

**COMMISSION INTERNATIONALE  
ANGLICANE/CATHOLIQUE ROMAINE  
ARCIC I  
RAPPORT FINAL  
1981**

---

**PRÉFACE AU RAPPORT FINAL**

Le rapport qui suit est le résultat du travail commencé à Gazzada, en Italie, le 9 janvier 1967. Une Commission préparatoire mixte s'y est réunie pour répondre à une décision commune du pape Paul VI et de l'archevêque Michael Ramsey, exprimée dans une déclaration commune au cours de leur rencontre à Rome en mars 1966. Se réunissant trois fois en moins d'un an, cette Commission a publié un rapport qui a reconnu de larges registres d'accord entre catholiques romains et anglicans, montré les différences historiques qui subsistent et esquissé un programme de « croissance commune » qui inclurait un sérieux dialogue sur ces différences, sans pour autant s'arrêter là. Il déclarait repentance pour le passé, reconnaissance pour les grâces du présent, besoin pressant de prendre des décisions en vue d'un futur où notre but commun serait la restauration d'une pleine unité organique.

Ce rapport fut entériné en substance par une lettre du cardinal Bea en juin 1968 et par la Conférence de Lambeth quelques semaines plus tard. En janvier 1970, les signataires du présent rapport se réunissaient pour la première fois en tant que *The Anglican Roman Catholic International Commission* ou ARCIC (Commission internationale anglicans/catholiques romains). Huit membres de la Commission préparatoire demeurèrent dans la nouvelle Commission.

Le but de cette préface est d'expliquer brièvement l'objectif et les méthodes de l'ARCIC, tels qu'ils ont mûri à la lumière de notre propre expérience, face aux développements – rapides sous certains aspects – qui ont surgi dans nos Églises respectives au cours des douze années de notre expérience, en réponse aux critiques que nous avons reçues et en tenant compte des autres dialogues œcuméniques.

Dès le début, nous étions décidés, dans la ligne de notre mandat et selon l'esprit de *Pb 3, 13* (« oubliant le chemin parcouru et tout tendu en avant »), à découvrir chacun la foi de l'autre telle qu'elle est aujourd'hui et à ne faire appel à l'histoire que pour éclairer et non perpétuer les controverses du passé. Mettant cette décision en pratique, nous nous sommes instruits au fur et à mesure que nous progressions. Dès Venise 1970 nos documents préliminaires sur nos trois principaux thèmes reliaient chacun d'eux à l'« Église », et ce point de vue a été maintenu. Il se retrouve ici : notre travail est introduit par une déclaration sur l'Église, partant du concept de *koinonia*. Dans la déclaration sur l'Eucharistie en 1971, nous allions jusqu'à déclarer un « accord substantiel » compatible avec une « variété d'approches théologiques dans nos deux communions ». Dans notre déclaration de Cantorbéry, deux ans plus tard, nous nous sentions en droit de penser « que dans ce que nous avons dit ici, anglicans et catholiques romains reconnaîtront leur propre foi » (*Introd.*).

Ce fut dans la Déclaration de Venise sur l'Autorité dans l'Église (peut-être le plus difficile de nos travaux) que nous avons été plus explicites et que nous avons manifesté une prise de conscience plus nette de nos buts et de nos méthodes. Reconnaisant que « c'était précisément dans le problème de la primauté pontificale que nos divisions historiques avaient trouvé leur malheureuse origine », nous avons souligné la « distinction entre l'idéal et la réalité, qui est importante à la fois pour la lecture du document et la compréhension de la méthode employée ». En même temps nous avons parlé des activités requises et aussi des avantages à attendre du développement, logiquement demandé, de la *koinonia* qui existe déjà entre nous (*Préface* à la Déclaration sur l'Autorité dans l'Église). Prenant acte de la convergence de méthode et de perspective chez les théologiens de nos deux traditions, nous avons souligné notre refus du langage émotionnel des polémiques du passé et notre projet de chercher *ensemble* la réaffirmation doctrinale que les conditions et les temps actuels exigent normalement, comme nous le reconnaissons des deux côtés. Dans notre conclusion, nous nous sentions déjà en mesure d'inviter nos autorités à considérer si nos déclarations expriment au niveau de la foi une unité suffisante pour « un partage plus étroit... dans la vie, dans le culte et la mission ».

Une réponse provisoire allait y être donnée quelques mois plus tard dans la Déclaration commune du pape Paul VI et de l'archevêque Donald Coggan, faite au cours de la visite de ce dernier à Rome en avril 1977. Faisant écho à notre déclaration originelle d'intention, « la restauration de la totale communion de foi et de vie sacramentelle », le pape et l'archevêque déclaraient : « notre désir en cela n'est qu'un avec la sublime vocation chrétienne qui est un appel à la communion » (cf. 1 Jean 1,13). Ce passage (*Déclaration commune* 8-9) représente l'approbation frappante d'un thème central de nos déclarations et met en relief que, bien que notre communion demeure encore imparfaite, elle « est au cœur de notre témoignage au monde ». « Nos divisions font obstacle à ce témoignage mais elles ne ferment pas toutes les routes où nous pouvons marcher ensemble ». En d'autres mots, la *koinonia*, qui est le concept clé de ce qui suit, n'est pas un concept statique – elle exige mouvement en avant, perfectionnement. Nous avons besoin d'en accepter les implications.

Cet encouragement officiel a trouvé un écho chez beaucoup des critiques reçues. Qu'ils nous aient ou non approuvés, nous les avons tous vu traduire l'intérêt suscité par le dialogue et nous aider à nous exprimer plus clairement, ce que nous avons tâché de faire dans les *Elucidations*.

Le paragraphe 24 de notre déclaration *L'autorité dans l'Église* (Venise 1976) disait clairement qu'alors que nous sommes parvenus à un niveau élevé d'accord sur « l'autorité dans l'Église et en particulier sur les principes fondamentaux de la primauté », des différences subsistaient encore en ce qui concerne l'autorité pontificale. L'examen plus approfondi de ces différences a constitué notre tâche principale depuis 1976. Les résultats de ce travail sont contenus dans la Déclaration *Autorité dans l'Église* II, présentée ici pour la première fois. Bien que de nombreuses parties de ce rapport final aient été publiées antérieurement, nous faisons confiance aux lecteurs pour lire ce rapport comme un tout, et pour ne pas sortir de son contexte une phrase ou un passage particuliers. Nous croyons qu'un nombre croissant de fidèles de nos deux communions acceptent que, selon les mots du Décret sur l'œcuménisme du II<sup>ème</sup> concile du Vatican (*Unitatis Redintegratio*, § 7), « il n'y a pas de véritable œcuménisme sans conversion intérieure. En effet, c'est du renouveau de l'âme, du renoncement à soi-même et d'une libre effusion de charité que partent et mûrissent les désirs de l'unité ».

Il serait erroné toutefois de laisser croire que toutes les critiques que nous avons reçues durant les douze années de notre travail aient été d'encouragement. Nous sommes conscients des limites de notre travail – c'est un service du peuple de Dieu, et il doit être reçu par lui.

Mais nous avons raison autant aujourd'hui qu'hier de faire écho aux lignes finales de la Déclaration de 1977 : « Être baptisé dans le Christ, c'est être baptisé dans l'espérance » – « et l'espérance ne trompe pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit saint qui nous a été donné » (Rom 5,5). L'espérance chrétienne se manifeste par la prière et par l'action, par la prudence mais aussi par le courage. Nous nous consacrons et nous exhortons les fidèles de l'Église catholique romaine et ceux de la Communion anglicane à vivre et à travailler courageusement dans cet espoir de réconciliation et d'unité en notre commun Seigneur ».

## INTRODUCTION

1. Nos deux communions ont été séparées depuis plus de quatre cents ans. Cette séparation, comportant de sérieuses différences doctrinales, a été aggravée par des polémiques théologiques et une mutuelle intolérance, qui ont touché et affecté de nombreux aspects de la vie. Néanmoins, bien que notre unité ait été altérée par la séparation, elle n'a pas été détruite. Beaucoup de liens nous unissent encore : nous confessons la même foi dans l'unique vrai Dieu, nous avons reçu le même Esprit ; nous avons été baptisés du même baptême ; et nous prêchons le même Christ.

2. La controverse entre nos deux communions s'est centrée sur l'Eucharistie, le sens et la fonction du ministère ordonné, ainsi que sur la nature et l'exercice de l'autorité dans l'Église. Bien que nous ne soyons pas encore en pleine communion, le travail de la Commission nous a convaincus qu'un accord substantiel sur ces points de division est maintenant possible.

3. En présentant ces déclarations, nous avons eu le souci, non d'éluder les difficultés, mais bien plutôt d'éviter le langage polémique dans lequel souvent on les a discutées. Nous avons pris au sérieux les questions qui nous ont divisés et nous avons cherché des solutions, en examinant à nouveau notre héritage commun, en particulier les Écritures.

4. Les sujets qu'il nous était demandé de considérer en suite du rapport de la Commission préparatoire mixte sont tous relatifs à la véritable nature de l'Église. Le concept de *koinonia* (communion) est fondamental pour toutes nos déclarations. Dans la tradition chrétienne primitive, la réflexion sur l'expérience de la *koinonia* a ouvert la voie à l'intelligence du mystère de l'Église. Bien que *koinonia* ne soit jamais l'équivalent d' « Église » dans le Nouveau Testament, c'est cependant le terme qui exprime le mieux le mystère évoqué dans les images diverses de l'Église qu'emploie le Nouveau Testament. Quand, par exemple, l'Église est appelée le peuple de la nouvelle alliance ou l'épouse du Christ, le contexte est avant tout celui de communion. Bien que des images telles que celles du Temple, de la nouvelle Jérusalem ou du sacerdoce royal puissent avoir des harmoniques institutionnelles, leur objectif premier est de décrire l'expérience de l'Église comme un partage dans l'œuvre salvifique du Christ. Quand l'Église est présentée comme le corps du Christ, la maison de Dieu ou la nation sainte, l'insistance est sur les relations entre ses membres aussi bien que sur leur relation avec le Christ-Tête.

5. L'union avec Dieu dans le Christ Jésus par l'Esprit est le cœur de la *koinonia* chrétienne. Parmi les diverses façons dont est utilisé le terme *koinonia* en des contextes différents du Nouveau Testament, nous avons centré notre attention sur celle qui signifie une relation entre des personnes en conséquence de leur participation à une seule et même réalité (cf. 1 Jean 1,3). Le Fils de Dieu a pris notre nature humaine et nous a envoyé son Esprit et celui-ci nous fait membres du corps du Christ avec une telle vérité que, nous aussi, nous sommes capables d'appeler Dieu *Abba*, « Père » (Rm 8,15 ; Ga 4,6). Bien plus, ayant part au même Esprit Saint par lequel nous devenons membres du même corps du Christ et enfants adoptifs du même Père, nous sommes également liés les uns aux autres dans une relation tout à fait nouvelle. La *koinonia* les uns avec les autres découle de notre *koinonia* avec Dieu dans le Christ. C'est là le mystère de l'Église.

6. Ce thème de la *koinonia* court tout au long de nos Déclarations. Dans celles-ci nous présentons l'eucharistie comme le signe efficace de la *koinonia*, l'*épiskopè* comme au service de la *koinonia*, et la primauté comme un signe visible et un foyer de la *koinonia*.

Dans la déclaration sur la doctrine eucharistique, l'eucharistie est perçue comme le sacrement du Christ par lequel il construit et nourrit son peuple dans la *koinonia* de son corps. Par l'eucharistie tous les baptisés sont ainsi mis en communion avec la source de la *koinonia*. C'est lui qui détruit les murs séparant l'humanité (Ep 2,14) ; c'est lui qui meurt pour rassembler dans l'unité tous les enfants de Dieu son Père (cf. Jean 11,52 ; 17, 20 sqq.).

Dans la Déclaration sur le ministère et l'ordination, il est clairement dit que l'*épiskopè* n'existe que pour servir la *koinonia*. Le ministre ordonné présidant l'eucharistie est un signe du Christ rassemblant son peuple et lui donnant son corps et son sang. L'évangile qu'il prêche est l'évangile de l'unité. Par le ministère de la Parole et le sacrement, l'Esprit saint est donné pour la construction du corps du Christ. C'est la responsabilité de ceux qui exercent l'*épiskopè* que de permettre à tous d'utiliser les dons de l'Esprit qu'ils ont reçus pour l'enrichissement de la vie communautaire de l'Église. C'est également leur responsabilité que de garder la communauté sous la loi du Christ dans l'amour mutuel et la préoccupation des autres ; en effet, à la communauté réconciliée de l'Église a été confié le ministère de la réconciliation (2 Co 5,18).

Dans ses déclarations sur l'autorité dans l'Église, la Commission, discutant de la primauté, a vu celle-ci comme un lien nécessaire entre ceux qui exercent l'*épiskopè* dans la *koinonia*. Tous les ministres de l'Évangile doivent être en communion les uns avec les autres, car l'Église n'est pas une communion d'Églises locales. Ils doivent également être unis dans la foi apostolique. La primauté, comme un foyer dans la *koinonia*, est une garantie que ce qu'ils enseignent et font se trouve en accord avec la foi des apôtres.

7. Il est requis que l'Église comme *koinonia* ait une expression visible car elle est destinée à être le « sacrement » de l'œuvre salvifique de Dieu. Un sacrement est à la fois signe et instrument. La *koinonia* est un signe que le dessein de Dieu dans le Christ se trouve réalisé dans le monde par la grâce. Elle est aussi un instrument pour la réalisation de ce dessein, en tant qu'elle proclame la vérité de l'Évangile et en témoigne par sa vie, pénétrant ainsi plus profondément dans le mystère du Royaume. Ainsi la communauté annonce ce qu'elle est appelée à devenir.

8. La *koinonia* se fonde sur la parole de Dieu prêchée, crue et obéie. Par cette parole, l'œuvre salvifique de Dieu est proclamée. A la plénitude des temps ce salut fut réalisé en la personne de Jésus, le Verbe de Dieu incarné. Jésus préparait ses disciples à recevoir par l'Esprit saint le fruit de sa mort et de sa résurrection, sommet de sa vie d'obéissance,

et à devenir les messagers du salut. Dans le Nouveau Testament il est clair que la communauté se trouve constituée par un baptême inséparable de la foi et de la conversion, que sa mission est de proclamer l'Évangile de Dieu et que sa vie communautaire est soutenue par l'Eucharistie. Cela demeure le modèle de l'Église chrétienne. L'Église est la communauté de ceux qui sont réconciliés avec Dieu et avec les autres parce qu'elle est la communauté de ceux qui croient en Jésus-Christ et sont justifiés par la grâce de Dieu. Elle est aussi la communauté de la réconciliation parce qu'elle a été appelée à porter à toute l'humanité, par la prédication de l'Évangile, l'offre divine de grâce de la rédemption.

9. La volonté du Christ et sa prière sont que ses disciples soient un. Ceux qui ont reçu la même parole de Dieu et ont été baptisés dans le même Esprit ne peuvent, sans désobéissance, acquiescer à un état de séparation. L'unité appartient à l'essence de l'Église, et puisque l'Église est visible, son unité doit également l'être. Une pleine communion visible entre nos deux Églises ne peut être réalisée sans une reconnaissance mutuelle des sacrements et du ministère, et sans la commune acceptation d'une primauté universelle unie au collège épiscopal dans le service de la *koinonia*.

**COMMISSION INTERNATIONALE  
ANGLICANE / CATHOLIQUE ROMAINE  
ARCIC I  
LA DOCTRINE EUCHARISTIQUE WINDSOR  
1971**

---

**PRÉFACE DES CO-PRÉSIDENTS**

Cette déclaration commune provient de la réflexion et de la discussion qui se sont poursuivies au sein de la Commission internationale anglicane-catholique romaine durant les deux dernières années. Il en est résultée parmi les membres de la Commission une conviction que nous avons atteint un accord sur les points essentiels de la doctrine eucharistique. Nous sommes nous-mêmes également convaincus que, bien que nous n'ayons pas eu l'intention de traiter le sujet de manière exhaustive, rien d'essentiel n'a été omis. Le document sur lequel on s'est mis d'accord lors de notre troisième réunion à Windsor, le 7 septembre 1971, a été présenté à nos autorités officielles, mais évidemment il ne peut pas être approuvé par elles avant que nos Églises respectives aient eu le temps d'évaluer ses conclusions.

Nous désirerions souligner que les membres de la Commission qui ont signé cette déclaration ont été nommés officiellement ; ils proviennent de différents pays et représentent une large variété de contextes théologiques. Notre intention était de parvenir à un accord au niveau de la foi, afin que chacun de nous puisse être en mesure de dire dans les limites du document : c'est la foi chrétienne sur l'Eucharistie.

Septembre 1971

H. R. McAdoo

A.C. Clark

**INTRODUCTION**

1. Au cours de l'histoire de l'Église, la compréhension chrétienne de l'Eucharistie s'est exprimée selon plusieurs traditions (ainsi, plusieurs termes sont-ils devenus courants pour désigner l'Eucharistie : cène, liturgie, saints Mystères, synaxe, messe, sainte Communion. Eucharistie est cependant devenu le terme le plus universellement reçu). Une étape importante dans la marche vers l'unité organique doit être un consensus substantiel sur le but et le sens de l'Eucharistie. Notre intention a donc voulu être la recherche d'une compréhension plus approfondie de cette réalité qu'est l'Eucharistie, qui soit conforme à l'enseignement de l'Écriture et à la tradition de notre héritage commun. Nous désirons exprimer dans ce document le consensus auquel nous sommes arrivés.

2. Par la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, Dieu a réconcilié les hommes avec lui, et dans le Christ, il offre l'unité à l'humanité entière. Par sa Parole, il nous appelle à établir une nouvelle relation avec lui comme avec un Père, et entre nous, comme ses fils : relation inaugurée par le baptême dans le Christ par l'Esprit saint, nourrie et

approfondie par l'Eucharistie, exprimée par la confession d'une même foi et par une vie commune de service aimant.

## **I. LE MYSTÈRE DE L'EUCHARISTIE**

3. Quand son peuple est rassemblé pour l'Eucharistie afin de commémorer ses actes salvifiques qui nous ont rachetés, le Christ rend efficace parmi nous les fruits éternels de sa victoire, il suscite et renouvelle notre réponse de foi, d'action de grâces et de don de soi. Par l'Esprit saint, dans l'Eucharistie, le Christ édifie la vie de l'Église, il rend plus étroite la communion de ses membres, il lui fait réaliser sa mission. En trouvant son centre dans l'Eucharistie et en partageant régulièrement le Corps et le Sang du Seigneur, l'Église affirme et proclame effectivement sa nature comme Corps du Christ. Par l'ensemble de l'action eucharistique, dans sa présence sacramentelle sous forme de pain et de vin, et par elle, le Seigneur crucifié et ressuscité s'offre lui-même à son peuple, selon sa promesse.

4. Dans l'Eucharistie, nous annonçons la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. Goûtant par avance les biens du royaume à venir, nous faisons mémoire avec action de grâces de ce que le Christ a fait pour nous ; nous l'accueillons présent parmi nous ; nous exprimons notre attente de son retour dans la plénitude du royaume, alors que « le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (1 Co 15,28). Quand, à l'invitation d'un même Seigneur, nous nous rassemblons autour d'une même table pour partager le même pain, nous sommes un dans notre engagement, non seulement envers le Christ et les uns envers les autres, mais aussi envers la mission de l'Église dans le monde.

## **II. L'EUCHARISTIE ET LE SACRIFICE DU CHRIST**

5. La rédemption par la mort et la résurrection du Christ s'est effectuée une fois pour toutes dans l'histoire. La mort du Christ sur la croix, sommet de toute sa vie d'obéissance, a été le sacrifice unique, parfait et suffisant pour les péchés du monde. Il ne peut y avoir de répétition de ce sacrifice ni d'addition à ce que le Christ a accompli une fois pour toutes. Aucune tentative faite pour exprimer un lien entre le sacrifice du Christ et l'Eucharistie ne doit obscurcir ce fait fondamental de la foi chrétienne<sup>1</sup>.

Dieu a pourtant donné l'Eucharistie à son Église comme un moyen par lequel est annoncée et rendue efficace dans la vie de l'Église l'œuvre rédemptrice du Christ sur la croix. La notion de mémorial, telle qu'elle était comprise dans la célébration pascale au temps du Christ – c'est-à-dire rendre effectivement présent un événement du passé – a ouvert la voie à une meilleure intelligence de la relation entre le sacrifice du Christ et l'Eucharistie. Le mémorial eucharistique n'est donc pas le simple rappel d'un événement passé ou de sa signification, mais la proclamation efficace par l'Église de l'œuvre puissante de Dieu. Le Christ a institué l'Eucharistie comme un mémorial (*anamnésis*) de l'ensemble de l'œuvre réconciliatrice de Dieu en lui. Dans la prière eucharistique, l'Église continue de célébrer le mémorial perpétuel de la mort du Christ. Ses membres, unis à Dieu et entre eux, lui rendent grâces pour toutes ses miséricordes, implorant les bienfaits de la passion du Christ au nom de l'Église entière ; ils participent à ces mêmes bienfaits et s'unissent au geste d'offrande du Christ à Dieu.

### III. LA PRÉSENCE DU CHRIST

6. La communion au Christ dans l'Eucharistie suppose sa vraie présence, efficacement signifiée par le pain et le vin qui, dans ce mystère, deviennent son Corps et son Sang<sup>2</sup>.

La présence réelle du Corps et du Sang du Christ ne peut cependant être comprise que dans le contexte de l'œuvre rédemptrice par laquelle il se donne lui-même, et par laquelle, en lui-même, il donne aux siens la réconciliation, la paix et la vie. D'une part, le don de l'Eucharistie jaillit du mystère pascal de la mort et de la résurrection du Christ, par lequel le dessein salvifique de Dieu a déjà été définitivement réalisé. D'autre part, le but de l'Eucharistie est de communiquer à son Corps, qui est l'Église, la vie du Christ crucifié et ressuscité, de sorte que ses membres soient toujours plus pleinement unis au Christ et entre eux.

7. Le Christ est présent et agissant de plusieurs manières dans toute la célébration eucharistique. C'est le même Seigneur qui, par la proclamation de sa Parole, invite son peuple à sa table, qui, par son ministre, préside à cette table, et qui se donne ensuite sacramentellement dans le corps et le sang de son sacrifice pascal. C'est le même Seigneur présent à la droite du Père, et donc transcendant l'ordre sacramentel, qui offre ainsi à son Église dans les signes eucharistiques le don spécial de lui-même.

8. Le Corps et le Sang sacramentels du Sauveur sont présents comme une offrande qui demande à être reçue par le croyant.

Quand cette offrande est accueillie avec foi, il en résulte une rencontre vivifiante. Certes, cette présence du Christ ne dépend pas de la foi individuelle pour devenir le don réel de lui-même que le Seigneur fait à son Église. Cependant, par la foi en cette présence du Christ, celle-ci n'est plus seulement une présence *pour* le croyant, mais aussi une présence *avec* le croyant. Ainsi, en considérant le mystère de la présence eucharistique, nous devons reconnaître à la fois le signe sacramentel de la présence du Christ et la relation personnelle entre le Christ et le croyant qui résulte de cette présence.

9. Les paroles du Seigneur à la dernière Cène : « Prenez et mangez, ceci est mon Corps » ne nous permettent pas de dissocier le don de la présence de l'acte du repas sacramentel. Les éléments ne sont pas de simples signes : le Corps et le Sang du Christ deviennent réellement présents et sont réellement donnés. Cependant, ils sont réellement présents et donnés pour qu'en les recevant, les fidèles soient unis dans la communion au Christ Notre Seigneur.

10. Selon l'ordre liturgique traditionnel, la prière consécatoire (anaphore) conduit à la communion des fidèles. Par cette prière d'action de grâces, une parole de foi adressée au Père, le pain et le vin deviennent, par l'action de l'Esprit saint, le Corps et le Sang du Christ, de sorte que dans la communion nous mangeons la Chair du Christ et buvons son Sang.

11. Le Seigneur qui vient ainsi à la rencontre de son peuple par la puissance du Saint-Esprit est le Seigneur de la gloire. Dans la célébration eucharistique, nous goûtons par avance les joies du monde à venir. Par l'action transformante de l'Esprit de Dieu, le pain et le vin de la terre deviennent la manne céleste et le nouveau vin, le banquet eschatologique pour l'homme nouveau : des éléments de la première création deviennent le gage et les prémices de la nouvelle terre et des cieux nouveaux.



## **CONCLUSION**

12. Nous pensons avoir atteint une entente substantielle sur la doctrine de l'Eucharistie. Bien que nous soyons tous conditionnés par nos façons traditionnelles d'exprimer et de pratiquer notre foi en l'Eucharistie, nous sommes convaincus que s'il reste encore des points de désaccord, ils pourront être résolus sur la base des principes énoncés ici. Nous reconnaissons l'existence de diverses approches théologiques dans chacune de nos Églises. Toutefois, nous avons considéré comme notre tâche de trouver un moyen d'avancer ensemble au-delà des désaccords doctrinaux du passé. C'est notre ferme espoir qu'en raison de l'accord réalisé sur la foi eucharistique, cette doctrine ne constituera plus désormais un obstacle à l'unité que nous cherchons.

**COMMISSION INTERNATIONALE  
ANGLICANE / CATHOLIQUE ROMAINE  
ARCIC I  
ÉLUCIDATION - DOCTRINE EUCHARISTIQUE  
1979**

---

1. Quand ont été publiées chacune des Déclarations d'accord, la Commission a sollicité et reçu commentaires et critiques. La présente *Élucidation* tend à exposer et expliquer à ceux qui ont répondu quelques-uns des points soulevés à propos de la *Doctrine eucharistique* (Windsor, 1971).

**ACCORD SUBSTANTIEL (*SUBSTANTIAL AGREEMENT*)**

2. Il n'avait pas été demandé à la Commission de produire un traité complet de l'Eucharistie, mais seulement d'examiner les différences qui, dans les controverses passées, ont divisé les deux communions. Le but que s'est proposé la Commission était de voir si nous pouvons aujourd'hui découvrir un accord substantiel en matière de foi sur l'Eucharistie. Des questions ont été posées sur le sens de l'expression accord substantiel. Cette expression veut dire que le document ne représente pas seulement le jugement de tous les membres de la Commission – c'est-à-dire qu'il est un accord – mais que cet accord unanime qui est le leur porte « sur des questions où ils considèrent que la doctrine n'admet aucune divergence » (*Ministère et Ordination*, § 17) c'est-à-dire qu'il est un *accord substantiel*. Les membres de la Commission sont unis dans la conviction « que si quelques points de désaccord demeurent, ils pourront être résolus sur la base des principes ici établis » (*Doctrine eucharistique*, § 12).

**COMMENTAIRES ET CRITIQUES**

3. Les commentaires et critiques qui suivent sont représentatifs de l'ensemble de ceux qui ont été reçus. Bien que dans la Déclaration d'accord il soit fermement affirmé qu'il est de la nature du sacrifice du Christ d'avoir été accompli une fois pour toutes, certains se sont demandés avec quelque inquiétude si le mot *anamnésis* ne cachait pas une ré-introduction de la théorie d'une immolation répétée. D'autres ont soupçonné ce mot de renvoyer non seulement aux événements historiques du salut mais aussi à un éternel sacrifice dans le ciel. D'autres encore ont douté que le mot *anamnésis* puisse impliquer suffisamment la réalité indiquée par le langage sacrificiel traditionnel concernant l'Eucharistie. En outre ont été mis en question l'exactitude et le caractère approprié de l'exégèse de l'*anamnésis* faite par la Commission.

Quelques critiques se disent insatisfaits du langage réaliste utilisé dans cette Déclaration d'accord et mettent en question des mots tels que « deviennent » (become) et « changement » (change). D'autres se demandent si la permanence de la présence eucharistique du Christ a été suffisamment reconnue et, en conséquence, postulent une discussion sur la réserve du sacrement et les dévotions qui lui sont associées. De même, des clarifications ont été demandées sur l'attitude de la Commission à l'égard du réceptionnisme.

4. Derrière ces critiques est sous-jacente une inquiétude profonde et souvent inexplicitée que la Commission n'utilise un nouveau langage théologique qui esquivé les

divergences non résolues. Connexe à cette inquiétude est la question ultérieure de la nature de l'accord auquel la Commission prétend être parvenue. Le langage que celle-ci emploie ne cache-t-il pas une ambiguïté (intentionnelle ou non) dans l'expression en permettant aux membres des deux Églises de voir leur propre foi dans la Déclaration d'accord sans être, en fait, parvenus à un authentique consensus ?

## **ANAMNÉSIS ET SACRIFICE**

5. La Commission a été critiquée pour son emploi du terme anamnésis. Elle a fait choix du mot utilisé dans les récits du Nouveau Testament qui rendent compte de l'institution de l'Eucharistie à la dernière Cène : « Faites ceci en mémoire (*anamnésin*) de moi » (1 Co 11,24-25 ; Lc 22,19).

Le mot se trouve aussi chez le martyr Justin au II<sup>ème</sup> siècle. Rappelant la dernière Cène, il écrit : Jésus prenant du pain et ayant rendu grâce, dit : « Faites ceci en mémoire de moi (*anamnésin*) : ceci est mon corps » ; et de même, prenant la coupe et rendant grâce, il dit : « Ceci est mon sang » (*Première Apologie*, 66 ; cf. *Dial. contra Tryphon*, 117).

Depuis ce temps, on trouve ce terme au cœur même des prières eucharistiques tant de l'Orient que de l'Occident et cela non seulement dans le récit de l'institution mais encore dans les prières qui suivent et partout ailleurs (cf. par ex. la Liturgie de saint Jean Chrysostome ; la première prière eucharistique du Missel romain ; *the Order of the Administration of the Lord's Supper or Holy Communion – The Book of Common Prayer (1662)* ; et *An Order for Holy Communion – Alternative Service Series 3*).

Le mot se trouve aussi dans la théologie des Pères et la théologie postérieure. Le concile de Trente, expliquant la relation qu'il y a entre le sacrifice de la croix et l'Eucharistie, emploie les mots *commemoratio* et *memoria* (Session 22, chap. 1) ; et, dans le *Book of Common Prayer (1662)*, le Catéchisme déclare que « le sacrement de la Cène du Seigneur a été destiné à la continuelle mémoire (*continual remembrance*) du sacrifice de la mort du Christ et aux bienfaits que nous y recevons ». De l'usage fréquent du mot dans la théologie contemporaine, on trouve des exemples dans *Baptême, Eucharistie et Ministère* (Commission Foi et Constitution du COE, n° 73, 1975) ainsi que dans *l'Instruction générale du Missel romain (1970)*.

La Commission croit que le sens traditionnel de la réalité sacramentelle, dans laquelle l'événement accompli une fois pour toutes devient efficace dans le présent par l'action du Saint-Esprit, est bien exprimé par le mot *anamnésis*. Nous acceptons cet emploi du mot qui semble faire pleine justice à l'arrière-plan sémitique. En outre, il nous permet d'affirmer une ferme conviction du réalisme sacramentel et de rejeter un pur symbolisme. Toutefois, le choix que la Commission a fait de ce mot ne signifie pas que notre foi commune eucharistique ne puisse pas être exprimée en d'autres termes.

Dans les exposés de la doctrine chrétienne de la Rédemption, le mot *sacrifice* a été employé de deux façons intimement associées. Dans le Nouveau Testament, le langage sacrificiel se réfère en premier lieu aux événements historiques par lesquels le Christ a accompli notre salut. La tradition de l'Église, comme ses liturgies par exemple en témoignent, emploie un langage semblable pour désigner, dans la célébration eucharistique, l'*anamnésis* de cet événement historique. Pourvu qu'il soit clair qu'il n'y a pas de répétition du sacrifice historique, il est donc possible de dire, en même temps, qu'il n'y a, au sens historique, qu'un seul et même sacrifice non réitérable et au sens sacramentel que l'Eucharistie est un sacrifice.

Il y a donc un seul sacrifice historique non réitérable offert une fois pour toutes par le Christ et accepté une fois pour toutes par le Père. Dans la célébration du mémorial, le Christ, dans le Saint-Esprit, s'unit à lui-même son peuple d'une manière sacramentelle de telle sorte que l'Église entre dans le mouvement par lequel il s'est offert lui-même. En conséquence, bien que l'Église soit active dans cette célébration, cela n'ajoute rien à l'efficacité du sacrifice du Christ sur la croix, parce que cette action est elle-même le fruit de ce sacrifice. En célébrant l'Eucharistie, l'Église rend grâce pour le don du sacrifice du Christ et s'identifie elle-même à la volonté du Christ qui s'est offert lui-même au Père pour toute l'humanité.

## **LA PRÉSENCE DU CHRIST DANS L'EUCCHARISTIE**

6. Des critiques ont été appelées par l'affirmation que le pain et le vin *deviennent* dans l'Eucharistie le Corps et le Sang du Christ (*Doctrine eucharistique*, § 10). Le mot « deviennent » a été suspecté d'exprimer une conception matérialiste de la présence du Christ, ce qui, à certains, a semblé être confirmé par la note de bas de page où le mot *transsubstantiation* évoque aussi un *changement*. On craint que cela ne suggère que la présence du Christ dans l'Eucharistie est limitée aux éléments et que la présence réelle implique en ceux-ci un changement physique.

Pour répondre à ces commentaires, la Commission rappelle que la *Déclaration d'accord sur la doctrine eucharistique* affirmait que :

a) C'est le Seigneur glorifié lui-même que la communauté des fidèles rencontre dans la célébration eucharistique par la prédication de la parole, dans la fraternité de la Cène du Seigneur, dans le cœur du croyant et, de façon sacramentelle, par les dons de son Corps et de son Sang, déjà donnés sur la croix pour son salut.

b) Son Corps et son Sang sont donnés par l'action de l'Esprit saint appropriant le pain et le vin de manière telle qu'ils deviennent la nourriture de la nouvelle création déjà inaugurée par le fait de la venue du Christ (cf. § 7, 10, 11).

*Devenir* n'implique pas ici de changement matériel. L'emploi liturgique du mot n'implique pas que le pain et le vin deviennent le Corps et le Sang du Christ d'une manière telle que dans la célébration eucharistique sa présence soit limitée aux éléments consacrés. Le mot n'implique pas que le Christ devienne présent dans l'Eucharistie de la même manière que lorsqu'il était présent dans sa vie mortelle. Il n'implique pas que ce devenir suive les lois physiques de ce monde. Ce qui est affirmé ici, c'est une présence sacramentelle dans laquelle Dieu utilise des réalités de ce monde pour transmettre (convey) les réalités de la nouvelle création : le pain pour cette vie devient le pain pour la vie éternelle. Avant la prière eucharistique, à la question « qu'est ceci ? » le fidèle répond : « Ceci est du pain » ; après la prière eucharistique, à la même question il répond : « c'est vraiment le Corps du Christ, le pain de vie ».

Dans l'ordre sacramentel, les réalités de la foi deviennent présentes dans des signes visibles et tangibles qui rendent les chrétiens capables de profiter des fruits de la rédemption accomplie une fois pour toutes. Dans l'Eucharistie, la personne humaine rencontre, dans la foi, la personne du Christ dans son Corps et son Sang sacramentels. Tel est le sens dans lequel la communauté, Corps du Christ, en recevant le corps sacramentel du Seigneur ressuscité, croît dans l'unité que Dieu a en vue pour son Église. Le changement ultime que Dieu a en vue c'est la transformation d'êtres humains en la

ressemblance du Christ. Le pain et le vin *deviennent* le Corps et le Sang du Christ afin que la communauté puisse *devenir* plus véritablement ce qu'elle est déjà : le Corps du Christ.

## **DON ET RÉCEPTION**

7. Cette transformation en la ressemblance du Christ requiert que les dons eucharistiques soient reçus dans la foi. Dans le mystère de l'Eucharistie, nous discernons non pas un mais deux mouvements complémentaires indissolublement unis : le Christ donnant son Corps et son Sang et les communiant se nourrissant d'eux dans leur cœur par la foi. Certaines traditions ont mis un accent spécial sur l'association de la présence du Christ avec les éléments consacrés ; d'autres ont souligné la présence du Christ dans le cœur du croyant par le moyen de la réception par la foi. Dans le passé, de sérieuses difficultés sont nées lorsque l'un ou l'autre de ces accents est devenu quasi exclusif. De l'avis de la Commission, aucun des deux accents n'est incompatible avec la foi eucharistique, pourvu que le mouvement complémentaire souligné par l'autre position ne soit pas nié. Ces deux mouvements, la doctrine eucharistique doit les tenir ensemble puisque dans l'Eucharistie, sacrement de la nouvelle alliance, le Christ se donne lui-même à son peuple pour que les membres de ce peuple puissent le recevoir par la foi.

## **LA SAINTE RÉSERVE**

8. La pratique de conserver le sacrement pour qu'il soit reçu après que la communauté célébrante s'est dispersée remonte, on le sait, au second siècle (Justin, *Première Apologie*, 65 et 67). Pour autant que cette pratique maintienne les mouvements complémentaires dont il vient d'être parlé (par ex. quand la communion est portée aux malades), cette pratique est clairement en accord avec le but de l'institution de l'eucharistie. Mais plus tard s'est développée une tendance à mettre l'accent sur la vénération de la présence du Christ dans les éléments consacrés. En certains endroits, cette tendance est devenue si forte que le but originel de la sainte réserve fut en danger d'être totalement obscurci. Complètement dissociée de la célébration communautaire, la vénération contredit la vraie doctrine de l'Eucharistie.

L'examen de cette question requiert une clarification de la façon de comprendre l'Eucharistie. Dans la célébration de l'Eucharistie, c'est en premier lieu et avant tout au Père que l'adoration est offerte. C'est pour nous conduire au Père que le Christ nous unit à lui par la réception de son corps et de son sang. Le Christ que nous adorons dans l'Eucharistie est le Christ glorifiant son Père. Dans la puissance du Saint-Esprit, le mouvement de toute notre adoration va au Père par, avec et dans le Christ.

L'action eucharistique tout entière est un continuel mouvement dans lequel le Christ s'offre lui-même à son peuple dans son corps et son sang sacramentels et dans lequel les fidèles le reçoivent dans la foi et l'action de grâce. En conséquence, il est juste de voir une extension de la célébration eucharistique dans l'usage de la sainte réserve pour administrer la communion à ceux qui ne sont pas capables d'y assister. Des différences surgissent entre ceux qui pratiqueraient pour cette seule raison la réserve et ceux qui y verraient également un moyen de dévotion eucharistique. Pour ces derniers, l'adoration du Christ, dans la sainte réserve devrait être considérée comme une extension du culte eucharistique quand bien même elle n'inclurait pas une réception sacramentelle immédiate, laquelle demeure le but premier de la réserve (cf. Instruction *Eucharisticum Mysterium*, n. 49, de la S. Congrégation des Rites, AAS 59, 1967).

9. En dépit de cette clarification, d'autres estiment toujours inacceptable toute adoration du Christ dans la sainte réserve. Ils croient que dans une telle pratique il est, en fait, impossible de tenir ensemble les deux mouvements dont nous avons parlé et que cette dévotion peut difficilement éviter de mettre, sur l'association entre la présence sacramentelle du Christ et le pain et le vin consacrés, un accent suggérant une présence trop statique et trop localisée qui rompt le mouvement aussi bien que l'équilibre de toute l'action eucharistique (cf. Article 28 des *Articles de Religion*). Que, sans que soit détruite une commune foi eucharistique, il puisse y avoir une divergence entre les pratiques et dans les jugements théologiques qui s'y rapportent, illustre bien ce que nous entendons par accord *substantiel*. Des différences de théologie et de pratique peuvent fort bien coexister avec un réel consensus sur ce qui est essentiel dans la foi eucharistique – comme d'ailleurs c'est le cas au sein de chacune de nos deux communions.

## **AUTRES QUESTIONS**

10. On s'est préoccupé de ce que – tout en prétendant être parvenus à un accord substantiel sur la foi eucharistique – nous n'ayons rien dit sur l'intercommunion. La raison en est que nous sommes tombés d'accord pour reconnaître qu'un jugement autorisé sur ce point ne pouvait être donné sur la seule base de la *Déclaration d'accord sur la Doctrine eucharistique*, parce que l'intercommunion implique aussi des questions concernant l'autorité et la reconnaissance mutuelle du ministère.

Il y a d'autres questions importantes, telles que celle de la dimension eschatologique de l'Eucharistie et celle des relations avec les questions contemporaines sur la libération humaine et sur la justice sociale, questions que nous n'avons soit pas pleinement développées, soit pas explicitement traitées. Ce sont là des questions qui appellent la commune attention de nos Églises mais qui ne sont pas une source de division entre nous et qui, par conséquent, sont étrangères au mandat que nous avons reçu.

**COMMISSION INTERNATIONALE  
ANGLICANE / CATHOLIQUE ROMAINE  
ARCIC I  
MINISTÈRE ET ORDINATION  
CANTORBÉRY - 1973**

---

**PRÉFACE DES CO-PRÉSIDENTS**

En 1971, à Windsor, la Commission internationale anglicane-catholique romaine a pu mener à bien une déclaration commune sur la doctrine eucharistique. Conformément au programme adopté à Venise en 1970, nous nous sommes maintenant occupés, à notre réunion de Cantorbéry en 1973, de la doctrine du ministère et, de façon précise, de notre conception du ministère impliquant ordination – et de sa place dans la vie de l'Église ; le présent document est le résultat du travail de cette Commission officielle, et il est proposé à la considération de nos autorités respectives. Actuellement ce n'est qu'une déclaration commune de la Commission et rien de plus.

Nous reconnaissons avec gratitude ce que nous devons à de nombreuses études et discussions qui ont traité du même problème. Nous espérons que, tout en respectant les diverses formes prises par le ministère dans d'autres traditions, l'élucidation de notre conception telle qu'on peut la trouver dans la déclaration pourra également leur être utile.

C'est pourquoi nous avons soumis cette déclaration à nos autorités et, avec leur autorisation, nous la publions comme un document de la Commission pour qu'il soit discuté. Bien qu'il puisse y avoir des différences d'accentuation dans chacune de nos deux traditions, nous pensons cependant que, dans ce que nous avons dit, anglicans et catholiques romains pourront tous deux reconnaître leur propre foi.

H.R. McAdoo, évêque d'Ossory

Alan C. Clark, évêque d'Elmham,

**INTRODUCTION**

1. Nous avons cherché à mieux comprendre le ministère d'une façon qui soit cohérente à la fois avec l'enseignement de la Bible et avec les traditions de notre héritage commun. On trouvera dans le présent document une formulation du consensus auquel nous avons abouti<sup>1</sup>. Cette déclaration ne vise pas à donner un exposé complet sur le ministère. Elle cherche à exprimer notre accord fondamental sur des points de doctrine qui furent entre nous source de controverses, en les situant dans le cadre plus large de nos convictions communes concernant le ministère.

2. Dans l'Église catholique et dans la Communion anglicane se trouvent diverses formes de service ministériel. Parmi les façons plus déterminées de servir, les unes sont entreprises sans que l'autorité officielle en ait pris de façon spéciale l'initiative, d'autres peuvent être mandatées par des autorités ecclésiastiques. Le ministère impliquant

ordination ne peut être bien compris que situé dans ce cadre plus large de la variété des ministères, tous œuvre d'un seul et même esprit.

## **I. LE MINISTÈRE DANS LA VIE DE L'ÉGLISE**

3. La vie et l'offrande de soi-même du Christ expriment, d'une façon parfaite, ce qu'est le service de Dieu et des hommes. Tout ministère chrétien, qui vise toujours à construire la communauté (*koinonia*), découle et reçoit sa forme de cette source et de ce modèle. La communion de l'homme avec Dieu (et des hommes entre eux) suppose leur réconciliation. Cette réconciliation, accomplie par la mort et la résurrection de Jésus-Christ, se réalise dans la vie de l'Église par cette réponse qu'est la foi. Alors que l'Église est encore sur la voie de sa sanctification, elle n'en a pas moins pour mission d'être l'instrument par lequel la réconciliation en Christ est proclamée, son amour manifesté, et les moyens de salut offerts aux hommes.

4. Dans l'Église primitive, les apôtres ont exercé un ministère dont la valeur demeure fondamentale pour l'Église de tous les temps. De l'emploi du mot « apôtre » dans le Nouveau Testament pour parler des Douze, de Paul et d'autres, il est difficile de déduire un portrait précis de l'apôtre, mais deux traits primordiaux de l'apostolat originel peuvent être clairement discernés : une relation particulière au Christ historique, et une mission reçue de lui en vue de l'Église et du monde (Mt 28,19 ; Mc 3,14). Tout apostolat chrétien s'origine dans l'envoi du Fils par le Père. L'Église est apostolique non seulement parce que sa foi et sa vie doivent être un écho du témoignage sur Jésus-Christ donné par les apôtres dans l'Église primitive, mais aussi parce que, en continuation de la mission confiée aux apôtres, l'Église est chargée de communiquer au monde ce qu'elle a reçu. Tout au long de l'histoire de l'humanité, l'Église doit être la communauté de la réconciliation.

5. Le Saint-Esprit utilise tous les ministères pour construire sans cesse une Église qui soit cette communauté de réconciliation en vue de la gloire de Dieu et du salut des hommes (Ep 4,11-13). Dans le Nouveau Testament, les actions ministérielles sont diverses et les fonctions ne sont pas définies de façon précise. Se trouvent mis spécialement en valeur la proclamation de la parole et la sauvegarde de la doctrine apostolique, le souci du troupeau et l'exemple d'une vie chrétienne. Au moins pour l'époque des Épîtres pastorales et de la première Épître de saint Pierre, on peut discerner l'existence de certaines fonctions ministérielles sous une forme plus précise. Les données suggèrent qu'avec la croissance de l'Église l'importance de certaines fonctions a conduit à les attribuer à des membres bien déterminés de la communauté. L'Église étant construite par l'Esprit-Saint, d'abord mais non pas exclusivement par le moyen de ces fonctions ministérielles, une certaine forme de reconnaissance et d'autorisation est déjà requise à l'époque néo-testamentaire pour ceux qui exercent ces ministères au nom du Christ. Nous pouvons voir là des éléments qui demeureront au cœur de ce que nous appelons aujourd'hui ordination.

6. Le Nouveau Testament manifeste que la fonction ministérielle a joué un rôle essentiel dans la vie de l'Église au premier siècle, et nous croyons que l'établissement d'un tel ministère fait partie du plan de Dieu sur son peuple. Des règles générales concernant le but et l'exercice du ministère sont déjà présentes dans les textes néo-testamentaires (par exemple : Mc 10,43-45 ; Ac 20,28 ; 1 Tm 4,12-16 ; 1 P 5,1-4). Les premières Églises ont bien pu présenter une très grande diversité dans les structures du ministère pastoral, il n'en est pas moins clair que certaines Églises avaient à leur tête des ministres



appelés *episkopoi* et *presbyteroi*. Alors que les premières Églises missionnaires n'étaient pas une constellation inorganique de communautés autonomes, nous n'avons cependant pas de preuve que, pour la période primitive, des « évêques » ou des « presbytres » aient été nommés partout. Les vocables d'« évêque » ou de « presbytre » peuvent qualifier le même homme ou être appliqués à des hommes exerçant des fonctions identiques ou très semblables. De même que la fixation du canon du Nouveau Testament ne fut pas achevée avant la seconde moitié du second siècle, de même aussi la pleine manifestation du ministère tripartite : évêque, presbytre et diacre, a nécessité une période de temps dépassant l'âge apostolique. Par la suite, cette structure tripartite devint universelle dans l'Église.

## II. LE MINISTÈRE IMPLIQUANT ORDINATION

7. La communauté chrétienne trouve sa raison d'être dans la glorification de Dieu par l'accomplissement du projet du Père. Tous les chrétiens sont appelés à servir ce projet par leur vie de prière et leur soumission à la grâce divine, ainsi que par leur attentive préoccupation aux besoins de tous les êtres humains. Ils doivent être des témoins de la compassion de Dieu à l'égard de toute l'humanité et de son souci que règne la justice dans les affaires humaines. Ils doivent s'offrir à Dieu dans la louange et l'adoration et consacrer leurs forces à amener les hommes à entrer dans la communion du peuple du Christ et par là à accepter sa loi d'amour. Le ministère impliquant ordination vise à être au service de ce sacerdoce de tous les fidèles. Comme toute communauté humaine, l'Église a besoin d'un centre directeur et unificateur ; l'Esprit-Saint y pourvoit par le ministère impliquant ordination. Ce ministère se vérifie selon des structures diverses pour faire face aux divers besoins de ceux que l'Église essaie de servir, et c'est le rôle du ministre de coordonner les activités de la communauté ecclésiale et de promouvoir ce qui est nécessaire et utile pour sa vie et sa mission. Dans la diversité de la vie de l'Église, il doit discerner ce qui vient de l'Esprit et doit promouvoir son unité.

8. Le Nouveau Testament utilise des images diverses pour décrire les fonctions de ce ministre. Le ministre est un serviteur, tout à la fois du Christ et de l'Église. Comme un héraut et un ambassadeur, il est avec autorité un représentant du Christ et proclame son message de réconciliation. Ayant charge d'enseigner, il explique et il applique à la communauté la parole de Dieu. Comme un berger, il doit faire preuve de souci pastoral et il doit conduire le troupeau. C'est un intendant qui ne peut procurer à la Maison de Dieu que ce qui appartient au Christ. Il doit être un exemple tout à la fois de sainteté et de compassion.

9. La responsabilité de « supervision » (*épiskopè*) est un élément essentiel du ministère impliquant ordination. Cette responsabilité suppose la fidélité à la foi apostolique, la mise en œuvre de cette foi dans la vie de l'Église d'aujourd'hui et sa transmission à l'Église de demain. Les presbytres sont adjoints à l'évêque dans cette supervision de l'Église et dans le ministère de la parole et des sacrements ; ils reçoivent autorité pour présider l'Eucharistie et absoudre. Bien que n'ayant pas reçu les mêmes pouvoirs, les diacres sont associés aux évêques et aux presbytres dans le ministère de la parole et des sacrements ; ils aident à la supervision.

10. Les ministres ordonnés étant ministres de l'Évangile, toute composante de leur ministère de supervision est rattachée à la parole de Dieu. Dans la mission et le témoignage originels rapportés par la Bible se trouvent la source et le fondement de leur enseignement et de leur autorité. Par l'annonce de la parole, ils cherchent à conduire

jusqu'à la communion avec le Christ ceux qui ne sont pas chrétiens. Le message du Christ doit également être exposé aux croyants afin qu'ils approfondissent leur connaissance de Dieu et leur réponse de foi dans l'action de grâce. Mais une vraie foi a besoin de croyances qui soient véridiques et de vies qui accomplissent l'Évangile. Ainsi les ministres ont à guider la communauté et à éclairer les individus quant aux conséquences de l'engagement à la suite du Christ. Dieu ne se soucie pas seulement du bien de l'Église, mais aussi de celui de toute la création, les ministres doivent donc aussi engager leurs communautés dans un service de l'humanité. L'Église et les hommes doivent être continuellement remis sous la direction de la foi apostolique. En tout cela, la vocation ministérielle implique une responsabilité à l'égard de la parole de Dieu, appuyée sur une prière constante (cf. Ac 6,4).

11. Le rôle des ministres dans la célébration des sacrements ne fait pas nombre avec leur responsabilité de ministre de la parole. C'est tout à la fois dans la parole et dans les sacrements que les chrétiens rencontrent la parole vivante de Dieu. La responsabilité des ministres dans la communauté chrétienne les conduit à ne pas être seulement ceux qui normalement administrent le baptême, mais aussi ceux qui admettent les convertis dans la communauté des croyants et y réintègrent ceux qui ont défailli. L'autorité pour prononcer le pardon divin du péché, donnée aux évêques et aux presbytres à leur ordination, est exercée par eux en vue de conduire par le Christ les chrétiens à une communion plus étroite avec Dieu, mais aussi avec leurs frères les hommes, et de leur confirmer la permanence de l'amour et de la miséricorde de Dieu.

12. La proclamation de la réconciliation en Jésus-Christ et la manifestation de son amour réconciliateur relèvent de la mission permanente de l'Église. L'acte central du culte, l'Eucharistie, est le mémorial de cette réconciliation et nourrit la vie de l'Église en vue de l'accomplissement de sa mission. Il est par conséquent juste que ce soit celui qui, dans son Église, a la supervision et est le foyer de son unité, qui préside à la célébration de l'Eucharistie. Un témoignage aussi primitif que celui d'Ignace manifeste que, au moins dans certaines Églises, celui qui exerçait la fonction de supervision présidait à l'Eucharistie et que personne d'autre ne pouvait le faire sans qu'il y consente (*Lettre aux habitants de Smyrne*, 8, 1).

13. Le sacrifice sacerdotal de Jésus fut unique, comme est aussi unique sa fonction permanente de grand prêtre. Bien que dans le Nouveau Testament les ministres ne soient jamais appelés « prêtres » (*hiereis*)<sup>2</sup>, les chrétiens en vinrent à considérer que la fonction sacerdotale du Christ se reflétait dans ces ministres et ils ont utilisé des vocables sacerdotaux pour parler d'eux. Parce que l'Eucharistie est le mémorial du sacrifice du Christ, l'action accomplie par le ministre qui préside, en prononçant à nouveau les paroles du Christ à la dernière Cène et en distribuant à l'assemblée les dons sacrés, est vue comme en relation sacramentelle à ce que fit Jésus lui-même offrant son propre sacrifice. C'est pourquoi nos deux traditions utilisent couramment des vocables sacerdotaux pour parler des ministres ordonnés. Le fait que le sacrifice du Christ a été accompli une fois pour toutes et n'admet ni addition ni répétition n'est aucunement nié par une telle façon de parler. Dans l'Eucharistie se trouve un mémorial (*anamnesis*)<sup>3</sup> de la totalité de l'action réconciliatrice de Dieu dans le Christ, qui, par son ministre, préside la Cène du Seigneur et se donne lui-même de façon sacramentelle. Ainsi, parce que l'Eucharistie est centrale dans la vie de l'Église, c'est dans sa célébration qu'est perçue le plus clairement la nature essentielle du ministère chrétien, quelle que soit la façon dont on l'exprime ; en effet, dans l'Eucharistie, l'action de grâces est rendue à Dieu, l'Évangile du salut est proclamé par la parole et le sacrement, et la communauté est tissée

ensemble comme un seul corps en Jésus-Christ. Les ministres chrétiens sont membres de cette communauté rachetée. Non seulement les ministres par le baptême participent au sacerdoce du peuple de Dieu, mais ils sont – tout particulièrement quand ils président l'Eucharistie, – les représentants de l'Église tout entière, accomplissant sa vocation sacerdotale d'offrande de soi-même à Dieu comme un vivant sacrifice (Rm 12,1). Leur ministère n'est cependant pas une extension du sacerdoce commun des fidèles, car il relève d'un autre registre des dons de l'Esprit. Il existe, afin d'aider l'Église à être « le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, pour proclamer les hauts faits de celui qui les a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière » (1 P 2,9).

### **III. VOCATION ET ORDINATION**

14. L'ordination marque l'entrée dans ce ministère apostolique reçu de Dieu, qui est au service de l'unité des Églises locales en elles-mêmes et entre elles, en même temps qu'il signifie cette unité. Chaque ordination est par là une expression de la continuité de l'apostolicité et de la catholicité de l'Église tout entière. De même que les premiers apôtres ne se sont pas choisis eux-mêmes mais ont été choisis par Jésus et ont reçu de lui leur mission, ainsi ceux qui sont ordonnés sont appelés par le Christ dans l'Église et par l'Église. Non seulement leur vocation vient du Christ, mais leur qualification pour l'exercice d'un tel ministère est aussi un don de l'Esprit : « C'est de Dieu que vient notre capacité. C'est lui qui nous a rendus capables d'être ministres d'une alliance nouvelle, non de la lettre, mais de l'Esprit » (2 Co 3,5-6). Ceci s'exprime dans l'ordination quand l'évêque prie Dieu d'accorder le don de l'Esprit-Saint et impose les mains sur le candidat comme le signe visible des dons conférés. Puisque le ministère est dans et pour la communauté et parce que l'ordination est une action dans laquelle toute l'Église de Dieu est impliquée, cette prière et cette imposition des mains s'insèrent dans une célébration eucharistique.

15. Dans cette action sacramentelle<sup>4</sup>, le don divin est conféré aux ministres en même temps qu'une promesse de la grâce divine pour leur travail et pour leur sanctification ; le ministère du Christ leur est proposé comme un modèle pour le leur ; et l'Esprit marque de son sceau ceux qu'il a choisis et consacrés. De même que le Christ s'est uni de façon inséparable son Église et que Dieu appelle tous les croyants à être ses disciples pour toute leur vie, ainsi les dons et l'appel de Dieu à ses ministres sont irrévocables. C'est pourquoi, en chacune de nos deux Églises, l'ordination ne peut être réitérée.

16. Presbytres et diacres sont tous deux ordonnés par l'évêque. A l'ordination d'un presbytre, les presbytres présents se joignent à l'évêque pour l'imposition des mains, signifiant ainsi la nature participée de la mission qui leur est confiée. A l'ordination d'un nouvel évêque, d'autres évêques imposent les mains sur lui au moment où ils demandent le don de l'Esprit pour son ministère et le reçoivent dans leur collégialité ministérielle. Parce qu'ils ont la charge de la supervision sur d'autres Églises, cette participation à son ordination signifie que le nouvel évêque et son Église sont dans la communion des Églises. De plus, puisqu'ils représentent leurs Églises dans la fidélité à l'enseignement et à la mission des apôtres et parce qu'ils sont membres du Collège épiscopal, leur participation assure en outre la continuité historique de cette Église avec l'Église apostolique, et de son évêque avec le ministère apostolique originel. La communion des Églises dans la mission, la foi et la sainteté, à travers le temps et l'espace, est ainsi signifiée et maintenue dans l'évêque. Ainsi se trouvent rassemblés les traits essentiels de ce que signifie dans nos deux traditions l'ordination dans la succession apostolique.

## CONCLUSION

17. Nous sommes pleinement conscients des problèmes résultant du jugement porté par l'Église catholique romaine sur les ordres anglicans. Nous pensons que le développement de la réflexion de nos deux communions sur la nature de l'Église et du ministère impliquant ordination, tel que ce dernier est présenté dans notre Déclaration, situe ces problèmes dans un contexte nouveau. Un accord sur la nature du ministère doit précéder tout examen d'une reconnaissance mutuelle des ministères. Ce que nous avons exprimé représente le consensus de la Commission sur des points essentiels où elle considère qu'aucune divergence doctrinale ne peut être admise. Il est clair que nous n'avons pas encore abordé le vaste problème de l'autorité, qui peut être soulevé en toute discussion sur le ministère, non plus que la question de la primauté. Nous savons que les positions actuelles sur ces points demeurent un obstacle à la réconciliation de nos Églises en une seule communion, réconciliation que nous désirons. La Commission va maintenant s'attaquer à l'examen des questions qui s'y trouvent impliquées. Néanmoins, nous considérons que notre consensus sur des questions où un accord est indispensable pour l'unité, apporte une contribution positive à la réconciliation de nos Églises et de leurs ministères.

**COMMISSION INTERNATIONALE  
ANGLICANE / CATHOLIQUE ROMAINE  
ARCIC I  
ÉLUCIDATION – MINISTÈRE ET ORDINATION  
1979**

---

**COMMENTAIRES ET CRITIQUES**

1. Après la publication de la Déclaration de Cantorbéry sur *Ministère et Ordination*, la Commission a reçu des commentaires et des critiques parmi lesquels elle a estimé que ceux qui suivent étaient particulièrement pertinents.

Il a été suggéré que dans la discussion du ministère une insuffisante attention avait été donnée au sacerdoce de tout le peuple de Dieu, ce qui a semblé avoir donné au document un accent trop clérical. A cet égard, il a été dit aussi que la distinction entre le sacerdoce de tous les fidèles et celui du ministère ordonné n'avait pas été assez clairement expliquée. Des questions ont été soulevées aussi sur la façon dont la Commission avait traité des origines et du développement historique du ministère ordonné sous la triple forme ; sur la comparaison qu'elle fait entre ce développement et l'émergence du Canon des Écritures ; et sur la façon de voir la place de l'épiscopat à l'intérieur de l'*épiskopè* telle que celle-ci est esquissée dans la Déclaration (§ 9). Certains se sont demandés si la Déclaration d'accord exprimait de façon adéquate la nature sacramentelle du rite d'ordination ; d'autres, si cet aspect n'a pas reçu un accent excessif. On a demandé à la Commission de considérer quelles étaient les implications de la Déclaration quant à la question de l'ordination des femmes. Il y eut aussi des questions posées sur la portée de la Déclaration d'accord à l'égard du problème de la reconnaissance de la validité des Ordres anglicans.

**SACERDOCE**

2. Dans l'usage commun qu'en font les chrétiens, le mot sacerdoce est employé de trois manières distinctes : le sacerdoce du Christ, le sacerdoce du peuple de Dieu et le sacerdoce du ministère ordonné.

Le sacerdoce du Christ est unique. Le Christ est notre Grand Prêtre qui a réconcilié l'humanité avec le Père. Tout autre sacerdoce dérive de son sacerdoce et est entièrement dépendant de lui.

Le sacerdoce du peuple de Dieu (1 P 2, 5) est la conséquence de l'incorporation au Christ par le baptême. Ce sacerdoce de tous les fidèles, dont il est traité dans *Ministère et Ordination* (§ 7), n'est pas objet de désaccord entre nous. La Commission n'a pas estimé qu'il soit nécessaire, dans un document dont l'objet premier est le ministère ordonné, de développer ce sujet plus qu'elle ne l'avait fait dans la Déclaration où le ministère ordonné est résolument placé dans le contexte du ministère de toute l'Église et est dit exister au service de tous les fidèles.

La Déclaration d'accord (§ 13) explique que le ministère ordonné est appelé sacerdotal principalement en raison de sa relation sacramentelle particulière avec le Christ en tant que Grand Prêtre. Dans la célébration de l'Eucharistie, le peuple du Christ fait ce que le

Christ lui a commandé de faire en mémoire de lui et celui-ci s'unit sacramentellement à soi-même, dans son offrande de soi, les membres de ce peuple. Mais dans cette action, seul le ministre ordonné préside l'Eucharistie dans laquelle, au nom du Christ et de la part de l'Église, il fait le récit de l'institution à la dernière Cène et invoque le Saint-Esprit sur les dons.

C'est de façon analogique que le mot sacerdoce est employé lorsqu'il est appliqué au peuple de Dieu et au ministre ordonné. Il y a là deux réalités distinctes qui, chacune à sa manière, réfèrent au souverain sacerdoce du Christ, unique sacerdoce de la nouvelle alliance, qui est leur source et leur modèle. Ces considérations devraient être présentes à l'esprit tout au long de ce paragraphe ; elles indiquent, en particulier, le sens de l'affirmation selon laquelle le ministre ordonné « n'est pas une extension du sacerdoce commun à tous les chrétiens mais appartient à un autre registre (*realm*) des dons de l'Esprit ».

Dans ce cas, comme dans d'autres, l'Église primitive a estimé nécessaire, pour exprimer son intelligence de la foi et pour l'exposer, d'employer une terminologie dont le Nouveau Testament n'a pas fait usage. Aujourd'hui, lorsqu'elles cherchent à rendre compte de notre foi, nos deux communions, dans l'interprétation des Écritures, prennent conscience du caractère progressif de l'intelligence que l'Église prend de la vérité chrétienne (*cf. Autorité dans l'Église*, § 2, 3 et 15).

## **SACRAMENTALITÉ DE L'ORDINATION**

3. Au paragraphe 15, l'incise « en cet acte sacramentel » a suscité de l'inquiétude à deux égards : elle semble donner au sacrement de l'Ordre le même statut que les deux « sacrements de l'Évangile » ; elle ne rend pas de façon adéquate la pleine sacramentalité de l'ordination.

Nos deux traditions sont d'accord sur le fait qu'un rite sacramentel est un signe par lequel la grâce de Dieu est donnée dans l'Église par le Saint-Esprit. Le rite d'ordination est un de ces rites sacramentels. Ceux qui sont ordonnés par le moyen de la prière et de l'imposition des mains reçoivent leur ministère du Christ à travers ceux qui sont désignés dans l'Église pour le transmettre ; en même temps que l'office, ils reçoivent la grâce nécessaire pour l'accomplir (*cf. Ministère et Ordination*, § 14). Depuis l'époque du Nouveau Testament, l'Église a requis une telle reconnaissance et une telle autorisation chez ceux qui ont à exercer les principales fonctions de l'*épiskopè* au nom du Christ. C'est cela que nos deux traditions entendent par rite sacramentel d'ordination.

Toutes deux affirment la prééminence du baptême et de l'Eucharistie comme sacrements nécessaires au salut. Cela ne diminue pas leur façon de comprendre la nature sacramentelle de l'ordination, nature sacramentelle sur laquelle il n'y a pas de désaccord important entre elles.

## **ORIGINES ET DÉVELOPPEMENT DU MINISTÈRE ORDONNÉ**

4. On a critiqué la façon dont nous avons traité des origines du ministère ordonné. Bien que les sources laissent place à des interprétations différentes, il suffit à notre propos de rappeler que, dès le début de l'Église chrétienne, existait une *épiskopè* dans la communauté, de quelque façon qu'en aient été distribuées et décrites les responsabilités et quels que soient les noms donnés à ceux qui les exerçaient (*cf. § 8, 9 et spécialement 6*). Il est généralement admis qu'au cours même du 1<sup>er</sup> siècle des témoignages

d'ordination telle que nous l'avons décrite plus haut sont fournis par la *Première épître de Clément*, chap. 40, 44, communément datée de l'an 95 de notre ère. Quelques passages du Nouveau Testament semblent bien impliquer la même conclusion, par exemple Ac 14, 23. Tôt dans le II<sup>ème</sup> siècle, le modèle d'un triple ministère centré sur l'épiscopat est déjà discernable et probablement largement constaté (cf. les épîtres d'Ignace aux *Ephésiens* 4, aux *Magnésiens* 13, aux *Tralliens* 2, aux *Philadelpiens* 2, aux *Smyrniotes* 8). Il était reconnu qu'un tel ministère devait être en continuité non seulement avec la foi apostolique mais aussi avec le mandat donné aux apôtres (cf. *Première épître de Clément* 42).

En décrivant un parallèle entre cette émergence du triple ministère et la formation du canon du Nouveau Testament, notre intention était d'y montrer des processus comparables de développement graduel sans vouloir déterminer si la comparaison pouvait être poussée plus loin (cf. *Ministère et Ordination*, § 6). Jusqu'aux divisions de la chrétienté occidentale au XVI<sup>ème</sup> siècle, le triple ministère est demeuré pratique universelle. En tout cas, nos deux communions l'ont conservé.

Nous maintenons tous deux que c'est par des ministres ordonnés dans la succession apostolique que doit être exercée l'*épiskopè* (cf. § 16). Nos deux communions ont toutes deux retenu, comme forme dans laquelle l'*épiskopè* doit être exercée, le triple ministère centré sur l'épiscopat et elles y sont demeurées fidèles. Parce que notre tâche se limite à l'examen des relations entre nos deux communions, nous ne sommes pas entrés dans la question de savoir s'il n'existe pas quelque autre façon selon laquelle cette *épiskopè* peut être exercée.

## **ORDINATION DES FEMMES**

5. Depuis la publication de la *Déclaration d'accord sur Ministère et Ordination*, de rapides développements se sont produits quant à l'ordination des femmes. Dans celles des Églises de la Communion anglicane où selon leurs règles canoniques ont eu lieu des ordinations de femmes, les évêques concernés croient que leur démarche n'implique aucun abandon de la doctrine traditionnelle du ministère ordonné (telle qu'elle est exposée, par exemple, dans la *Déclaration d'accord*). Tout en se rendant bien compte que l'ordination de femmes a créé pour l'Église catholique romaine un nouvel et grave obstacle à la réconciliation de nos deux communions (cf. Lettre du pape Paul VI à l'archevêque de Cantorbéry, 23 mars 1976), la Commission croit que les principes sur lesquels repose son accord doctrinal ne sont pas affectés par de telles ordinations, car elle entendait traiter de l'origine et de la nature du ministère ordonné et non pas de la question de savoir qui peut et qui ne peut pas être ordonné. Si substantielles que puissent être les objections faites à l'ordination des femmes, elles sont d'un autre ordre que celles qui, dans le passé, ont été faites à la validité des ordres anglicans en général.

## **LES ORDRES ANGLICANS**

6. En réponse aux questions posées concernant la portée des *Déclarations d'accord* quant à la reconnaissance mutuelle du ministère, la Commission a affirmé qu'un consensus a été atteint qui place ces questions dans un nouveau contexte (cf. *Ministère et Ordination*, § 17). Elle croit que notre accord sur les points essentiels de la foi eucharistique en ce qui concerne la présence sacramentelle du Christ et la dimension sacrificielle de l'Eucharistie ainsi que la nature et le but du sacerdoce, de l'ordination et de la succession apostolique, constitue le nouveau contexte dans lequel ces questions

devraient être maintenant débattues. Ceci appelle une appréciation nouvelle du verdict porté sur les ordres anglicans dans *Apostolicae Curae* (1896).

Une reconnaissance mutuelle présuppose une acceptation réciproque de l'apostolicité de chaque ministère. La Commission croit que ses Déclarations d'accord ont manifesté sur l'Eucharistie et sur le ministère un consensus de foi qui a rendu plus proche la possibilité d'une telle acceptation. Elle espère que sa propre conviction sera partagée par les membres de nos deux communions ; mais une reconnaissance mutuelle ne peut trouver son achèvement que par une décision de nos autorités. Notre mandat était de leur offrir la base sur laquelle elles puissent prendre leur décision.



**COMMISSION INTERNATIONALE  
ANGLICANE / CATHOLIQUE ROMAINE  
ARCIC I  
L'AUTORITÉ DANS L'ÉGLISE – I  
VENISE - 1976**

---

**PRÉFACE DES CO-PRÉSIDENTS**

Le Rapport de Malte de la Commission mixte préparatoire entre la Communion anglicane et l'Église catholique romaine a indiqué l'ampleur de l'accord dans la foi qui existe entre l'Église catholique romaine et les Églises de la Communion anglicane (§ 7). Ensuite, il signalait trois domaines spécifiques de désaccord doctrinal. Ceux-ci sont énumérés dans le Rapport comme matière de recherche commune. Le Rapport, après avoir proposé la formation de la Commission internationale anglicane-catholique romaine, recommandait d'examiner ensemble « la question de l'inter-communion, et les matières relatives à l'Église et au ministère », et « la question de l'autorité, sa nature, son exercice et ses implications ».

A nos précédentes déclarations communes sur la doctrine eucharistique (Windsor, 1971) et la doctrine du ministère (Canterbury, 1973) nous ajoutons maintenant une déclaration commune sur l'autorité dans l'Église (Venise, 1976). La Commission soumet ainsi son travail aux autorités qui l'ont désignée, et, avec leur autorisation, l'offre à nos Églises.

La question de l'autorité dans l'Église est depuis longtemps considérée comme cruciale pour le développement de l'unité de l'Église catholique romaine et des Églises de la Communion anglicane. C'est précisément le problème de la primauté du pape qui est historiquement à l'origine de nos déplorables divisions. Donc, quelque significatif que puisse être notre accord à propos de la doctrine de l'Eucharistie et du ministère, il subsiste des questions non résolues sur la nature et l'exercice de l'autorité dans l'Église : elles pourraient entraver l'expérience toujours plus vécue de l'unité qui est le contexte de nos relations actuelles.

La présente déclaration a apporté, croyons-nous, une contribution significative à la résolution de ces questions. Notre accord recouvre un très vaste domaine ; bien que nous n'ayons pu résoudre quelques difficultés des anglicans à propos de la croyance catholique romaine relative au rôle de l'évêque de Rome, nous avons l'espoir et la confiance que notre analyse a posé ces problèmes dans leur juste perspective.

Comme dans nos autres documents, il y a dans celui-ci beaucoup d'éléments qui dessinent l'idéal de l'Église telle qu'elle est voulue par le Christ. L'histoire nous enseigne que l'Église a souvent manqué de réaliser cet idéal. Il est important d'avoir présente à l'esprit cette distinction entre l'idéal et la situation actuelle à la fois pour la lecture du document et la compréhension de la méthode que nous avons suivie.

L'accord auquel nous sommes parvenus devrait avoir assurément, s'il est accepté par nos deux communautés, d'importantes conséquences. Une reconnaissance commune de la primauté romaine pourrait apporter des changements non seulement pour la Communion anglicane, mais aussi pour l'Église catholique romaine. De part et d'autre, la volonté d'apprendre, nécessaire à la réalisation d'une aussi large *koinonia*, exigerait

humilité et charité. Cette perspective devrait être affrontée avec foi et sans crainte. La communion avec le siège de Rome pourrait apporter aux Églises de la Communion anglicane non seulement une plus large communion, mais aussi pourrait renforcer leur capacité de réaliser leur idéal traditionnel de la diversité dans l'unité. Pour leur part, les catholiques romains pourraient être enrichis par la présence, tant dans la spiritualité que dans la culture, d'une tradition originale dont l'absence a privé l'Église catholique romaine d'un élément précieux de l'héritage chrétien. L'Église catholique romaine a beaucoup à apprendre de la tradition synodale anglicane et de sa manière d'engager des laïcs dans la vie et la mission de l'Église. C'est pourquoi nous sommes convaincus que la mesure de notre accord donne une base à une communion plus étroite entre nos Églises, et pourrait ainsi contribuer largement à un témoignage chrétien dans notre société contemporaine.

C'est dans cette lumière que nous voudrions soumettre nos conclusions à nos autorités respectives, persuadés que notre travail, dû à nos propres efforts, mais aussi puisé à d'autres sources, pourra être utile, non seulement à nous-mêmes, mais également aux chrétiens d'autres traditions dans notre commune recherche pour l'unité de l'Église du Christ.

Septembre 1976

H.R. McAdoo,

*Alan C. Clark*

## **INTRODUCTION**

1. La confession du Christ comme Seigneur est le cœur de la foi chrétienne. C'est à Lui que Dieu a donné toute autorité au ciel et sur la terre. Comme Seigneur de l'Église, il fait don du Saint-Esprit pour créer une communion des hommes avec Dieu et entre eux. Porter cette *koinonia* à la perfection, tel est le dessein éternel de Dieu. L'Église existe pour être au service de la réalisation de ce dessein alors que Dieu sera tout en tous.

## **I. AUTORITÉ CHRÉTIENNE**

2. Par le don du Saint-Esprit la communauté apostolique en est venue à reconnaître dans les paroles et les actes de Jésus l'action salvatrice de Dieu et que sa propre mission était d'annoncer à tous les hommes la bonne nouvelle du salut. Elle a donc prêché Jésus par qui Dieu a de façon définitive (*finally*) parlé aux hommes. Assistés par le Saint-Esprit, les membres de cette communauté ont transmis ce qu'ils avaient entendu et vu de la vie et des paroles de Jésus ainsi que leur interprétation de son œuvre rédemptrice. Dès lors les documents inspirés qui en contiennent la relation ont été (*came to be*) acceptés par l'Église comme un rappel normatif de fondements authentiques de la foi. C'est à eux que l'Église a recours pour trouver l'inspiration de sa vie et de sa mission ; à eux que l'Église se réfère dans son enseignement et sa pratique. C'est par ces paroles écrites que l'autorité de la Parole de Dieu se transmet. Munie de ces documents, la communauté chrétienne est rendue capable, par le Saint-Esprit, de vivre l'Évangile et, par là, d'être conduite en toute la vérité. La capacité lui est donc donnée de faire l'estimation de sa foi et de sa vie et de parler au monde au nom du Christ. Engagement et foi partagés créent un esprit commun dans la détermination de la façon dont il convient que l'Évangile soit

interprété et obéi. C'est par référence à cette foi commune que chaque personne fait le test de la vérité de sa propre croyance.

3. L'Esprit du Seigneur ressuscité, qui fait sa demeure dans la communauté chrétienne, continue à maintenir le peuple de Dieu dans l'obéissance à la volonté du Père. Il sauvegarde la fidélité de ses membres à la révélation de Jésus-Christ et les équipe pour leur mission dans le monde. Par cette action du Saint-Esprit l'autorité du Seigneur est à l'œuvre dans l'Église (*is active*). Par leur incorporation au Christ et par l'obéissance qu'ils lui donnent, les chrétiens s'ouvrent les uns aux autres et assument des obligations mutuelles. Parce que la Seigneurie du Christ est universelle, la communauté porte également à l'égard de toute l'humanité une responsabilité qui requiert (sa) participation en tout ce qui contribue à promouvoir le bien de la société et à donner une réponse à toute forme de besoin de l'homme. La vie commune dans le corps du Christ met la communauté et chacun de ses membres en possession (*equips*) de ce qui leur est nécessaire pour s'acquitter de cette responsabilité : ils sont habilités (*enabled*) à vivre de telle manière que l'autorité du Christ s'exerce par leur moyen. Telle est l'autorité chrétienne : quand les chrétiens agissent et parlent de cette manière, les hommes perçoivent la parole, pleine d'autorité, du Christ (*the authoritative word of Christ*).

## II. AUTORITÉ DANS L'ÉGLISE

4. L'Église est une communauté qui, en pleine conscience, cherche à se soumettre à Jésus-Christ. Dans la part qu'ils ont à la vie de l'Esprit, tous trouvent dans la *koinonia* les moyens d'être fidèles à la révélation de leur Seigneur. Les uns répondent plus pleinement à cet appel ; par la qualité intérieure de leur vie, ils s'acquièrent un respect qui leur permet de parler avec autorité au nom du Christ.

5. Le Saint-Esprit donne aussi à quelques individus et communautés des dons spéciaux au bénéfice de l'Église (dons) qui leur donnent un titre à parler et à être écoutés (e.g. Ep 4,11, 12 ; 1 Co 12,4-11).

Parmi ces dons de l'Esprit pour l'édification de l'Église figure l'*épiskopè* du ministère ordonné. Il y en a que, par l'ordination, l'Esprit mandate (*Commissions*) pour le service de toute la communauté. Ils exercent leur autorité en accomplissant des fonctions ministérielles concernant (*related to*) « la doctrine des apôtres, la communauté fraternelle (*fellowship*), la fraction du pain et les prières » (Ac 2,42). L'autorité pastorale appartient en premier lieu (*primarily*) à l'évêque qui est responsable de la préservation et de la promotion de l'intégrité de la *koinonia* en vue de favoriser la réponse de l'Église à la Seigneurie du Christ et son engagement dans la mission. Puisque la surveillance générale (*oversight*) de la communauté lui incombe, l'évêque peut requérir l'obéissance nécessaire au maintien et de la foi et de la charité dans la vie quotidienne de cette communauté. Il n'agit cependant pas seul (*alone*). Tous ceux qui ont une autorité ministérielle doivent reconnaître leur responsabilité et leur interdépendance mutuelles. Ce service de l'Église, officiellement confié aux seuls ministres ordonnés, est intrinsèque à la structure de l'Église conformément au mandat donné par le Christ et reconnu par la communauté. Il y a cependant une autre forme d'autorité.

6. La perception de la volonté de Dieu pour son Église n'appartient pas seulement au ministère ordonné ; elle est partagée par tous ses membres. Tous ceux qui vivent dans la fidélité au sein de la *koinonia* peuvent se montrer sensibles à la conduite de l'Esprit et être menés à une intelligence plus profonde de l'Évangile et de ses implications dans les diverses cultures et dans des situations mouvantes. Les ministres ordonnés, qui ont

mandat de discerner ces manières de voir (*insights*) et de leur donner une expression qui fasse autorité, font partie de la communauté, partageant cette recherche de l'intelligence de l'Évangile dans l'obéissance au Christ et dans la sensibilité aux besoins et aux intérêts de tous.

La communauté, pour sa part, doit répondre – tout en en pesant la valeur – aux manières de voir (*insights*) et à l'enseignement des ministres ordonnés. Par ce processus permanent de discernement et de réponse dans lequel la foi est exprimée et l'Évangile pastoralement appliqué, le Saint-Esprit rend manifeste (*declares*) l'autorité du Seigneur Jésus-Christ et le fidèle peut vivre librement, soumis à la discipline de l'Évangile.

7. C'est par de tels moyens que le Saint-Esprit maintient l'Église sous (la dépendance de) la Seigneurie du Christ, lequel, tenant pleinement compte de la faiblesse humaine, a promis de ne jamais abandonner son peuple. Dans l'Église, les autorités ne peuvent refléter adéquatement l'autorité du Christ parce qu'elles sont toujours sujettes aux limitations et à la peccabilité de la nature humaine. La conscience de cette inadéquation est un continuel appel à la réforme.

### III. AUTORITÉ DANS LA COMMUNION DES ÉGLISES

8. La *koinonia* n'est pas réalisée seulement dans les communautés chrétiennes locales ; elle l'est aussi dans la communion de ces communautés entre elles. L'unité des communautés locales sous l'autorité d'un évêque constitue ce que dans nos deux communions nous entendons désigner communément par « une Église locale », bien que cette expression soit parfois utilisée d'autre manière. Chaque Église locale a ses racines dans le témoignage des apôtres et la mission apostolique lui est confiée. Fidèle à l'Évangile, célébrant la même Eucharistie et vouée au service du même Seigneur, elle est l'Église du Christ. En dépit de (certaines) différences, chaque Église locale reconnaît dans les autres ses propres caractères essentiels et sa véritable identité avec elles. L'action et la proclamation avec autorité du peuple de Dieu au monde ne sont donc pas simplement la responsabilité de chaque Église agissant séparément mais de toutes les Églises locales ensemble. Les dons spirituels de l'une peuvent servir d'inspiration pour les autres. Puisque chaque évêque doit faire en sorte que sa communauté locale soit spécifiquement (*distinctively*) chrétienne, il doit la rendre attentive à la communion universelle dont elle est une partie. L'évêque est l'expression de cette unité de son Église avec les autres : ceci est symbolisé par la participation de plusieurs évêques à son ordination.

9. Dès le concile de Jérusalem (Ac 15) les Églises ont compris (*realised*) le besoin d'exprimer et de renforcer la *koinonia* en se réunissant pour discuter des questions d'intérêt mutuel et faire face aux défis (*challenges*) contemporains. De tels rassemblements peuvent être soit régionaux soit mondiaux. Par eux l'Église, résolue à être obéissante au Christ et fidèle à sa vocation, formule sa règle de foi et ses règles de vie. Dans tous ces conciles, qu'ils aient été composés des seuls évêques ou d'évêques, de clercs et de laïcs, les décisions font autorité quand elles expriment la foi commune et l'esprit de l'Église. Les décisions de ce qui a traditionnellement été appelé un « concile œcuménique » sont obligatoires pour toute l'Église ; celles d'un concile ou d'un synode régional n'obligent que les Églises qu'il représente. De tels décrets doivent être reçus par les Églises locales comme exprimant la pensée de l'Église. Cet exercice de l'autorité, loin d'être un abus (imposition), a pour dessein de renforcer la vie et la mission des Églises locales et de leurs membres.

10. Tôt dans l'histoire de l'Église a été assignée aux évêques des sièges plus importants une fonction de surveillance (*oversight*) des autres évêques de leur région. Parmi les considérations qui ont contribué à ce développement figure le souci de tenir les Églises dans la fidélité à la volonté du Christ. Cette pratique s'est poursuivie jusqu'aujourd'hui. Cette forme d'*épiskopè* est un service rendu à l'Église, exercé en corresponsabilité avec tous les évêques de la région ; car lors de son ordination chaque évêque reçoit à la fois la responsabilité de son Église locale et l'obligation de la maintenir dans une vive conscience et un service pratique des autres Églises. L'Église de Dieu se trouve en chacune d'elles et dans leur *koinonia*.

11. Le but de la *koinonia* est la réalisation de la volonté du Christ : « Père, garde en ton nom ceux que tu m'as donnés pour qu'ils soient un comme nous » ... « afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jn 17,11,21). Le devoir de l'évêque d'un siège principal est de chercher la réalisation de cette volonté du Christ dans les Églises de sa région. Son devoir est d'aider les évêques à promouvoir dans leurs Églises la vraie doctrine, la sainteté de vie, l'unité fraternelle et la mission de l'Église à l'égard du monde. Quand il perçoit une déficience sérieuse dans la vie ou la mission de l'une des Églises, il est tenu, si besoin est, d'attirer l'attention de l'évêque local et de lui offrir son appui. Dans certains cas, il aura à aider d'autres évêques à parvenir à une pensée commune en regard des besoins et des difficultés qui leur sont communes. Ce partage et ce souci mutuel actif sont indispensables pour que les Églises puissent rendre au Christ un témoignage efficace.

12. C'est dans le contexte de ce développement historique que le siège de Rome, dont la prééminence a été associée à la mort de Pierre et de Paul dans cette ville, est en fin de compte (*eventually*) devenu le centre principal dans les questions concernant l'Église universelle.

L'importance de l'évêque de Rome parmi les évêques ses frères, expliquée par analogie avec la position de Pierre parmi les apôtres, fut interprétée comme une volonté du Christ pour son Église.

Sur la base de cette analogie le premier concile du Vatican affirma que ce service était nécessaire à l'unité de toute l'Église. Loin de fouler aux pieds (*overriding*) l'autorité des évêques dans leurs propres diocèses, ce service fut explicitement conçu (*intended*) comme une aide (*support*) à leur apporter dans leur ministère de surveillance (*oversight*). Le second concile du Vatican plaça ce service dans le plus large contexte de la responsabilité partagée de tous les évêques. L'enseignement de ces conciles montre que la communion avec l'évêque de Rome n'implique pas soumission à une autorité qui étoufferait les traits distinctifs des Églises locales. Le but de cette fonction épiscopale de l'évêque de Rome est de promouvoir la fraternité (*fellowship*) chrétienne en fidélité à l'enseignement des apôtres.

L'interprétation théologique de cette primauté et les structures administratives par lesquelles elle a été exercée ont varié considérablement au cours des siècles. Toutefois ni la théorie, ni la pratique n'ont jamais reflété pleinement cet idéal. Parfois le siège de Rome a assumé des fonctions qui n'ont pas de lien nécessaire avec la primauté ; parfois le titulaire de ce siège a eu une conduite indigne de cet office ; parfois l'image de cette fonction a été obscurcie par les interprétations qu'on en a faites ; parfois encore des pressions extérieures en ont rendu presque impossible l'exercice propre. Cependant la primauté, justement comprise, implique que l'évêque de Rome exerce sa surveillance (*oversight*) dans le but de garder et de promouvoir la fidélité de toutes les Églises envers

le Christ et des unes envers les autres. La communion avec lui est conçue comme une sauvegarde de la catholicité de chaque Église locale et comme un signe de la communion de toutes les Églises.

#### **IV. AUTORITÉ EN MATIÈRE DE FOI**

13. Une Église locale ne peut pas être vraiment fidèle au Christ si elle ne désire pas favoriser la communion universelle, donner un corps à cette union pour laquelle le Christ a prié. Cette communion est fondée sur la foi en Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné, crucifié, ressuscité, monté (au ciel) et vivant maintenant par son Esprit dans l'Église. Chaque Église locale doit donc toujours chercher une intelligence plus profonde et une expression plus claire de cette foi commune ; l'une et l'autre sont menacées quand des Églises sont isolées par la division.

14. Le but de l'Église dans son annonce est d'amener l'humanité à accepter l'œuvre salvatrice de Dieu en Christ, acceptation qui ne requiert pas seulement un assentiment intellectuel mais aussi la réponse de la personne tout entière. Pour rendre clair et transmettre ce qui est cru et pour édifier et sauvegarder la vie chrétienne, l'Église a trouvé des formules de Symboles de foi, des définitions conciliaires et autres déclarations de foi indispensables. Mais toutes ces formulations ont toujours valeur d'instrument au service de la vérité qu'elles ont pour propos de transmettre.

15. La vie et l'œuvre de l'Église reçoivent leur forme de ses origines historiques, de son expérience subséquente et des efforts qu'elle fait pour manifester à chaque génération l'importance et l'actualité de l'Évangile. Par une réflexion sur la Parole, par la proclamation de l'Évangile, par le baptême, par le culte, spécialement par l'Eucharistie, le peuple de Dieu est porté à se souvenir de façon vivante de Jésus-Christ et de l'expérience et du témoignage de la communauté apostolique. Ce souvenir le soutient et le guide dans sa recherche d'un langage communiquant efficacement le sens de l'Évangile.

Toutes les générations et toutes les cultures doivent être aidées à comprendre que la bonne nouvelle du salut est aussi pour elles. Ce n'est pas assez pour l'Église de répéter les paroles apostoliques originelles. Elle a aussi à les traduire prophétiquement afin que ceux qui les écoutent puissent, dans leur situation, les comprendre et y donner réponse. Toute reformulation de ce genre doit être consonante avec le témoignage apostolique rappelé dans l'Écriture ; car c'est dans ce témoignage que la prédication et l'enseignement des ministres, ainsi que les déclarations des conciles locaux et universels doivent trouver fondement et consistance. Bien que ces clarifications soient conditionnées par les circonstances qui les ont suggérées, certaines de leurs perceptions peuvent être de valeur durable. Dans ce processus, l'Église elle-même voit de plus en plus clairement les implications de l'Évangile. C'est pourquoi l'Église a avalisé certaines formules comme expressions authentiques de son témoignage, (formules) dont la signification transcende la situation dans laquelle elles ont été d'abord formulées. On ne prétend pas par là que ces formules soient les seules possibles, ou même la plus exacte façon d'exprimer la foi ou qu'elles ne puissent jamais être améliorées. Même quand une définition doctrinale est regardée par la communauté chrétienne comme une partie de son enseignement permanent, cela n'exclut pas une reformulation ultérieure. Bien que les catégories de pensée et les modes d'expression puissent se périmer, la reformulation continue d'édifier, et ne contredit pas, la vérité qu'avait en vue la définition originelle.

16. Des conciles locaux tenus depuis le II<sup>ème</sup> siècle ont fixé les limites du N.T., et donné à l'Église un canon qui est demeuré normatif. L'acte d'un concile qui prend une décision en une matière aussi importante implique que l'on tient pour assuré que le Seigneur Lui-même est présent lorsque son peuple s'assemble « en son nom » (Mt 18,20), et qu'un concile peut dire : « il a semblé bon au Saint-Esprit et à Nous » (Ac 15,28). Le mode conciliaire d'autorité qui s'est exercé à propos du canon a été appliqué également à des questions de discipline et de doctrine fondamentale. Quand des décisions (comme celle de Nicée en 325) concernent l'Église entière et traitent de matières qui ont été largement et sérieusement débattues, il est important que soient établis des critères pour la reconnaissance et la réception des définitions conciliaires et des décisions disciplinaires. Dans le processus de réception, une partie substantielle est jouée par ce qui fait l'objet de définitions et par la réponse des fidèles. Ce processus est souvent graduel à mesure que les décisions sont vues en perspective grâce à l'assistance donnée de façon permanente par l'Esprit à toute l'Église.

17. Parmi les facteurs historiques complexes qui contribuent à la reconnaissance des décisions conciliaires, un poids considérable a été attaché à leur confirmation par les principaux sièges et en particulier par le siège de Rome. Tôt dans les premiers temps, d'autres Églises locales ont recherché activement l'appui et l'approbation de l'Église de Rome ; et au cours des temps l'agrément du siège romain a été regardé comme nécessaire pour l'acceptation générale de décisions, synodales en matières majeures d'intérêt plus que régional, et aussi, en fin de compte, pour leur validité canonique. En leur donnant son accord ou son désaccord l'Église locale de Rome et son évêque remplissaient leur responsabilité envers les autres Églises locales et leurs évêques quant à la maintenance de toute l'Église dans la vérité. En outre, l'évêque de Rome fut aussi conduit à intervenir dans des controverses en matière de foi – le plus souvent pour répondre à des appels qui lui étaient faits, mais parfois aussi sur sa propre initiative.

18. Dans sa mission d'annoncer et de sauvegarder l'Évangile, l'Église a l'obligation et la compétence de faire des déclarations en matière de foi. Cette mission inclut tout le peuple de Dieu au sein duquel quelques-uns peuvent redécouvrir ou percevoir plus clairement que d'autres (ne le font) certains aspects de la vérité salvatrice. Parfois il en résulte conflits et débats. Coutumes, positions acceptées, croyances, formulations et pratiques, aussi bien qu'innovations et réinterprétations peuvent apparaître inadéquates, ou même incompatibles avec l'Évangile. Quand un conflit met en danger l'unité ou menace de déformer l'Évangile, l'Église doit avoir des moyens efficaces pour le résoudre.

Dans nos deux traditions l'appel à l'Écriture, aux Symboles de Foi, aux Pères et aux définitions des conciles de la primitive Église est considéré comme fondamental et normatif<sup>1</sup>. Mais les évêques ont une responsabilité particulière dans la promotion de la foi et le discernement de l'erreur ; et l'interaction de l'évêque et du peuple dans son exercice est une sauvegarde de la vie et de la fidélité chrétienne. L'enseignement de la foi et la régulation de la vie dans la communauté chrétienne requièrent un exercice quotidien de cette responsabilité ; mais il n'y a pas de garantie que ceux qui ont une responsabilité quotidienne seront – pas plus que d'autres membres – invariablement exempts d'erreurs de jugement, ne toléreront jamais d'abus et ne déformeront jamais la vérité. Cependant, dans l'espérance chrétienne, nous avons confiance que de telles défaillances ne détruiront jamais l'aptitude de l'Église à annoncer l'Évangile et à promouvoir la vie chrétienne ; car nous croyons que le Christ ne désertera pas son Église

et que le Saint-Esprit la conduira dans toute la vérité. C'est pourquoi l'Église, en dépit de ses défaillances, peut être dite indéfectible.

## V. AUTORITÉ CONCILIAIRE ET PRIMATIALE

19. En temps de crise ou lorsque des questions fondamentales de foi sont en cause, l'Église peut faire des jugements qui, concordant avec l'Écriture, font autorité. Quand l'Église s'assemble en concile œcuménique ses décisions sur les questions fondamentales de foi excluent ce qui est erroné. Par le Saint-Esprit, l'Église s'engage dans ces jugements, reconnaissant qu'étant fidèles à l'Écriture et concordants avec la tradition, ils sont, par le même Esprit, protégés de l'erreur. Ils n'ajoutent pas à la vérité mais, bien que non exhaustifs, ils clarifient l'intelligence que l'Église en prend. En s'acquittant de cette responsabilité, les évêques ont en partage un don spécial fait par le Christ à son Église. Quelque clarification ultérieure ou interprétation que l'Église puisse en donner, la vérité exprimée sera toujours confessée. Cette autorité qui oblige n'appartient pas à chaque décret conciliaire mais à ceux-là seulement qui formulent les vérités centrales du salut. Cette autorité est, dans nos deux traditions, attribuée aux décisions des conciles œcuméniques des premiers siècles<sup>2</sup>.

20. Les évêques sont collectivement responsables de la défense et de l'interprétation de la foi apostolique. La primauté accordée à un évêque implique que, après avoir consulté ses confrères dans l'épiscopat, il peut parler en leur nom et exprimer leur pensée. La reconnaissance de sa position par les fidèles fait attendre qu'à l'occasion il prendra l'initiative de parler pour l'Église. Les déclarations d'un primate ne sont qu'un des moyens par lesquels le Saint-Esprit tient le peuple de Dieu dans la fidélité à la vérité de l'Évangile.

21. Si la primauté doit être une expression authentique de l'*épiskopè*, elle favorisera la *koinonia* en aidant les évêques dans leur tâche d'*apostolic leadership* à la fois dans leurs Églises locales et dans l'Église universelle. La primauté réalise son propos en aidant les Églises à s'écouter l'une l'autre, à croître dans l'amour et l'unité et à tendre ensemble vers la plénitude de la vie chrétienne et du témoignage chrétien ; elle respecte et favorise la liberté et la spontanéité chrétiennes ; elle ne cherche pas l'uniformité là où la diversité est légitime, ni ne centralise l'administration au détriment des Églises locales.

Un primate n'exerce pas son ministère de façon isolée mais en association collégiale avec ses frères les évêques. Son intervention dans les affaires d'une Église locale ne doit pas se faire d'une manière qui usurpe la responsabilité de son évêque.

22. Bien que la primauté et la conciliaire soient des éléments mutuellement complémentaires de l'*épiskopè*, il est souvent arrivé que l'une ait été accentuée aux dépens de l'autre, au point même de provoquer un sérieux déséquilibre. Ce danger s'est trouvé accru lorsque des Églises ont été séparées l'une de l'autre. La *koinonia* des Églises requiert qu'un juste équilibre soit maintenu entre ces deux éléments avec la participation responsable de tout le peuple de Dieu.

23. Pour que puisse être accomplie la volonté de Dieu sur l'unité de l'ensemble de la communauté chrétienne dans l'amour et la vérité, ce modèle de complémentarité entre les aspects primatial et conciliaire de l'*épiskopè* au service de la *koinonia* des Églises doit être réalisé au plan universel. Le seul siège qui revendique la primauté universelle et qui l'a exercée et l'exerce encore est le siège de Rome, ville où sont morts Pierre et Paul.



Il semble convenable (*appropriate*) que, dans toute éventuelle union future, une primauté universelle telle qu'elle vient d'être décrite soit exercée par ce siège.

## VI. PROBLÈMES ET PERSPECTIVES

24. Ce que nous venons d'écrire ici équivaut à un consensus sur l'autorité dans l'Église et, en particulier, sur les principes de base d'une primauté. Ce consensus est d'importance fondamentale. Bien qu'il ne résolve pas entièrement tous les problèmes liés à la primauté papale, il nous munit d'une base solide pour les aborder. C'est quand, à partir de ces principes de base, nous abordons les revendications particulières de la primauté papale et de son exercice que des problèmes surgissent dont la gravité sera diversement jugée.

a) Les revendications faites au profit du siège de Rome telles qu'elles ont été communément présentées dans le passé ont accordé un plus grand poids aux textes pétriniens (Mt 16, 18, 19 ; Lc 22, 31, 32 ; Jn 21, 15-17) que ceux-ci ne sont généralement estimés être aptes à porter. Cependant, bien des théologiens (*scholars*) catholiques-romains aujourd'hui n'estiment pas nécessaire de s'en tenir, sous tous les regards, à l'exégèse précédente de ces textes.

b) Le premier concile du Vatican de 1870 parle de « droit divin » des successeurs de Pierre. Dans la théologie catholique-romaine moderne, ce langage n'a pas une interprétation claire. Si on le comprend dans le sens d'une affirmation que la primauté universelle de l'évêque de Rome fait partie du dessein de Dieu en vue de la *koinonia* universelle, alors il n'y a pas là matière à désaccord. Mais si l'on y impliquait en outre que pour autant qu'une Église n'est pas en communion avec l'évêque de Rome, elle est considérée par l'Église catholique-romaine comme étant moins que pleinement une Église, une difficulté demeurerait : pour certains cette difficulté serait éliminée par le simple fait de la restauration de la communion, mais pour d'autres cette implication elle-même serait un obstacle à l'entrée en communion avec Rome.

c) (Les) anglicans trouvent une grande difficulté dans l'affirmation que le pape peut être infaillible dans son enseignement. On doit cependant tenir présent à l'esprit que la doctrine de l'infailibilité<sup>3</sup> est environnée par de très rigoureuses conditions mentionnées par le premier concile du Vatican. Ces conditions écartent l'idée que le pape serait un oracle inspiré communiquant une nouvelle (*fresh*) révélation, ou qu'il pourrait parler indépendamment de ses frères les évêques et de l'Église, ou sur des questions ne concernant pas la foi ou la morale. Pour l'Église catholique romaine, les définitions dogmatiques du pape, satisfaisant aux critères de l'infailibilité, sont exemptes d'erreur, ne font ni plus ni moins qu'exprimer la pensée de l'Église sur des questions concernant la révélation divine. Même ainsi, des difficultés particulières ont été créés par les récents dogmes marials parce que les anglicans doutent qu'ils soient appropriés ou même qu'il soit possible de les définir comme essentiels à la foi du croyant.

d) La revendication que le pape possède une juridiction universelle immédiate dont les limites ne sont pas clairement définies est une source de crainte pour les anglicans qui ont peur que la voie soit par là ouverte à son usage illégitime et incontrôlé. Néanmoins, la pensée du premier concile du Vatican est que la primauté papale ne soit exercée que

pour maintenir et jamais pour éroder les structures des Églises locales. L'Église catholique-romaine cherche aujourd'hui à remplacer la conception juridique du XIX<sup>ème</sup> siècle par une manière plus pastorale de concevoir l'autorité dans l'Église.

25. En dépit des difficultés qui viennent d'être mentionnées, nous croyons que cette déclaration sur l'autorité dans l'Église représente une convergence significative dont les conséquences portent loin. Durant une période de temps considérable, des théologiens de nos deux traditions, sans compromettre leur allégeance respective, ont travaillé sur un problème commun avec la même méthode. Dans ce processus ils en sont venus à voir de vieux problèmes dans un nouvel horizon et ils ont fait l'expérience d'une convergence théologique qui, souvent, les a surpris.

Dans nos trois Déclarations d'accord nous nous sommes efforcés d'aller au-delà des positions opposées et retranchées des controverses passées. Nous nous sommes efforcés de réévaluer les vraies questions qui doivent encore être résolues. Nous avons souvent délibérément évité d'employer le vocabulaire des polémiques passées, non dans quelque intention d'échapper aux difficultés réelles qui les ont provoquées, mais en raison du fait que les associations émotives de ce langage ont souvent obscurci la vérité. La convergence doctrinale dont nous avons fait l'expérience nous donne l'espoir, pour les futures relations entre nos Églises, que les difficultés qui demeurent pourront être résolues.

## CONCLUSION

26. Le rapport de Malte (1968), envisageant la marche convergente (*coming together*) de l'Église catholique-romaine et de la Communion anglicane, parlait d'une unité (à réaliser) par étapes (*unity by stages*). Nous voici parvenus à des accords sur la doctrine de l'Eucharistie, du Ministère et (mis à part les réserves du paragraphe 24) de l'Autorité. Mais des accords doctrinaux, fruits de Commissions théologiques, ne peuvent pas, par eux-mêmes, atteindre le but : l'unité chrétienne. Nous soumettons donc nos Déclarations à nos autorités respectives, les priant d'examiner si celles-ci peuvent être estimées exprimer, sur ce sujet central et au niveau de la foi, une unité telle que non seulement elle justifie, mais qu'elle requière, une mesure (action) grâce à laquelle nos deux communions seraient (désormais) plus étroitement associées dans la vie, le culte et la mission.

**COMMISSION INTERNATIONALE  
ANGLICANE / CATHOLIQUE ROMAINE  
ARCIC I  
ÉLUCIDATION - AUTORITÉ - I  
1981**

---

**COMMENTAIRES ET CRITIQUES**

1. Après la publication de la Déclaration de Venise sur l'*Autorité dans l'Église*, la Commission a reçu commentaires et critiques. A quelques-unes des questions soulevées, telles que la demande de clarification de la relation entre infailibilité et indéfectibilité, répond la seconde Déclaration sur l'autorité. Une autre question, qui concerne notre manière de comprendre la *koinonia*, a sa réponse dans l'Introduction où nous montrons comment cette idée sert de base à toutes nos Déclarations.

Sous plusieurs des réactions à la Déclaration se perçoit une certaine inquiétude. Elle pousse à demander si on a accordé une attention suffisante à l'autorité première de l'Écriture, au point qu'à certains développements on aurait accordé une autorité comparable à celle de l'Écriture.

Des questions sérieuses ont également été posées au sujet des conciles et de la réception. Et certains commentateurs ont prétendu que ce que la Déclaration dit à propos de la protection dont jouit un concile œcuménique à l'égard de l'erreur serait en contradiction avec l'article XXI des Trente-Neuf Articles de religion anglicans.

On a émis l'idée que la manière de traiter de la place et de l'autorité des laïcs dans l'Église serait inadéquate. On a également demandé une clarification sur la nature de l'autorité ministérielle et de la juridiction.

Des questions ont été posées au sujet du statut des primautés régionales – par exemple, celui de la fonction patriarcale telle qu'elle est exercée dans les Églises orientales.

Finalement, une question qui est revenue souvent a été de demander si la Commission pense qu'une primauté universelle est théologiquement nécessaire simplement parce qu'il en a existé une ou qu'elle a été revendiquée.

Dans ce qui suit, la Commission essaie de se poser à elle-même ces problèmes et d'expliquer sa Déclaration en tant qu'elle porte sur chacun d'eux. En cherchant à répondre aux critiques reçues, nous avons parfois pensé qu'il était nécessaire d'aller plus loin et d'élucider les points fondamentaux qui sous-tendent ces critiques. Dans tout ce que nous disons, nous considérons comme acquis deux principes fondamentaux : que la foi chrétienne dépend de la révélation divine et que le Saint-Esprit guide l'Église dans sa compréhension et sa transmission de la vérité révélée.

**PLACE DE L'ÉCRITURE**

2. Nos documents ont été critiqués pour avoir négligé de fournir un exposé adéquat de l'autorité fondamentale de l'Écriture dans l'Église, ce qui aurait permis de traiter certains développements comme s'ils avaient une autorité comparable à celle de l'Écriture elle-même. Notre description des « documents inspirés ... comme le rappel

normatif de l'authentique fondation de la foi » (§ 2) a été perçue comme une expression inadéquate de la vérité.

Le fondement de notre approche de l'Écriture est l'affirmation que le Christ est l'ultime parole de Dieu à l'homme, son Verbe éternel fait chair. Il est le sommet des manières diverses par lesquelles Dieu a parlé depuis le commencement (He 1, 1-3). En lui le dessein de salut et de révélation de Dieu est complètement et définitivement réalisé.

Les patriarches et les prophètes ont reçu et annoncé dans l'Esprit la Parole de Dieu. Par la puissance de ce même Esprit le Verbe de Dieu a pris chair et accompli son ministère. A la Pentecôte, ce même Esprit a été donné aux disciples pour les rendre capables de se rappeler et d'interpréter ce que Jésus avait fait et enseigné et ainsi annoncer l'Évangile en vérité et avec puissance.

La personne et l'œuvre de Jésus-Christ, prêchées par les apôtres, exposées et interprétées dans les écrits du Nouveau Testament sous l'inspiration de l'Esprit saint, sont les normes fondamentales de la foi et de la vie chrétienne. Jésus, comme Verbe de Dieu, résume en lui toute la révélation que Dieu fait de lui-même. Par conséquent, la tâche essentielle de l'Église, dans l'exercice de sa fonction d'enseignement, est de dévoiler toute l'étendue et les implications du mystère du Christ, sous la conduite de l'Esprit du Christ ressuscité.

Aucun effort de l'Église pour exprimer la vérité ne saurait ajouter à la révélation déjà donnée. Bien plus, puisque les Écritures sont le témoin inspiré, de façon unique et exceptionnelle, de la révélation divine, l'expression que l'Église donne de cette révélation doit être examinée d'après son accord avec l'Écriture. Cela ne veut pas dire qu'il s'agisse simplement de répéter les paroles de celle-ci. Il faut aussi creuser leur signification la plus profonde et développer leurs conséquences pour la foi et la pratique chrétiennes. Il est impossible de le faire sans recourir au langage et à la pensée courants. Par conséquent, l'enseignement de l'Église sera souvent exprimé dans des mots différents de ceux du texte original de l'Écriture, mais sans être pour autant étrangers à leur signification. Au premier concile œcuménique par exemple, l'Église s'est sentie contrainte de parler du Fils de Dieu comme « de substance unique avec le Père » afin d'exposer le mystère du Christ. Ce que le terme de « substance unique » exprimait à l'époque était jugé capable d'exprimer le contenu de la foi chrétienne concernant le Christ, même si les termes eux-mêmes ne sont jamais utilisés dans les écrits apostoliques. Cette combinaison d'une permanence dans la vérité révélée et d'une exploration incessante de sa signification est ce qu'on entend par tradition chrétienne. Certains des résultats de cette réflexion, qui portent sur des points essentiels de la foi, en sont venus à être reconnus comme l'expression authentique de la doctrine chrétienne et donc faisant partie du « dépôt de la foi ».

La Tradition a été considérée de différentes manières. Une de ces approches est principalement soucieuse de ne jamais déborder les limites de l'Écriture. Sous la conduite de l'Esprit, des richesses et des vérités inexplorées sont recherchées dans les Écritures afin d'éclairer la foi en fonction des besoins de chaque génération. Ce n'est pas là être esclave du texte scripturaire. Il s'agit d'un déploiement des richesses de la révélation originelle. Une autre approche de la Tradition, quoique différente, ne contredit pas nécessairement la précédente. Dans la conviction que le Saint-Esprit cherche à guider son Église vers la plénitude de la vérité, on fait alors appel à tout ce qui, dans l'expérience et la pensée humaines, donnera au contenu de la révélation son

expression la plus complète et son application la plus large. On est, ici, principalement préoccupé de la croissance de la semence de la Parole de Dieu, au long des âges. Ceci n'implique aucun refus du caractère unique de la révélation. Du fait que ces deux attitudes comportent des accents différents, elles peuvent entrer en conflit, même si dans l'une et l'autre l'Église recherche la plénitude de la révélation. Le sceau sur la véracité des conclusions résultant de cette recherche sera leur réception par toute l'Église, puisque aucune de ces approches n'est garantie contre une possibilité d'erreur.

## CONCILES ET RÉCEPTION

3. On a suspecté la Commission de contredire l'article XXI des Trente-Neuf Articles de la religion, lorsqu'elle affirme que les décisions de ce qu'on appelle traditionnellement les conciles œcuméniques « excluent ce qui est erroné ». La Commission est très loin de laisser supposer que les conciles généraux ne sauraient se tromper, et elle sait très bien que « parfois ils se sont trompés » ; ainsi les conciles d'Ariminum et de Séleucie en 359. En fait l'article XXI affirme que les conciles généraux font autorité seulement lorsque leurs jugements « peuvent être déclarés comme tirés de la Sainte Écriture ». D'après l'argumentation de la Déclaration de Venise également, seuls sont assurés « d'exclure ce qui est erroné » ou « sont protégés de l'erreur » les jugements des conciles généraux qui ont pour contenu « les points fondamentaux de la foi », ceux qui « énoncent les vérités centrales du salut » et sont « fidèles à l'Écriture et en harmonie avec la Tradition ». « Ils n'ajoutent rien à la vérité, mais bien qu'ils ne soient pas exhaustifs, ils clarifient la compréhension que l'Église en prend. » (§ 19)

On a également demandé à la Commission de dire si la réception par l'ensemble du peuple de Dieu fait partie du processus qui donne autorité aux décisions des conciles œcuméniques.

Par « réception » nous entendons le fait que le peuple de Dieu accueille telle décision ou telle déclaration parce qu'en elle il reconnaît la foi apostolique. Il l'accepte parce qu'il discerne une harmonie entre ce qui lui est proposé et le *sensus fidelium* de toute l'Église. Par exemple, le Credo dit de Nicée a été reçu par l'Église parce que celle-ci a reconnu en lui la foi apostolique. La réception ne crée pas la vérité ni ne légitime la décision, elle est l'indication ultime que pareille décision a rempli les conditions nécessaires pour qu'elle soit une véritable expression de la foi. Dans cette acceptation toute l'Église se trouve impliquée dans un continu processus de discernement et de réponse (*cf.* § 6).

La Commission évite ainsi deux positions extrêmes. D'une part, elle rejette l'idée qu'une définition n'a aucune autorité tant qu'elle n'est pas acceptée par toute l'Église ou même qu'elle tire son autorité seulement du fait de cette acceptation. D'autre part, la Commission rejette l'idée qu'un concile soit à ce point auto-suffisant que ses définitions ne devraient rien à la « réception ».

## LA PLACE DU LAÏCAT

4. La Commission a été accusée de tellement insister sur le ministère ordonné qu'elle en néglige le laïc.

Dans la conservation et l'épanouissement de la communion, chaque membre a une part à jouer. Le baptême donne à chacun dans l'Église le droit et par conséquent la capacité d'assumer sa fonction particulière dans le corps. La reconnaissance de ce droit fondamental est de grande importance. De manière différente, même si c'est parfois avec

quelque hésitation, nos deux Églises ont cherché à intégrer les chrétiens qui ne sont pas ordonnés dans la prise des décisions.

Si la Déclaration a parlé longuement de la structure et de l'exercice de l'autorité du ministère ordonné c'est parce qu'il s'agissait d'un domaine où semblaient exister beaucoup de difficultés. Le propos n'était pas de sous-estimer le rôle propre et actif du laïc. Par exemple, nous avons dit que le Saint-Esprit donne à certaines personnes ou communautés des dons particuliers pour le bénéfice de l'Église (§ 5), que tous les membres de l'Église participent à la découverte de la volonté de Dieu (§ 6), que le *sensus fidelium* est un élément vital dans la compréhension de la vérité de Dieu (§ 18), et que tous portent témoignage de la compassion de Dieu pour l'humanité et de son souci de la justice dans le monde (*Ministère et ordination* 7).

## L'AUTORITÉ DU MINISTÈRE ORDONNÉ

5. On nous a demandé de clarifier le sens de ce que certains de nos critiques appellent : l'« autorité hiérarchique » – une expression que nous n'avons pas utilisée. Il s'agit ici d'une forme d'autorité inhérente à la structure visible de l'Église. Par là nous entendons l'autorité accordée à ceux qui sont ordonnés pour exercer l'*épiskopè* dans l'Église. L'Esprit saint donne à chaque personne la capacité de remplir sa fonction particulière dans le corps du Christ. Par conséquent, ceux qui exercent l'*épiskopè* reçoivent la grâce appropriée à leur vocation et ceux à l'égard desquels ils l'exercent doivent reconnaître et accepter leur autorité venue de Dieu.

Toutefois des anglicans aussi bien que des catholiques romains ont critiqué l'accent que nous avons mis sur le pouvoir qu'a l'évêque, en certaines circonstances, de demander l'acquiescement.

La « garde » spécifique propre à un ministère ordonné est exercée et reconnue quand un ministre prêche l'Évangile, préside l'Eucharistie et cherche, comme pasteur, à conduire la communauté, à discerner vraiment la Parole de Dieu et sa place dans la vie. Quand cette responsabilité confiée à un évêque (ou à un autre ministre ordonné placé sous la direction d'un évêque) requiert qu'il déclare que telle personne est dans l'erreur à cause de sa doctrine ou de sa conduite, même au point de l'exclure de la communion eucharistique, il agit dans le but d'assurer l'intégrité de foi et de vie de la communauté. Nos deux communions ont toujours reconnu cette nécessité d'une action disciplinaire dans des cas exceptionnels comme appartenant à l'autorité donnée par le Christ à ses ministres, quelle que soit la difficulté que peut causer, dans la pratique, une telle action. C'est ce que nous entendons quand nous disons que l'évêque « peut requérir l'obéissance nécessaire au maintien de la foi et de la charité dans la vie quotidienne de la communauté » (§ 5). En même temps, l'autorité du ministre ordonné n'est pas portée dans l'isolement, elle est partagée avec les autres ministres et le reste de la communauté. Tous les ministres, quel que soit leur rôle dans le corps du Christ, sont impliqués dans la responsabilité de préserver l'intégrité de la communauté.

## JURIDICTION

6. Des critiques ont demandé des éclaircissements sur deux points. Tout d'abord, qu'entendons-nous par juridiction ? Nous entendons la juridiction comme l'autorité ou le pouvoir (*potestas*) nécessaire pour remplir efficacement une fonction. Son exercice et

ses limites sont déterminés par ce que comporte la fonction (*cf. Autorité dans l'Église II, 16-22*).

Dans nos deux communions nous trouvons des diocèses comprenant un certain nombre de paroisses et également des groupes de diocèses aux niveaux provincial, national ou international. Tous se trouvent sous la surveillance d'une *épiskopè* particulière exercée par des ministres ayant une responsabilité partagée pour la garde générale de l'Église. Toute forme de juridiction donnée à ceux qui exercent une telle *épiskopè* est destinée à servir et renforcer tant la *koinonia* dans la communauté que celle entre les différentes communautés chrétiennes.

En second lieu, on nous a interrogés pour savoir si nous entendions que la juridiction attachée aux divers niveaux d'*épiskopè* – même à l'intérieur du même ordre de ministère – doive toujours être exercée de manière identique. Des critiques donnent l'exemple de relations et de conflits possibles entre métropolitains et évêques locaux. Nous pensons que le problème n'est pas fondamentalement celui de la juridiction, mais plutôt celui de la complémentarité et du travail harmonieux de ces diverses formes d'*épiskopè* dans l'unique corps du Christ. La juridiction étant le pouvoir nécessaire à l'accomplissement d'une fonction, elle varie selon les fonctions spécifiques de chaque forme d'*épiskopè*. C'est pourquoi l'emploi de ce vocabulaire juridique ne signifie pas que nous attribuons exactement le même pouvoir canonique à tous ceux qui exercent l'*épiskopè* à différents niveaux (*cf. Autorité dans l'Église II, 16*).

## **PRIMAUTÉ RÉGIONALE**

7. On a exprimé une inquiétude quant à la manière inadéquate dont la Commission traiterait de la primauté régionale. En particulier, on a fait référence à l'ancienne tradition des patriarcats.

La Commission n'a pas passé sous silence cette tradition dans sa manière de traiter des origines de la primauté (*cf. § 10*). Elle a évité des termes spécifiques tels que « métropolitite » et « patriarche » ; mais, en parlant des évêques ayant une responsabilité spéciale de « garde » dans leur région, la Commission a eu l'intention de désigner la réalité qui se trouve sous les termes historiques utilisés pour cette forme de responsabilité épiscopale tant en Orient qu'en Occident. Elle a également désigné le développement contemporain et l'importance de nouvelles formes de primauté régionale dans nos deux traditions, par exemple les présidences par voie d'élection des conférences épiscopales catholiques romaines et certaines primautés par voie d'élection dans la Communion anglicane.

## **PRIMAUTÉ ET HISTOIRE**

8. On a prétendu que la Commission appuyait la primauté du siège romain en se basant seulement sur l'histoire. Mais l'argumentation de la Commission est plus qu'historique (*cf. § 23*).

D'après la doctrine chrétienne, l'unité de la communauté chrétienne dans la vérité demande une expression visible. Nous nous accordons sur le fait qu'une telle expression visible est la volonté de Dieu et que le maintien de l'unité visible au niveau universel inclut l'*épiskopè* d'un primate universel. Il s'agit là d'une déclaration doctrinale. Mais la manière dont l'*épiskopè* est concrètement réalisée dans la vie ecclésiale (l'équilibre

variant entre conciliante et primauté) dépendra de facteurs historiques contingents et d'un développement conduit par l'Esprit saint.

Alors qu'il serait possible de concevoir une primauté universelle qui serait située ailleurs que dans la ville de Rome, le témoignage propre rendu par Pierre et Paul et l'exercice permanent d'une *épiskopè* universelle par le siège de Rome apportent une présomption unique et exceptionnelle en faveur de celui-ci (*cf. Autorité dans l'Église II*, 5 sq.). Par conséquent, bien que le fait de situer une primauté universelle dans le siège de Rome soit une affirmation d'un autre niveau que la proclamation de la nécessité d'une primauté universelle, on ne saurait le dissocier de l'action providentielle de l'Esprit saint.

Le dessein que Dieu poursuit par le moyen de son Esprit saint fut, pensons-nous, de préserver à la fois la diversité féconde dans la *koinonia* des Églises locales et l'unité dans les points essentiels qui doit marquer la *koinonia* universelle. L'histoire de notre séparation a souligné et continue de souligner la nécessité de cet équilibre théologique propre, qui a souvent été déformé ou détruit par des failles humaines ou d'autres facteurs historiques (*cf. § 22*).

Par conséquent, la Commission ne dit pas que ce qui est apparu historiquement au cours de l'évolution ou que ce qui est couramment pratiqué par le siège romain serait nécessairement normatif; elle soutient seulement que l'unité visible requiert la réalisation d'une « complémentarité entre les aspects primatial et conciliaire de l'*épiskopè* au service de la *koinonia* des Églises au plan universel ». Beaucoup d'objections anglicanes ont en fait porté sur le mode d'exercice et les revendications particulières de la primauté romaine plutôt que sur la primauté universelle comme telle.

L'anglicanisme n'a jamais rejeté le principe et la pratique de la primauté. Une réflexion nouvelle à cet égard a été stimulée par le développement du rôle historique de l'archevêque de Cantorbéry dans la Communion anglicane. Le développement de cette forme de primauté est né précisément du besoin d'un service d'unité de la foi dans une communion d'Églises qui allait s'élargissant. Il trouve son expression dans les Conférences de Lambeth convoquées par les archevêques successifs de Cantorbéry, qui doivent leur origine à la demande de deux provinces pour une ligne de conduite en matière de foi. Cela est l'illustration d'une relation particulière entre conciliarité et primauté dans la Communion anglicane.

La Commission a déjà indiqué les possibilités de bienfaits et de réformes mutuels qui naîtraient de la reconnaissance en commun d'une primauté universelle n'entravant pas la conciliarité – une « perspective (qui) devrait être envisagée avec foi, non avec crainte » (*Préface* des deux co-présidents). Parfois les anglicans craignent une possibilité de surcentralisation, les catholiques romains celle d'une incohérence doctrinale. La foi, bannissant la crainte, pourrait n'y voir simplement que la perspective d'un juste équilibre entre une primauté au service de l'unité et une conciliarité maintenant la légitime diversité de la *koinonia* de toutes les Églises.



**COMMISSION INTERNATIONALE  
ANGLICANE / CATHOLIQUE ROMAINE  
ARCIC I  
L'AUTORITÉ DANS L'ÉGLISE – II  
1981**

---

## **INTRODUCTION**

1. Dans notre conclusion à la Déclaration de Venise, nous affirmions avoir atteint un « consensus sur l'autorité dans l'Église et, en particulier, sur les principes fondamentaux de la primauté » que nous considérions d' « importance fondamentale » (§ 24). Nous avons toutefois montré que quatre problèmes majeurs en rapport avec ce sujet exigeaient que nous poursuivions notre étude, car s'ils restaient sans solution, ils pouvaient constituer des obstacles sérieux à notre mutuelle croissance vers la communion totale. Ces quatre difficultés étaient l'interprétation des textes pétriniens, la signification de l'expression « droit divin », l'affirmation de l'infaillibilité pontificale et la juridiction attribuée à l'évêque de Rome comme primat universel. Après cinq années d'études supplémentaires, nous sommes en mesure de présenter une évaluation nouvelle de leur importance et de leurs conséquences.

## **TEXTES PÉTRINIENS**

2. La place de Pierre parmi les apôtres a été souvent discutée en relation avec l'importance de l'évêque de Rome parmi les évêques. Cela demande que nous regardions les données du Nouveau Testament et ce que l'on a coutume d'appeler les textes pétriniens.

3. Bien qu'il mette explicitement l'accent sur la volonté du Christ d'enraciner l'Église sur le témoignage et le mandat apostoliques, le Nouveau Testament attribue à Pierre une place spéciale parmi les Douze. Que les textes pétriniens contiennent ou non les paroles authentiques de Jésus, ils témoignent d'une tradition primitive rapportant que Pierre tenait déjà cette place au temps du ministère de Jésus. Prises une à une les indications peuvent ne pas apparaître concluantes ; mais prises ensemble elles donnent une image globale de sa prééminence. Voici les plus importantes : l'octroi à Simon du nom de Céphas, le fait qu'il soit mentionné le premier parmi les Douze ou dans le petit cercle des trois (Pierre, Jacques et Jean), la foi qui le rend capable de confesser la messianité de Jésus (Mt. 16,16 ; Mc 8,29 ; Lc 9,20 et Jn 6,69) et la réponse de Jésus (Mt. 16,19) où il est appelé Pierre, la charge de conforter ses frères (Lc 22,31-32) et de faire paître le troupeau (Jn 21, 16-18) et l'apparition spéciale du Seigneur ressuscité (cf. Lc 24,34 ; 1 Co 1,5). Bien que l'auteur des Actes souligne l'autorité apostolique de Paul dans la dernière partie de son livre, il centre la première partie sur l'autorité de Pierre. Par exemple, c'est Pierre qui parle fréquemment au nom de la communauté apostolique (Ac 3,15 ; 10,41), il est le premier à annoncer l'Évangile aux Juifs et le premier à ouvrir la communauté chrétienne aux païens. Paul semble avoir reconnu cette prééminence de Pierre tout autant que l'importance de Jacques (Ga 1,18 sq.). Il semble aussi avoir accepté la ligne de conduite donnée par Pierre au concile de Jérusalem (Ac 15), même s'il était prêt à s'opposer à Pierre quand il le considérait en faute (Ga 2,11).

4. La responsabilité d'une autorité pastorale n'était pas restreinte à Pierre. L'expression « lier et délier » qui est utilisée pour le mandat explicite à Pierre en *Matthieu* 16,19 apparaît aussi en *Matthieu* 18,18 dans la promesse faite directement par le Christ à tous les disciples. De même le fondement sur lequel l'Église est bâtie est rapporté à Pierre en *Matthieu* 16,18 et à tout le corps apostolique dans d'autres passages du Nouveau Testament (cf. *Ep* 2,20). Même si Pierre, à la Pentecôte, fut le porte-parole, la charge d'annoncer l'Évangile au monde entier avait été donnée antérieurement aux Onze par le Christ ressuscité (*Ac* 1, 2-8). Bien que Paul ne fût pas parmi les Douze, lui aussi se trouvait dans une position remarquable par la fonction de direction qu'il exerçait avec une autorité reçue du Seigneur lui-même, revendiquant de partager avec Pierre et les autres 'une responsabilité semblable et une autorité apostolique (*Ga* 2,7-8 ; *1 Co* 9,1).

5. En dépit du fait qu'il fut fortement réprimandé par le Christ et malgré son dramatique manquement lors du reniement, Pierre conserve une place de particulière importance aux yeux des rédacteurs du Nouveau Testament. Et cela n'est pas simplement dû à ses dons naturels et à son caractère.

C'est à cause de l'appel particulier que lui adresse le Christ (*Lc* 6,14 ; *Jn* 21,16-18). Alors que les traits particuliers du ministère de Pierre sont bien marqués, ce ministère est certes celui d'un apôtre et ne l'isole pas du ministère des autres apôtres. Conformément à l'enseignement du Christ disant qu'en vérité commander c'est servir et non dominer les autres (*Lc* 22, 24-37), le rôle de Pierre dans le soutien de ses frères (*Lc* 22,31-32) est une autorité de service. Pierre alors sert l'Église en l'aidant à vaincre ce qui menace son unité (cf. *Ac* 11,4 sq.), même si sa faiblesse peut exiger de l'aide ou de la correction, comme cela apparaît clairement dans les réprimandes que lui fait Paul (*Ga* 2,11). Ces considérations aident à clarifier l'analogie qui fut établie entre le rôle de Pierre parmi les apôtres et celui de l'évêque de Rome parmi ses frères évêques.

6. Le Nouveau Testament ne contient aucune mention explicite d'une transmission de l'autorité de Pierre ; pas plus d'ailleurs que la transmission de l'autorité apostolique en général n'y est très claire. De plus, les textes pétriniens ont été l'objet d'interprétations divergentes déjà à l'époque des Pères de l'Église. Cependant l'Église de Rome, la ville en laquelle Pierre et Paul ont enseigné et furent martyrisés, en vint à être reconnue comme possédant une responsabilité unique parmi les Églises : son évêque était perçu comme accomplissant un service particulier pour l'unité des Églises et la fidélité à l'héritage apostolique, exerçant ainsi parmi ses frères évêques des fonctions analogues à celles attribuées à Pierre, dont l'évêque de Rome apparut comme le successeur (cf. § 12).

7. Les Pères et les Docteurs de l'Église en vinrent progressivement à interpréter le Nouveau Testament comme orientant dans cette même direction. Cette interprétation a été mise en cause, et on a argué qu'elle était née d'un effort pour légitimer un développement déjà survenu. Tout en admettant que les textes du Nouveau Testament n'offrent pas, à ce plan, une base suffisante, il est pourtant possible de penser que la primauté de l'évêque de Rome n'est pas contraire au Nouveau Testament et qu'elle appartient au dessein de Dieu sur l'unité et la catholicité de l'Église.

8. Nos deux traditions sont d'accord sur le fait que tout ce qui est dit des apôtres comme témoins de la résurrection et de l'œuvre salvifique du Christ (*Ac* 1,21-22) n'est pas communiqué à ceux qui sont choisis pour continuer leur mission. Les apôtres sont les fondations précisément parce que témoins uniques et mandatés de l'une-fois-pour-toutes de l'œuvre salvifique du Christ. Le rôle de Pierre n'étant jamais isolé de celui du groupe apostolique, ce qui est vrai de la transmissibilité de la mission du groupe

apostolique est vrai de Pierre en tant que membre de celui-ci. En conséquence, bien que la phrase : « sur cette pierre je bâtirai mon Église » soit dite à Pierre, il ne s'ensuit pas que les mêmes mots puissent être appliqués à l'évêque de Rome dans un sens identique. Il reste que, même si le rôle de Pierre ne peut être transmis dans sa totalité, cela n'exclut pas pour autant la continuation d'un ministère d'unité guidé par l'Esprit parmi ceux qui continuent la mission apostolique.

9. Si l'autorité de l'évêque de Rome s'est vue rejetée par ceux qui ne la pensaient pas conforme à la vérité de l'Évangile et que si, par conséquent, elle ne constituait pas un véritable foyer d'unité, nous sommes néanmoins d'accord pour affirmer qu'une primauté universelle sera nécessaire à une Église réunifiée et qu'elle devrait, en toute convenance, être la primauté de l'évêque de Rome, ainsi que nous l'avons précisé (§ 23). Tandis que le Nouveau Testament pris dans son ensemble montre Pierre jouant un rôle clair d'autorité, il ne décrit pas l'unité et l'universalité de l'Église exclusivement en relation à Pierre. La communion universelle des Églises est en effet une communauté de croyants, unis par la foi au Christ, par la prédication de la Parole et par la participation aux sacrements qui leur sont assurées grâce à un ministère pastoral d'ordre apostolique. Dans une Église réunifiée, un ministère calqué sur ce que fut le rôle de Pierre sera un signe et une garantie d'une telle unité.

## **JUS DIVINUM**

10. La Déclaration de Venise pose deux questions au sujet de l'expression de « droit divin » appliquée par le premier concile du Vatican à la primauté romaine : que signifie réellement cette façon de parler ? Quelles implications comporte-t-elle pour le statut ecclésial des communions catholiques non romaines ?

Notre objectif est de clarifier la position catholique romaine sur ces questions ; de présenter une réaction anglicane possible devant la position catholique romaine ; et de tenter une déclaration de consensus.

11. La conviction catholique romaine sur la place de la primauté romaine dans le plan de Dieu sur son Église a été traditionnellement exprimée dans le langage du *jus divinum* (*divine law* ou droit divin). L'expression fut employée par le premier concile du Vatican pour décrire la primauté « du successeur sur la chaire de Pierre » reconnu par le concile comme l'évêque de Rome. Le premier concile du Vatican a utilisé les termes *jure divino* pour dire que cette primauté émane du Christ<sup>1</sup>. Bien qu'il n'y ait pas d'interprétation universellement acceptée de cette façon de parler, tous affirment qu'elle signifie au moins que cette primauté exprime le dessein de Dieu pour son Église. Dans ce contexte, *jus divinum* n'a pas besoin d'être compris comme s'il impliquait que la primauté universelle en tant qu'institution permanente aurait été directement fondée par Jésus durant sa vie terrestre. L'expression ne signifie pas davantage que le primat universel serait la « source de l'Église », comme si le salut du Christ devait passer à travers lui. Bien plutôt il doit être le signe de la *koinonia* visible que Dieu veut pour son Église et aussi un instrument par lequel se réalise l'unité dans la diversité. C'est à une primauté universelle ainsi envisagée à l'intérieur de la collégialité des évêques et dans la *koinonia* de toute l'Église que peut être appliquée la qualification *jure divino*.

12. La doctrine que la primauté universelle exprime la volonté de Dieu n'entraîne pas pour conséquence qu'une communauté chrétienne hors de la Communion avec le siège de Rome n'appartienne pas à l'Église de Dieu (*Vatican II*, session V, *Unitatis Redintegratio*, § 14). Être en communion canonique avec l'évêque de Rome n'est pas

compté parmi les éléments nécessaires pour qu'une communauté chrétienne soit reconnue comme une Église. Par exemple, l'Église catholique romaine a continué à reconnaître les Églises orthodoxes comme Églises en dépit de la division sur la primauté. Le deuxième concile du Vatican, tout en enseignant que l'Église de Dieu « subsiste » dans l'Église catholique romaine, a rejeté la position voulant que l'Église de Dieu soit co-extensive à l'Église catholique romaine et soit exclusivement réalisée en celle-ci. Le concile permet de dire qu'une Église hors de la communion avec le siège de Rome peut ne manquer de rien, du point de vue de l'Église catholique romaine, sauf de ne pas appartenir à la manifestation visible de la pleine communion chrétienne qui est maintenue dans l'Église catholique romaine (*Vatican II*, session V, *Lumen Gentium*, § 8 et *Unitatis Redintegratio*, § 13).

13. Dans le passé, les relations entre nos deux communions n'ont pas incité les anglicans à réfléchir sur la signification positive de la primauté romaine dans la vie de l'Église universelle. Néanmoins, de temps à autre, des théologiens anglicans ont affirmé que, dans des circonstances différentes, il pourrait devenir possible pour les Églises de la Communion anglicane de reconnaître dans le développement de la primauté romaine un don de la Providence divine – en d'autres mots, un effet de la conduite du Saint-Esprit dans l'Église. Compte tenu de l'interprétation donnée ci-dessus du langage sur le droit divin dans le premier concile du Vatican, il est raisonnable de se demander s'il existe vraiment une différence profonde entre l'assertion d'une primauté de droit divin (*jure divino*) et la reconnaissance de son émergence sous l'effet de la Providence divine (*divina providentia*).

14. Très communément, les anglicans ont supposé que la revendication d'un droit divin pour la primauté romaine impliquait le refus que les Églises de la Communion anglicane soient des Églises. En conséquence, ils en avaient conclu que toute réconciliation avec Rome demanderait un rejet de leur histoire passée, de leur vie, de leur expérience – ce qui, en fait, équivaldrait à se trahir eux-mêmes. Cependant, compte tenu des récents développements dans la manière dont l'Église catholique comprend le statut des autres Églises chrétiennes, cette difficulté particulière ne devrait plus être un obstacle pour l'acceptation par les anglicans de la primauté universelle de l'évêque de Rome telle que décrite dans la Déclaration de Venise (23), en tant qu'elle répond au vouloir de Dieu sur son Église.

15. Dans le passé, l'enseignement catholique romain sur l'évêque de Rome primate universel de droit divin ou par *divine law* a été tenu par les anglicans comme inacceptable. Nous croyons cependant que la primauté de l'évêque de Rome peut être affirmée comme une partie du dessein de Dieu pour la *koinonia* universelle, dans des termes compatibles avec nos deux traditions. Étant donné un tel consensus, le langage sur le droit divin utilisé par le premier concile du Vatican n'a plus à être considéré comme un point de désaccord entre nous.

## JURIDICTION

16. La juridiction dans l'Église peut être définie comme l'autorité ou le pouvoir (*potestas*) nécessaire pour l'exercice d'une fonction. Dans nos deux communions elle est donnée pour l'accomplissement efficace d'une fonction et ce fait détermine son exercice et ses limites. Elle varie suivant les fonctions spécifiques de l'*épiskopè* en question. Les juridictions se référant à divers niveaux d'*épiskopè* (par exemple, des primats, des métropolitains et des évêques diocésains) ne sont pas identiques à tous égards.

L'emploi des mêmes termes juridiques ne signifie pas qu'exactement la même autorité soit attribuée à ceux qui exercent l'*épiskopè* à différents niveaux. Là où un métropolitain a juridiction dans sa province, cette juridiction n'est pas simplement l'exercice dans un contexte plus large de celle qu'exerce un évêque dans son diocèse ; elle est déterminée par les fonctions spécifiques qu'il est tenu de remplir en relation avec ses frères évêques.

17. A chaque évêque est accordée l'autorité pastorale nécessaire pour l'exercice de son *épiskopè*. Cette autorité est tout à la fois requise et limitée par la tâche de l'évêque, laquelle est d'enseigner la foi par l'annonce et l'explication de la parole de Dieu, de pourvoir à l'administration des sacrements dans son diocèse et de maintenir son Église dans la sainteté et la vérité (cf. *Venise* 5). Par conséquent, les décisions prises par l'évêque dans l'accomplissement de sa tâche ont une autorité que les fidèles dans le diocèse ont le devoir d'accepter. Cette autorité de l'évêque, appelée habituellement juridiction, comporte la responsabilité d'énoncer et d'appliquer les décisions qui sont requises par sa fonction dans l'intérêt de la *koinonia*. Ce n'est pas le pouvoir arbitraire d'un homme sur la liberté des autres, mais c'est une nécessité si l'évêque veut servir son troupeau comme pasteur (cf. *Élucidation* 5). De même, dans la *koinonia* universelle et la collégialité des évêques, le primat universel exerce la juridiction nécessaire pour l'accomplissement de ses fonctions, dont la principale est de servir la foi et l'unité de toute l'Église.

18. Les difficultés sont nées de l'attribution à l'évêque de Rome, par le premier concile du Vatican, d'une juridiction universelle, ordinaire et immédiate. Une mauvaise interprétation de ces termes techniques a aggravé les difficultés. La juridiction de l'évêque de Rome comme primat universel est appelée *ordinaire et immédiate* (c'est-à-dire sans médiation) parce qu'elle est inhérente à sa fonction ; elle est appelée *universelle* simplement parce qu'elle doit lui permettre de servir l'unité et l'harmonie de la *koinonia* comme un tout et en chacune de ses parties.

L'attribution d'une telle juridiction à l'évêque de Rome est une source d'inquiétude pour les anglicans (*Venise*, § 24, d) qui craignent, par exemple, qu'il puisse usurper les droits d'un métropolitain dans sa province ou ceux d'un évêque dans son diocèse ; qu'une autorité centralisée puisse ne pas toujours comprendre les conditions locales ou respecter la légitime diversité culturelle ; que soit mise en péril une saine liberté de conscience, de pensée et d'action.

19. Le primat universel devrait exercer son ministère non dans la solitude, mais en association collégiale avec ses frères les évêques et cela devrait être perçu (*Venise* 21 et 23). Cela ne réduit nullement sa propre responsabilité quand il parle ou agit pour toute l'Église. Le souci de l'Église universelle est intrinsèque à tout l'office épiscopal ; un évêque diocésain est aidé à faire de ce souci une réalité par la juridiction universelle du primat universel. Mais le primat universel n'est pas la source d'où les évêques diocésains reçoivent leur autorité, pas plus que son autorité (universelle) ne mine celle du métropolitain ou de l'évêque diocésain. La primauté n'est pas un pouvoir autocratique sur l'Église, mais un service dans l'Église et pour l'Église, laquelle est une communion d'Églises locales dans la foi et la charité.

20. Bien que la portée de la juridiction universelle ne puisse être définie canoniquement avec précision, il existe des limites morales à son exercice ; elles dérivent de la nature de l'Église et de la fonction pastorale du primat universel. En vertu de sa juridiction, donnée pour la construction de l'Église, le primat universel a le droit, dans des cas particuliers, d'intervenir dans les affaires d'un diocèse et de recevoir appel des décisions d'un évêque

diocésain. C'est parce que le primat universel, en association collégiale avec ses frères évêques, a la tâche de sauvegarder la foi et l'unité de l'Église universelle que l'évêque diocésain est sous son autorité.

21. Le but de la juridiction du primat universel est de lui permettre de favoriser la catholicité aussi bien que l'unité et aussi d'encourager et de rapprocher les richesses des diverses traditions des Églises. La responsabilité collégiale et primatiale pour la préservation de la vie particulière des Églises locales implique un authentique respect de leurs coutumes et de leurs traditions, pourvu que celles-ci ne soient pas contraires à la foi ou ne rompent la communion. Recherche de l'unité et souci de la catholicité ne doivent pas être disjoints.

22. Ces principes concernant la nature de la juridiction seraient-ils acceptés comme en conformité avec la manière de comprendre la structure de l'Église que partagent anglicans et catholiques, qu'il resterait des questions spécifiques au sujet de leur application pratique dans une Église unie. Les anglicans ont droit d'être assurés que la reconnaissance de la primauté universelle de l'évêque de Rome n'impliquerait pas la suppression des traditions théologiques, liturgiques et autres qu'ils apprécient, ni l'obligation d'admettre des traditions qui leur sont totalement étrangères. Nous croyons que ce qui a été dit ci-dessus fournit les bases d'une telle assurance. A cet égard, nous rappelons les paroles de Paul VI en 1970 : « On ne cherchera pas à restreindre le prestige légitime et le précieux patrimoine de piété et de coutume propre à l'Église anglicane »<sup>2</sup>.

## **INFAILLIBILITÉ**

23. C'est le Christ lui-même, voie, vérité et vie, qui nous confie l'Évangile et donne à son Église l'autorité d'enseignement qui demande notre obéissance. L'Église dans son ensemble, habitée par l'Esprit saint selon la promesse du Christ et attentive au témoignage des prophètes, des saints et des martyrs de toutes générations, est témoin, maîtresse et gardienne de la vérité (cf. *Venise* 18). L'Église a confiance dans le fait que le Saint-Esprit la rendra efficacement capable de remplir sa mission en sorte qu'elle ne perde pas son caractère essentiel ni ne manque d'atteindre son but<sup>3</sup>. Nous nous sommes mis d'accord sur le fait que les décisions doctrinales, œuvres de l'autorité légitime, doivent être conformes à la foi de la communauté telle qu'elle est fondée sur l'Écriture et interprétée par l'esprit de l'Église, et qu'aucune autorité enseignante ne saurait ajouter une révélation nouvelle à la foi apostolique originelle (cf. *Venise* 2 et 18). Nous pouvons par conséquent nous demander s'il existe un don ministériel spécial pour discerner la vérité et l'enseigner, qui, à certains moments cruciaux, serait octroyé à une personne pour lui permettre de parler avec autorité au nom de l'Église afin que le peuple de Dieu soit gardé dans la vérité.

24. Garder dans la vérité requiert qu'à certains moments l'Église puisse, sur un point de doctrine essentiel, porter un jugement décisif qui devient part de son héritage permanent<sup>4</sup>. Un tel jugement déclare clairement ce qu'est la vérité et renforce la confiance de l'Église dans sa proclamation de l'Évangile. Nous avons des exemples évidents de tels jugements dans les cas où des conciles généraux définissent la foi. Ces jugements, du fait qu'ils sont fondés sur la révélation et qu'ils répondent aux besoins du moment, expriment une unité renouvelée dans la vérité à laquelle ils appellent toute l'Église.

25. L'Église en tous ses membres se trouve impliquée dans une telle définition qui clarifie et enrichit leur compréhension de la vérité. A son tour, la réflexion active des membres de l'Église sur la définition en éclaire la signification. Bien plus, quoiqu'une définition ne tire pas d'abord son autorité de sa réception par le peuple de Dieu, l'assentiment des fidèles est l'indication définitive que la décision portée par l'autorité de l'Église en matière de foi a vraiment été préservée d'erreur par l'Esprit saint. Le Saint-Esprit qui maintient l'Église dans la vérité poussera les membres de celle-ci à recevoir la définition comme vraie et à la comprendre si ce qui a été déclaré expose authentiquement la révélation.

26. L'Église exerce son autorité d'enseignement par une variété d'instruments et d'agents à différents niveaux (cf. *Venise* 9 et 18-22). Quand des points de foi sont en jeu, des décisions peuvent être prises par l'Église dans des conciles universels ; nous avons déjà admis qu'elles faisaient autorité (cf. *Venise* 19). De même, nous avons reconnu le besoin dans une Église unie d'un primat universel qui, présidant à la *koinonia*, puisse parler avec autorité au nom de l'Église (cf. *Venise* 23). Par ces deux moyens, l'Église peut porter un jugement décisif en matière de foi et ainsi exclure l'erreur.

27. Le but de ce service ne peut être d'ajouter au contenu de la révélation, mais de rappeler et de souligner quelque vérité importante ; d'exposer la foi de manière plus claire ; de dévoiler l'erreur ; de déduire des implications insuffisamment reconnues et de montrer comment la vérité chrétienne s'applique aux questions contemporaines. Ces déclarations doivent avoir pour but d'articuler, de clarifier ou de définir des points de foi auxquels la communauté croit au moins implicitement. Le bien de la *koinonia* ne demande pas que toutes les déclarations de ceux qui parlent avec autorité au nom de l'Église soient considérées comme des expressions permanentes de la vérité. Mais il peut y avoir des situations où de sérieuses différences d'opinion sur des points cruciaux d'urgence pastorale appellent un jugement plus définitif. Toute déclaration de ce genre devra se proposer d'être l'expression de l'esprit de l'Église, compris non seulement en fonction des conditions de temps, et de lieu, mais aussi à la lumière de toute l'expérience de l'Église et de la tradition. Toutes les définitions de ce genre sont provoquées par des situations historiques particulières et sont toujours énoncées en termes relatifs à la compréhension et aux conditions de leur époque (cf. *Venise* 15). Mais dans la vie permanente de l'Église, elles gardent une signification durable si elles sauvegardent la substance de la foi.

L'autorité d'enseignement de l'Église est un service vers lequel les fidèles se tournent pour être guidés, particulièrement dans les moments d'incertitude ; mais l'assurance de la véracité de son enseignement repose en dernière analyse davantage sur la fidélité à l'Évangile que sur le caractère ou la fonction de la personne qui l'exprime. L'enseignement de l'Église est proclamé parce qu'il est vrai ; et il n'est pas vrai simplement parce qu'il a été proclamé. La valeur d'une telle proclamation ayant autorité repose dans l'orientation qu'elle donne aux fidèles. Toutefois, ni les conciles généraux, ni les primats universels ne sont immanquablement préservés de l'erreur même dans des déclarations officielles (cf. *Élucidation*, 3).

28. Le jugement de l'Église est normalement porté par une décision synodale, mais, à certains moments, un primat agissant en communion avec ses frères évêques peut donner forme à une décision même en dehors d'un synode. Bien que la responsabilité de préserver l'Église d'une erreur fondamentale appartienne à toute l'Église, elle peut être exercée au nom de celle-ci par un primat universel. L'exercice de l'autorité dans l'Église n'a pas nécessairement pour effet d'étouffer la liberté qu'a l'Esprit d'inspirer d'autres

agents ou individus. En fait, il y a eu des moments dans l'histoire de l'Église où conciles aussi bien que primats universels ont protégé des positions légitimes qui avaient été attaquées.

29. L'évêque de Rome comme primate universel a accompli ce service de préserver l'Église de l'erreur tant au sein du processus synodal qu'en dehors de lui. Par exemple, le jugement de Léon I<sup>er</sup>, dans sa lettre reçue par le concile de Chalcédoine, a aidé à maintenir une vue équilibrée sur les deux natures du Christ. Cela ne signifie pas que les autres évêques seraient réduits à un rôle purement consultatif, ni que toute déclaration du primate universel résolve instantanément le problème immédiat ou décide pour toujours du point en question. Pour être un discernement décisif de la vérité, le jugement d'un primate universel doit satisfaire à des conditions rigoureuses. Il doit parler explicitement en tant que foyer de la *koinonia* ; ne pas se trouver sous la contrainte de pressions extérieures ; s'être efforcé de connaître la pensée de ses frères évêques et de l'Église comme telle ; et avoir l'intention déclarée d'énoncer une décision qui lie en matière de foi ou de morale. Quelques-unes de ces conditions ont été précisées pour l'évêque de Rome par le premier concile du Vatican<sup>5</sup>. Quand il est clair que toutes ces conditions ont été remplies, les catholiques romains concluent que le jugement est préservé d'erreur et que la proposition est vraie. Si la définition proposée à l'assentiment n'était manifestement pas une interprétation légitime de la foi biblique et dans la ligne de la tradition orthodoxe, les anglicans estimeraient que c'est un devoir de surseoir à la réception de la définition pour l'étudier et en discuter.

30. Cette façon d'aborder les problèmes est illustrée par la réaction de nombreux anglicans face aux définitions mariales, seuls exemples de dogmes promulgués par l'évêque de Rome en dehors d'un synode depuis la séparation de nos deux communions. Anglicans et catholiques romains peuvent être d'accord sur une grande partie de la vérité que ces deux dogmes (1854 et 1950) visent à affirmer. Nous sommes d'accord sur le fait qu'il ne peut y avoir qu'un seul médiateur entre Dieu et l'homme, à savoir Jésus-Christ, et pour rejeter toute interprétation du rôle de Marie qui obscurcisse cette affirmation. Nous sommes d'accord pour reconnaître que la manière chrétienne de comprendre Marie est inséparablement liée aux doctrines sur le Christ et l'Église. Nous sommes d'accord pour reconnaître la grâce et la vocation uniques de Marie, mère du Dieu incarné (*Theotokos*), pour observer ses fêtes et l'honorer dans la communion des saints. Nous sommes d'accord pour dire qu'elle fut préparée par une grâce divine à devenir la mère de notre Rédempteur, par lequel elle fut elle-même rachetée et accueillie dans la gloire. Plus encore, nous sommes d'accord pour reconnaître en Marie un modèle de sainteté, d'obéissance et de foi, modèle qui vaut pour tous les chrétiens. Nous acceptons qu'il est possible de la considérer comme une figure prophétique de l'Église de Dieu aussi bien avant qu'après l'Incarnation<sup>6</sup>. Toutefois les dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption posent un problème particulier à ceux des anglicans qui ne pensent pas que les définitions précises données par ces dogmes soient suffisamment appuyées par l'Écriture. Pour beaucoup d'anglicans, l'autorité d'enseignement de l'évêque de Rome hors d'un concile ne gagne pas au fait que c'est par elle que ces doctrines mariales furent proclamées en tant que dogmes s'imposant à tous les fidèles. Des anglicans demanderaient également si, dans une union future entre nos deux Églises, on les contraindrait à souscrire à de telles déclarations dogmatiques. Une conséquence de notre séparation a été la tendance pour les anglicans aussi bien que pour les catholiques romains à exagérer l'importance des dogmes mariaux en eux-



mêmes, aux dépens d'autres vérités plus étroitement liées aux fondements de la foi chrétienne.

31. Malgré notre accord sur le besoin d'une primauté universelle dans une Église unie, les anglicans n'acceptent pas la possession garantie d'un don d'assistance divine dans le jugement nécessairement attaché à la fonction de l'évêque de Rome, en vertu duquel ses décisions formelles peuvent être reconnues comme pleinement sûres avant leur réception par les fidèles. Cela tout en reconnaissant que le problème de la réception est, en lui-même, complexe. Il serait incorrect de laisser en effet entendre que, dans les controverses de foi, nulle définition conciliaire ou papale ne possède un droit à la sympathie attentive et à l'acceptation tant qu'elle n'a pas été examinée par chaque chrétien en personne et soumise à l'examen minutieux de son jugement privé. En outre, nous sommes d'accord pour dire que, même sans le charisme spécial protégeant le jugement du primat universel, une Église aurait encore les moyens de recevoir et de constater la vérité de la révélation. Cela est évident dans les dons de grâce et de vérité reconnus aux Églises qui ne sont pas en pleine communion avec le siège de Rome.

32. La tradition catholique romaine a utilisé le mot infailibilité pour décrire la garantie d'une absence d'erreur fondamentale dans le jugement<sup>7</sup>. Nous sommes d'accord pour dire qu'il s'agit d'un mot qui n'est applicable de façon inconditionnelle qu'à Dieu- seul, et que l'utiliser pour un être humain, même dans des circonstances hautement restreintes, peut conduire à beaucoup de malentendus. C'est pourquoi en formulant notre foi dans la préservation de l'Église à l'égard de l'erreur, nous avons évité l'emploi de ce mot. Nous reconnaissons en outre que l'attribution à l'évêque de Rome de l'infailibilité sous certaines conditions a conduit à accorder une importance exagérée à toutes ses déclarations.

33. Nous avons déjà pu nous mettre d'accord sur le fait que conciliarité et primauté sont complémentaires (*Venise*, 22-23). Ensemble nous pouvons maintenant affirmer ceci : l'Église a besoin tout à la fois d'une autorité multiple, dispersée, dans laquelle tout le peuple de Dieu soit activement impliqué, et aussi d'un primat universel comme serviteur et foyer de l'unité visible dans la vérité et l'amour. Cela ne signifie pas que toutes les différences aient été éliminées. Mais si quelque fonction et charge de Pierre sont exercées dans l'Église vivante, qu'un primat universel est appelé à servir comme foyer visible, alors il appartient à l'essence de sa fonction qu'il ait et une responsabilité d'enseignement définie et les dons de l'Esprit appropriés pour lui permettre de l'acquitter.

Les discussions actuelles sur la conciliarité et la primauté qui se poursuivent dans nos deux communions montrent que nous ne sommes pas devant des positions destinées à demeurer statiques. Nous émettons l'idée que certaines difficultés ne seront pas complètement résolues tant qu'une initiative pratique n'aura pas été prise et que nos deux communions n'auront pas vécu ensemble de façon plus visible dans l'unique *koinonia*.

## CONCLUSION

Ce rapport final de la Commission internationale anglicans/catholiques romains (ARCIC) représente une étape significative dans les relations entre la Communion anglicane et l'Église catholique romaine. La décision de nos autorités respectives, qui remonte déjà à 1966, d'entreprendre un dialogue sérieux pour résoudre d'anciens problèmes qui furent à l'origine de notre séparation, a abouti à la concentration de notre attention sur trois

domaines importants de la controverse : la doctrine sur Eucharistie, ministère et ordination, nature et exercice de l'autorité dans l'Église.

Ce dialogue a toutefois été orienté non seulement vers la réalisation d'un accord doctrinal, capital pour notre réconciliation, mais encore vers l'objectif, bien plus grand, de l'unité organique. La convergence qui se reflète dans nos Déclarations voudrait apparaître comme l'appel pour une forme nouvelle de relations entre nos Églises, qui serait une étape sur la route vers l'unité chrétienne.

Nous comprenons, sans pour autant les partager, les craintes de ceux qui pensent que ces *Déclarations* constituent une menace pour tout ce qui est caractéristique et vrai dans nos traditions propres. Notre espoir est d'entraîner avec nous, pour l'essentiel de nos accords, non seulement catholiques romains et anglicans, mais tous les chrétiens, et nous souhaitons que notre action puisse contribuer à l'unité visible de tout le peuple de Dieu autant qu'à la réconciliation de nos deux communions.

Nous sommes bien conscients de ce que nous devons aux autres, comme de tout ce que nous avons laissé à d'autres. Notre accord a encore besoin d'être mis à l'épreuve, mais en 1981 il est devenu tout à fait clair que, dans l'Esprit saint, nos Églises se sont rapprochées en croissant dans la foi et la charité. Il y a de grands espoirs pour que des initiatives lourdes de sens soient prises avec audace afin d'approfondir notre réconciliation et de nous conduire plus avant dans la poursuite de la pleine communion pour laquelle nous nous sommes engagés, en obéissance à Dieu, depuis le début de notre dialogue.

\*\*\*

## **MEMBRES DE LA COMMISSION**

### Délégués anglicans

Sa Grâce Monseigneur Henry McAdoo, archevêque de Dublin (co-président).

Son Excellence Monseigneur Félix Arnott, ancien archevêque de Brisbane, actuellement curé anglican de Venise.

Son Excellence Monseigneur John Moorman, ancien évêque de Ripon.

Son Excellence Monseigneur Edward Knapp-Fischer, archidiacre de Westminster.

Son Excellence Monseigneur Arthur A. Vogel, évêque de West Missouri.

Rév. Professeur Henry Chadwick, professeur de théologie, université de Cambridge.

Rév. Julian Charley, recteur de St. Peter, Everton, et directeur de la Shrewsbury House.

Rév. Chanoine Eugène R. Fairweather, professeur de théologie au Trinity College, université de Toronto.

Rév. Chanoine Howard Root, directeur du Centre anglican à Rome.

### Consulteurs

Rév. Chanoine John Halliburton, principal du Theological College de Chichester.

Rév. Dr. Harry R. Smythe, ancien directeur du Centre anglican à Rome.

### Secrétaires

Rév. Colin Davey, chapelain assistant, Archbishop of Canterbury's Counsellors on Foreign Relations (jusqu'en août 1974).

Rév. Christopher Hill, chapelain assistant, Archbishop of Canterbury's Counsellors on Foreign Relation (depuis août 1974).

### Délégués catholiques romains

Son Excellence Monseigneur Alan Clark, évêque d'East Anglia (co-président).

Son Excellence Monseigneur Christopher Butler, osb, évêque auxiliaire de Westminster.

Rév. Père Barnabas Ahern, cp, professeur d'Écriture sainte, Rome.

Rév. Père Pierre Duprey, sous-secrétaire du Secrétariat pour l'unité des chrétiens.

Rév. Dr. Herbert Ryan, sj, professeur de théologie à l'université Loyola Marymount, Los Angeles.

Prof. John Scarisbrick, professeur d'histoire, université de Warwick.

Rév. Père George H. Tavard, aa, professeur de théologie, Methodist Theological School, Delaware, Ohio.

Rév. Père Jean M. R. Tillard, op, professeur de théologie dogmatique, faculté dominicaine de théologie, Ottawa.

Rév. Dr. Edward Yarnold, sj, directeur d'études en théologie, Champion Hall, Oxford.

### Secrétaire

Monseigneur William A. Purdy, du bureau du Secrétariat pour l'unité des chrétiens.

### Observateur du Conseil Œcuménique des Églises

Rév. Dr. Günther Gassmann, président du Lutherisches Kirchenamt d'Hannover.

---

<sup>1</sup> Pour exprimer le sens de la mort et de la résurrection du Christ, l'Église primitive a souvent fait usage du vocabulaire du sacrifice. Pour les Juifs, le sacrifice était un moyen traditionnel de communiquer avec Dieu. La Pâque, par exemple, était un repas commun ; le Jour des Propitiations était essentiellement expiatoire ; et l'Alliance établissait une communion entre Dieu et l'homme.

<sup>2</sup> Le terme transsubstantiation est pris communément dans l'Église catholique romaine pour indiquer que Dieu, agissant dans l'Eucharistie, effectue un changement dans la réalité interne des éléments. Ce terme doit être considéré comme affirmant le fait de la présence du Christ et du changement mystérieux et radical qui s'accomplit. Dans la théologie catholique romaine contemporaine, ce terme n'est pas compris comme indiquant le comment de ce changement.

<sup>1</sup> Cf. *Déclaration commune sur la doctrine eucharistique*, § 1, qui parle de même du consensus réalisé à propos de l'Eucharistie.

<sup>2</sup> En français, le mot « prêtre » est utilisé pour traduire deux mots grecs distincts : *hiereus*, qui relève de l'ordre cultuel, et *presbyteros*, qui désigne un ancien de la communauté.

<sup>3</sup> Cf. *Déclaration commune sur la doctrine eucharistique*, § 5.

---

<sup>4</sup> L'usage anglican du mot « sacrement » en référence à l'ordination est limité par la distinction que l'on trouve dans les trente-neuf articles (article 25), entre les deux « sacrements de l'Évangile » et les « cinq communément appelés sacrements ». L'article 25 ne refuse pas à ces derniers le nom de « sacrement », mais pose une différence entre eux et les « deux sacrements institués par le Christ » décrits dans le catéchisme comme « nécessaires pour le salut » de tout homme.

<sup>1</sup> Cela est souligné dans la tradition anglicane ; cf. les Conférences de Lambeth de 1948 et 1968.

<sup>2</sup> Depuis nos divisions historiques, l'Église catholique romaine a continué la pratique de tenir des conciles généraux de ses évêques, dont certains ont été appelés œcuméniques. Les Églises de la Communion anglicane ont développé d'autres formes de conciliarité.

<sup>3</sup> L'« infaillibilité » est un terme technique qui n'a pas précisément le même sens que ce mot comporte dans l'usage courant. Son sens théologique est considéré dans les §§ 15 et 19 ci-dessus.

<sup>1</sup> *Ex ipsius Christi Domini institutione seu jure divino* (Vatican I, session IV, chapitre 2).

<sup>2</sup> La citation complète se lit ainsi : « On ne cherchera pas à restreindre le prestige légitime et le précieux patrimoine de piété et de coutume propre à l'Église anglicane quand l'Église catholique romaine – cette humble « Servante des serviteurs de Dieu » – sera en mesure d'embrasser sa sœur bien-aimée dans l'unique communion authentique de la famille du Christ. » (*AAS* 62, 1970, p. 753).

<sup>3</sup> C'est le sens de l'« indéfectibilité », un terme qui ne parle pas d'absence de défauts de l'Église, mais confesse que, en dépit de nombreuses faiblesses et de fautes, le Christ est fidèle à sa promesse que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle.

<sup>4</sup> Que cela soit en accord avec la foi anglicane est évident d'après l'article XX : « L'Église a ... autorité dans les controverses de foi ».

<sup>5</sup> La phrase « *eiusmodi ... definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles* » (de telles définitions sont irréformables par elles-mêmes et non en raison de l'agrément de l'Église, Vatican I, session IV, *Pastor Aeternus*, chap. IV) ne nie pas l'importance de la réception des déclarations doctrinales dans l'Église catholique romaine. La phrase fut utilisée par le concile pour écarter l'opinion de ceux qui maintenaient qu'une telle déclaration devient « irréformable » seulement ultérieurement, une fois approuvée par les évêques. Le mot « irréformable » signifie que la vérité exprimée dans la définition ne peut plus être mise en question. « Irréformable » ne signifie pas que la définition soit le dernier mot de l'Église en la matière et que la définition ne puisse être formulée en d'autres termes.

<sup>6</sup> L'affirmation de l'Église catholique romaine selon laquelle Marie a été conçue sans le péché originel est fondée sur la reconnaissance de son rôle unique dans le mystère de l'Incarnation. Étant ainsi préparée à devenir la mère de notre Rédempteur, elle devient aussi le signe que le salut accompli par le Christ agissait à l'égard de tous les hommes, même avant sa naissance. L'affirmation que sa gloire au ciel comporte une pleine participation aux fruits du salut exprime et renforce notre foi que la vie du monde à venir a déjà fait irruption dans la vie de ce monde. C'est la conviction des catholiques romains que les dogmes mariaux forment une foi qui est en harmonie avec l'Écriture.

<sup>7</sup> Dans la doctrine catholique romaine, l'infaillibilité signifie seulement que le jugement est préservé d'erreur en vue du maintien de l'Église dans la vérité ; elle n'est pas positive inspiration ou révélation. Bien plus, l'infaillibilité attribuée à l'évêque de Rome est un don d'être, en certaines circonstances et sous des conditions précises, un organe de l'infaillibilité de l'Église.

Source :

*Service d'information* (Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens), n° 49, 1982

*documentation-unitedeschretiens.fr*