneurie de Dieu, englobe déjà l'Église post-pascale. Paul le confirme dans sa réflexion sur Israël par rapport à l'histoire du salut : dans l'Église faite de Juifs et de païens les chrétiens venus du paganisme ne doivent pas oublier d'où ils sont venus au salut ; Israël fut élu pour le salut des peuples et sera sauvé (cf. Rm 9-11). Pour l'Église cela signifie qu'elle est le peuple de Dieu concret dans lequel brille déjà la Seigneurie de Dieu et par lequel elle doit s'étendre : l'Église est avènement et signe du Royaume de Dieu.

#### 5.2.2.2. La vision luthérienne

300. Même si les « Écrits confessionnels » luthériens n'ont pas de réflexion propre sur le thème « Royaume de Dieu et Église », on y relève pourtant suffisamment d'indications sur le fait que l'Église est orientée vers le Royaume de Dieu et est à son service, et que le Royaume de Dieu ou du Christ est déjà advenu et à l'œuvre de façon cachée dans l'Église. L'interprétation de la deuxième demande du Pater dans le Grand catéchisme met le Règne de Dieu sur le même pied que l'agir salvifique de Jésus-Christ, qui « a été envoyé dans le monde pour nous racheter et nous libérer du pouvoir du diable, nous amener à lui et nous gouverner comme un roi de justice, de vie et de salut ». Il fait cela dans le Saint-Esprit par sa Parole. Ce Royaume est un « Royaume de grâce » qui est déjà présent efficacement sur terre mais qui se consommera dans l'éternité et amènera ses citoyens au but. Venu à nous d'une manière temporelle, « par la Parole et la foi », il sera manifesté éternel et définitif par le retour du Christ<sup>379</sup>.

301. D'après l'Apologie, l'Église comme « rassemblement des saints » (*congregatio sanctorum*) est le Royaume du Christ « où il gouverne par la Parole et la prédication, où il agit par le Saint-Esprit et où il augmente en nous la foi, la crainte de Dieu, l'amour, la patience au fond du cœur »<sup>380</sup>. Elle ne s'identifie pas au Royaume de Dieu définitif et universel que Dieu suscitera à la fin des temps ; mais en elle il commence déjà sur terre<sup>381</sup> et est déjà présent de façon cachée<sup>382</sup>. Il est déjà visible devant le monde entier dans les bonnes œuvres, fruits de la foi<sup>383</sup>. Mais comme tel, sur terre, il est caché sous la croix, comme Jésus-Christ avant d'entrer dans son règne céleste<sup>384</sup>. Mêlés aux infidèles (cf. Mt 13,36ss. 47ss. ; 25,1ss.) et eux-mêmes encore pécheurs, les membres saints de l'Église ne peuvent pas encore représenter parfaitement le Royaume de Dieu, d'autant plus que l'Église – et en elle le Royaume de Dieu déjà commencé – n'est pas d'une « cité platonique »<sup>385</sup> ; seules les notes caractéristiques (*notae*) de l'Église, à savoir la pure doctrine de l'Évangile et les sacrements, sont sans équivoque. Cette situation tendue ne prendra fin que lorsque le Christ lui-même, à la fin des temps, fera du Royaume de Dieu une réalité pleinement accomplie et manifeste<sup>386</sup>.

#### 5.2.2.3. La vision catholique

302. Les catholiques ont aussi la conviction que le Royaume de Dieu est inséparable de la Personne de Jésus-Christ ; « il brille aux yeux des hommes dans la parole, les œuvres et la présence du Christ »<sup>387</sup>. En Jésus le Règne de Dieu est commencé, il est le Règne de Dieu en personne. Sur l'Église le Concile Vatican II nuance davantage. Il dit d'une part qu'elle reçoit du Seigneur glorifié « la mission d'annoncer le royaume du Christ et de

Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations », et souligne d'autre part que l'Église bien qu'elle s'accroisse peu à peu « aspire à l'achèvement de ce royaume »<sup>388</sup>. La destinée de l'Église « est le royaume de Dieu, inauguré sur la terre par Dieu même, qui doit se dilater encore plus loin jusqu'à ce que, à la fin des siècles, il reçoive enfin de Dieu son achèvement, lorsque le Christ notre vie sera apparu (cf. Col 3,4) »<sup>389</sup>. Le Concile fait par là ressortir clairement la mise de l'Église au service du Royaume et maintient d'autre part, selon la réserve eschatologique, que les hommes ne peuvent disposer du Royaume de Dieu. C'est Dieu lui-même qui établira son Règne et lui donnera l'achèvement. L'Église n'est que « le royaume du Christ déjà présent dans le mystère »<sup>390</sup>, « germe et commencement de ce royaume sur terre »<sup>391</sup>.

303. On peut donc, en reprenant la pensée du Concile Vatican II sur l'Église « sacrement », parler de l'Église comme du signe « sacramental » du Royaume de Dieu grâce à la présence du Seigneur dans le Saint-Esprit<sup>392</sup>. Parce que le Seigneur crucifié et ressuscité est avec son Église « tous les jours jusqu'à la fin des temps » (cf. Mt 28,20), elle est, dans la confiance à cette promesse, le signe « sacramental » du Royaume de Dieu. La présence du Seigneur s'accomplit dans le Saint-Esprit et est communiquée dans la Parole de Dieu, dans la célébration de l'eucharistie et des autres sacrements, ainsi que dans la communion des frères et des soeurs. L'Esprit souffle certes où il veut (cf. Jn 3,8), mais dans l'Église et par elle il accomplit l'action de salut de Dieu, son Règne. Dans le témoignage et le service de l'Église il agit dans le monde, et, dans l'Esprit, l'Église réalise son adoration, son intercession et son plaidoyer pour tous devant Dieu. C'est ainsi que l'Église est au service du Règne de Dieu pour le monde ; elle est tout orientée vers le Royaume de Dieu comme salut eschatologique.

304. Le Royaume de Dieu est par conséquent pour l'Église orientation constante, motivation permanente, instance critique, but final. La puissance du Royaume qui vient est déjà vraiment présente dans l'Église par son Seigneur dans le Saint-Esprit. C'est le Saint-Esprit qui opère dans l'Église le pardon des péchés, la sanctification et la vie. Il soutient sa mission et parfait sa catholicité. Dans le miracle des langues de la Pentecôte, la dispersion de Babel est certes surmontée en principe<sup>393</sup> ; l'Esprit fait cependant prier l'Église : Viens! afin que les enfants de Dieu dispersés soient définitivement rassemblés (cf. Ap 22,17-20 ; Jn 11,52). L'Église est donc le lieu où le Règne de Dieu est déjà commencé et ainsi réceptrice du salut. Mais elle est également instrument et signe du Règne que Dieu lui-même établit et ainsi médiatrice du salut. A la fin l'Église sera « recueillie » dans le Royaume de Dieu, c'est-à-dire elle aura sa fin car elle ne servira plus d'instrument et de signe ; mais cette fin sera en même temps l'accomplissement de sa forme terrestre comme lieu du Règne de Dieu et le commencement de sa nouvelle existence définitive dans le Royaume éternel de Dieu<sup>394</sup>.

#### 5.2.2.4. Les perspectives dans le dialogue œcuménique

305. Dans le dialogue œcuménique l'Église est également comprise de diverses manières comme signe et instrument de la présence du Christ, de la mission du Christ et du Royaume. Ainsi la commission Foi et Constitution du C.O.E. déclare : « L'Église est appelée à être un signe visible de la présence du Christ, qui est en même temps caché et révélé à la foi, réconciliant et guérissant l'aliénation humaine dans la communauté de culte »<sup>395</sup>. Dans le rapport de sa rencontre à Bangalore, la même commission déclare : « L'Église est signe et instrument de la mission du Christ pour toute l'humanité »<sup>396</sup>. Dans le message de la conférence mondiale sur Mission et Évangélisation à Melbourne, en 1980, il est dit : « L'Église, corps du Christ, sacrement du Royaume, en tous lieux et en

tous temps, doit annoncer cette Bonne Nouvelle du Royaume au monde entier »<sup>397</sup>. Malgré les insuffisances des Églises concrètes, la réalité de la signification de l'Église pour le Règne eschatologique est mise en relief et soulignée : « Et pourtant cette réalité est là : l'Église de Dieu tout entière, en tout lieu et en tout temps, est un sacrement du Royaume qui vint en la personne de Jésus-Christ et qui viendra dans sa plénitude lors de son retour glorieux »<sup>398</sup>.

306. Des déclarations semblables se trouvent aussi dans les dialogues oecuméniques bilatéraux. Le dialogue catholique/luthérien aux USA voit la mission de l'Église comme « un signe efficace et une anticipation de l'union définitive de toutes choses, quand Dieu sera tout en tous »<sup>399</sup>. Le dialogue anglican/luthérien appelle l'Église « un instrument pour la proclamation et la manifestation du règne souverain et de la grâce rédemptrice de Dieu »<sup>400</sup>, mais attire en même temps l'attention sur le fait qu'une « communion crédible des réconciliés »<sup>401</sup> est la condition pour la bonne exécution de la mission et du service de l'Église. Ce qui met le doigt sur une réserve indispensable pour juger de façon réaliste le discours sur l'Église comme signe du Royaume de Dieu. C'est une tâche permanente de l'Église que d'être un signe crédible du royaume. Sa crédibilité ne cessera jamais d'être menacée par la faiblesse humaine et le péché, par le défaut de pénitence qui l'affaiblit. C'est pourquoi l'Église a constamment besoin de purification par la pénitence et de renouvellement. Le Rapport de la Section III de la conférence mondiale sur Mission et Évangélisation à Melbourne parle d'une exigence effrayante : « effrayant[e] parce qu'[elle] incite chacun d'entre nous à considérer telle qu'elle est l'Église concrète et à reconnaître combien souvent notre vie d'Église a plutôt caché que révélé la souveraineté de Dieu, le Père que Jésus-Christ nous a fait connaître »<sup>402</sup>.

#### 5.2.2.5. Le témoignage commun

307. Luthériens et catholiques voient d'un commun accord dans l'Église l'avènement et l'instrument du Royaume de Dieu. Deux points sont à souligner : d'une part, la réalité des forces du Royaume de Dieu, particulièrement dans les moyens de salut, la prédication de la Parole de Dieu et la célébration des sacrements, mais aussi dans la communauté réconciliée des frères et des sœurs comme lieu du salut ; d'autre part, le caractère provisoire de toutes les paroles et des signes par lesquels le salut est communiqué, mais aussi les carences que l'on constate concrètement au sein du peuple chrétien dans la prédication, la liturgie et l'entraide. Aussi, l'Église vit-elle toujours de ce qu'elle reste consciente de son caractère provisoire et se laisse « assumer » dans le Royaume qui vient. L'Église de la terre n'aura son achèvement eschatologique que dans le Royaume advenu. L'avènement du Règne de Dieu en elle aura alors son accomplissement et sa réalité cachée paraîtra au grand jour.

308. Le rassemblement des fidèles comme communion des parfaits est l'accomplissement de l'Église dans la pure présence sans voiles et le Règne du Dieu qui est amour, avec qui et en qui tous les parfaits ont communion et échangent les uns avec les autres : « Dieu sera tout en tous » (cf. 1 Co 15,24-28). « Et j'entendis, venant du trône, une voix forte qui disait : Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il demeurera avec eux. Ils seront son peuple et lui sera le Dieu qui est avec eux. Il essuiera toute larme de leurs yeux. La mort ne sera plus. Il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni souffrance, car le monde ancien a disparu. Et celui qui siège sur le trône dit : « Voici, je fais toutes choses nouvelles » (Apoc 21,3-5a).

Ce document a été accepté par tous les membres de la Commission mixte

### **Catholiques**

S. Exc. Dr Paul-Werner Scheele (Président de 1988 à 1993)

S. Exc. Dr Karl Lehmann (Président de 1986 à 1987)

S. Exc. Dr Hans L. Martensen

Prof. Christian Mhagama

S. Exc. Dr Alfons Nossol

Prof. Dr Vinzenz Pfnür

Prof. Dr Lothar Ullrich

Prof. Dr Jared Wicks, S.J.

### **Luthériens**

Rév. Dr James R. Crumley (Président), Évêque en retraite

Prof. Dr Johannes P. Boendermaker

Rév. Dr Gottfried Brakemeier

Évêque Dr Manas Buthelezi

Prof. Dr Inge Lönning

Prof. Dr Dorothea Wendebourg

Rév. Dr Ulrich Wilckens, Évêque en retraite

### **Experts**

Prof. Dr Robert Jenson (luthérien)

Prof. Dr Aloys Klein (catholique)

Prof. Dr Hervé Legrand, O.P. (catholique)

Prof. Dr Harding Meyer (luthérien)

### **Collaborateurs du Stuff**

Rév. Dr Eugene Brand (Fédération luthérienne mondiale)

S. Exc. Dr Basil Meeking (Secrétariat pontifical pour l'unité des chrétiens : 1986 et 1987)

Mgr Dr John Radano (Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens)

Rév. Dr Heinz-Albert Raem (Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens : à partir de 1990)

---

<sup>1</sup> « *Articulus stantis et cadentis ecclesiae* ».

<sup>2</sup> WADB 40,III,352,3 : « *quia isto articulo stante stat Ecclesia, ruente ruit Ecclesia* ».

<sup>3</sup> « Justification by Faith », Lutherans and Catholics in : *Dialogue VII* (Minneapolis 1985) n°153 ; en français : *Documentation Catholique*, 1985, 126-162.

<sup>4</sup> « Tous sous un seul Christ » n°14 ; prise de position de la Commission mixte catholique romaine-évangélique luthérienne sur la Confession d'Augsbourg, dans : *Documentation Catholique*, 1980, 437-439.

<sup>5</sup> *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* (Paderborn/Hannover, 1984), n°1.

<sup>6</sup> *Ibid.*, n° 2 ; cf. LG 3s.

<sup>7</sup> NA 4.

<sup>8</sup> *Ibid.*, d'après Rm, 11,17-24.

<sup>9</sup> *Apol* 7,17s.

<sup>10</sup> LG 3.

<sup>11</sup> Cf. *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* n° 2 ; LG 5.

<sup>12</sup> WA 2,430 : « *creatura Evangelii* ».

<sup>13</sup> WA 1,236 : « *sacrosanctum evangelium* ».

<sup>14</sup> *Ibid.* : « *Verus thesaurus ecclesiae* ».

<sup>15</sup> WA 7,721 : « *Tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo dei* »

<sup>16</sup> CA 7.

<sup>17</sup> LG 20,1.

<sup>18</sup> AG 6,3.

<sup>19</sup> EN 15.

<sup>20</sup> « L'Évangile et l'Église », Rapport de la Commission d'étude luthérienne-catholique (Malte) n° 48, dans : *Documentation Catholique*, 1972, 1070-1081.

<sup>21</sup> *Ibid.*, n° 21.

<sup>22</sup> *Ibid.*, n° 33 ; 47 ; 48 ; 50 ; cf. 56.

<sup>23</sup> AS III,4.

<sup>24</sup> *Tous sous un seul Christ*, n° 16.

<sup>25</sup> Irénée, *Adv. haer.*, 3.1.1.

<sup>26</sup> Cf. Tertullien, *De praescr.*, 6,37.

<sup>27</sup> Cf. Tertullien, *Adv. Marc.*, 1,21 ; 4,5.

<sup>28</sup> Augustin, *De bapt.*, 4,31 : « *Quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum sed semper retentum est non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur* ».

<sup>29</sup> Cf. par ex. Rufin, *Expositio Symboli*, n.2 ; CCL 20,134s.

<sup>30</sup> *FC Epitomé*, Sommaire 1 ; FEL 421.

<sup>31</sup> DV 7,1.

<sup>32</sup> DV 8,1.

<sup>33</sup> Malte n° 57 ; cf. *Le ministère dans l'Église*, Rapport de la Commission mixte catholique romaine-évangélique luthérienne, n° 60, dans : *Documentation Catholique*, 1982, 459-472.

<sup>34</sup> LG, surtout 1,4.

<sup>35</sup> « Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité ». Document de la Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, surtout II,1 et 1,5/d ; dans : *Service d'Information*, Vatican, n° 49 (1982) 115-120.

<sup>36</sup> Cf. « Voies vers la communion », commission mixte catholique romaine-évangélique luthérienne, n° 9-13, dans : *Documentation Catholique*, 1981, 76-89 ; « Le ministère dans l'Église » n° 12 ; « L'unité qui est devant nous », Document de la Commission mixte catholique romaine-évangélique luthérienne n° 3 et n° 88-90, dans : *Documentation Catholique*, 1987, 294-319.

<sup>37</sup> Budapest 1984. Rapport de la Septième assemblée plénière, LWB-Report n° 19/20 (Genève 1985) 183.

- 
- <sup>38</sup> WA 16,407 ; 38,247 ; LG 9-17. Pour le dialogue œcuménique cf. « Baptême, Eucharistie, Ministère, Convergence de la foi », Foi et Constitution (« Document de Lima »), Ministère n° 1-6 ; *Le ministère dans l'Église* n° 12-13 ; *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* n° 61.
- <sup>39</sup> Voir ci-dessous ch. 5.1.
- <sup>40</sup> « Le repas du Seigneur », Document de la commission mixte catholique romaine-évangélique luthérienne, n° 25, dans : *Documentation Catholique*, 1979, 19-35.
- <sup>41</sup> « *merismós pneúmatos agfou* ».
- <sup>42</sup> Cf. FEL 306s et 375-378.
- <sup>43</sup> Cf. LG 4.
- <sup>44</sup> Par ex. LG 7 ; cf. LG 3.
- <sup>45</sup> Thomas d'Aquin, *S.Th.* III,73 a.1 ; 79a.5.
- <sup>46</sup> WA 2,742-758.
- <sup>47</sup> Martin Chemnitz, *Fundamenta sanæ doctrinæ de vera et substantiali præsentia ... corporis et sanguinis Domini in Coena*, IX.
- <sup>48</sup> Jean Damascène : *La foi orthodoxe* IV,13, in : PG 94, 1153 : « *syssoi Christou chrimatizontes* ».
- <sup>49</sup> Document final du Synode extraordinaire, Rome, 1985.
- <sup>50</sup> GS 19.
- <sup>51</sup> UR 2,2 : « *communio fidelium* ».
- <sup>52</sup> AG 3,1.
- <sup>53</sup> UR 2,2 : « *communio fidelium* ».
- <sup>54</sup> *Ibid.*
- <sup>55</sup> « *communio/congregatio sanctorum/fidelium* ».
- <sup>56</sup> Version latine de CA 7 : « *congregatio sanctorum* ».
- <sup>57</sup> « *communio sanctorum* ».
- <sup>58</sup> *Apol.* 7,8 ; cf. aussi la traduction et l'interprétation de « *communio sanctorum* », dans le Grand catéchisme de Luther, comme « communauté des saints », comme « sainte petite troupe et communauté » ; FEL 745-746
- <sup>59</sup> Grand catéchisme, FEL 746 ; cf. *Apol* 7,8 ; FEL 184 : l'Église est « la réunion des saints qui ont entre eux en commun le même Évangile, la même connaissance du Christ et le même Esprit qui renouvelle, sanctifie et gouverne leur cœur ».
- <sup>60</sup> Cf. Luther à propos de « *koinonia* » en 1 Co 10,16s. ; WA 26,493.
- <sup>61</sup> WA 2,754.
- <sup>62</sup> Cf. AG 9,2.
- <sup>63</sup> Cf. DV 21.
- <sup>64</sup> LG 7,2, avec référence à 1 Co 10,16s. ; cf. LG 3.
- <sup>65</sup> Cf. LG 11.
- <sup>66</sup> PO 5,2 : « *congregatio fidelium* ».
- <sup>67</sup> CA 7 ; *Apol* 7,9.
- <sup>68</sup> Grand catéchisme ; FEL 744.
- <sup>69</sup> *Apol* 7,10.
- <sup>70</sup> *Apol* 7,5.
- <sup>71</sup> LG 9,3.
- <sup>72</sup> UR 2,5.
- <sup>73</sup> Amérique du Nord et Europe.
- <sup>74</sup> Assemblée luthérienne mondiale, 1923 ; Fédération luthérienne mondiale, 1947.
- <sup>75</sup> CA 7.
- <sup>76</sup> En allemand : *Gemeinschaft* ; en anglais : *communion*.
- <sup>77</sup> Constitution de la Fédération luthérienne mondiale III : essence et tâches.
- <sup>78</sup> Cf. Concorde de Leuenberg n° 29 et 33 ; cf. *L'unité qui est devant nous* n° 23-26.
- <sup>79</sup> Budapest 1984. Rapport de la Septième assemblée plénière, LWB Report n° 19/20 (Genève 1985) 183.
- <sup>80</sup> Le choix des concepts pour désigner l'Église locale et l'Église universelle (la totalité des Églises locales en pleine communion les unes avec les autres) ne résulte pas d'une décision systématique et critique. Vatican II lui-même n'a pas tranché. Dans ses textes, « *ecclesia localis* » et « *ecclesia particularis* » désignent une fois sur deux l'Église diocésaine ; mais les deux concepts servent souvent aussi à désigner les unions d'Églises diocésaines. « *Ecclesia universa* » (23 emplois) et « *ecclesia universalis* » (25 emplois) désignent l'Église universelle. Celle-ci n'est jamais appelée Église romaine. Dans la suite de notre texte, par souci d'uniformité, les deux formules latines seront traduites par « Église universelle ».

---

Le *CIC* de 1983 ne connaît pas les expressions « *ecclesia localis* » et « *ecclesia universalis* » mais opère avec le couple de concepts « *ecclesia particularis* » (diocèse) et « *ecclesia universa* » (l'Église universelle). Les théologiens catholiques ne s'en tiennent pas systématiquement à cette terminologie. Ils préfèrent réserver l'appellation d'« Église particulière » à des formations ecclésiales caractérisées par leur particularité culturelle, et ils appellent « Église locale » l'Église en un lieu, pour souligner sa catholicité.

En allemand le concept d'« Église locale » (*Ortskirche*) est préféré à celui d'« Église particulière » (*Partikularkirche*) et à ceux de « *Teilkirche* » et de « *Gliedkirche* ». La formule « *Teilkirche* » risquerait de faire croire que l'Église locale est une partie de l'Église universelle, et le concept de « *Gliedkirche* » pourrait faire concevoir l'Église locale comme un membre de l'Église universelle.

<sup>81</sup> Cf. *SC* 41 ; *LG* 23 et 26 ; *CD* 11.

<sup>82</sup> *CD* 11,1.

<sup>83</sup> Cf. *LG*, ch. 2 et 3.

<sup>84</sup> Cf. *LG* 23 et *L'unité qui est devant nous* n° 112.

<sup>85</sup> *SC* 42.

<sup>86</sup> « L'Église : locale et universelle », Groupe mixte de travail pour les relations entre l'Église catholique romaine et le Conseil œcuménique des Églises, 1990, n° 36.

<sup>87</sup> *LG* 23,1.

<sup>88</sup> Commission théologique internationale : *Themata selecta de Ecclesiology* (Documenta 13), Vatican 1985, p.32 : « *mutua interioritas* ».

<sup>89</sup> Jean-Paul II, Discours à la Curie romaine, 20 décembre 1990, *AAS* 83 (1991) 745-747.

<sup>90</sup> *LG* 23,1.

<sup>91</sup> *LG* 23,2 ; le fondement de cet être-corps de l'Église est la participation sacramentelle au corps du Christ ; voir ci-dessus n° 76 et 78.

<sup>92</sup> « L'Église : locale et universelle » n° 37.

<sup>93</sup> *AG* 4,1.

<sup>94</sup> *AG* 10.

<sup>95</sup> *AG* 15,3.

<sup>96</sup> *LG* 13.

<sup>97</sup> *AG* 22,2.

<sup>98</sup> *LG* 13.

<sup>99</sup> *LG* 23,4.

<sup>100</sup> *UR* 4,7.

<sup>101</sup> Conseil épiscopal latino-américain.

<sup>102</sup> *LG* 13,3.

<sup>103</sup> « L'Église : locale et universelle » n° 24.

<sup>104</sup> *UR* 14,1 ; cf. *L'unité qui est devant nous* n° 44s.

<sup>105</sup> Cf. *L'unité qui est devant nous* n° 5-7..

<sup>106</sup> Voir ci-dessus ch. 2.4.

<sup>107</sup> Voir ci-dessus ch. 3.3.

<sup>108</sup> Voir ci-dessous ch. 4.2.

<sup>109</sup> Grand catéchisme III,47 ; *FEL* 375s.

<sup>110</sup> *WA* 7,219.

<sup>111</sup> *CA* 7 (ou 8) : « *congregatio sanctorum (et vere credentium), in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta* ».

<sup>112</sup> « *principaliter* », cf. *CA* 8 : « *proprie* ».

<sup>113</sup> « *pura evangelii doctrina* ».

<sup>114</sup> *Apol* 7,5.

<sup>115</sup> Cf. *CA* 1 et 3.

<sup>116</sup> *Apol* 7,5.

<sup>117</sup> *WA* 10, I/1 : 140,8.14.

<sup>118</sup> *WA* 7,219,6.

<sup>119</sup> *Apol* 9,2.

<sup>120</sup> *Ibid.*, selon le texte allemand.

<sup>121</sup> *AS* III,12 ; *FEL* 274.

<sup>122</sup> *WA* 50,639,34.

<sup>123</sup> *WA* 7,219,11.

<sup>124</sup> *WA* 12,308,4.

<sup>125</sup> *Cat. Rom.* I, 10,2 : « *congregatio fidelium* » ; *Cat. Rom.* I, 10,5 : « *coetus omnium fidelium* ».

- 
- 126 *Cat. Rom.* I, 10,2.  
127 *Ibid.*  
128 « *communio sanctorum* ».  
129 *Cat. Rom.* I, 10,24.  
130 *Cat. Rom.* I, 10,23-27.  
131 *LG* 9,3: « *congregatio eorum, qui in Jesum, salutis auctorem..., credentes aspiciunt* ».  
132 *AG* 15,2s. ; 19,1s. ; *PO* 4s.  
133 « *civitas redempta* ».  
134 *PO* 2,4: « *congregatio societasque sanctorum* ».  
135 *LG* 9,2.  
136 *LG* 4,1: « *in communione et ministracione* ».  
137 *AG* 3,1  
138 *LG* 9,1  
139 *PO* 2,1  
140 « *sacerdotium commune* ».  
141 *LG* 10,1: « *sacerdotium ministeriale* »  
142 *PO* 5,3 : « *centrum congregationis fidelium cui presbyter praeest* ».  
143 *LG* 7,2, qui renvoie à 1 Co 10,17.  
144 *PO* 4,1.  
145 *PO* 4,2.  
146 *AG* 15,1.  
147 *AG* 8  
148 Malte, n° 48  
149 *WA* 2,430,6 : « *creatura ... Evangelii* ».  
150 *LG* 20,1.  
151 *L'unité qui est devant nous* n° 85.  
152 *LG* 1.  
153 *Ibid.*  
154 *SC* 5,1.  
155 *LG* 9,2.  
156 Cf. *LG* 2-5.  
157 *LG* 48,2 ; cf. *LG* 7,1-3 ;59.  
158 Ici et dans ce qui suit, le mot « sacrement » appliqué à l'Église sera mis entre guillemets pour marquer son emploi analogique que la constitution sur l'Église signale d'elle-même en disant l'Église « pour ainsi dire » (« *veluti* ») sacrement, c'est-à-dire « signe et instrument » (*LG* 1,1).  
159 « *ex opere operato* ».  
160 *LG* 8,1  
161 *Ibid.*  
162 Cf. *LG* 7, qui se réfère à 1 Co 12, Ep 1 et Col 2  
163 *LG* 8,3 ; cf. 48,3.  
164 *UR* 6,1  
165 *LG* 8,2 ; cf. *UR* 3s  
166 Cf. *LG* 16 ; *GS* 22,5.  
167 *CA* 5.  
168 *CA* 7.  
169 « *viva vox evangelii* ».  
170 *WA* 20, 350,6 : « *Quando ego praedico, ipse [Christus] praedicat in me* » (Luther).  
171 « *verbum externum* ».  
172 « *verbum efficax* ».  
173 *AS* III,8 ; *FEL* 273.  
174 *CA* 5 : « *qui sentiunt spiritum sanctum contingere hominibus sine verbo externo* ».  
175 Cf. *CA* 8.  
176 « *extra ecclesiam nulla salus* » ; cf. *Apol* 9,2.  
177 Grand catéchisme ; *FEL* 375-376.  
178 Cf. Augustin, *Ep.* 187, *CSEL* 57,113.  
179 Cf. *WA* 6,501,37 ; 86,7s.  
180 Voir ci-dessous ch. 4.4.  
181 *WA* 40/II, 106,19 : « *Ecclesia sancta est enim invisibilis, habitans in Spiritu, in loco 'inaccessibili'* ».

- 
- 182 « *coetus* ».  
183 Bellarmin, *Disputatio de conciliis et ecclesia*, III,ii.  
184 *Apol* 7,20.  
185 *LG* 8,1.  
186 *CA* 7.  
187 *CA* 5 et 14.  
188 Ci-dessus n° 135.  
189 *WA* 40/II,106,20.  
190 *Apol* 7,3.  
191 « *membra ecclesiae secundum externam societatem signorum ecclesiae* »  
192 *Apol* 7,3.  
193 *Apol* 7,1-22  
194 *WA* 40/II,106,29.  
195 *WA* 50,625,3 ; cité d'après Luther Deutsch. *Die Werke Martin Luthers*, hg. von Kurt Aland, 2e éd., t.6, Berlin 1966, 18.  
196 *WA* 40/II,106,21 ; cf. *Apol* 7,19.  
197 *LG* 14,2.  
198 Cf. *LG* 1-8.  
199 *LG* 4,1.  
200 Cf. *LG* 7.  
201 Cf. *LG* 8.  
202 Cf. *LG* 5 ; 9.  
203 Voir ci-dessus ch. 4.2.  
204 Cf. *LG* 8,1.  
205 Cf. *LG* 8,3.  
206 Cf. *UR* 6,1.  
207 « *indefectibiliter sancta* ».  
208 *LG* 39.  
209 *WA* 50,628,16 ; cité d'après Luther Deutsch. *Die Werke Martin Luthers*, hg. von Kurt Aland, 2e éd., t.6, Berlin 1966,34.  
210 *CA* 7.  
211 « *ecclesia non potest errare* ».  
212 *WA* 18,649s. ; 30 III, 408 ; 51,513 et 515s. ; *Apol* 7,27.  
213 Par ex. Malte n° 22s. ; *Le ministère dans l'Église* n° 58.  
214 *UR* 4,6 ; cf. Augustin, *Retract.*, lib. II, c. 18.  
215 *LG* 48,3.  
216 *CA* 8.  
217 *Ibid.* : « *admixti sunt* ».  
218 *LG* 8,3 ; cf. 40.  
219 *UR* 6,1.  
220 *WA* 38,215s.  
221 *WA* 51,516,15.  
222 Cf. *Apol* 7,28.  
223 *WA* 51,517, 19 ; voir sur ce point 513ss., surtout 516s. ; cf. *WA* 38,216.  
224 Malte, n° 23.  
225 Cf. *LG* 8,3 ; 40 ; *DS* 229 et 1537.  
226 *UR* 6,1.  
227 *Ibid.*  
228 *LG* 8,1s. ; cf. *UR* 3.  
229 Voir ci-dessous ch. 4.5.3.1, 4.5.3.2, 4.5.3.3, 4.5.3.4.  
230 Cf. *GS* 43,6.  
231 *UR* 6,1.  
232 Voir ci-dessous ch. 4.5.3.3.  
233 Voir ci-dessous ch. 4.5.3.2.  
234 Voir ci-dessous ch. 5.2.1.  
235 Ci-dessus n° 2.  
236 Malte n° 29.  
237 *Justification by Faith* n° 153 ; cf. n° 28.

- 
- 238 CA 7.  
239 *Ibid.*  
240 WA 40 I,69 ; cf. 46,6s.  
241 Ci-dessus n°178.  
242 Cf. *Le ministère dans l'Église* n°17.  
243 CA 4.  
244 CA 5.  
245 *Apol* 7,20 ; WA 30 III,88.  
246 *Tractatus* 25.  
247 Johann Gerhard, *Loci theologici*, XXII, V , 37, 40.  
248 *Le ministère dans l'Église* n°18.  
249 Cf. *Apol* 7,28.  
250 Cf. *Le ministère dans l'Église* n°23.  
251 « *extra nos pro nobis* ».  
252 Cf. « Document de Lima », Ministère n° 8,12,42.  
253 *Le ministère dans l'Église* n°20.  
254 « *pseudodidaskaloi* ».  
255 « *pseudoapostoloi* ».  
256 Cf. *Le ministère dans l'Église* n° 40-49 ; n° 59-66.  
257 Par ex. *Apol* 14.  
258 *Le ministère dans l'Église* n°49 ; cf. n° 50.  
259 *Le ministère dans l'Église* n°46s. ; surtout : *L'unité qui est devant nous* n° 94-98.  
260 DS 1776.  
261 *Le ministère dans l'Église* n°49.  
262 Cf. DS 1776 : « *hierarchiam divina ordinatione institutam* », cf. LG 28,1 : « C'est ainsi que le ministère ecclésiastique d'institution divine est exercé dans la diversité des ordres par ceux que déjà depuis l'antiquité on appelle évêques, prêtres et diacres ».  
263 LG 20,3.  
264 Cf. *Apol* 14 ; WA 26,195s. : *Le ministère dans l'Église* n°65s. ; cf. WA n°49 et 50 ; *L'unité qui est devant nous* n°106, cf. n°97.  
265 CA 5.  
266 CA 7 ; WA 7,721 ; voir ci-dessus n°36.  
267 Voir ci-dessus n°85.  
268 *Apol* 7,34.  
269 *Apol* 7,30-37 explique CA 7 : ce dont il est question dans le « *nec necesse est* » de CA 7 n'est pas de savoir si ce qui s'ajoute dans l'Église à la proclamation de l'Évangile est « bon et utile » pour l'Église. La question (*krinomenon*) est plutôt de savoir si cela « est indispensable pour être sauvé (*necessarius ad iustitiam*) » ; FEL 160.  
270 LG 48,2 : « *universale salutis sacramentum* ».  
271 LG 8,2 ; cf. UR 3,1-3.  
272 UR 3,4.  
273 AG 7,1.  
274 UR 22,3.  
275 *Le ministère dans l'Église* n°77.  
276 Cf. UR 19-23.  
277 Cf. *L'unité qui est devant nous* n° 117-139.  
278 Voir ci-dessus ch. 3.2.3.  
279 Cf. Malte n°18.  
280 Voir ci-dessus ch. 4.5.2.  
281 Voir ci-dessus ch. 4.5.3.1.  
282 « *Ecclesiae magno consensu apud nos docent...* » (Les Églises chez nous enseignent avec un large consensus) ; CA 1-21 ; cf. la conclusion de la première partie de la CA qui désigne cette première partie comme « *summa doctrinae apud nos* » (somme de la doctrine chez nous) ; FEL 57.  
283 CA 7.  
284 CA 28,21s. ; texte latin : « ... *necessario et de iure divino debent eis ecclesiae praestare oboedientiam...* ».  
285 Cf. *Le ministère dans l'Église* n°42.  
286 Cf. *ibid.* n°55.  
287 *Apol* 7,23-27, surtout 23.

- 
- <sup>288</sup> Texte latin : « *Nec est ad pontifices transferendum, quod ad veram ecclesiam pertinet, quod videlicet sint columnae veritatis, quod non errent* », *Apol* 7,27.
- <sup>289</sup> *Apol* 7,23 : « *monarchia externa suprema* ».
- <sup>290</sup> *Apol* 7,28 : « *Christi vice et loco* ».
- <sup>291</sup> *Apol* 7,23 : « *disputare aut iudicare* ».
- <sup>292</sup> Cf. *DV* 10,2.
- <sup>293</sup> *Apol* 14,1 et 2.
- <sup>294</sup> Cf. Malte n° 66 ; *Le ministère dans l'Église* n° 65s. ; 73 ; 80 ; *L'unité qui est devant nous* n°97.
- <sup>295</sup> Cf. Malte n°66.
- <sup>296</sup> *LG* 12,1.
- <sup>297</sup> *LG* 25,1.
- <sup>298</sup> *L'unité qui est devant nous* n°110.
- <sup>299</sup> *Le ministère dans l'Église* n°51.
- <sup>300</sup> *LG* 12,1.
- <sup>301</sup> *Le ministère dans l'Église* n°62 ; cf. *LG* 25,2.
- <sup>302</sup> *DV* 10,2.
- <sup>303</sup> *Ibid.* ; cf. *Le ministère dans l'Église* n°50 et 62.
- <sup>304</sup> *PO* 4,1.
- <sup>305</sup> *L'unité qui est devant nous* n° 110 et la note 157.
- <sup>306</sup> Cf. entre autres *DS* 265.
- <sup>307</sup> *DS* 3073s.
- <sup>308</sup> *Le ministère dans l'Église* n°52.
- <sup>309</sup> Cf. *Mysterium ecclesiae*. Déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi n°5.
- <sup>310</sup> *DV* 8,3.
- <sup>311</sup> Cf. *DV* 10 et Commission théologique internationale : L'interprétation des dogmes, dans : *Documentation Catholique* 1990, 489-502.
- <sup>312</sup> Voir ci-dessus n°211-214.
- <sup>313</sup> *Le ministère dans l'Église* n°56 et 73.
- <sup>314</sup> *CIC*, Can. 1752 : « *salus animarum semper suprema lex* ». Malte n° 32 : « Le salut du simple fidèle doit être [pour le droit ecclésiastique] la référence dernière ».
- <sup>315</sup> Malte n°33.
- <sup>316</sup> Cf. *ibid.* n° 31 et 33.
- <sup>317</sup> Voir ci-dessus n°227.
- <sup>318</sup> *CA* 28 : « *Du pouvoir des évêques / De potestate ecclesiastica* ».
- <sup>319</sup> *CA* 28,5 et 21.
- <sup>320</sup> *CA* 28,5 et 8.
- <sup>321</sup> *CA* 28,10.
- <sup>322</sup> *CA* 28,20s. et 29.
- <sup>323</sup> *CA* 28,8s.
- <sup>324</sup> *CA* 28,21 : « *iure divino* ».
- <sup>325</sup> *CA* 28,21 : « *sine vi humana, sed verbo* ».
- <sup>326</sup> *CA* 28,22.
- <sup>327</sup> *CA* 28,23ss.
- <sup>328</sup> *CA* 28,29ss. : « *alia potestas vel iurisdictio* ».
- <sup>329</sup> *CA* 28,53 et 55.
- <sup>330</sup> *CA* 28,66s. et 73s.
- <sup>331</sup> *CA* 28,55.
- <sup>332</sup> *CA* 28,43-48 ; 50 ; 53 ; et passim.
- <sup>333</sup> *CA* 28,42 ;49 ;53 ;64 ;77 ; et passim.
- <sup>334</sup> *CA* 28,37 ;50 ;52 ;66, et passim.
- <sup>335</sup> *CA* 28,51 ;60 ;64 ; et passim.
- <sup>336</sup> Voir ci-dessus n° 227.
- <sup>337</sup> *LG* 27.
- <sup>338</sup> *LG* 20,1.
- <sup>339</sup> *LG* 27,3.
- <sup>340</sup> *LG* 27,1 ; *CD* 3.
- <sup>341</sup> Cf. *DH* 2,1 ; 12,1.
- <sup>342</sup> *DH* 11,1.

- 
- 343 Cf. Malte n°32 avec référence à *DH* 2 ; 10-12.  
344 Malte n°33.  
345 Jean-Paul II, Constitution apostolique « *Sacrae disciplinae leges* », dans : *CIC* 1983, p. IX, XIX.  
346 *UR* 1,1.  
347 Cf. *Redemptoris Missio*.  
348 *GS* 41,2.  
349 *Apol* 16 ; cf. *CA* 28,8s. ; *GK* III 53.  
350 *GKI*, 5o Commandement ; *FEL* 355s. ; *WA* 6,36s. 43 ; 15,300s. ; 11,245.250 ; 30/II,111s.  
351 *WA* 15,302 ; 11,252s. ; cf. *Apol* 16,6.  
352 *CA* 28,11.  
353 « *usus civilis legis* ».  
354 *CA* 28,11.  
355 *CA* 16 ; cf. aussi *Apol* 13,15.  
356 *FC SD* 5 ; *FEL* 490ss.  
357 *GKI* 141s., 150 ; *FEL* 351-352.  
358 *WA* 40/III, 221-223.  
359 *WA* 18,818 ; 24,6-9.  
360 *CA* 28,12 ; *Apol* 16,2.  
361 *GKI* ; *FEL* 355s. ; *WA* 6,37s. ; 11,245.249s. ; 18,308s.  
362 *Apol* 15,25s.  
363 *Apol* 16,13.  
364 *CA* 27,49 ; *Apol* 27,37.  
365 *Apol* 4,121s ; *FEL* 133 ; cf. aussi *WA* 11,279 ; 7,544s.600 ; 15,293.  
366 *GS* 36,2.  
367 *GS* 42,2.  
368 *GS* 43,1.  
369 Cf. *GS* 43.  
370 *Le ministère dans l'Église* n°13.  
371 *Le repas du Seigneur* n°12 ; 29-37.  
372 « *basileía toû theoû* ».  
373 Cf. *GK* II,3 ; *FEL* 375-377.  
374 Cf. *Cat. Rom.* I, c.10, n°23-26.  
375 *Apol* 21,4-7.  
376 *Apol* 21,8ss.  
377 Cf. *LG* 50s.  
378 *LG* 50,4.  
379 *GK* III, 51ss.  
380 *Apol* 16,54.  
381 *Ibid.*  
382 *Apol* 7,17.  
383 *Apol* 4,189.  
384 *Apol* 7,18s. ; voir ci-dessus n°142s.  
385 « *civitas platonica* ».  
386 *Apol* 7,17-20.  
387 *LG* 5,1.  
388 *LG* 5,2.  
389 *LG* 9,2.  
390 *LG* 3.  
391 *LG* 5,2.  
392 Voir ci-dessus n°121-125.  
393 Cf. *AG* 4.  
394 Cf. *LG* 48s.  
395 Accra 1974 (*Faith and Order Paper* 72), dans : *Istina*, 1975, n.2, 198.  
396 Bangalore 1978, 239 (*Faith and Order Paper* 92).  
397 *Que ton règne vienne, Perspectives missionnaires*, Labor et Fides, Genève (1982) 294.  
398 *Ibid.*, 243.  
399 « *Differing Attitudes Towards Papal Primacy* », in : *Papal Primacy and the Universal Church* (Minneapolis 1974) no 1.

---

<sup>400</sup> Conversations internationales anglicanes-luthériennes : « Pullach-Rapport » n° 59.

<sup>401</sup> *Ibid.*

<sup>402</sup> *Que ton règne vienne*, 243.

Source :

*Service d'information* (Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens),  
n°86, 1994

*documentation-unitedeschretiens.fr*