

N° 135
JUILLET 2004
7 €

Unité

DES CHRÉTIENS

REVUE ŒCUMÉNIQUE
DE FORMATION
ET D'INFORMATION



Episcopat et unité
Viviers 2004

Juillet 2004 • numéro 135

Unité

DES CHRÉTIENS

Revue trimestrielle
de formation et d'informationRédaction-Administration
80, rue de l'Abbé Carton
75014 PARIS ☎ 01 53 90 25 50Directeur de publication :
Michel MallèvreSecrétaire de rédaction :
Catherine Aubé-ÉlieComposition, maquette, gravure :
BAYARD SERVICEParc d'activités du Moulin - Allée Hélène Boucher
BP 200 - 59118 WAMBRECHIES

IMPRIMERIE DE LA CENTRALE

Parc d'activités Les Oiseaux - Rue des Colibris

BP 79 - 62302 LENS Cedex

N° C.P.A.P. 0904 G 82028

ISSN 1248-9646

Comité interconfessionnel de rédaction :

Gill Daudé, David Houghton

Michel Mallèvre,

Grigorios Papathomas, Irène Sotaert

Photo de couverture :

Vue générale de Viviers

Photo J. Morel

ABONNEMENTS

France et Union Européenne

A l'ordre de Association/Revue U.D.C.

- Simple : 24 €
- Soutien : 35 €
- le numéro : 8,90 € (dont port 1,9 €)

Pour la Belgique s'adresser à

Communauté de la Résurrection,
B 5020 Vedrin-Namur.
C.C.P. 000 - 1410048-56

Suisse

C.C.P. Constant Christophi,
Revue Unité des Chrétiens
12 - 82 343 - 6

- Simple: 40 FS

Autres pays

A l'ordre de Association/Revue U.D.C.

- Abonnement: 27 €
- Surtaxe aérienne: 6 €

ÉDITORIAL

3

- LE VISITEUR!

père Michel Mallèvre

DOSSIER

4

EPISCOPAT ET UNITÉ

- LA NOTION D'EPISKOPE AUX TOUT DÉBUTS DU CHRISTIANISME

père Yves-Marie Blanchard

- APPROCHE HISTORIQUE DANS LA TRADITION PROTESTANTE

pasteur Gottfried Hammann

- L'EPISKOPE DANS LA COMMUNION ANGLICANE

Mgr David Hamid

- L'ÉPISKOPE DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE

père Laurent Villemin

- APPROCHE PROTESTANTE DU MINISTÈRE DE L'EPISKOPE

Pr. Karsten Lehmkühler

- APPROCHE ORTHODOXE

Constantin Agoras

- LES ÉGLISES CONGRÉGATIONALISTES ET L'EPISKOPE

pasteur Alain Nisus

- ENJEUX ET PERSPECTIVES

pasteur Marc Lienhard

"GRANDS TÉMOINS"

34

- MGR ARMAND LE BOURGEOIS

Catherine Aubé-Élie

JALONS SUR LA ROUTE DE L'UNITÉ

36

Catherine Aubé-Élie

UNITÉ DES CHRÉTIENS
80, rue de l'Abbé Carton - 75014 PARIS
Tel: 01 53 90 25 50 - fax 01 45 42 03 07
e-mail: unite.chretiens.revue@wanadoo.fr
http://loecumenisme.ccf.fr



père Michel MALLÈVRE

Le visiteur !

Dans le petit monde de l'œcuménisme francophone, la session nationale de Viviers, après Bièvres puis Chantilly, est une institution : un rendez-vous que les passionnés ne voudraient pas manquer ! Celle de cette année, la quatorzième, fut conforme à cette attente, avec un ensemble très riche de huit conférences, suivies attentivement par près de deux cents participants.

Le sujet, il est vrai, était stimulant, malgré son titre peut-être, qui commençait par un mot peu familier : "l'episkopê, autorité, communion, mission". À la session précédente, en 2001, les débats sur la nature et la conception de l'Église (cf. UDC n° 123) avaient mis en évidence la question de ce ministère de vigilance ou de supervision comme clé de l'unité entre nos Églises. Il convenait donc de la revisiter.

Visiter ! Précisément, dans sa conférence d'ouverture, le Père Y.-M. Blanchard nous rappelait que le terme episkopê évoque d'abord dans la Bible la visite eschatologique du Seigneur. Au terme de ces quatre journées, celui-ci n'était-il pas venu visiter nos Églises en leur montrant dans cette confrontation comment s'enrichir mutuellement ? Chacun pouvait mesurer en effet la diversité des conceptions de ce ministère, que catholiques, anglicans et orthodoxes voient plutôt comme un ministère personnel, celui de l'évêque ; que les protestants connaissent aussi sous une autre forme, plus collégiale et communautaire. Grâce surtout peut-être à la grande honnêteté des intervenants, les participants prenaient la mesure de l'écart existant entre l'idéal de leurs confessions et les difficultés auxquelles elles se trouvent confrontées pour manifester la "visite" du Seigneur.

Et l'on se penait à rêver que prenne davantage forme cette convergence vers une episkopê à la fois personnelle, collégiale et communautaire, esquissée voici plus de vingt ans par le BEM. Plus récemment un autre document de Foi et Constitution en a précisé

Le Seigneur n'était-il pas venu nous visiter en nous montrant comment nos Églises pourraient s'enrichir mutuellement de la diversité de leurs conceptions du ministère de l'episkopê qui, dans la Bible, évoque précisément Sa visite eschatologique ?

les contours : *La Nature et le but de l'Église* (1998). Mais ce texte, trop peu remarqué, est peut-être victime de cet engourdissement de l'œcuménisme que l'on se plaît à déplorer actuellement.

Engourdissement ? Vraiment ? Cette interrogation, les participants la posèrent à leur manière lorsqu'ils saluèrent d'un murmure d'étonnement

et de satisfaction le fait que plus de la moitié d'entre eux n'avaient jamais encore participé à ce rassemblement ! Bien plus, la bonne trentaine de "moins de quarante ans", parfois un peu perdue dans une session qui n'avait pas été conçue d'abord pour eux, montrait qu'une nouvelle génération d'œcuménistes pourrait se lever si l'on sait l'éveiller au défi de l'unité de nos Églises.

Comme les participants des deux précédentes sessions estivales *Jeunes chrétiens ensemble* de Nîmes, qui continuent de se réunir, ceux de Viviers repartirent vers leurs régions respectives, bien décidés à se retrouver. N'était-ce pas là un autre signe de la Visite du Seigneur ?

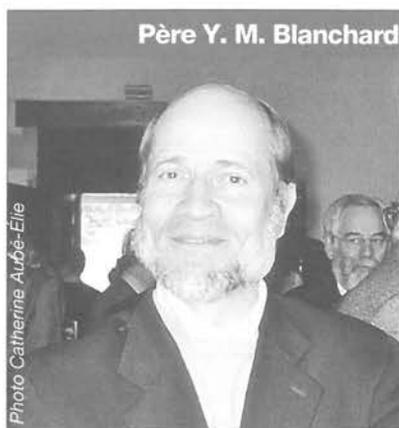
Dans un monde en pleine mutation, de nouveaux réseaux interconfessionnels apparaissent ainsi et dessinent un nouveau visage de l'œcuménisme et de la mission. Témoin de la vitalité passée de l'œcuménisme en France, ce Viviers 2004 fut donc peut-être aussi le signe d'un renouveau. Vous en trouverez dans ce numéro l'essentiel des conférences, trop abondantes et trop nombreuses pour qu'elles soient reproduites intégralement. Puisse-t-il, comme tel, au moins nous aider à mieux nous comprendre et contribuer au rapprochement de nos communautés dans la diversité de leurs conceptions du ministère de l'episkopê et de la nature de l'Église !

On peut se procurer le texte intégral des conférences de la session de Viviers 2004 auprès du Secrétariat national pour l'Unité des Chrétiens, 80, rue de l'Abbé Carton - 75014 Paris (Tél. 01 53 90 25 50), et leur enregistrement auprès de Radio Évangile (Studio 2, BP 1 - 26101 Romans cedex)

EPISCOPAT ET UNITÉ

La notion d'episkopê au tout début du christianisme

témoignages bibliques et patristiques



Père Y. M. Blanchard

Photo Catherine Aubé-Élie

Dossier biblique

❶ Le mot *episkopê* est une innovation de la Bible juive de langue grecque (Septante), formée sur le verbe *episkopeô* (inspecter, visiter, examiner); la quarantaine d'occurrences, ci-dessous relevées, n'apparaissent pas forcément dans les traductions françaises, établies sur la base du texte hébraïque:

- dans le Pentateuque, il s'applique soit à la visite libératrice de Dieu en faveur de son peuple (Gn 50,24.25; Ex 3,16; 13,19), soit à l'activité de recensement permettant le dénombrement des hommes (Ex 30,12bis; Nb 7,2; 14,29; 16,29; 26,18.47). À une seule reprise, il évoque un service liturgique précis (Nb 4,16).

- dans les livres prophétiques, il s'agit encore de la visite de Dieu, à la fois condamnatrice et salvatrice, dans le contexte du jugement (Es

10,3; 23,17; 24,22; 29,6; Jr 6,15; 10,15; Ez 7,22).

- dans les autres écrits, on trouve aussi bien l'idée de charge ou fonction (Ps 109/108,8) que le sens littéral de regard (Pr 29,13). Job fait un grand usage du mot, au sens de regard (34,9), soit bienveillant (6,14; 10,12; 29,4), soit inquisiteur (7,18; 24,12; 31,14), et pratiquement toujours de la part de Dieu. De même, le Siracide (16,18; 18,20; 23,24; 34,6) et le Livre de la Sagesse désignent ainsi l'intervention divine de salut (2,20; 3,7.13; 4,15) ou de jugement (14,11; 19,15).

Au regard des 39 occurrences véterotestamentaires, les 4 emplois dans le Nouveau Testament sont fort discrets:

- en Lc 19,44 il s'agit à la fois de la visite de Dieu et du jugement consécutif au non accueil de cette visite;

- en Ac 1,20 il s'agit de la reprise de l'un des rares textes véterotestamentaires (Ps 109/108,8) appliquant au mot *episkopê* le sens de "charge" ou "fonction", en l'occurrence la fonction des Douze, conférée à Matthias en remplacement de Judas;

- en 1 Tm 3,1 le mot *episkopê* s'applique précisément à la fonction ecclésiale exercée personnellement par l'*episkopos* (cf. plus loin);

- en 1 P 2,12 il s'agit à nouveau de la visite de Dieu, au sens eschatologique du terme.

On peut en conclure:

a) que l'emploi fonctionnel du mot *episkopê* n'a pratiquement aucun précédent, ni du côté de la société grecque, ni dans l'Ancien Testament;

b) que, dans la majorité des cas, il s'agit de la **visite de Dieu**, soit dans le contexte historique de l'exode, soit plus fréquemment **dans la perspective eschatologique du jugement**, lui-même envisageable aussi bien en termes de salut que de châtement, selon les personnes ou les groupes concernés.

❷ En revanche, le mot *episkopos* appartient à la langue sociale de la Grèce antique. Il désigne une fonction d'inspection, tout particulièrement dans le cas des relations entre le centre politique et les colonies éloignées de la capitale (ainsi dans l'empire athénien). Il s'agit alors d'une **magistrature déléguée**, exercée de façon personnelle et qui, n'étant pas forcément permanente, peut s'exercer sous forme de "visites" ponctuelles. Parfois, il peut s'agir de fonctions municipales locales, exercées à titre collégial: ainsi à Rhodes; le mot est alors employé au pluriel.

Dans l'Ancien Testament grec, le mot *episkopos* est employé 7 fois au singulier et 8 fois au pluriel:

- au singulier, il désigne soit un ministre du Temple dans l'exercice d'une fonction précise (Nb 4,16), soit une sorte de lieutenant au ser-

vice d'un chef tribal (Jg 9,28), soit encore Dieu lui-même (Jb 20,29 ; Sg 1,6), en tant qu'il surveille le méchant et sait le punir en conséquence. Seul Néhémie (11,9.14.22) confère au titre un contenu administratif précis (inspecteur), dans le contexte du repeuplement de Jérusalem après l'exil.

- au pluriel, il désigne des chefs militaires subalternes par rapport à Moïse (Nb 31,14), ou les sous-officiers (centeniers) de l'armée d'Israël au temps de la reine Athalie (2^e 11,15.18), ou encore les entrepreneurs en maçonnerie responsables des travaux d'entretien et de restauration du Temple (2^e 12,12 ; 2 Ch 34,12.17). Au temps de l'occupation grecque, il s'agit de fonctionnaires chargés de faire appliquer les mesures d'hellénisation forcée (1 M 1,51). En Esaïe 60,17, la venue d'inspecteurs parfaitement équitables participe du tableau des temps nouveaux promis par Dieu.

Dans le Nouveau Testament, le mot *episkopos* est lui-même rare : seulement 5 emplois, dont 3 au singulier et 2 au pluriel :

- le seul emploi strictement paulinien figure dans l'adresse de la Lettre aux Philippiens (1,1) ; il est au pluriel et paraît indissociable d'un autre titre (les *diakonoi*), sans que l'on sache s'il s'agit de deux fonctions distinctes, ou plutôt des deux caractéristiques complémentaires et inséparables (autorité de vigilance, humilité de service) qualifiant la responsabilité collégiale exercée au bénéfice de la communauté locale.

- plus tard, la relecture lucanienne des missions de Paul (Ac 20,28) applique le titre *episkopoi* aux anciens en charge de la communauté de Milet ; dans son discours, l'Apôtre met l'accent sur la dimension "pastorale" de la charge collégiale et souligne les fondements "trinitaires" d'une telle charge : établis par l'Esprit Saint pour faire paître l'Église de Dieu acquise par le sang de son Fils.

- au niveau des Pastorales (contexte



Extrait de la 1^{re} lettre de Pierre (parchemin grec du XIV^e siècle)

te de "reprise en main" à l'égard de communautés menacées par l'hérésie), on trouve l'emploi au singulier (1 Tm 3,2 ; 1 Tt 1,7), désignant la charge personnelle d'*episkopos*, aux côtés d'autres fonctions ou états de vie ; mais, dans les deux passages, la charge paraît convenir à plusieurs personnes, sans qu'il soit possible de préciser davantage s'il y a ou non différence avec le collectif des presbytres (1 Tt 1,5-9).

L'accent est mis sur les qualités morales et psychologiques, selon le modèle des valeurs domestiques (1 Tm 3,4-5 ; Tt 1,8), sans occulter les tâches d'organisation (Tt 1,5), le besoin d'expérience (1 Tm 3,6) et la capacité d'enseigner et défendre la "doctrine" dans un contexte conflictuel (Tt 1,9-11).

- quant à la 1^{re} Épître de Pierre (2,25), quelle que soit sa date, elle réserve au Christ le titre d'*episkopos*, dans un

sens spirituel et en cohérence avec le modèle "pastoral": "le pasteur et évêque de vos âmes". De là découle pour les responsables de communauté tout un idéal de douceur et générosité, ainsi que l'exigence d'exemplarité (5,2-4).

Il apparaît donc qu'au stade du Nouveau Testament:

a) le vocabulaire "épiscopal" est rare et ne saurait constituer une catégorie fondamentale pouvant soutenir la réflexion globale sur les ministères ecclésiastiques (à la différence de la terminologie "diaconale", très majoritaire);

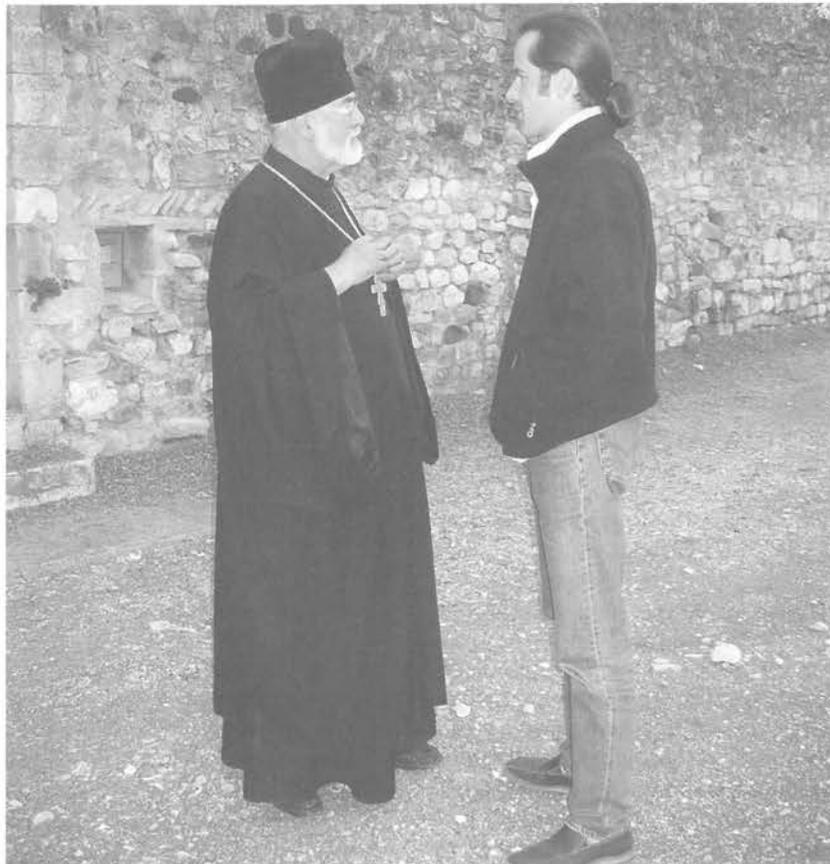
b) la responsabilité "épiscopale", apparue très tôt (Ph 1,1) sous mode d'exercice collégial et permanent au service des communautés locales, se définit elle-même en équilibre avec d'autres fonctions et se nourrit du modèle "pastoral" pratiqué par le Christ lui-même (Ac 20,28; 1 P 2,25; 5,2);

c) dans le contexte de crise de la fin du I^{er} siècle (1 Tm; Tt), la fonction "épiscopale" acquiert un statut personnel et met en œuvre des vertus spécifiques, sans cesser d'être étroitement insérée à un réseau ecclésial comportant des charges et des états de vie différenciés.

Dossier patristique

Deux auteurs, proches de l'époque de rédaction des écrits néotestamentaires (Clément de Rome: vers 95; Ignace d'Antioche: sans doute vers 110) apportent des informations complémentaires.

① Dans son Épître aux Corinthiens, Clément de Rome emploie 4 fois le mot *episkopos*: une fois au singulier (59,3), pour désigner Dieu lui-même, "le créateur et l'évêque de tout esprit"; 3 fois au pluriel, dans le couple "évêques et diacres" qualifiant l'autorité collégiale en charge de la communauté locale (42,4-5). Comme chez Paul (Ph 1,1), les deux noms paraissent s'appliquer aux mêmes personnes. Clément insiste sur la succession apostolique, référée à Jésus lui-même, l'envoyé de



Viviers - délégués orthodoxe et catholique

Photo J. Morel

Dieu: en tant que "prémices" des nouvelles communautés, les évêques et diacres sont "éprouvés en esprit" et établis par les Apôtres. Pour Clément, la double titlature ministérielle découle de l'Écriture, en l'occurrence une version grecque originale d'Esaië 60,17 (cf. plus haut).

Dans un autre passage (44,1-6), Clément définit l'*episkopê* (2 fois nommée: 44,1.4) comme la fonction (*leitourgia*: 44,3.6) propre des presbytres (44,5), notamment dans l'action liturgique (offrande des dons). Les qualités requises desdits presbytres sont du même ordre que les exigences des Pastorales à l'égard de l'évêque. Là encore prévaut le modèle "pastoral" (troupeau du Christ: 44,3).

Ainsi, Clément confirme la permanence (à Rome et Corinthe) de la structure ministérielle primitive, à savoir un type de gouvernement collégial confié à des anciens (presbytres), conciliant les valeurs d'au-

torité vigilante (évêques) et de service désintéressé (diacres). Une situation quasi identique figure dans la *Didachè* (datation ancienne, mais difficile à préciser): les évêques et diacres (15,1), élus par la communauté et dotés des qualités requises, ont aussi la capacité d'exercer la charge de "prophètes et docteurs" (15,1-2), trop souvent occupée par des ministres itinérants.

② sept lettres d'Ignace d'Antioche attestent un développement considérable de l'*episcopat* personnel (Syrie et Asie Mineure): une cinquantaine de fois le mot *episkopos* au singulier, dont une fois pour le Christ lui-même (Ad Rm 11,1); 2 fois au pluriel, au titre des relations entre les Églises (Ad Eph 3,2; Ad Philad 10,1). Ignace connaît personnellement les évêques d'Éphèse, Smyrne, Philadelphie, Tralles et Magnésie du Méandre; lui-même se présente comme l'évêque de Syrie (Ad Rm 2,2). En revanche, dans sa

lettre aux Romains, il ne nomme aucun évêque personnel.

a) Ignace insiste sur les qualités personnelles de l'évêque, à commencer par sa charité, sa discrétion, sa bonté, ainsi que la force d'un caractère inébranlable et sans colère (Ad Philad 1,1). De telles qualités n'ont d'autre fondement que l'imitation du Christ: elles permettent de considérer la présence de l'évêque comme une grâce faite à l'Église, appelant en retour une attitude de révérence et d'affection, dans un contexte d'action de grâces (Ad Eph 1,3; Ad Tral 12,2).

b) Le ministère de l'évêque s'exerce en lien étroit avec le collège des presbytres et les diacres: leur unité commune n'est pas seulement d'ordre fonctionnel, mais elle a pleine valeur symbolique, exprimant et réalisant l'unité de l'Église locale (fameuse image de la cithare: Ad Eph 4,1). L'évêque est le ministre ordinaire du baptême et de l'eucharistie, avec possibilité d'une "présidence" déléguée (Ad Smyr 8,1-2) et insistance sur la figure d'unité, du fait de la cohésion des trois ministères (Ad Philad 4; Ad Magn 6,2; 7,1-2).

c) Comme l'indique le nom de sa fonction, l'évêque a devoir de vigilance et droit de regard sur l'ensemble de la vie communautaire

(Ad Smyr 9,1; Ad Magn 4,2), même les mariages! (Ad Polyc 5,2). On peut aller jusqu'à dire qu'il tient la place de Dieu (Ad Magn 6,1) et doit être obéi comme le Christ lui-même, dont il est pour ainsi dire l'intendant (Ad Eph 6,1).

Toutefois, une telle "soumission" n'est pas exclusive, mais s'inscrit dans le contexte collégial du presbytère et des diacres, voire l'ensemble de la vie communautaire (Ad Tral 2,1-3; 3,1; 12,1). Surtout, la fonction épiscopale n'est que la face "visible" et "charnelle" de l'*episkopè* invisible (Ad Magn 3,2; Ad Rm 9,1; Ad Eph 1,3; Ad Polyc, salutation).

d) Dans la situation de crise affectant le contenu même de la Révélation, l'évêque exerce une fonction doctorale, indispensable au discernement de l'orthodoxie (Ad Eph 5,2-3; 6,2; Ad Tral 3,2; 6,1-2; 7,1-2). De ce fait, la référence à l'évêque est au cœur de l'identité chrétienne (Ad Smyr 8,2) et a valeur de test quant à la vérité de cette identité (Ad Magn 4).

Ainsi, les Églises d'Asie Mineure visitées par Ignace d'Antioche au début du II^e siècle professent une ecclésiologie centrée sur la figure personnelle de l'évêque, exerçant une fonction pratique et symbolique extrêmement forte. Mais la personnalisation de la fonction épiscopale connaît une double régulation:

- "verticale", en tant qu'elle est subordonnée à l'unique autorité divine, selon la figure trinitaire révélée par le Christ pasteur (sans céder au risque d'une identification pure et simple entre l'évêque et le Seigneur!);

- "horizontale", en tant qu'elle est pensée comme inséparable de la figure collégiale caractérisant le ministère ecclésial comme une symphonie de trois composantes indissociables.

Conclusion

a) Il ne suffit pas d'enquêter sur la figure ancienne de l'*episkopè*, en prenant acte de la grande proximité chronologique entre les derniers textes néotestamentaires et les premiers écrits patristiques (de fait, au regard de l'historien, il n'est pas légitime de dissocier radicalement les deux types de documents).

b) Il faut encore se prononcer sur la valeur normative ou exemplaire des situations ainsi décrites, voire assorties d'un début de justification théorique, compte tenu du principe canonique (autorité première du Canon biblique, selon une option résolument confessante) et dans la perspective d'une approche herméneutique, c'est-à-dire la conscience que, dès le stade de la lecture textuelle, à plus forte raison celui de l'adaptation institutionnelle, il n'est de compréhension que dans l'interprétation, impliquant traduction et actualisation - donc une part irréductible de nouveauté au titre même d'une fidélité forcément inventive.

c) Dès lors, l'inventaire des sources et l'enquête sur les commencements font intégralement partie du travail de réception constitutif du processus de tradition, mais ne dispensent pas de l'effort d'actualisation, à la rencontre de deux horizons historique et théologique (modèle du "cercle herméneutique").

Yves-Marie Blanchard

Professeur à l'Institut catholique de Paris
directeur de l'Institut supérieur
d'Études œcuméniques
membre du comité mixte de dialogue
catholiques-protestants en France
et du Groupe des Dombes



L'autorité dans l'Église : Approche historique dans la tradition protestante

Pasteur Gottfried Hammann



Le problème de l'autorité, selon l'ecclésiologie protestante, est lié aux principes de base de la pensée réformatrice. Il convient de rappeler en particulier ceux qui ont déterminé la compréhension de l'autorité, tant doctrinale que pratique.

Parmi les données d'ordre ecclésiologique propres à éclairer la compréhension qu'avaient la Réforme et la tradition protestante du problème de l'autorité dans l'Église chrétienne en général et l'Église issue de la Réforme en particulier, figure en premier lieu le fameux principe de la distinction entre "Église invisible" et Église "visible". La Réforme protestante, Luther en tête, a mis en exergue cette distinction pour réagir contre l'ecclésiologie médiévale qui unifiait, à tort selon les Réformateurs, l'Église dans son universalité et son intemporalité d'une part, et l'Église dans sa temporalité institutionnelle et historique d'autre part.

Cette distinction qui, dans sa problé-

Voici quelques thèses qui présentent succinctement le problème de l'autorité, tel qu'il s'est posé aux Réformateurs et à la tradition protestante postréformatrice, soit après l'établissement des Églises confessionnelles issues de la Réforme et après la fixation des confessions de foi énonciatrices de la doctrine et de la pratique des Églises protestantes.

matique, se profile en arrière fond de tout le débat ecclésiologique du Moyen Âge, depuis les "Dictatus Papae" de Grégoire VII (XI^e siècle) et jusqu'à la Réforme, les Réformateurs en ont fait une des clés essentielles de leur compréhension de l'Église. Selon eux, les deux réalités ecclésiologiques devaient être toujours distinguées. La confusion des deux, voire l'identification usurpée de la première à la seconde, expliquait les abus et les déviances dont souffrait l'Église d'Occident à la fin du Moyen Âge, contrairement à l'Église des temps apostoliques et des Pères.

La question de l'autorité et de son exercice dans l'Église laissait apparaître les graves effets dus à cette confusion et cette assimilation, à l'image de l'identification, sous le pontificat d'Innocent III au début du XIII^e siècle, du ministère papal à celui de "vicaire" non plus de Pierre seulement, mais "du Christ". Du fait de cette identification ecclésiologique, l'Église d'institution romaine pouvait se prévaloir de manière péremptoire, à tort selon la théologie de la Réforme, d'un magistère de tendance "infaillible" et "impeccable".

C'est dans son traité "De la captivité babylonienne de l'Église" que Luther a stigmatisé cette ecclésiologie et a tenté d'en casser la pointe théologique en dénonçant le caractère fallacieux de cette compréhension

de l'autorité magistérielle, c'est-à-dire doctrinale et pratique, dans l'Église. En distinguant les deux, et ce de manière impérative et théologiquement contraignante, les réformateurs protestants, et la tradition issue de leur mouvement, ont voulu rendre à l'Église (et à l'ecclésiologie) son caractère *ambivalent*, faisant d'elle *simultanément* une Église "dans le monde" sans être "du monde".

La distinction du *publice* et du *privatim* est le deuxième principe d'interprétation qui accompagne en filigrane toute réflexion de type protestant sur le problème de l'autorité dans l'Église : celui de la distinction mise en exergue par la théologie de la Réforme entre la réalité *publice* (publique et communautaire) de l'Église, et sa réalité *privatim* (privée, personnelle, individuelle, secrète). Principe qui procède d'ailleurs du précédent, celui de l'ambivalence du visible et de l'invisible : la réalité personnelle et privée ressortissant dès lors au domaine de la réalité "invisible", cachée, non contrôlable de manière sûre, ni publique ni institutionnelle, par quelque instance humaine que ce soit, fût-elle le magistère autoproclamé du souverain pontife romain ! Néanmoins, c'est sur l'un et l'autre plan que l'autorité ecclésiologique devra trouver sa place et son rôle. En attendant, il convient de garder en point de mire cette seconde clé de

compréhension ecclésiologique chère à la Réforme et, en particulier, à sa théologie de l'Église et de son autorité.

Après les principes de base qui déterminent la compréhension protestante de l'autorité, il faut rappeler les "lieux d'application" ecclésiologique de l'autorité selon la théologie de la Réforme :

Nous nous contenterons de présenter de manière schématique, mais fondamentale, les quatre points ou lieux d'application, où les deux clés de compréhension citées tout à l'heure démontrent leur impact sur la question de l'autorité :

a) L'autorité et la sphère personnelle (et "visible") du *privatim*: l'Écriture

Il est un premier "lieu" où devra se vérifier l'autorité au niveau "invisible" (selon la distinction des Réformateurs). C'est celui de "la Parole de Dieu". À ce niveau de compréhension de la réalité ecclésiologique, niveau de la foi personnelle, connue de Dieu seul, inspirée par Lui, pour le croyant et avec celui-ci, l'autorité sera celle dont est revêtu le message inspiré, c'est-à-dire les textes de l'Écriture. Cette autorité, en l'occurrence cette inspiration, sera cachée, invisible, incontrôlable: elle est celle de l'inspiration, celle de l'Esprit Saint. Dans la sphère privée, conscience personnelle, non publique, seule devra faire autorité "le témoignage intérieur du Saint-Esprit" (selon la formule bien connue chère à la théologie calvinienne). Cependant, ce premier "lieu" de l'autorité n'est pas déterminé par la subjectivité du croyant, mais bien par l'objectivité de l'Écriture, située "hors de nous". Il faut rappeler cet ordre de prééminence des "lieux" de l'autorité selon la Réforme, pour éviter le reproche de spiritualisme et d'orgueil énoncé par Luther envers les "Schwärmer": l'autorité est d'abord extérieure à nous, elle nous vient d'un lieu qui



Martin Bucer

n'est pas en notre nature ou condition, elle nous est donnée, elle est elle-même un aspect de la grâce et de sa liberté, un don de l'Esprit. Tel est le premier lieu où devra s'appliquer l'autorité selon la théologie réformatrice de l'Église. Avec le "lieu" suivant, celui de la conscience, il relève la priorité accordée par la Réforme à la personne du croyant comme lieu d'appréhension et d'exercice de l'autorité, avant toute autre forme ou institution visible, institutionnelle et collective. C'est que la pensée de la Réforme interdira, sur ce plan comme sur d'autres, toute univocité, toute uniformité, toute unicité de la compréhension de l'autorité dans l'Église. Sa nouveauté mais aussi sa complexité viennent de cette compréhension diversifiée de l'autorité devant gouverner à la fois le croyant et l'Église.

b) L'autorité et la sphère personnelle (et "invisible") du *privatim*: la Conscience

L'expression "publice et *privatim*", particulièrement chère au réformateur strasbourgeois Martin Bucer, recouvre de fait l'expression, chère, elle, à Martin Luther, en particulier dans ses écrits polémiques contre l'Église romaine, de "conscience" individuelle, personnelle. Conscience à distinguer de la réalité communautaire, propre à l'Église visible, instituée, alors que "la conscience" relève du domaine de "l'invisible". Cette "conscience" est notamment celle dont s'est réclamé Luther en 1521 lors de la Diète de Worms, pour dire l'impossibilité d'"aller contre sa conscience" en matière de foi, en dépit de toutes les injonctions du Magistère de l'Église. Conscience aussi qui n'a aucune autorité au-dessus d'elle, sauf celle de l'Écriture. Un autre paramètre utilisé par la pensée de la Réforme pour décrire cet aspect du problème est celui de l'intériorité, de "l'homme intérieur". Expression qu'il ne faut pas com-

prendre à la manière platonicienne de "l'intérieur" par opposition à "l'extérieur", au sensible, au physique, par opposition au spirituel, au psychique. Non, ce sont là, pour les Réformateurs, des catégories théologiques, celle de l'ancien Adam et du nouvel Adam (le Christ), celle de l'homme naturel (l'"homme extérieur") et celle du Croyant (l'"homme intérieur").

Ainsi, le *privatim*, la conscience, et le *publice*, le lieu "du dehors" de la subjectivité, sont à comprendre comme des réalités à la fois nouvelles, marquées par la grâce, et anciennes, marquées par le péché (la condition naturelle de l'homme). Comme l'être humain est toujours et à la fois *privatim* et *publice*, il est toujours et simultanément homme de foi (de la Grâce, sauvé!) et homme de l'incrédulité (du malheur, du péché, du Jugement). Mais, quand l'homme parle par la foi, comme Luther à Worms, il parle ("totale-ment"!) sous l'autorité "intérieure", celle de la Grâce, à travers l'Écriture. Alors que, quand il parle *publice*, "extérieurement", il parle également, par ambivalence, sous la marque de sa condition naturelle, celle du péché, c'est-à-dire sous l'autorité d'une instance qui peut toujours hypothéquer, ne serait-ce qu'en partie, la réalité "intérieure", la réalité de la foi. Parce que, sur ce plan, Grâce et péché restent concomitants!

Ce sont là les catégories théologiques qui résonnent toujours en arrière fond du débat ecclésiologique. Et tel est le deuxième "lieu" - celui de la conscience personnelle et de sa liberté acquise par pure grâce - où devra se vérifier l'autorité dans l'Église, celui sur lequel Luther et le mouvement réformateur à ses débuts ont le plus insisté, pour des motifs polémiques bien évidemment, autant que pour des motifs de conviction d'ordre ecclésiologique. Restent deux autres "lieux" d'autorité dans l'Église selon la Réforme,



Luther



Un des carrefours

Photo J. Morel

deux lieux qui trouvent leur pertinence *extra nos*, qui reçoivent leur qualité de référence d'autorité précisément du fait de leur réalité communautaire, garde-fou de tout excès d'une prétention spiritualisante de l'individu.

**c) L'autorité et la sphère personnelle
(et "visible") du *publice*:
la Confession de foi**

Dualité de notre réalité exige: il faut vivre la foi tant dans l'intimité personnelle que dans l'ouverture, au monde et aux autres. Dès que l'on sort de la sphère du *privatim*, c'est-à-dire de la conscience personnelle d'une part, de l'interprétation de l'Écriture d'autre part, cette sphère où s'enracinent la foi, la Grâce, l'homme nouveau, c'est-à-dire "Christ en nous" (Luther), on se trouve dans la sphère du *publice*, "hors de nous", du non subjectif, du communautaire, de l'Église et de la société. Expression publique certes,

mais individuelle! La foi exige cette "ex-pression" vers le communautaire, elle ne peut rester cachée, invisible, enfermée dans le *privatim*. Ce dernier est liberté, libération, non enfermement. Or, le message chrétien appelant au témoignage - à la confession de foi! - il faudra une autorité qui fonde ce témoignage, tout en sachant qu'elle ne pourra jamais être "sans péché". Elle restera contingente, sujette à révision en fonction de l'histoire. Mais elle sera néanmoins fondée sur et investie par une autorité réelle, publique, communautaire, sociale, ecclésiale. Une autorité située sur le plan "extérieur", dans le sens de l'ancien Adam, en même temps que de l'homme nouveau. Mais toujours de manière ambivalente, "à la fois - à la fois, *simul - simul*"! Sans que cette autorité puisse revendiquer un caractère d'univocité, un caractère de la seule Grâce, en totalité ou même en partie, ou alors sans qu'elle puisse être fustigée, à la manière des "Spiri-

tualistes" comme étant unilatéralement "extérieure", "pécheresse"... C'est là le troisième "lieu d'application" de l'autorité, selon l'ecclésiologie de la Réforme protestante du XVI^e siècle, celui de la Confession de foi énoncée par la communauté ecclésiale. Elle a pour but l'adhésion et le témoignage de chacun de ses membres. L'importance accordée par les Églises de la Réforme, au fil de leur histoire, à l'énonciation de telles confessions de foi atteste leur qualité de référence d'autorité. Reste le quatrième lieu de compréhension et d'expression de l'autorité: celui de la communauté ecclésiale visible et de sa réalité de Corps du Christ.

**d) L'autorité et la sphère communautaire
(et "visible") du *publice*:
la Communauté ecclésiale**

Étant marquée, comme les autres données d'ordre ecclésiologique, par la dualité, l'ambivalence et la

simultanéité, l'autorité devra trouver ses applications aussi dans l'Église visible. Tel sera le quatrième lieu ecclésiastique de son application. Et si l'autorité de l'Église invisible est celle qui se situe en chaque croyant, d'une manière telle que Dieu seul en est à la fois l'auteur et le juge, l'autorité de l'Église visible se situe, elle, *extra nos*, et pourtant *pro nobis* ! (pour parler une fois encore le langage de Luther). Tel est le quatrième "lieu" du problème de l'application de l'autorité selon l'écclésiologie de la Réforme et dans la tradition protestante. C'est là l'aspect habituellement le plus en vue du problème de l'autorité, dans la mesure où cette perspective de l'autorité met l'accent sur son exercice dans la réalité institutionnelle de l'Église. Cet aspect éclaire alors la manière et l'instance (ou *les instances*) qui ont la charge de cet exercice. La Réforme, malgré son insistance sur la réalité personnelle de la foi et sur l'importance de l'aspect caché, non contrôlable de l'Église, n'a pas oublié ou négligé cet aspect du problème. Mais elle lui a soutiré sa prééminence, son auréole de magistère prioritaire, sa revendication d'impeccabilité. De là, cette mise en évidence dans le débat ecclésiologique. Or, la Réforme a bien dû

fournir des réponses, non seulement théoriques mais encore pratiques, à cette question de l'autorité *institutionnelle* dans l'Église. Qui sera revêtu, publiquement, communautairement, socialement, de l'autorité ecclésiastique, de droit et de fait ? Les réponses données ne seront jamais univoques. Elles attesteront que la question de l'autorité sera celle qui mettra les Églises de la Réforme dans une situation de crise récurrente, crise suscitée de l'intérieur, afin de prévenir tout exercice de l'autorité préjudiciable aux autres références ou "lieux" de l'autorité.

La quadrature de l'autorité

Le problème de l'autorité selon la Réforme et la tradition ecclésiastique qui en est issue se présente ainsi sous forme d'une quadrature dont les termes se répondent et s'entrecroisent : Écriture et Conscience, Confession de foi et Instance ecclésiastique se trouvent aux quatre angles de cette quadrature d'autorité. Ils font appel l'un à l'autre et, en même temps, se répondent comme en écho, sur l'arrière-fond d'un autre croisement, celui de l'"invisible" et du "visible", du *privatim* et du *publice*. L'histoire de l'écclésiologie

protestante permet de vérifier le fonctionnement de cette quadrature, dans ce double entrecroisement, tel que nous avons tenté de le mettre en évidence dans les quatre sous-titres ci-dessus. Dans le respect de cette compréhension de l'autorité, l'exercice de cette dernière ne pourra se faire, dans la fidélité à la pensée de la Réforme, que dans l'équilibre instable des quatre pôles référentiels, où chacun devra revendiquer sa propre normativité, selon les circonstances, dans l'interférence des trois autres...

La difficulté de compréhension et d'interprétation de notre thème selon la pensée originaire de la Réforme, mais aussi sa richesse et son impossible réduction à l'uniformité viennent de là, à notre sens. De cette affirmation forte et déroutante de l'ambivalence de toute réalité humaine, Église et foi comprises, mais du même coup de la simultanéité comme de l'absoluité de chacun de ses termes...

Ainsi, par-delà les contradictions, autorité et vérité normatives, perçues dans leur quadruple dimension - Écriture, conscience personnelle, confession de foi et Église - devaient être une autorité et une vérité *absolues*, totales, sans péché, relevant de Dieu et non pas des hommes. En d'autres termes, une autorité et une vérité christocentriques, marquées par la prééminence *extra nos* du Christ-Parole et de son Esprit sur toute norme anthropocentrique qui serait par nature *in nobis*, fût-elle la conscience individuelle ou la confession de foi ecclésiastique. C'est bien sous cette quadruple expression paradoxale et dans cette complexité jamais résolue que l'analyse historique peut dire les enjeux, théologiques et pratiques, du problème de l'autorité dans l'écclésiologie protestante.

Gottfried Hammann

professeur honoraire de l'université
de Neuchâtel (Suisse)
membre du groupe des Dombes



À la chapelle

Photo J. Morel

L'episkopê dans la Communion anglicane

Mgr David Hamid



Cela apparaît par exemple dans les *Trente-neuf Articles de Religion*, souvent compris à tort comme les normes doctrinales, mais qui sont uniquement considérés comme documents historiques dans la plus grande partie de la Communion anglicane. Un aspect important de l'anglicanisme, c'est aussi que nos bases, le Livre de Prière Commune et le Rituel d'Ordination, sont bien évidemment des textes liturgiques, vers lesquels il faut se tourner pour trouver une réflexion sur les questions d'enseignement et de doctrine.

De même que les anglicans n'ont pas de confession de foi particulière, ils n'ont pas non plus d'autorité centrale d'enseignement. Nous sommes une Communion de 38 Provinces ou Églises. Chaque province a son corps institutionnel qui prend des décisions ayant autorité et faisant loi pour cette Église. Pour l'Église anglicane en Angleterre, c'est le Synode général de l'Église anglicane. Un système similaire de gouvernance synodale existe dans chacune de nos Églises membres, normalement composé des évêques et des repré-

L'anglicanisme n'est pas une expression confessionnelle du christianisme avec un cadre théologique défini exprimé dans un texte fondateur - comme c'est le cas par exemple pour les luthériens avec la Confession d'Augsbourg. Les anglicans n'entendent rien faire d'autre que croire ce que tous les chrétiens ont toujours cru. Il n'y a pas de compréhension proprement anglicane de l'Église et de sa vocation. En d'autres termes, l'approche proprement anglicane est qu'il n'y a pas d'approche anglicane !

sentants du clergé et des laïcs des diocèses. Mais au-delà de la province, au niveau de la Communion mondiale, il n'y a aucune autorité centrale qui puisse prendre des décisions qui aient force de loi pour tous les anglicans, à la manière dont l'évêque de Rome, aidé par la Curie, peut le faire pour l'Église catholique romaine.

Donc, les structures internationales de la Communion anglicane ont une autorité de caractère particulier : elles sont de caractère consultatif, moral, au service de l'unité de l'Église. Ces structures, souvent nommées "instruments de la Communion anglicane", sont : la Conférence de Lambeth, le Conseil consultatif anglican, la Rencontre des Primats, et l'archevêque de Canterbury lui-même.

L'episkopê - personnelle, communautaire et collégiale

Par episkopê, nous entendons, en anglais, supervision ⁽¹⁾. Avec bien d'autres chrétiens, les anglicans croient que l'episkopê ou la supervision est orientée de manière unique sur le ministère personnel de l'évêque. Face aux pressions des traditions catholique romaine et puritaine dans l'Église d'Angleterre, les anglicans ont constamment insisté sur la place permanente des évêques dans la vie de l'Église. La question de savoir si les évêques relèvent de l'esse, du bene esse ou du plene esse

continue d'être posée dans diverses écoles théologiques, mais il est certain que l'évêque, dans la succession historique de l'Église, avec un vrai ministère de supervision, constitue un élément non négociable et permanent de l'anglicanisme.

Ceci a été résumé très clairement dans la déclaration dite du "Quadrilatère de Lambeth" - *Lambeth Quadrilateral* (1888), destinée à l'origine à présenter les exigences minimales que les anglicans estimaient indispensables pour s'unir à d'autres Églises. Chacun de ses quatre éléments est commun à la majorité des chrétiens :

Les Saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament comme "comportant tout ce qui est nécessaire au salut", et comme étant la règle et la norme ultime de la foi.

Le Symbole des Apôtres, comme symbole baptismal, et le Credo de Nicée comme affirmation suffisante de la foi chrétienne.

Les deux sacrements instaurés par le Christ lui-même - le baptême et la Cène du Seigneur - célébrés avec les propres mots du Christ lors de leur institution, et faits des éléments qu'il a lui-même institués.

L'épiscopat historique, adapté localement dans ses méthodes d'administration aux divers besoins des nations et des peuples appelés par Dieu à l'unité de l'Église.

⁽¹⁾ Le terme "oversight" est employé par exemple dans *La nature et le but de l'Église* : vers une déclaration commune, document élaboré par Foi et Constitution en 1998 (§ 89 et s.).



Lambeth 1988

Photo S. Martineau

Nous reconnaissons que le ministère de l'évêque, dans la succession historique, s'exerce en partenariat avec d'autres évêques. C'est la dimension collégiale de l'episkopê. Elle n'est jamais séparée de la communion de l'ensemble de l'Église - de ses laïcs et de son clergé. C'est la dimension communautaire de l'episkopê. Pour les anglicans, l'episkopê, reliée au ministère personnel de l'évêque, a les trois dimensions suivantes: personnelle, collégiale et communautaire. L'un des meilleurs résumés de cela se trouve dans la *Déclaration commune de Porvoo* (en 1992) entre les Églises luthériennes de Scandinavie et de la Baltique et les Églises anglicanes des Îles britanniques et d'Irlande.

L'autorité de l'évêque

Bien que les diverses écoles de pensée au sein de l'anglicanisme puissent comporter des conceptions différentes de l'épiscopat, cela a toujours été la pratique des Églises anglicanes que les évêques, en tant que successeurs des Apôtres, gouvernent les Églises locales, célèbrent les sacrements de la Nouvelle Alliance et enseignent, transmettent et interprètent la foi apostolique, et cela avec autorité. Les anglicans ont veillé à maintenir une succession épiscopale continue qui remonte aux temps apostoliques, pour don-

ner un signe de cette continuité par rapport à l'autorité particulière des Apôtres eux-mêmes.

L'élément le plus local de l'Église, selon les anglicans, est le diocèse - qui est précisément celui que l'évêque préside, enseigne et gouverne. L'autorité de l'évêque, en son diocèse, est clairement affirmée dans les divers canons des Églises de la Communion. Chaque diocèse de la Communion anglicane (et il y en a environ 800) connaît donc quelque chose de l'exercice de l'autorité épiscopale. À quoi cette autorité est-elle destinée ? D'abord à s'assurer que le culte est fidèlement rendu à Dieu et l'est en accord avec le culte offert par toute l'Église, en tous temps et en tous lieux. Deuxièmement, l'autorité de l'évêque dans son diocèse est celle d'un pasteur principal ayant la responsabilité de pourvoir au soin des fidèles de son diocèse. Troisièmement, l'autorité de l'évêque du diocèse comprend la supervision du clergé, y compris l'action disciplinaire. Il y a même une autorité que l'évêque peut exercer, bien que ce soit rare de nos jours, sur les laïcs.

L'autorité partagée de l'anglicanisme

On dit souvent que l'autorité dans l'anglicanisme est "partagée" ou "répartie", et non centralisée. Certains estiment que cela se réfère aux quatre instruments de communion de l'ensemble du monde anglican

que j'ai déjà mentionnés, ou bien au fait que ce n'est qu'au niveau d'une Église provinciale ou nationale que des décisions qui fassent loi peuvent être prises. Mais la théologie anglicane classique a compris "l'autorité répartie" comme se référant, non à une répartition géographique entre lieux de prises de décisions, mais aux sources de l'autorité de l'anglicanisme qui sont réparties entre "l'Écriture, la Tradition et la Raison". La Conférence de Lambeth de 1948 le comprenait ainsi.

Et, puisque seuls les synodes provinciaux peuvent prendre des décisions contraignantes pour les anglicans, il faut admettre qu'il n'y a pas pour eux d'autre référence en matière d'autorité. Cependant l'anglicanisme reconnaît bien l'autorité des Écritures, de la Tradition et de la Raison du Peuple de Dieu guidé par l'Esprit Saint et l'attention mutuelle. Ces assemblées provinciales, habilitées en théorie à prendre des décisions, ne peuvent pas prendre n'importe quelle décision.

Les anglicans comprennent l'Église comme une communion ou *koinonia*

Nous savons que le mot communion est la traduction du mot biblique *koinonia*, souvent traduit en anglais par "fraternité" ou "participation". Au départ, c'est un mot utilisé en théologie pour décrire les relations des trois personnes à l'inté-



Viviers - le pasteur G. Daudé et le P. M. Mallèvre

Photo J. Morel

rieur de la Sainte Trinité. Il est caractéristique que les anglicans aient choisi ce mot pour décrire leur fraternité d'Églises: la *Communion* anglicane. L'expression a été choisie précisément pour sa signification théologique. Nous ne décrivons pas notre famille comme la "Fédération anglicane", "l'Alliance anglicane", ou "l'Association anglicane": nous sommes la Communion anglicane, dont nous essayons de nous souvenir qu'elle tire son pouvoir et sa signification des qualités de la Sainte Trinité elle-même. Nous croyons que la *koinonia* des Églises, celle des Églises anglicanes sûrement, mais aussi éventuellement celle de toutes les Églises, peut refléter quelque chose des relations d'amour au sein de la Trinité et montrer au monde quelque chose de l'amour de Dieu Père, Fils et Esprit Saint.

Les anglicans sont aussi très heureux d'utiliser le mot communion pour désigner le sacrement de l'Eucharistie: la Sainte Communion. En tant que chrétiens, nous savons que les relations que nous avons avec les autres baptisés ne sont pas celles que partagent les membres du même club. Nous sommes liés mutuellement, d'une façon mystique, sacramentelle, pleine de grâce, à cause de notre communion avec Dieu établie dans le baptême et nourrie par la Sainte Communion.

Les anglicans dans leur meilleure expression comprennent intuitivement le sens théologique du mot *koinonia*, ou communion, au cœur et au centre de leur compréhension de l'Église. Ce qui signifie que les anglicans ont une approche de l'unité chrétienne qui ne consiste pas à créer des dénominations de plus en plus larges ou à intégrer les unes aux autres des organisations, mais à révéler l'unité donnée par Dieu. Cela a été clairement démontré à la dernière Conférence de Lambeth, en 1998: y ont participé des évêques qui n'étaient pas, au sens strict du terme, membres d'Églises anglicanes: par exemple des évêques des Églises du Sud de l'Inde, des Églises Vieilles Catholiques de l'Union d'Utrecht, de l'Église syro-



Délégués anglicans à Viviers (les Pères D. Newstead, D. Houghton, R. Greenacre)

Photo C. Aubé-Élie

malabare de Mar Thoma, des Églises de Norvège et de Suède. La Conférence était donc une conférence d'évêques de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, qui sont en communion avec le Siège de Canterbury, mais peuvent ne pas être eux-mêmes anglicans. C'est ce que cherchent les anglicans dans leur compréhension du mot *koinonia*, ou communion. Les anglicans voient cette évolution comme un signe d'espoir pour le progrès de l'unité visible de l'Église universelle. Ils témoignent de ce qu'on a appelé "le caractère radicalement provisoire" de l'anglicanisme. La Communion anglicane n'est pas destinée à durer éternellement. Notre communion d'Églises d'aujourd'hui, n'est pas destinée à rester seulement anglicane.

La mission de l'Église et le ministère de supervision

Les anglicans voient leurs Églises membres directement reliées à l'Église indivise des premiers siècles chrétiens. Nous croyons que nous sommes membres de la même Église que les Apôtres, que Paul, Matthieu, Jean, l'Église témoin du Christ ressuscité, l'Église de ceux qui ont connu Notre Seigneur Jésus-Christ personnellement dans sa chair. Quand nous disons dans le credo que nous croyons en l'Église apostolique, cela veut dire que nous croyons que nous prenons part au mystère du travail de réconciliation

de Dieu, et de cette incarnation de la présence et de la mission de Dieu dans le monde qu'on appelle l'Église. La tâche et les buts de l'Église sont donnés par commission divine - quand on nous a demandé d'aller vers toutes les nations et d'en faire des disciples du Seigneur.

On peut résumer le rôle de l'évêque comme celui qui est garant de la mission de l'Église, de sa proclamation de la Parole et de la célébration des sacrements, celui qui reste toujours fidèle à l'Évangile de Jésus-Christ reçu par les Apôtres. Son ministère est un signe de la continuité de l'unique mission de Jésus-Christ, particulièrement celui de l'évêque en succession historique. C'est incontestablement l'une des caractéristiques les plus marquantes de la foi chrétienne: nous croyons en un Dieu qui a entrepris une mission pour l'éternité, et que nous, en Église, partageons cette mission. C'est pour cette raison que les anglicans croient que la mission n'est pas seulement un choix possible pour les chrétiens: cela fait tout simplement partie de la vie en Christ - et l'épiskopè doit nous garder liés à ce Corps du Christ, et les uns aux autres dans la fraternité ou *koinonia* de l'Esprit.

Le défi auquel font face les anglicans

À l'intérieur de la famille anglicane, il y a une tension qui augmente entre le droit des provinces de prendre des

décisions contraignantes, ayant force de loi en ce qui concerne leur vie d'un côté, et leur interdépendance de l'autre. Quelques-uns se satisfont du statu quo. D'autres allèguent que, pour maintenir une Communion globale, nous avons besoin d'un mécanisme de prise de décision contraignante, sans lequel nous courons le risque d'affaiblir notre mission commune dans le monde.

Du caractère des instruments actuels de l'unité anglicane, il découle que l'expression commune d'un avis de l'Église au niveau international ne peut être que *consultative*, et non pas législative. C'était tout à fait évident l'année dernière aux États-Unis avec la consécration d'un évêque homosexuel vivant une relation sexuelle active. Sa consécration a contredit la recommandation des corps consultatifs des évêques - la Conférence de Lambeth et la Réunion des Primats. L'absence d'une entité habilitée à prendre des décisions contraignantes au niveau mondial a abouti à des fissures dans la Communion.

Une des questions les plus urgentes pour les anglicans est la suivante: au niveau mondial, si la Communion anglicane cherche l'esprit et la vo-

lonté de Christ pour guider la mission et la pastorale de l'Église, ce processus de discernement n'aurait-il pas besoin d'une voie agréée pour reconnaître l'autorité de Christ qui parle à l'intérieur de l'Église, à travers les canaux des Écritures, de la Tradition et de la Raison? Les Églises de la Communion n'ont-elles pas besoin non seulement de pouvoir se consulter l'une l'autre, mais aussi d'être responsables les unes envers les autres, pour grandir ensemble dans l'Évangile?

Les anglicans doivent se poser la question difficile de savoir si le principe d'autonomie provinciale ne relève pas davantage de la culture individualiste d'aujourd'hui, du "chacun fait sa petite affaire", plutôt que d'un principe ecclésiologique ou d'une règle ou doctrine de l'Église.

Les anglicans reconnaissent une certaine autorité à la Conférence de Lambeth, et à la Réunion des Primats, mais disent que cette autorité est une autorité morale, et estiment donc que cette autorité ne fait pas loi. Mais ceci pose une question sérieuse: les anglicans doivent expliquer comment il se fait que pour des chrétiens une autorité morale ne fasse pas loi. Sur quelle base ecclésiolo-

gique pouvons-nous accepter, comme nous le faisons, une véritable autorité et supervision au niveau local, mais pas au niveau mondial - puisque nous croyons véritablement en la dimension universelle, ou catholique, de l'Église? Et si les anglicans sont réticents à accorder une autorité contraignante aux rassemblements mondiaux et représentatifs d'évêques, pourquoi continuent-ils d'être réticents à accorder cette autorité à l'autre instrument de la Communion, à savoir le Conseil consultatif anglican? Son rôle est considéré comme purement consultatif, et pourtant c'est le seul instrument international de la Communion où tous les "ordres" du peuple de Dieu sont représentés. Dans les provinces anglicanes, ces corps institutionnels que sont les synodes, qui comprennent les évêques, les prêtres et les laïcs, ont réellement une autorité faisant loi sur la province ou le diocèse. Mais au niveau mondial, ce rôle a été refusé à l'organisme correspondant au niveau de la Communion, le Conseil consultatif anglican.

Ce ne sont pas des questions négligeables car elles ont des implications non seulement pour notre koinonia, mais aussi pour l'autorité et pour la mission de l'Église: dans la crise actuelle, les Églises membres de la Communion sont mises au défi de trouver les moyens non seulement de rester en communion les unes avec les autres, mais d'enseigner ensemble de façon cohérente, et aussi d'agir et d'évoluer ensemble en signe d'unité dans ce monde cassé et fragmenté, en incarnant et vivant la mission éternelle du Christ.

David Hamid

Évêque auxiliaire (suffragan bishop) du diocèse en Europe de la Communion anglicane

Ancien cosecrétaire de la Commission internationale anglicane/catholique (ARCIC)

Traduit de l'anglais par D. Newstead, M.C. Dassonneville et C. Aubé-Élie



L'église anglicane de Maisons-Laffitte

Photo S. Martineau

L'épiskopê dans l'Église catholique

Père Laurent Villemin



I- Une théologie de l'épiscopat malmenée dans l'Église catholique

Penser que la théologie catholique de l'épiscopat est l'objet dans l'Église catholique d'une histoire paisible est une erreur. Elle fut au contraire durement malmenée. À partir de la fin du Moyen Âge, de la grande scolastique, l'épiscopat entre dans une période difficile du point de vue de sa théologie dont il ne sortira qu'à Vatican II. Pour faire très bref, sa théologie se trouve prise en étau entre deux mouvements.

Le Moyen Âge met un tel accent sur la mission du prêtre dans l'Église et sur sa capacité de consacrer l'Eucharistie, qu'il n'arrive plus à situer l'épiscopat. "Qu'est-ce que l'évêque a de plus que le prêtre sur l'Eucharistie?" "Rien" finissait-on par dire. Et comme c'était l'axe théologique essentiel, l'épiscopat devient une *dignitas*, une dignité, ou une juridiction, c'est-à-dire une capacité d'agir, essentiellement d'un point de vue gouvernemental, sur une circonscription ecclésiastique, le diocèse.

Force est de constater que, dans la tradition catholique, le terme épiskopê qui a été choisi pour cette session n'est guère familier. L'Église catholique raisonne plus habituellement en termes d'épiscopat et les textes qui traitent de l'épiskopê se trouvent davantage dans les dialogues œcuméniques et chez les théologiens familiers de ces dialogues.

D'un autre côté, et c'est le second mouvement, l'épiscopat va se trouver également relativisé par la centralisation romaine qui marque l'Église catholique, d'une manière systématique, à partir de la réforme grégorienne. La question, du point de vue théologique et canonique, va être ici celle de la nature de l'épiscopat et plus précisément de son lien avec le pontife romain. Il y aura une lutte absolument farouche entre le XIII^e siècle et Vatican II sur ces questions, avec *grosso modo*, deux positions que l'on retrouvera au concile de Trente. Première position : l'épiscopat est un vrai sacrement et c'est la consécration épiscopale qui fonde la mission épiscopale. C'est dans la consécration que l'évêque reçoit sa capacité d'exercer le ministère dans son diocèse. Une régulation est ensuite assurée par le Pape. Ce qui est ici déterminant c'est qu'en reconnaissant l'épiscopat comme un sacrement, on place l'origine du pouvoir épiscopal dans la consécration, à savoir dans un acte liturgique fondé en Dieu Père par le Christ et l'Esprit, et pas dans le pouvoir du Pape. Deuxième position : l'épiscopat est une pure *dignitas*. L'évêque est consacré pour tout ce qui est de l'ordre de l'exercice des sacrements, mais son pouvoir de gouverner un diocèse, il le reçoit de la *plenitudo potestatis* du Pape. Le pouvoir de l'évêque est une émanation de la *plenitudo potestatis* du Pape.

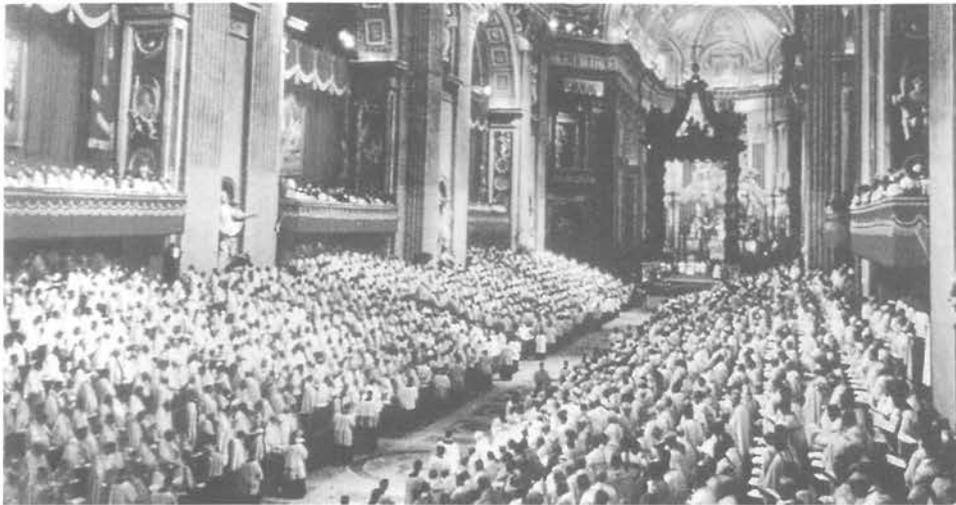
Ces deux écoles vont s'affronter à partir du XIII^e siècle et le débat ne sera définitivement tranché qu'avec le concile Vatican II.

II- La mission des évêques dans l'Église catholique aujourd'hui

Le concile Vatican II rappelle, alors qu'il définit la mission du ministère épiscopal, qu'il s'agit d'un service : "Cette charge, confiée par le Seigneur aux pasteurs de son peuple, est un véritable service : dans la Sainte Écriture, il est appelé expressément *diakonia* ou ministère (cf. Ac. 1, 17 et 25 ; 21, 19 ; Rom. 11, 13 ; 1 Tim. 1, 12)" (LG 24).

De plus, le concile Vatican II tranche le débat resté ouvert jusqu'à l'origine de la mission des évêques. "C'est dans la consécration et dans l'ordination épiscopale que l'évêque reçoit la charge de sanctifier, là également lui est confiée la charge d'enseigner et de gouverner, lesquelles, naturellement, par leur nature ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres" (LG 21). L'origine du ministère des évêques est sacramentelle et il est régulé par la communion avec le chef du collège des évêques et ses membres.

Cette mission des évêques est décrite à Vatican II, aussi bien que dans l'exhortation post-synodale *Pastores gregis*, grâce aux *tria munera*, les fameuses trois dimensions de la mission du Christ et de l'Église qui sont devenues une partition classique dans la théologie des ministères en milieu catholique : la fonction d'enseignement, de sanctification et de gouvernement. L'ordre adopté dans ces numéros 25 à 27 de *Lumen gen-*



Vatican II

Archives UDC

tium n'est pas anodin, ainsi que le précise le n° 25 dans son début: "Parmi les charges principales des évêques, la prédication de l'Évangile est la première. Les évêques sont, en effet, les hérauts de la foi, qui amènent au Christ de nouveaux disciples; et les docteurs authentiques, c'est-à-dire pourvu de l'autorité du Christ, qui prêchent au peuple à eux confié la foi qui doit régler sa pensée et sa conduite, faisant rayonner cette foi sous la lumière de l'Esprit Saint, dégageant du trésor de la Révélation le neuf et l'ancien (cf. Mat. 13, 52), faisant fructifier la foi, attentifs à écarter toutes les erreurs qui menacent leur troupeau (cf. 2 Tim. 4, 1-4)".

La fonction de sanctification est articulée avec celle de l'enseignement et non simplement juxtaposée ou surajoutée: "Par le ministère de la parole, ils communiquent aux croyants, en vue de leur salut (cf. Rom. 1, 16), la force de Dieu et, par les sacrements, dont ils organisent par leur autorité la distribution régulière et féconde, ils sanctifient les fidèles" (LG 26).

On en vient alors à la fonction dite de gouvernement: "Chargés des Églises particulières comme vicaires et légats du Christ, les évêques les dirigent par leurs conseils, leurs encouragements, leurs exemples, mais aussi par leur autorité et par l'exercice du pouvoir sacré, dont l'usage cependant ne leur appartient qu'en vue de l'édifi-

cation en vérité et en sainteté de leur troupeau, se souvenant que celui qui est le plus grand doit se faire comme le plus petit, et celui qui commande, comme le serviteur (cf. Luc 22, 26-27)" (LG 27).

La tradition catholique rappelle qu'elle considère les évêques comme successeurs des apôtres. Cette affirmation ne signifie pas qu'ils sont situés sur le même plan que les apôtres et qu'ils les remplacent. On peut en prendre pour preuve le début du n° 20 de *Lumen gentium* qui précise justement ce que l'on entend par "les évêques successeurs des apôtres": "La mission divine confiée par le Christ aux apôtres est destinée à durer jusqu'à la fin des siècles (cf. Mat. 28, 20), étant donné que l'Évangile qu'ils doivent transmettre est pour l'Église principe de toute sa vie, pour toute la durée du temps" (...). J.-M. Tillard reviendra longuement sur cette dimension: "Les *episkopoi* se succèdent mais afin que, de génération en génération, dans la perpétuelle évolution des cultures et la diversité des contextes, l'Église ne sorte jamais de la vérité dont seule la génération apostolique a pu témoigner" (1). Le principe de succession apostolique ne signifie pas que l'apostolicité de ministère supprime, dans l'approche catholique, l'apostolicité de toute l'Église. Il s'agit donc de trouver la juste relation de l'évêque à son Église, non pas d'abord pour optimiser l'efficacité de l'organisation, mais

en vertu de ce qu'elle signifie dans la foi et de ce qu'elle engage quant à l'apostolicité. Yves Congar nous rappelle, en effet, que "le principal de l'apostolicité est porté par toute l'*ecclesia* puisque, comme la Constitution conciliaire *Dei verbum* le reconnaît, c'est "le peuple saint tout entier uni à ses pasteurs (qui) reste assidûment fidèle à l'enseignement des apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières (Ac 2,42), si bien que, dans le maintien, la pratique et la confession de foi transmise, s'établit, entre pasteurs et fidèles, une singulière unité d'esprit" (n° 10, § 1). Le texte dit bien, à la fois que toute l'Église est apostolique, que chaque fidèle l'est dans la communion du tout, et que les pasteurs ont, dans cette apostolicité, une fonction particulière répondant à leur mission et à leur charisme dans l'unité organique de l'*ecclesia*" (2). Pour ne pas rester seulement un considérant dogmatique, il convient que ce principe s'accompagne d'une mise en œuvre institutionnelle et s'appuie sur un "art d'être évêque" auquel il conviendrait, dans l'Église catholique, d'apporter plus d'attention. Ce rappel du lien fondamental entre l'évêque et l'*ecclesia* est fondamental pour une théologie de l'*episkopè*. La tradition catholique, même si elle met l'accent sur la dimension essentiellement personnelle de l'exercice de l'épiscopat, n'ignore pas, pour autant, la dimension collégiale et la dimension communautaire. Le pape Jean-Paul II la rappelle dans *Pastores gregis*: "Il y a une sorte de circularité entre les décisions que l'évêque est appelé à prendre en engageant sa responsabilité personnelle pour le bien de l'Église qui lui est confié et l'apport que les fidèles peuvent lui offrir par le biais des organismes de consultation, tels le synode diocésain, le conseil presbytéral, le conseil épiscopal et le conseil pastoral" (*Pastores gregis* 44).

(1) J.-M. Tillard, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, coll. *Cogitatio fidei*, n° 191, Cerf, 1995, p. 182.

(2) Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Paris, 1971, p. 22.

III- Un évêque dans son diocèse

La mission rappelée précédemment s'exerce naturellement dans une Église locale diocésaine. Elle en constitue même un des éléments structurants comme le rappelle le décret sur la charge pastorale des Évêques, *Christus dominus*, au n° 11 : "Un diocèse est une portion du peuple de Dieu confiée à un évêque pour, qu'avec l'aide de son presbyterium, il en soit le pasteur : ainsi le diocèse, lié à son pasteur et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie, constitue une Église particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique". Si besoin était, le concile Vatican II précise que ce pouvoir de l'évêque dans un diocèse est un pouvoir propre, ordinaire et immédiat. Et il ajoute : "La charge pastorale, c'est-à-dire le soin habituel et quotidien de leurs brebis, leur est pleinement remise ; on ne doit pas les considérer comme les vicaires des Pontifes romains (...)" (LG 27).

IV- Les évêques dans la communion de l'Église

Cette présidence d'une Église diocésaine particulière s'articule naturellement avec la communion des évêques comme le définit *Lumen gentium* au n° 23 : "Les évêques sont, chacun pour sa part, le principe et le fondement de l'unité dans leurs Églises particulières : celles-ci sont formées à l'image de l'Église universelle, c'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique une et unique. C'est pourquoi chaque évêque représente son Église, et, tous ensemble, avec le Pape, représentent l'Église universelle dans le lien de la paix, de l'amour et de l'unité (...)". On découvre ici la nature collégiale de l'ordre épiscopal qui "constitue, lui aussi, en union avec le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de ce chef, le sujet d'un pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église, pouvoir cependant qui



Viviers - le séminaire

Photo J. Morel

ne peut s'exercer qu'avec le consentement du Pontife romain" (LG 22). Il faut cependant constater que cette collégialité épiscopale a des difficultés à trouver des figures effectives d'expression dans l'Église catholique. Pour comprendre un certain nombre de problèmes qui affectent aujourd'hui notre Église, il faut remonter à un déficit qui affecte la collégialité telle qu'elle a été définie au concile Vatican II. Ce déficit peut se résumer dans la disjonction entre collégialité épiscopale (*collegium episcoporum*) et communion des Églises (*communio ecclesiarum*). On a finalement établi au dernier concile une théologie de la collégialité conçue comme un corps de personnes, en l'occurrence des évêques, qui était autonome par rapport à la communion des Églises ou qui, au moins, ne lui était pas théologiquement lié. On retient ainsi que la consécration épiscopale fait entrer dans un collège de personnes qui pourrait exister indépendamment du fait d'être évêque d'une Église précise.⁽³⁾

Cette acception de la collégialité est confirmée par l'absence quasi totale d'une référence de l'évêque à sa présidence de l'Église locale. À Vatican II, les exceptions notables (*Christus Dominus* 11 et *Lumen gentium* 23) existent mais l'évêque y est surtout situé comme vis-à-vis et non comme membre de cette Église locale. Elles renforcent une sorte d'extériorité de l'évêque par rapport à cette Église qui ne facilitera pas le lien entre la collé-

gialité des évêques et la communion des Églises. À ce titre, la collégialité développée à Vatican II est assez sensiblement éloignée de la collégialité de l'époque patristique. Cette dernière était comprise d'abord à partir des réalités locales de l'Église et non à partir d'une réalité universelle.⁽⁴⁾

On peut en tirer la conclusion qu'au plan des Églises particulières la synodalité ne pourra jamais se limiter à une synodalité de ministres, fussent-ils légitimement présidents d'Église. Il faudra aussi trouver des moyens d'y laisser sa place à l'*ecclesia*, même si cela n'est pas facile d'un point de vue strictement pratique. Cependant si nous ne réalisons pas cela, nous amputons, d'un point de vue théologique, la synodalité d'une de ses dimensions fondamentales, et d'autre part, nous risquons toujours d'isoler un évêque de son peuple. Le dialogue œcuménique peut se montrer particulièrement fécond dans ce domaine de l'exercice de l'*episcopé*.

Laurent Villemin

professeur à l'Institut catholique de Paris
membre du comité mixte de dialogue
baptistes-catholiques en France

⁽³⁾ On trouve ce diagnostic dans de nombreux documents et de manière particulièrement explicite dans H. Legrand, "Les évêques, les Églises locales et l'Église entière", dans H. Legrand et Ch. Theobald (dir.), *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Cerf, p. 208.

⁽⁴⁾ J. Ratzinger, "La collégialité épiscopale développement théologique", dans R. Barauna, *L'Église de Vatican II*, III, US 51c, 775-778

Approche protestante du ministère de l'episkopê



Dr. K. Lehmkuhler

Dans notre travail théologique, il est bon, de temps en temps, de faire une pause, de jouir de l'instant présent, d'arrêter notre réflexion et la discussion sur nos différentes thèses et formulations dogmatiques, pour faire place à la joie - la joie qui est causée par l'objet de notre recherche même - dans notre cas précis : l'*episkopê*. Apparemment, il y a lieu de se réjouir pour l'*episcopos* lui-même, puisqu'il a reçu "une belle tâche". Mais il y a lieu de se réjouir également avec l'Église elle-même : Car ce "ministère de vigilance" (comme on l'appelle souvent dans les textes œcuméniques) assure des tâches fondamentales et importantes dans la vie de l'Église : il s'agit, comme déjà le titre de notre session œcuménique le signale, d'un ministère qui assure l'autorité, la communion et la mission au sein de l'Église : l'autorité en ce qui concerne les questions doctrinales et juridiques au sein de l'Église ; la communion au sein des paroisses, entre les paroisses et, enfin, la communion entre les différentes Églises ; la mission, dans la mesure où les *episcopoi* ne perdent pas de vue, dans le travail prenant de tous les jours,

"Elle est digne de confiance, cette parole : si quelqu'un aspire à l'épiscopat, c'est une belle tâche qu'il désire." (1Tim 3,1)

la vocation essentielle de l'Église face au monde. Et n'oublions pas que ces trois aspects de l'autorité, de la communion et de la mission deviennent aussi visibles dans le fait que l'*episcopos* assure le travail du "pasteur des pasteurs" : la possibilité d'une communion fraternelle, d'un échange et d'un accompagnement spirituel du pasteur lui-même. Nous confessons communément l'existence d'un tel ministère de l'episkopê dans l'Église chrétienne, nous reconnaissons ensemble la nécessité et les bienfaits d'un tel ministère. En disant que nous confessons tous l'existence d'un ministère de l'*episkopê*, je mentionne la différence entre "*episkopê*" = épiscopat et "*episcopos*" = évêque. Car même les Églises qui ne connaissent pas (ou pas seulement) le ministère personnel de l'évêque confessent également l'existence de l'*episkopê* au sein d'elles.

I- L'episkopê dans les Églises réformées de France

On pourrait conclure, à la lecture des textes de Calvin (*Institution chrétienne*, livre IV, à partir du chapitre III) et des premières confessions de foi (*Confession de La Rochelle* § 29, *Confession helvétique postérieure* § 18), que la tradition réformée ne s'occupe guère d'un ministère de vigilance supra-paroissial. Cependant, ils connaissent bien la tâche de l'*episkopê* ou de vigilance dans le travail du pasteur local et des anciens de chaque paroisse. De plus, ce qu'était le consistoire (composé de représentants des pasteurs et des anciens, responsable pour le gouvernement de la paroisse) sur le plan local, le "synode" l'était sur le plan de

l'Église entière. De cette manière, le synode assumait les tâches de l'*episkopê* sur le plan supra-paroissial.⁽¹⁾ Une certaine réticence des Églises réformées en France quant au ministère *personnel* de l'évêque a peut être sa source dans leur situation historique conduisant à se démarquer de la hiérarchie romaine catholique. Mais en 1964 déjà, le Synode national de l'ERF formulait, dans un texte intitulé "La dévolution de l'autorité et l'autorité régionale", les lignes directrices de sa compréhension du ministère du gouvernement :

- Le "gouvernement n'est qu'un ministère parmi d'autres", il "participe sous une forme particulière de l'unique ministère de la parole, sans dignité, privilège ou primauté sur les autres" (43).⁽²⁾ Cette affirmation s'inscrit donc dans la perspective déjà mentionnée.

- Cette "autorité du ministère pastoral revient au plan du gouvernement à des assemblées, des collèges et des présidences" (43). Il s'agit donc d'abord d'un gouvernement collégial. Mais celui-ci n'exclut pas des tâches et des vocations personnelles : car "l'autorité du ministère pastoral appartient (...) sous sa forme pastorale au président de Conseil régional" (43).⁽³⁾

⁽¹⁾ Les synodes sont prévus déjà dans la "discipline commune" qui accompagne la Confession de La Rochelle (1559), voir : Marianne Carbonnier-Burkard : "L'Église réformée de France", in : *Appelés à témoigner et à servir. Dialogue entre les églises anglicanes de Grande-Bretagne et d'Irlande et les églises luthériennes et réformées de France. L'affirmation commune de Reuilly, Paris (Les Bergers et les Mages) 1999, p. 78-81, 79.*

⁽²⁾ *Église Réformée de France. LVII^e synode national, Saint-Jean-du-Gard, 1-4 mai 1964, I.F.Q.A.-Cahors, 1964, p. 43-45 (indications des pages entre parenthèses dans le texte).*

⁽³⁾ La forme didactique appartient au Synode régional, la forme épiscopale au Conseil régional.

a) Structures

Sur le plan de l'église locale, le pasteur et le Conseil presbytéral assurent déjà le ministère de l'épiskopê, en raison de leur responsabilité pour la vie de la paroisse. Sur le plan supra-paroissial, nous notons d'abord *les huit régions de l'ERF*, gouvernées par un synode, dont chacun désigne un *Conseil régional* qui, à son tour, élit un président. Il en va de même sur le plan national : le Synode national, se réunissant une fois par an, élit un Conseil national qui désigne un bureau et un *président du Conseil national*.

b) Episkopê synodale

Face à cette structure, on peut dire que le "ministère de vigilance pastorale relève de la responsabilité du Conseil régional" et, également, du Conseil national. De cette manière, l'ERF connaît et pratique bien le ministère de l'épiskopê, mais il s'agit d'une *episkopê synodale*.⁽⁴⁾

Une telle tâche collégiale nécessite aussi - et ceci me semble important - une ordination, ou, pour reprendre la terminologie de l'ERF, une *reconnaissance de ministère*. Le ministère collégial du Conseil régional ou national est reconnu dans un culte "qui inclut un engagement et l'imposition des mains avec une prière invoquant l'Esprit Saint."

c) Le rôle des présidents des Conseils

Bien que les Églises réformées affirment un ministère collégial de l'épiskopê, elles connaissent néanmoins des représentants personnels de ce ministère : les présidents des conseils ou, comme en Pologne et Hongrie, même des évêques.

Même si on considère que le président *représente* seulement le ministère qui reste le ministère collégial du synode, il est néanmoins évident que le président assume, personnellement et de manière particulière, des tâches importantes de ce ministère, par exemple en visitant les paroisses ou en parlant avec les pasteurs de sa région.

Les différentes tâches du président du Conseil régional sont décrites



Viviers - l'assistance

Photo M. Mallèvre

avec beaucoup de soin dans la "discipline" de l'ERF : manifester dans un ministère personnel le caractère pastoral de l'autorité dans sa circonscription, diriger les travaux du Conseil régional, visiter en tout temps une Église, s'entretenir avec un ministre ou le convoquer.⁽⁵⁾ Il y a également l'aspect d'une collégialité épiscopale dans la communion des huit présidents régionaux et du président national.

Ainsi, les églises issues de la Réforme connaissent bien aujourd'hui un ministère de direction de l'Église "qui s'exerce de manière synodale, collégiale et personnelle".⁽⁶⁾

II- L'épiskopê dans les Églises luthériennes

Le texte de la Confession d'Augsbourg n° 28 fait apparaître qu'il existe, au sein de l'Église, *un seul ministère de la Parole* qui est fondamental et qui garantit la vie de l'Église. Les pasteurs aussi bien que les évêques sont donc des représentants de cet unique ministère de la Parole. Cette vision s'oppose à l'idée que le ministère de l'évêque serait essentiellement différent de celui du pasteur, mais ne met point en question l'existence d'un ministère particulier de vigilance supra-paroissial. La réforme luthérienne a, dès les débuts, essayé de garder un tel ministère.

Ce qui fait la différence par rapport à la doctrine catholique de l'époque, c'est que, pour les luthé-

riens, la différence entre évêque et pasteur relève du droit humain (*ius humanum*) et non du droit divin (*ius divinum*). De cette manière, les luthériens peuvent accepter des prérogatives diverses entre ces ministères, pourvu que l'on ne les mette pas sur le plan d'une ordonnance divine. Parmi elles figurent tout d'abord le droit à l'ordination des pasteurs et, deuxièmement, la vigilance sur le plan supra-paroissial.

Les églises luthériennes connaissent un ministère personnel d'épiskopê, le ministère d'un évêque. L'évêque est ici le "pasteur des pasteurs", qui est responsable des visites, préside les ordinations, et veille particulièrement sur l'unité dans la foi et sur la visibilité de l'église dans l'espace public. Dans beaucoup d'Églises luthériennes, on a gardé le nom d'"évêque"; dans d'autres, on utilise des termes comme "inspecteur" ou "superintendant". Dans certaines de ces Églises, on connaît également le ministère épiscopal historique qui s'inscrit dans une succession apostolique (Finlande, Suède, Lettonie).

⁽⁴⁾ Décrit dans les Thèses de Neuendettelsau élaborées par les Églises signataires de la Concorde de Leuenberg, in: *Accords et Dialogues œcuméniques, bilatéraux, multilatéraux. Français, européens, internationaux*. Textes édités par André Birmelé et Jaques Terme, Paris (Les Bergers et les Mages) 1995, p. 11-47, 11-51, 11-49.

⁽⁵⁾ Jean-Pierre Monsarrat: "L'épiskopê dans l'Église réformée de France" in: *Appelés à témoigner et à servir* (voir note 1), p. 108-111, 110.

⁽⁶⁾ André Birmelé: "Episkopê. L'approche des Églises issues de la Réforme et les perspectives du dialogue œcuménique", in: *OECIV III/1* (2003), p. 45-65, 56.

Pour désigner la *forme actuelle* de ce ministère au sein des églises luthériennes, on parle d'un "ministère épiscopal-synodal". Car, dans une telle conception, un équilibre s'installe entre l'évêque, en tant que celui qui a le ministère supra-paroissial de la Parole, et un synode, comme représentant de l'assemblée. La direction de l'Église ainsi que le ministère de vigilance se réalisent *dans le vis-à-vis* de ces deux pouvoirs, dont les détails de la gestion peuvent varier énormément.

En ce qui concerne les deux Églises luthériennes en France, "les décisions naissent de la rencontre au sein du Directoire (pour l'ECAAL) ou du Conseil exécutif (pour l'EELF) entre les représentants élus du synode et les inspecteurs ecclésiastiques".⁽⁷⁾ Le ministère épiscopal se réalise particulièrement dans la vocation des "inspecteurs ecclésiastiques" (2 dans l'EELF, 7 dans l'ECAAL) qui ont chaque fois des responsabilités pour une région. De cette manière, l'inspecteur représente un évêque régional, un "pasteur des pasteurs" pour une région, que la constitution de l'EELF définit ainsi:

"L'inspecteur ecclésiastique est un pasteur chargé dans chaque région d'un ministère d'unité, de vigilance, de conseil et de visite à l'égard des personnes et des communautés en vue de leur fidélité à l'Évangile et de la pratique de l'amour fraternel. Il veille à la célébration régulière du culte, au bon ordre des paroisses qu'il visite périodiquement. Il veille à la formation des ministres, à l'exercice et à la coordination des divers ministères nécessaires à

la vie de l'Église régionale et à son témoignage. Il préside les services de dédicace des édifices cultuels. Il assure la fonction pastorale auprès des pasteurs et des autres ministres de l'Église régionale. Il procède aux ordinations, aux installations des pasteurs et autres ministres, et tient à cet effet des registres spéciaux. (...)".⁽⁸⁾

Les inspecteurs sont élus pour 5 ou 7 ans "par" l'assemblée d'inspection qui comprend les représentants laïcs et les pasteurs des communautés locales de l'inspection. Mais un inspecteur n'est pas ordonné pour être inspecteur: comme il est déjà ordonné pasteur, il est "installé" dans ses fonctions par d'autres inspecteurs de l'Église concernée. Dans les deux églises, le directoire (ou le Conseil exécutif) est d'ailleurs dirigé par un président, qui peut être une personne laïque et qui est élu par les inspecteurs et des laïcs.

III- Conséquences / perspectives

Le Concile Vatican II a, on le sait, affirmé qu'un "defectus ordinis", un "défaut de l'ordre", affecte le ministère des Églises réformatrices (*Unitatis redintegratio* 22). Ce défaut réside sans aucun doute dans le fait que, selon cette interprétation, l'ordination protestante n'est pas conférée par un évêque qui s'inscrit dans la "succession apostolique". Mais qu'est-ce que cette "succession apostolique"? D'après maints textes œcuméniques, elle n'est pas nécessairement liée à une transmis-

sion de pouvoirs par imposition des mains. L'essentiel n'est donc pas une transmission par une chaîne ininterrompue d'impositions des mains, une sorte de "succession de consécrations" - compréhension qui, d'ailleurs, ne tient pas la route historiquement. Cette succession signifie bien plus une *succession dans la vraie foi apostolique*. C'est le ministère épiscopal qui veille sur et qui atteste cette pureté de l'Évangile.⁽⁹⁾ Le destin futur de l'union entre nos différentes Églises dépend pour une bonne partie de cette question. Comment trouver des réponses, comment progresser dans l'unité? Il me semble que l'*Affirmation commune de Reuilly* des Églises protestantes de France et des Églises anglicanes de Grande-Bretagne et d'Irlande (1999) nous présente une démarche tout à fait intéressante. Elle nous montre que le chemin vers la communion peut connaître différentes étapes, et pourrait être instructive pour les relations entre protestants et catholiques.

- On affirme ensemble: "La succession apostolique est le retour constant au témoignage apostolique" (27).⁽¹⁰⁾ Et on explique que cette apostolicité de l'église "se manifeste dans une *successio fidelium* à travers les âges" (27), c'est-à-dire, une succession des fidèles qui portent la foi d'une génération à l'autre.

- On reconnaît les "ministères ordonnés respectifs" en tant que "donnés par Dieu comme des instruments de grâce", et on affirme que ces ministères respectifs possèdent "le mandat du Christ par l'intermédiaire de l'Église" (32).



Viviers - pasteure Hernandez, M^{re} Saint Macary, pasteur de Clermont, P. Papatomas

Photo J. Morel

⁽⁷⁾ André Birmelé: Le ministère dans les Églises luthériennes françaises, in: *Appelés à témoigner et à servir* (voir note 2), p. 99-102, 102.

⁽⁸⁾ *Église Évangélique de France: Constitution, règlements, statuts*. Textes adoptés par le synode général le 9 juin 1996 et entrés en vigueur à cette même date, Paris/Montbéliard (secrétariats régionaux de l'EELF), 1996, p. 35

⁽⁹⁾ *Le ministère épiscopal au sein de l'apostolicité de l'Église*. Consultation luthérienne à Malte, novembre 2002, p. 12. On peut demander ce texte auprès de la Fédération luthérienne mondiale, Genève.

⁽¹⁰⁾ Entre parenthèses, je cite les pages de l'édition mentionnée en note 2.



Eucharistie au Moyen Âge

D.R.

Cette reconnaissance réciproque conduit à l'affirmation "qu'une vigilance pastorale personnelle, collégiale et communautaire (episkopê) est incarnée et exercée dans toutes nos Églises" (32).

• On désigne clairement le *désaccord actuel*: les anglicans croient que l'épiscopat historique est un signe de l'apostolicité de toute l'Église, que la pleine unité visible de l'Église inclut la succession historique de l'épiscopat; les luthériens et les réformés peuvent reconnaître dans la succession épiscopale historique un signe de l'apostolicité de l'Église, sans la considérer comme une condition indispensable à la pleine unité visible." (28)

• Sur ce fondement bien défini, on arrive à deux conclusions: 1) La "pleine interchangeabilité des ministres ordonnés" (32) n'est pas encore possible, vu le désaccord décrit ci-dessus. 2) Une hospitalité eucharistique qui dépasse celle offerte à

des individus devient possible (33). Cette affirmation commune est exemplaire dans l'analyse qui décrit clairement les convergences et les désaccords, et aussi dans le projet d'une communion en route, un projet qui devient possible par la séparation de deux questions: celle de la reconnaissance mutuelle des ministères et celle de la succession historique dans le ministère épiscopal. Pour expliquer cette séparation des deux questions, les anglicans distinguent entre "reconnaissance mutuelle" (communion dans la Parole et les sacrements) et "réconciliation des Églises et des ministères" qui représenterait une pleine union visible entre deux Églises, y compris l'exercice commun de l'episkopê (21).⁽¹¹⁾ Cette affirmation de Reuilly pourrait-elle devenir un modèle pour les relations entre protestants et catholiques? On pourrait formuler des *requêtes aux protestants aussi bien qu'aux catholiques*.

En ce qui concerne *les protestants*, j'aimerais citer l'exhortation du texte de Lima (BEM, 1982):

"Les Églises sans la succession épiscopale (...) ont à réaliser que la continuité avec l'Église des apôtres trouve une expression profonde dans la succession de l'imposition des mains par les évêques et que, même si elles ne sont pas privées de la continuité dans la tradition apostolique, ce signe fortifiera et approfondira cette continuité."⁽¹²⁾

Est-ce que la succession de l'imposition des mains, *comprise non comme critère nécessaire de l'apostolicité, mais comme signe fort de l'unité de l'église dans la foi apostolique*, pourrait être acceptée dans les églises protestantes?⁽¹³⁾

Du côté catholique, se pose la question concrète d'une pleine reconnaissance du ministère au sein des Églises protestantes. Je cite à ce propos l'étude célèbre sur les anathèmes du XVI^e siècle, éditée par W. Pannenberg et K. Lehmann:

"D'un autre côté se pose pour l'Église catholique cette question: le large accord sur les composants essentiels de l'acte de l'ordination ne justifie-t-il pas qu'on reconnaisse le caractère de sacrement à l'ordination telle qu'elle est accomplie dans les Églises évangéliques, si par cet acte il est possible de parvenir à une entente sur le maintien de la succession ministérielle apostolique?"⁽¹⁴⁾

⁽¹¹⁾ Voir Birmelé (v. note 13), p. 61.

⁽¹²⁾ Conseil œcuménique des Églises; Foi et Constitution: *Baptême, Eucharistie, Ministère. Convergence de la foi*, Paris (Le Centurion / Presses de Taizé) 1982, "ministère", § 53 (p. 80).

⁽¹³⁾ Mais ne faut-il pas, en même temps, craindre des effets négatifs d'un tel signe, comme notamment le malentendu, dans nos paroisses, de penser qu'il pourrait s'agir d'une légitimation rétroactive de notre ministère protestant? Voir la description du texte de Lima (ibidem, § 38, p. 72s)

⁽¹⁴⁾ *Les anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels?* éd. par K. Lehmann et W. Pannenberg, Paris (Cerf), 1989, 246. - Les Églises protestantes n'ont jamais mis en question l'existence du ministère ordonné au sein de l'Église catholique. Néanmoins, il faudrait étudier les éventuelles pratiques de réordination d'un prêtre devenu pasteur protestant.

Pour le moment, l'Église catholique ne peut pas reconnaître, dans le ministère protestant, une vraie réalisation du ministère de l'Église chrétienne. Il y a toujours ce "defectus" qui empêche aussi la réalisation plénière de "la substance propre et intégrale du mystère eucharistique" dans la Sainte Cène des protestants" (UR 22). Pourtant, on pourrait essayer d'interpréter ce texte du Concile de la manière suivante⁽¹⁵⁾: le "defectus" du ministère protestant réside dans la non-visibilité de l'unité avec l'Église entière. À cause de ce "défaut" du ministère protestant, la Sainte Cène, elle non plus, ne réalise pas suffisamment l'unité de l'Église entière qui fait partie de l'essence du repas du Seigneur.

Face à cette affirmation du Concile, deux voies vers une communion eucharistique se présentent: 1) Les protestants redécouvrent "le signe de la succession épiscopale", comme le texte BEM le propose. 2) Les catholiques arrivent, comme les anglicans l'ont fait à Reuil, à séparer

la question de l'hospitalité eucharistique de celle de la succession historique des évêques. Dans ce cas, ils devraient affirmer que, même si ce "défaut" persiste, la Sainte Cène des protestants donne néanmoins ce que les paroles d'institution promettent: la participation au corps et au sang du Christ. Un document du dialogue international catholique-luthérien, "Église et justification" (1994), va dans ce sens, en parlant au moins de la possibilité que les catholiques peuvent affirmer "une présence salvifique du Seigneur dans la Cène luthérienne".⁽¹⁶⁾

Conclusion

Les Églises protestantes ne connaissent pas de magistère tel que l'Église romaine le proclame. Nous croyons que les questions de doctrine et de morale doivent être discutées sur la base de l'Écriture sainte qui représente "la seule règle ou norme selon laquelle toutes les doctrines et tous les docteurs doivent être appréciés et jugés".⁽¹⁷⁾ Les réponses doivent donc être cherchées dans l'écoute commune de la Parole. Mais souvent, ce refus d'un magistère qui pourrait exprimer des doctrines de manière absolue, est compris, dans le milieu protestant, comme un droit au pluralisme sans limites au sein de nos Églises ou comme un processus de discussion à la manière du philosophe Jürgen Habermas.

Il me semble que, dans notre recherche commune sur l'episkopè, nous avons aussi la chance de redécouvrir le ministère de vigilance en matière de la doctrine. Dans l'Église, il y a des personnes qui ont cette tâche de manière particulière (mais certes non exclusive). En plus, à l'heure actuelle, nous demandons souvent une plus grande visibilité des Églises dans l'espace public.

Cette visibilité du ministère de vigilance peut se réaliser dans des paroles publiques de nos inspecteurs et présidents, qui indiquent une direction claire de nos églises.⁽¹⁸⁾ Et on pourrait même souhaiter que nous arrivions à des paroles communes des Églises anglicanes, catholiques et protestantes en France.

Avec de telles paroles publiques, les ministres chargés de l'episkopè assument en même temps la troisième tâche mentionnée dans le titre de notre conférence, la "mission". C'est ce même ministère de l'episkopè qui veille aussi sur l'annonce toujours renouvelée de la Bonne Nouvelle pour le monde d'aujourd'hui. Dans un temps où la foi chrétienne devient, en Occident, une affaire peu connue et où nous retrouvons, d'une certaine manière, la situation de la mission de l'Église primitive, cette tâche de veiller sur la prédication publique de l'Évangile, d'organiser l'évangélisation dans un monde sécularisé - cette tâche reçoit une actualité et une urgence nouvelle. Le ministère de vigilance nous est donné pour y faire face.

"Si quelqu'un aspire à l'épiscopat, c'est une belle tâche qu'il désire" (1Tim 3,1)

Karsten Lehmkuhler, luthérien

*Maître de conférences à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg
Membre du comité mixte de dialogue catholiques/luthéro-réformés de France*

⁽¹⁵⁾ W. Pannenberg: *Systematische Theologie III*, Göttingen 1993, 428

⁽¹⁶⁾ Cité chez Birmelé (v. note 13) 65.

⁽¹⁷⁾ Formule de Concorde, avant la partie 1; voir: éd. Birmelé/Lienhard, p. 421 (n° 872).

⁽¹⁸⁾ Groupe des Dombes: "Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière" (1976), § 74, in: *Pour la communion des Églises. L'apport du Groupe des Dombes 1937-1987*, Paris (Le Centurion) 1988, p. 103.



Le P. Evdokimov, le pasteur Dietz (tout à fait à droite)

Photo J. Morel

Le pasteur Jacques Morel, d'Hagondange, a bien voulu nous donner les photos prises par lui pendant la session de Viviers: un bon nombre illustrent ce dossier, et c'est un de ses clichés qui figure sur la couverture de la revue. Qu'il soit ici vivement remercié!

Une approche orthodoxe de l'episkopê



La différence d'interprétation propre aux orthodoxes tient aux présupposés théologiques qui suggèrent une problématique, une méthode qui ne sont pas toujours familières aux non-orthodoxes. Il est bon de le rappeler avant d'aborder la question de l'episkopê. Pour traiter de ce ministère de surveillance, de surintendance, il ne faut pas se situer simplement dans le contexte de l'ecclésiologie. Il faut partir du mystère même de l'Église : tout ministère doit refléter le mystère de l'Église et avoir une justification sotériologique.

1- Le mystère de l'Église

L'Église découle de la volonté du Père, commune au Fils et à l'Esprit, qui se réalise au sein de l'économie de Dieu en Christ : unir le créé à l'incréd. La contribution du Christ à l'économie - et donc à l'Église qui est son point focal - est de devenir le foyer à partir duquel pourra se réaliser cette incorporation sans confu-

Au début de cette conférence, je voudrais me référer au théologien Jean Zizioulas dont je partage les propos : un point de vue "orthodoxe" ne repose pas sur des sources spéciales, mais sur l'interprétation des sources communes à tous les chrétiens, la Bible et les Pères.

sion du créé à l'incréd.

L'Esprit rend possible par sa présence l'ouverture du créé à ce qui le dépasse verticalement au niveau de l'être, et horizontalement au niveau de l'histoire, en vue de cette incorporation.

L'homme, en Christ, participe à la croix du Seigneur et à sa traversée en communion avec les autres, c'est-à-dire en Église. L'Église est le sacrement paradoxal de la Résurrection dans l'Eucharistie et l'icône du Royaume du Père. Je dis "paradoxal", parce qu'il s'agit du déjà là et du pas encore... Comme dit Paul, nous voyons, mais comme en miroir. L'Esprit ne renvoie pas au passé mais à ce qui doit venir ; car il nous vient du Futur dans le Présent pour éclairer le Passé. Cette anamnèse du Futur fait que l'Église a aussi ses racines véritables dans le futur. Chaque Église ainsi devient icône du monde à venir, du Royaume. Le mot sacrement ici renvoie à une réalité présente de façon paradoxale, c'est-à-dire qui renvoie à une tension entre le futur et le présent.

2- L'episkopê

- Episkopê et communion divine

Dans la perspective de communion qui est la vie même de Dieu, un et multiple à la fois, l'episkopê manifeste et réalise la récapitulation eschatologique de tout en

Christ, également un et multiple. Le ministère de l'episkopê reflète cet être "corporatif" du Christ, comme on l'expérimente dans l'eucharistie. Lors de la liturgie en effet, l'évêque, un et multiple aussi (icône du Christ), offre la liturgie du Christ corporatif au Père. Pour les orthodoxes, l'évêque est une réalité sacramentelle, comme le pain est une réalité sacramentelle. Dans le pain, la présence du Christ est réelle, mais *in absentia*, comme avant-goût du Futur, reçu du Futur, non pas en tant que possédée ; de même l'évêque. On peut dire encore que, puisque l'Église est sacrement du Royaume, ainsi l'évêque est sacrement du Christ dans son Royaume.

- Episkopê et ministères

Ce ministère de l'episkopê assure la continuité des générations post-apostoliques avec les communautés apostoliques, dans ce qu'elles ont d'unique et d'"irrépétable". Le ministère de l'episkopê est inconcevable sans celui des presbytres et des laïcs. Dans ces ministères, l'ensemble de la communauté doit être en harmonie parfaite avec le corps de l'Église.

Au départ, les presbytres ne célébraient pas l'eucharistie qui était célébrée par l'évêque ; ils étaient ordonnés pour l'enseignement. Et puis le rapport s'est inversé, vers la fin du III^e siècle et au début du IV^e : les presbytres célèbrent l'eucharistie toujours comme exten-



La chapelle du séminaire

Photo J. Morel

sion du ministère de l'évêque (ce qu'exprime le *fermentum*), tandis que les évêques vont garder simplement pour eux l'enseignement, les ordinations.

L'évêque précède les autres ministères puisqu'il ordonne et baptise, mais tout en étant conditionné par les autres ministères.

- Episkopè et communion des Églises

L'autorité de l'évêque est relationnelle aussi bien à l'intérieur de son Église (en communion avec les autres) qu'à l'extérieur de son Église (en communion avec les autres). Selon le "canon apostolique" 38 du IV^e siècle, primauté et synodalité sont inter-

dépendantes, aussi bien à l'intérieur de chaque communauté que dans la relation entre les communautés.

Enfin nos Églises actuelles, issues de confessions, sont réellement, bien que paradoxalement, unies mais à partir de leur ouverture au Royaume à venir, et dans leur ouverture réciproque - ce qui implique la communion entre elles.

Constantin Agoras

Laïc orthodoxe, docteur en théologie
Membre du comité de rédaction
de la revue *Contacts*

(Texte établi d'après les notes prises par Mme M. Lefeuvre et revues par l'auteur)

Les Églises congrégationalistes et l'épiskopè



Pasteur Alain Nisus

Le texte de Lima (le BEM) dans son § 26 de la section consacrée au ministère, a repris une suggestion de la première conférence mondiale de Foi et Constitution tenue à Lausanne en 1927: "Dans la constitution de l'Église primitive, on retrou-

ve et la charge épiscopale, et les conseils d'anciens, et la communauté des fidèles. Chacun de ces trois systèmes d'organisation ecclésiastique (épiscopalisme, presbytérianisme, *congrégationalisme*) a été accepté dans le passé durant des siècles, et est encore pratiqué aujourd'hui par d'importantes fractions de la chrétienté. Chacun d'eux est considéré par ses tenants comme essentiel au bon ordre de l'Église. En conséquence, nous estimons que, sous certaines conditions à préciser, ils devront prendre simultanément leur place respective dans l'organisation de l'Église réunie".⁽¹⁾

Nous aimerions développer le point de vue congrégationaliste, reconnu comme système d'organisation "accepté dans le passé durant des siècles",⁽²⁾ tout en étant attentifs aux interpellations des autres modèles.

À certains égards, on pourrait penser que la conception congrégationaliste, qui est celle d'un nombre important d'Églises évangéliques ou pentecô-

tistes, est la forme d'organisation de l'Église qui intègre le moins bien le ministère d'episkopè. Qu'en est-il vraiment?

⁽¹⁾ Les italiques sont de nous.

⁽²⁾ Cyrille Vogel (dans l'article "Unité de l'Église et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du III^e au V^e s.", in *L'Épiscopat et l'Église universelle*, S/dir Y. Congar et B. Dupuy, Paris, Cerf, Unam Sanctam 39, 1962, p. 603ss) propose de distinguer trois périodes successives dans le processus d'unification de la chrétienté :

- La première va jusqu'au milieu du II^e siècle. Une même foi et une même espérance lient les chrétiens. Le terme "Église" tout en désignant l'ensemble des chrétiens, ne se rapporte toutefois pas à leur organisation institutionnelle. C'est la *regula fidei*, le *symbolum* nettement formulé à partir de la seconde moitié du second siècle qui devient le fondement de l'unité.
- La deuxième période débute avec la seconde moitié du II^e siècle ou le début du troisième. Il est caractérisé par le rôle dévolu à l'épiscopat dans l'Église locale, l'élaboration progressive de regroupement métropolitain et s'exprime concrètement par l'activité conciliaire.
- La troisième période est inaugurée par la paix constantinienne. Le fondement de l'unité supra-locale est cherché de plus en plus dans l'unité d'organisation, grandement favorisée par la politique impériale et la législation nomocanonique.

Au sein de cette tradition, on peut considérer que les baptistes représentent la confession historiquement principale et c'est à partir de cette perspective que se fera la présentation de cette forme d'ecclésiologie.

Qu'est-ce que le congrégationalisme ?

L'idée de base de l'approche congrégationaliste est la suivante : selon la promesse du Christ, "là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux" (Mt 18,3), on peut déduire que c'est la présence par son Esprit du Christ ressuscité qui constitue un rassemblement d'hommes et de femmes en Église. L'Église est fondamentalement le rassemblement dans l'Esprit Saint d'hommes et de femmes au nom du Christ pour confesser la foi de manière pluriforme : ⁽³⁾ prédication, sacrement, prières, louanges, etc.

Dans une telle perspective, la priorité est donnée à l'Église locale.

La réalité de l'Église universelle n'est pas niée. L'Église universelle est l'ensemble des croyants de tous les lieux et de tous les temps. Elle est le rassemblement eschatologique du peuple de Dieu dans son entier. Ainsi comprise elle n'est pas traduisible institutionnellement.

De ce côté de la nouvelle création de Dieu, l'Église existe concrètement en tant que communautés locales, qui anticipent ce rassemblement eschatologique du peuple de Dieu. ⁽⁴⁾

Ainsi, chaque Église locale est pleinement Église. ⁽⁵⁾

Une telle affirmation est fondamentale dans l'ecclésiologie baptiste. La première confession de foi baptiste, "A Declaration of faith of English People", datant de 1611, qui a eu une certaine influence dans l'histoire du baptisme stipule (art. 11) : "Quoique eu égard au Christ, l'Église est une (Eph 4,4), pourtant, elle consiste en différentes communautés ; aussi nombreuses qu'elles puissent être dans le monde, chacune de ces communautés, même si elles ne sont faites que de deux ou trois personnes, ont Christ qui leur est donné avec tous les moyens de

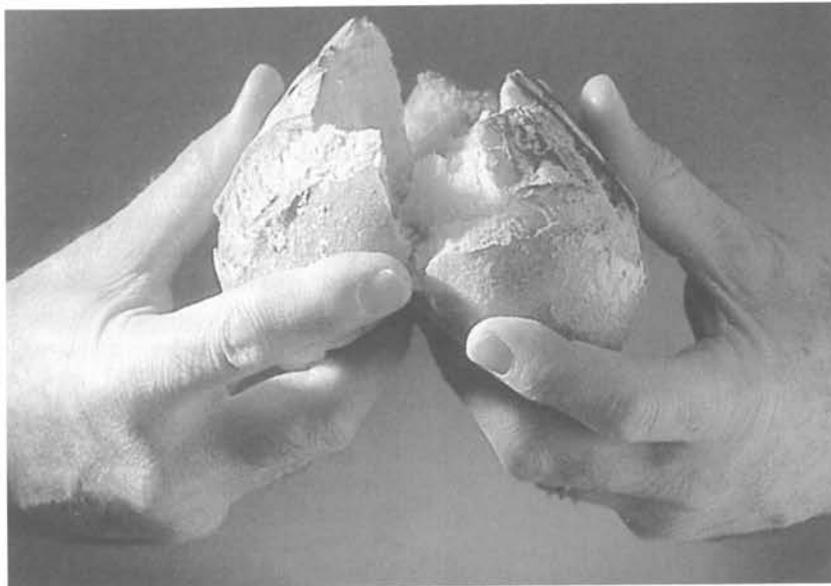


photo L'Osservatore romano

leur salut... Elles sont corps du Christ, et pleinement Église. Ainsi donc, ils peuvent et doivent, quand ils se rassemblent, prier, prophétiser, rompre le pain, et administrer tous les saints ordonnances, même s'ils n'ont pas de ministres ou que leurs ministres soient en prison, malades, ou par une raison quelconque retenus hors de l'Église." ⁽⁶⁾ La catégorie de l'alliance joue un rôle important dans cette conception d'Église. ⁽⁷⁾

L'Église locale est un rassemblement de croyants qui sont entrés en alliance avec Dieu, et les uns avec les autres. Entrer en alliance, c'est accepter la soumission réciproque, s'engager à respecter la constitution de l'Église, c'est-à-dire sa confession de foi et sa discipline. La constitution de l'Église fait autorité pour chaque membre de l'Église qui, entrant en alliance, est invité à y souscrire.

Les affirmations du sacerdoce de tous les croyants et de l'effusion de l'Esprit sur tous impliquent que les décisions importantes concernant la vie de l'Église sont prises par l'ensemble des membres réunis en assemblée. Il s'agit d'un modèle participatif d'Église : tous les membres sont collectivement responsables de la bonne marche de l'Église. Il ne s'agit certes pas d'une affirmation naïve de la dé-

mocratie, l'Église est bien évidemment une christocratie. C'est donc la pensée du Christ que chaque assemblée conduite par l'Esprit cherche à discerner. L'autorité reste donc celle du Christ et elle est médiatisée par l'assemblée de l'Église qui cherche à discerner la volonté de son Seigneur pour elle. Dans ce processus de discernement, les ministres jouent un rôle particulier ainsi que les porteurs de charismes.

Il est important de préciser que pour les premiers congrégationalistes, le souci premier n'était pas l'affirmation de l'autonomie des Églises locales, mais plutôt celle de la souveraineté immédiate du Christ sur l'Église.

⁽³⁾ cf. Miroslav Volf, *After our likeness. The Church as the image of the Trinity*. Grand Rapids Michigan/Cambridge, U. K., Eerdmans, 1998, p. 150.

⁽⁴⁾ cf. Volf, *After our likeness*, p. 250.

⁽⁵⁾ cf. K.L. Schmidt, art. "ekklesia" du *Theologisches Wörterbuch Zum Nuen Testament* (ed. par Kittel) : "l'Église n'est pas une grande communauté faite de l'addition de petites communautés, mais elle est vraiment présente dans sa plénitude dans chaque rassemblement de croyants, si petit soit-il."

⁽⁶⁾ N.L. Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*. Valley Forge, Judson Press, 1974, 1959 1, p. 120.

⁽⁷⁾ John Smyth, le premier baptiste, définissait ainsi l'Église : "We say the church or two or three faithful people separated from the world & joyned together in a true covenant, have both Christ, the covenant and the promises & ministerial powre of Christ given to them..."

En fait, les premiers congrégationalistes luttèrent contre l'emprise de l'État sur les affaires ecclésiastiques ainsi que sur la manière autoritaire dont ils ont jugé que les évêques administraient l'Église à leur époque.

Il est clair qu'une pareille compréhension de l'Église peut dériver vers le localisme, l'isolationnisme, l'individualisme ecclésiologique et conduire à la multiplication d'Églises indépendantes les unes des autres : on ne peut contester que dans la pratique ce soit souvent le cas. Les congrégationalistes affirment néanmoins que la présence du Christ en toute Église locale relie précisément ces différentes Églises les unes aux autres. Si chaque communauté locale est pleinement Église et si c'est l'Esprit de Dieu qui l'anime, elle aura également conscience qu'elle n'est qu'une manifestation parmi beaucoup d'autres de l'Église du Christ.

Cette conscience de l'interdépendance des Églises locales conduit donc à établir des liens de communion entre les différentes Églises locales.

La nécessité de ces liens de communion entre les Églises locales a été affirmée très tôt dans le baptême. La confession de foi baptiste de Londres datant de 1644 déclare (art 47) : "Bien que les différentes communautés forment des organismes distincts et séparés, chacune étant en elle-même une cité complète et bien coordonnée, il n'empêche qu'elles doivent toutes, en tant que membres d'un seul corps, marcher selon une seule et même règle et rechercher par tous les moyens possibles les conseils et l'aide des Églises sœurs, pour toutes les affaires relatives à la vie de l'Église, dans une foi commune et une même soumission à Christ, leur chef".⁽⁸⁾

Ces liens de communion s'exprimeront nécessairement au travers d'institutions appropriées, de réseaux de relations, mais la forme concrète de ces réseaux reste un adiaphora.

Le Saint-Esprit peut conduire les Églises à s'organiser différemment, en fonction des circons-



Célébration œcuménique à la cathédrale de Viviers

Photo J. Morel

tances historiques ou des contextes culturels. Cependant, c'est surtout le mode fédératif qui a été mis en œuvre. Les liens de communion qui unissent les différentes Églises locales s'expriment au travers de Fédérations, d'Associations, d'Unions d'Églises ou de "Conventions" (aux États-Unis en particulier). Les congrégationalistes estiment qu'il s'agit de formes concrètes que peut revêtir la communion entre les Églises locales. Au sein de l'union ou de la fédération, nous retrouvons les principes de base qui sont ceux de l'Église locale : les décisions sont prises par une assemblée composée de délégués des Églises locales, réunis pour discerner la volonté du Christ pour l'ensemble des Églises. Les décisions prises orientent le vivre ensemble.

Dans la pratique, les différences ne sont pas si considérables entre le système congrégationaliste fédératif et le système synodal. Mais, en théorie, le système synodal implique qu'une décision peut être imposée à une Église locale récalcitrante. Le système congrégationaliste est moins efficace à ce niveau. L'Église locale, dans un régime congrégationaliste, doit nécessairement recevoir la décision prise par l'union. La seule contrainte disciplinaire décisive de l'Union étant l'exclusion d'une Église locale récalcitrante. Dans le système synodal, est affirmé le primat de l'Église supra-locale sur l'Église locale. Le synode a autorité et peut contrecarrer le vouloir majoritaire d'une Église locale.

⁽⁸⁾ Cf. Lumpkin, *Baptist confession of Faith...* p. 168-169.



De dos : le P. Giraud et le major César (Armée du salut)

Photo J. Morel

Mais étant donné qu'il peut y avoir exclusion dans le cas d'une fédération congrégationaliste, et qu'une paroisse récalcitrante peut se retirer d'un synode dans le cas d'un régime synodal, les différences ne sont peut-être pas si considérables dans la pratique.

Ce qui est important, ce n'est donc pas la structure, mais la conscience que peuvent avoir les Églises de leur unité.⁽⁹⁾

L'épiskopê dans le congrégationalisme

Comment est alors vécue l'épiskopê dans une telle conception ecclésiologique ? À propos du § A.23 du document de Lima qui traite de l'épiskopê, l'Alliance baptiste mondiale affirme dans sa réponse au BEM, que les baptistes accepteraient l'importance du ministère de l'épiskopê pour exprimer et sauvegarder l'unité du corps "dans la mesure où ce ministère n'est pas nécessairement identifié à l'une des

formes particulières de l'épiskopat tel qu'il s'est développé historiquement dans certaines Églises. Les baptistes, depuis leur début, ont reconnu l'importance de l'épiskopê comme un don du Christ à son Église pour le soin et la discipline du peuple de Dieu. C'est une charge qui est ultimement inhérente à la communauté rassemblée elle-même qui, se rassemblant, cherche à discerner la volonté du Christ sous la conduite de l'Esprit saint. Cette communauté a la liberté et la responsabilité de nommer certaines personnes qui rempliront des aspects particuliers de l'épiskopê, spécialement le ministère de la parole, le soin pastoral, et l'enseignement."⁽¹⁰⁾ Donc les baptistes reconnaissent l'importance de ce ministère de surveillance, d'unité, de régulation et d'autorité. L'accent porte sur la forme communautaire de ce ministère, mais il est aussi affirmé que la communauté délègue un certain nombre de personnes pour assurer certains

aspects particuliers de ce ministère.⁽¹¹⁾ Au niveau de l'Église locale, il s'agit fondamentalement du ministère pastoral, exercé personnellement ou collégialement. Qu'en est-il au niveau supra-local ?

La difficulté de l'ecclésiologie congrégationaliste qui, nous l'avons vu, accorde la priorité mais non l'exclusivité à l'Église locale, est évidemment de penser le niveau supra-local. Des liens de communion relient les différentes Églises locales avec des structures appropriées, mais quel est le statut ecclésiologique et l'autorité de telles structures ? Une fois de plus, les congrégationalistes font jouer la catégorie de l'alliance.

De même que l'Église locale est composée d'hommes et de femmes qui sont entrés en alliance les uns avec les autres, de même l'association est composée d'Églises locales qui sont entrées en alliance les unes avec les autres. On étend donc ce qui se fait dans l'Église locale à l'ensemble des Églises. Parler d'alliance, c'est nécessairement se doter d'une constitution ecclésiastique, c'est-à-dire une confession de foi et une discipline, qui gère le modus vivendi de l'ensemble des Églises.

⁽⁹⁾ Il est vrai que l'on peut concevoir une structure fédérative/associative non fortement contraignante en droit tout en assurant en fait par d'autres moyens un fort contrôle sur les Églises locales. Les sociologues se plaisent à le montrer, on peut citer notamment les travaux de Paul Harrison sur l'American Baptist Convention (*Authority and Power in the Free Church Tradition: A Social Case Study of the American Baptist Convention*, Princeton, Princeton University Press, 1959) ou Nancy Ammerman à propos de la Southern Baptist Convention (*Southern Baptist Observed: Multiple Perspectives on a Changing Denomination*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1993) ou encore S. Fath dans le cas du baptisme français (*Une autre manière d'être chrétien en France. Socio-histoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, Genève, Labor et Fides, 2001). Comme le dit le sociologue Paul Harrison, la vie sociale est rarement aussi logique qu'un système de doctrine (*Authority and Power*, p. 10).

⁽¹⁰⁾ W. Estep, "A Response to Baptism, Eucharist, and Ministry: Faith and Order Paper n° 111", in *Faith, Life and Witness. The papers of the study and research division of the Baptist World Alliance 1986-1990*, W.H. Brackney et R.J. Burke (eds), Samford University Press Birmingham, Alabama, 1990, p. 14. Il s'agit d'une réponse rédigée par Estep, mais appropriée par l'Alliance Baptiste Mondiale.

⁽¹¹⁾ On pourrait aussi se rapporter à l'article 44 de la Confession de foi de Londres, in Lumpkin, *Baptist Confession of Faith*, p. 168.

On ne peut certes pas parler de conciliarité à ce niveau, mais les différentes Églises locales s'accordent entre elles sur un ensemble de textes qui scellent l'union fédérative et qui font autorité en leur sein. En ce sens, ces constitutions ecclésiastiques relèvent bien du *bene esse* de la fédération et non du *bene volens* des Églises membres.

Au niveau supra-local, l'épiskopé réside donc d'abord dans le rassemblement des délégués des Églises qui s'assemblent pour discerner la pensée du Christ pour l'ensemble des Églises de la fédération. Un tel rassemblement a donc une certaine réalité synodale. Il réside ensuite dans le conseil de la fédération et son président : ils sont élus par les délégués des Églises, ils jouissent d'une reconnaissance et d'une autorité pour jouer ce rôle de surveillance, d'unité et d'autorité au sein des Églises composant la fédération. Ils vérifient par leurs visites aux Églises que les décisions sont correctement appliquées dans les Églises locales et que l'unité fédérative est réelle.

En fonction des lieux et de leur importance numérique, les baptistes s'organisent aussi en régions, et instituent des présidents de région qui ont la supervision d'un ensemble d'Églises locales. Les Églises de l'Union baptiste de Grande-Bretagne et d'Irlande possèdent le ministère de surintendant : leur supervision est plus large, ils visitent les différentes Églises locales et interviennent comme pasteurs des pasteurs.⁽¹²⁾ Mais leur épiskopé n'est pas essentiellement différente de celle des pasteurs locaux. Ils possèdent une autorité morale mais non juridictionnelle. Le rapport des entretiens théologiques entre baptistes et réformés menés sous les auspices de l'Alliance réformée mondiale et de l'Alliance baptiste mondiale le précise bien : "Si la doctrine de la succession épiscopale est rejetée par les réformés et les baptistes, il existe de part et

d'autre, dans certaines régions, un type de ministère de supervision d'un certain nombre de paroisses ; chez les baptistes, ce ministère ne porte jamais le titre "d'évêque" et n'a pas d'autorité juridictionnelle. Pour les réformés et baptistes, la rencontre d'Églises dotées d'un ordre épiscopal peut utilement poser la question de l'avantage d'un *pastor pastorum* dans la vie ecclésiastique pour l'encouragement du ministère."⁽¹³⁾

Des interpellations réciproques

Les évangéliques en général, et les baptistes en particulier, sont interpellés par leurs partenaires œcuméniques sur la manière de prendre en compte l'histoire de l'Église comme "lieu théologique". L'étude de la génération qui a succédé aux apôtres permet de comprendre la manière dont l'Église s'est organisée en l'absence de ces derniers. Les Églises d'aujourd'hui pourraient faire au moins un usage "ministériel" de ce mode d'organisation.

Cependant compte tenu de la présence active du Saint-Esprit tout au long de l'histoire de l'Église, ne doit-on pas aussi maintenir que l'Esprit peut indiquer des voies nouvelles d'organisation à des époques différentes : en quoi la période des II^e et III^e siècles serait-elle nécessairement normative au niveau des structures dont l'Église s'est dotée ? Le modèle d'organisation congrégationaliste malgré ses limites peut, sous certaines conditions, être pertinent de nos jours. N'assiste-t-on pas par ailleurs à une sorte de "congrégationalisation" de la chrétienté ?⁽¹⁴⁾ Nos sociétés se caractérisent par la privatisation de la décision, la valorisation de la libre association, la généralisation des valeurs de liberté et d'égalité, l'affirmation des principes de la subsidiarité et de la séparation des Églises et de l'État. N'assiste-t-on pas depuis le XIX^e siècle à la rupture du principe de territorialisation des apparte-

nances religieuses et au passage d'un christianisme de confession à un christianisme de conversion, avec comme conséquence la formation de communautés électives ? Il est clair que l'Église du Christ ne peut pas s'aligner purement et simplement sur ce qui se vit et se pense dans la société. Elle doit trouver ses bases dans sa propre foi plutôt que dans son environnement social. Le modèle congrégationaliste qui a été accepté dans le passé durant des siècles, n'est probablement pas le modèle normatif pour tous les temps et lieux, mais il peut être dogmatiquement légitime et pertinent dans le cadre des sociétés contemporaines. À leurs débuts, les baptistes, avec l'affirmation de la médiatisation de l'autorité du Christ par l'assemblée entière, excluaient l'épiscopalisme, mais interpellés par leurs partenaires œcuméniques, ils ont acquis l'humilité œcuménique : ils parlent plus modestement de "la manière baptiste d'être Église". Le dialogue œcuménique a aussi conduit certains baptistes vers une approche congrégationaliste qui se rapproche davantage du mode synodal ; l'insistance restant néanmoins sur la nécessaire réception des décisions prises à un niveau plus large par chaque communauté locale.

Alain Nisus

Pasteur de la Fédération des Églises évangéliques baptistes de France chargé d'enseignement à l'Institut de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine membre du comité mixte de dialogue baptistes/catholiques de France

⁽¹²⁾ Cf. J.-J. Nicholson, "Toward a Theology of Episcopate Amongst Baptists", *Baptist Quarterly* 30/6, 1984, p. 265.

⁽¹³⁾ *Accords et Dialogues œcuméniques. Bilatéraux et multilatéraux. Français, européens, internationaux.* A. Birmelé et J. Terme (eds), Paris, Les Bergers et les Mages, § V-5, p. 23

⁽¹⁴⁾ Bien relevé par le cardinal Ratzinger, en tout cas pour l'Amérique du Nord ; cf. *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church.* Joseph Cardinal Ratzinger with Vittorio Messori. San Francisco, Ignatius, 1985, p. 45.

Conclusions

Enjeux et perspectives de l'episkopê dans les Églises

pasteur Marc Lienhard



Photo M. Mallèvre

1 Comme le souhaitait Constantin Agoras, tout dans l'Église doit avoir une justification sotériologique. D'où l'importance, à nos yeux, de l'accord luthéro-catholique de 1999 sur la doctrine de la justification reçu par les Églises. L'annexe à cette Déclaration commune précise que cette doctrine "est la mesure ou pierre de touche de la foi chrétienne. Aucun enseignement ne peut aller à l'encontre de ce critère". Nous voici invités à vérifier si notre manière de concevoir et de vivre l'Église s'oriente bien selon "la bonne nouvelle de l'Évangile", celle qui annonce que l'homme est reçu gratuitement dans la communion avec Dieu, indépendamment de ses œuvres. L'accord sur cette affirmation centrale n'exclut pas des approches et des orientations particulières à chaque Église. C'est pourquoi on parle de consensus différencié. La question se pose maintenant de savoir s'il est possible, aussi, d'envisager un tel consensus différencié en ecclésiologie, sur la base de l'accord réalisé en sotériolo-

Notre exposé se fonde d'une part sur les dialogues œcuméniques, en particulier luthéro-catholiques, des dernières décennies, et sur les conférences présentées dans le cadre de la séance de Viviers. Mais nous ne pourrions guère faire davantage qu'énoncer quelques thèses et poser l'une ou l'autre question.

gie. Pourrions-nous envisager par exemple diverses formes d'episkopê dans nos Églises respectives, sans empêcher pour autant de nous reconnaître mutuellement comme Église de Jésus-Christ annonçant le même salut ?

2 L'Église est à la fois visible et invisible. Gottfried Hammann nous l'a rappelé avec force, à propos des Réformateurs du XVI^e siècle. L'insistance de Luther sur l'Église invisible a suscité la réaction du Concile de Trente soulignant le côté visible de l'Église, de sa structure sacramentelle, de sa hiérarchie. En fait, les Réformateurs n'ont pas voulu faire de l'Église une "cité platonicienne". Ce qui est invisible ou caché, c'est que Dieu est à l'œuvre dans l'Église visible, malgré les faiblesses de celle-ci. Des signes attestent que l'Église vraie, œuvre de Dieu, est bien là : aux signes classiques de l'Évangile annoncé et de l'administration des sacrements, Luther a ajouté, en 1539, le pouvoir des clefs, la vocation et l'ordination de pasteurs et d'évêques, la prière et la louange de Dieu, la croix et l'épreuve. Vatican II définira l'Église comme mystère de communion avec le Dieu trinitaire, ce qui implique une dimension cachée de l'Église. Il peut y avoir une insertion seulement physique dans l'Église, sans participation intérieure à l'Église mystère. La structure sociale de l'Église est au service de l'Esprit vivifiant et caché qui lui donne vie. Dans cette relation de service, elle peut s'écarter

de son but. C'est pourquoi le parcours historique de l'Église est une lutte continuelle. L'Église a sans cesse besoin de purification et de renouvellement. Cette réforme permanente concerne l'ensemble du témoignage moral, disciplinaire et doctrinal que l'Église rend à la grâce de Dieu.

3 Les uns et les autres, nous affirmons que "la sainte Église chrétienne est de tout temps et qu'elle subsiste éternellement" (Article 7 de la Confession d'Augsbourg de 1530). Nous l'affirmons parce que nous croyons en la fidélité de Dieu. Cette fidélité s'est traduite aussi par des institutions qui, au cours de l'histoire, ont servi à maintenir l'Église. Mais ces institutions et les formes qu'elles ont prises - pensons par exemple à la papauté - sont-elles pour toujours et dans tous les cas de figure des signes de la grâce de Dieu et des moyens de continuité institutionnelle indispensables pour la vie de l'Église ? Deux questions se posent : des institutions nées au cours de l'histoire ne doivent-elles pas être soumises à la critique et connaître peut-être l'épreuve de radicales remises en question ? Par ailleurs, ne faut-il pas établir une différence entre les moyens de grâce proprement dits que sont la Parole et les sacrements, seules institutions intangibles et qui fondent le service des ministères, et d'autres institutions qui n'ont pas le même poids en ce qui concerne le salut ?

4 Le concept de communion, déjà important dans le Nouveau Testament, dans l'Église Ancienne et dans la Réformation du XVI^e siècle, s'est imposé en ecclésiologie depuis cinquante ans. Plusieurs contributions ont souligné combien la communion terrestre s'enracine dans la communion intra-trinitaire et la reflète. Elle est à la fois "communion aux choses saintes" (l'Évangile, l'eucharistie, etc) et communion des saints entre eux, y compris avec les saints du passé.

Parler de l'Église-communion, c'est s'interroger sur la qualité de notre vie commune, à l'intérieur de nos Églises et dans nos relations entre nous. Comment nous respectons-nous les uns les autres, comment partageons-nous nos faiblesses et nos richesses ? Qu'est-ce qui fonde et maintient notre vie commune et permet de surmonter les conflits, les discriminations, les séparations, qu'est-ce qui permet d'agir ensemble dans le témoignage missionnaire et dans l'action diaconale ?

Insister sur la communion, c'est aller au-delà d'une Église qui serait simple desserte, ou réduite à un organisme institutionnel, c'est résister à l'individualisme qui ne regarde pas au-delà de la paroisse, à une conception de l'unité confondue avec l'uniformité, à un exercice autoritaire des ministères qui isole le ministre des fidèles, ou à la marginalisation de certains groupes ou catégories de fidèles.

En ce qui concerne les relations œcuméniques, sera-t-il possible à chaque Église de reconnaître les autres Églises comme des expressions, différentes mais légitimes, de l'Église de Jésus-Christ, en prévoyant aussi des étapes pour approfondir la communion ?

L'Église romaine pourra-t-elle comprendre l'unité comme une communion d'Églises réconciliées, et non comme un "retour" d'Églises séparées de l'Église romaine ? Bien des textes catholiques des dernières décennies montrent que l'idée d'une absorption par Rome de communautés séparées a été abandonnée, en faisant valoir notamment qu'il ne



La table ronde

Photo J. Morel

pouvait y avoir de réunion des Églises qu'au prix de mutations réelles de l'Église romaine elle-même.

Souligner le rôle de l'eucharistie pour la communion entre les croyants et entre les Églises, c'est inévitablement poser la question de l'hospitalité eucharistique, dont l'absence suscite de grandes souffrances. Ne faut-il pas, plus fortement encore, prendre conscience de tout ce qui nous est commun dans la foi ? N'y a-t-il pas lieu de réfléchir à nouveau sur la dialectique entre ce qui nous est déjà donné et ce qui reste à réaliser ou à rendre visible ? Prenons conscience aussi du lien existant entre la vie commune des chrétiens engagés dans le mouvement œcuménique (pas seulement les foyers mixtes) et actifs aussi dans une diaconie commune d'une part, et le souhaitable partage eucharistique. Rappelons qu'en perspective catholique la communion eucharistique présuppose, certes, la communion ecclésiale, ce qui paraît empêcher pour l'instant une intercommunion généralisée, mais qu'il y a aussi le souci du salut d'un chrétien particulier qui peut l'imposer dans des situations de détresse.

5 Il nous faut réfléchir ensemble sur la manière dont l'autorité doctrinale s'exerce dans l'Église. Cinq instances entrent en jeu ; l'Écriture sainte, la Tradition, le témoignage de l'ensemble du peuple de Dieu, le ministère ecclésiastique, la théolo-

gie. Si nous sommes d'accord pour affirmer que l'Écriture sainte, en tant que témoignage apostolique originel rendu à la vérité pleinement révélée en Jésus-Christ, est la norme dernière de notre foi, d'accord aussi pour dire que le ministère local et supra-local a une responsabilité particulière pour la transmission de la doctrine chrétienne, nous divergeons lorsqu'il s'agit de savoir si la fonction du ministère s'exerce à travers des structurations précises (collège des évêques, concile, pape) fondées par le Christ et voulues par Dieu et qui, selon certaines conditions, peuvent prendre des décisions infaillibles. Les protestants soulignent que les décisions doctrinales émanant des ministres doivent être soumises à examen sur la base de l'Écriture et doivent être reçues par les communautés. Les ministres sont des témoins, pas des garants de la vérité.

6 Les Réformateurs ont mis en valeur le thème du sacerdoce universel des fidèles qui marque toute la vie chrétienne. De son côté, Vatican II (*Lumen Gentium* 32) a souligné la dignité commune et égale de tous les chrétiens baptisés. Cela dit, dans nos diverses Églises, le ministère pastoral est distinct du sacerdoce commun des baptisés. Il ne dérive pas simplement de la communauté, au contraire, il a son origine dans une mission et une institution divines. C'est pourquoi ceux qui ac-

complissent leur mission n'agissent pas en leur nom propre, mais représentent la personne du Christ, conformément à la promesse : "Qui vous écoute, m'écoute" (Luc 10, 16). Celui qui, à proprement parler, agit dans la Parole et les sacrements, c'est Jésus-Christ lui-même par la puissance du Saint-Esprit.

Les différences apparaissent dans la place particulière faite, parmi les ministres, aux évêques, considérés, en tradition catholique, comme les successeurs des apôtres, et auxquels "la réalité totale du ministère sacré" (*Lumen Gentium* 21) a été transmise.

7 Les divers exposés ont montré que, dans la pratique, chacune de nos Églises connaît des formes d'episkopê, c'est-à-dire un ministère supra-local exerçant une fonction de vigilance au service de l'unité. Nous pouvons aussi dire ensemble que cela ne relève pas seulement de l'histoire ou de la sociologie, mais qu'on peut y discerner l'action de l'Esprit Saint. Mais nous divergeons au sujet du poids qu'il faut accorder à la différenciation historique du ministère. La différenciation entre évêques, prêtres et diacres est-elle voulue par Dieu et essentielle pour l'existence des Églises ? La distinction entre évêque et pasteur relève, selon Luther, du droit humain. Certes, l'exercice d'un ministère épiscopal est, pour les luthériens,

souhaitable et important au service de l'Évangile. Mais seules l'annonce de l'Évangile et la célébration des sacrements sont nécessaires au salut. Le ministère y est ordonné, sans qu'on puisse conférer à la structuration historique un caractère absolu, comparable à l'Évangile et aux sacrements comme tels. Dans cette perspective, le fait d'affirmer que la Cène célébrée dans les Églises protestantes "n'a pas conservé, du fait de l'absence [ou plutôt de "l'imperfection" ?] (*defectus*) du sacrement de l'ordre, toute la substance originelle du mystère eucharistique" (*Décret sur l'œcuménisme* 22, 3) ne confère-t-il pas indirectement une nécessité de salut au ministère épiscopal et à la succession historique, en tant qu'étant la transmission régulière du ministère ordonné dans l'Église ? "Les catholiques ne doivent pas manquer de préciser que même une ecclésiologie qui prend en compte l'idée de la succession apostolique, comme celle de l'Église catholique, n'est nullement obligée de nier une présence salvifique du Seigneur dans la Cène luthérienne" (*Église et justification*, 1994, n° 203).

"La différence qui persiste dans la portée théologique et ecclésiologique à reconnaître au ministère épiscopal, rattaché à la succession historique, perd de son acuité quand, du côté luthérien, on peut accorder au ministère épiscopal une

valeur qui rend souhaitable le rétablissement de la pleine communion avec l'épiscopat, et quand, du côté catholique, on reconnaît que le ministère dans les Églises luthériennes [...] assure des fonctions essentielles du ministère que Jésus-Christ a institué dans son Église" (*Le ministère dans l'Église*, 1981, n° 77) et quand on ne conteste pas que les Églises luthériennes sont "Église" (Église et justification, n° 204).

Les divers exposés ont mis en évidence les finalités de l'episkopê dans nos Églises. Elle doit attester la visite, l'episkopê de Dieu, d'où le rôle de la prédication, la tâche d'enseigner et d'interpréter la foi apostolique, de promouvoir la mission dans le monde et le dialogue interreligieux ; elle a la charge de veiller à la liturgie et d'être au service de la justice. Il a été question aussi du pouvoir de juridiction. Mais "la fonction juridique et l'application de la loi doivent toujours être vues dans leur intention pastorale et le souci du salut des hommes" (*Ibid.* n° 235). Les exposés et les discussions ont porté également sur l'exercice du ministère épiscopal, ses présupposés et ses modalités. Ne faudrait-il pas associer davantage l'Église locale au choix des évêques ? Si l'episkopê exige un ministère personnalisé, il faut toujours y associer les autres évêques, mais aussi les communautés comme telles et leurs représentants. Les Églises de la Réforme ont toujours pris soin d'associer les laïcs à l'exercice de l'episkopê, mais ont pâti, au cours de l'histoire, du poids trop grand pris par les autorités politiques.

De manière générale, comment passer du pouvoir à l'autorité, comment exprimer le rapport au Christ, quels mots convient-il d'utiliser sans succomber à une christologie de "l'ersatz" ? Plusieurs intervenants ont souligné le rôle fondamental de la prédication. Dans la ligne d'Ignace d'Antioche qui parle de la charité, de la discrétion et de la bonté de l'évêque, on a souligné l'importance de la personne de l'évêque, de sa vie spirituelle et de sa disponibilité à faire pénitence.



E. Boone et le pasteur Lienhard

Photo J. Morel



Soirée du CECEF

Photo J. Morel

8 Pourrait-on passer de ministères déjà existants à l'intérieur de nos Églises à des ministères d'unité communs ? Cette question, déjà abordée par le BEM en 1982, a été reprise dans le document luthéro-catholique de 1984 : *Face à l'Unité*.

Relevons les perspectives et les propositions de ce texte. Plusieurs étapes sont envisagées :

a) Les "formes préalables d'un exercice commun de l'episkopê" : sont visés par là les Conseils d'Églises chrétiennes, la participation réciproque aux synodes des deux Églises, les réunions des directions d'Église.

b) Un "acte initial de reconnaissance" : c'est la "reconnaissance mutuelle du fait que l'Église de Jésus-Christ est présente dans l'autre Église. À travers cet événement, est déclarée et confirmée la volonté des deux Églises de se comporter l'une envers l'autre comme Églises de Jésus-Christ et de vivre en pleine communion". Cela implique en particulier "un exercice unique de l'episkopê".

c) La troisième étape envisagée serait "une episkopê unique sous forme collégiale". À ce stade, les paroisses catholiques garderaient, certes, le lien qu'elles avaient jusque-là avec leur évêque, mais les

évêques agiraient collégalement en se dotant, le cas échéant, d'un porte-parole. La question n'est pas exclue d'ailleurs "de savoir si la forme collégiale est l'unique forme qu'elle [l'episkopê exercée en commun] doit revêtir".

Nous nous sommes contentés de résumer les thèses du document *Face à l'Unité* sans entrer dans un débat critique. Il faut savoir que ces thèses se sont heurtées à des résistances. Des critiques ont été formulées, notamment au sein des Églises luthériennes, dues en particulier à l'idée, erronée peut-être, selon le document, seul le ministère luthérien semblait souffrir d'un *defectus*, qu'il fallait trouver des voies pour le ré-

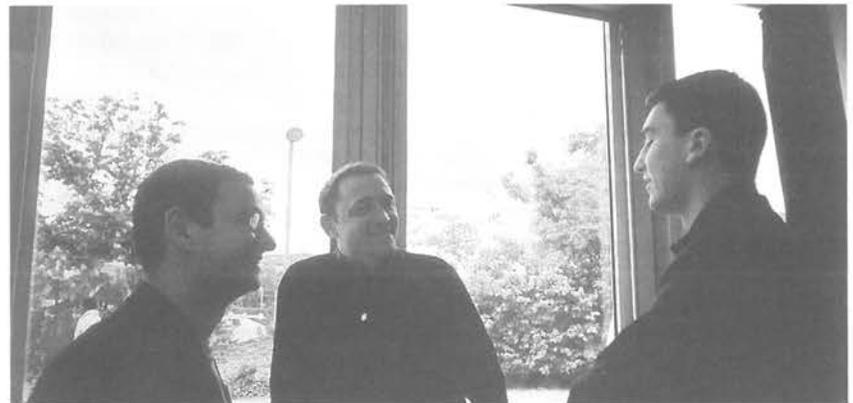
concilier avec le ministère catholique romain, et qu'ainsi il retrouverait la plénitude apostolique, ce qui semblait impliquer que le ministère catholique n'avait pas besoin de changer pour devenir un véritable ministère d'unité.

Dans d'autres dialogues, l'idée fut avancée que le Pape pourrait exercer par exemple sa fonction de porte-parole de la chrétienté si on lui confiait cette tâche, tout en exerçant un ministère spécifique dans l'Église romaine. Quoi qu'il en soit, le dialogue mené au sujet de la papauté aux États-Unis a fait apparaître clairement qu'en perspective catholique, le Pape avait la charge du ministère d'unité. Pour les protestants, le ministère papal comme service de l'unité est seulement une possibilité, dans la mesure où certaines conditions sont remplies et certains principes respectés : le respect d'un pluralisme légitime, l'exercice collégial du ministère d'unité et le principe de subsidiarité.

Au-delà de telles considérations, une question demeure, inéluctable : quelles sont les conditions théologiques, spirituelles (conversion des mentalités), juridiques et ecclésiales à remplir pour passer des ministères d'unité déjà existants dans nos Églises particulières à un ministère d'unité plus large ?

Marc Lienhard

*ancien président du Consistoire supérieur de l'Église de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine (1997-2003)
ancien doyen de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg*



Jeunes délégués

Photo C. Aubé-Élie

Mgr Armand Le Bourgeois

Mgr Le Bourgeois a été l'un des acteurs majeurs de l'ouverture de l'Église catholique au dialogue œcuménique, au moment du concile Vatican II et après : en tant que supérieur général de la Société des Eudistes, il a pris part au travail de plusieurs des commissions conciliaires ; après Vatican II, en tant que président de la Commission épiscopale pour l'unité des chrétiens, il a fait progresser les dialogues bilatéraux, mais surtout établi des relations fraternelles entre de nombreux acteurs de ce rapprochement. Un long et riche chemin de vie que le père Armand Le Bourgeois (aujourd'hui âgé de 95 ans), dont la mémoire et l'enthousiasme œcuméniques sont intacts, a bien voulu évoquer pour nos lecteurs.



Mgr Le Bourgeois

D.R.

Monseigneur, vous appartenez à une génération de prêtres formés bien avant l'engagement de l'Église catholique dans le mouvement œcuménique. Comment sont nées vos convictions dans ce domaine ?

Je suis né dans une famille profondément catholique, mais ouverte et intelligente. Ma mère et ma grand-mère (mon père avait été tué en 1914) étaient très liées à la famille protestante de Turckheim. Je me souviens de conversations toujours très amicales.

J'ai eu la chance de vivre à peu près constamment, tout au long de ma vie, dans des ambiances dépourvues de tout sectarisme confessionnel : j'ai eu pour supérieur de séminaire, dans les années trente (au séminaire des Eudistes, à La Roche du Theil près de Redon) un homme qui avait un véritable intérêt pour les autres confessions chrétiennes. J'ai ensuite été plusieurs années professeur de philosophie et d'instruction religieuse dans les grandes classes au collège Saint-Jean de Béthune à Versailles. C'était un établissement catholique, mais l'ambian-

ce était ouverte, il n'y avait pas de préjugé défavorable concernant les protestants - dans ces années-là, l'œcuménisme se faisait essentiellement avec les protestants, les orthodoxes étant très peu nombreux en dehors de certains milieux. Je parlais à mes élèves des autres confessions, leur montrant que nous avions essentiellement la même foi, le même credo.

Pendant la Seconde Guerre mondiale, j'ai servi comme aumônier dans la marine, à Toulon puis à Casablanca, où j'avais la charge de trois contre-torpilleurs : 90 % des marins étaient bien sûr de bons Bretons catholiques, mais ils n'avaient aucune animosité envers les protestants. J'avais pour "confrères" des pasteurs qui étaient respectés, avec lesquels j'avais des contacts excellents. Nous organisons des réunions communes - nous pratiquons une sorte d'"œcuménisme vécu". Les catholiques, dans l'ensemble, respectaient les qualités traditionnellement associées aux protestants : la loyauté, l'honnêteté, la solidarité.

En 43 j'ai été nommé supérieur du séminaire dans lequel j'avais fait mes études. Avec deux ou trois professeurs, j'y ai lancé la Semaine de l'Unité. Nous la faisons très sérieusement : plusieurs jours de réflexion et de prière. Cela n'avait rien d'une formalité !

De 47 à 53 j'ai été aumônier national des Scouts de France : là encore j'ai trouvé une grande ouverture, que j'ai contribué à développer bien sûr, envers les autres confessions. J'étais aussi correspondant des Scouts africains, ce qui m'a donné l'occasion de faire des séjours en Afrique, en particulier à Madagascar, où je me suis lié d'une grande et longue amitié avec le pasteur aumônier des Scouts unionistes. Nous organisons des camps ensemble.

En 1953 j'ai été élu supérieur général des Eudistes. À cette époque la Société se développait beaucoup en Amérique du Sud et au Canada. Cela m'a donné l'occasion de "pousser" la formation œcuménique dans tous les séminaires, aussi bien ceux qui étaient tenus par la congrégation que les séminaires diocésains dans lesquels des eudistes enseignaient.

Vous avez participé au concile : comment le décret *Unitatis Redintegratio* a-t-il vu le jour ?

En 1962, en tant que général des Eudistes (j'avais été réélu), j'habitais Rome. J'ai salué avec joie l'annonce du concile, et j'ai été, en tant que supérieur général de congrégation, mêlé au travail de plusieurs commissions. Dans l'ensemble, les supérieurs de grandes congrégations, jésuites, dominicains, carmes, étaient des hommes d'envergure ouverts à l'œcuménisme. Ce n'était pas toujours vrai pour les petites congrégations.

Je me souviens comme d'un événement majeur, extraordinaire, de la présentation en séance plénière du décret *Unitatis Redintegratio* qui devait être voté le lendemain. Il était présenté

par le cardinal Martin, archevêque de Rouen : ce fut un des grands moments du concile.

Mgr Martin a présenté ce texte d'une façon extraordinaire, avec une conviction et une émotion grandissantes, dans une ambiance qui se chauffait progressivement - jusqu'à éclater en tonnerre d'applaudissements à la fin. Il m'a confié ensuite qu'il avait été lui-même surpris et qu'il avait été comme "porté", qu'il était comme détaché de son texte par le feu de l'Esprit... Le décret a été voté à la quasi unanimité.

La veille de l'ouverture du concile, Jean XXIII avait rencontré les observateurs non catholiques (ils étaient une trentaine), ce qui constituait une marque de prévenance inattendue. Un petit trône se trouvait dans la salle d'audience. Le Pape est entré, et a dit immédiatement : "descendez ce trône" - puis il est allé s'asseoir au milieu de ses hôtes, avec qui il s'est mis à converser amicalement et longuement ; cela a fait grand effet sur tous, les observateurs comme nous aussi, catholiques. J'ai eu l'occasion de répéter ce geste une vingtaine d'années plus tard, quand Jean-Paul II est venu à Paris en 1980 et a rencontré les représentants des autres confessions chrétiennes à la nonciature. "Descendez ce trône" ai-je ordonné en découvrant dans la salle le même genre de siège et, après une courte discussion, car on ne voulait pas m'écouter, le trône là aussi fut enlevé et Jean-Paul II a pu converser très fraternellement avec ses interlocuteurs, assis au milieu d'eux.

Les observateurs non catholiques ont-ils eu une influence sur l'orientation œcuménique du concile ?

J'ai fait la connaissance de frère Roger de Taizé et de sa communauté à Rome, où ils avaient un petit appartement : ils y accueillaient largement, en particulier des personnalités liées d'une façon ou d'une autre à l'œcuménisme. On rencontrait beaucoup de monde, ces années-là, à Rome, au siège des congrégations ou à l'ambassade de France... Les observateurs d'autres confessions avaient évidemment leur influence au cours de ces conversations. Dans l'ensemble d'ailleurs, les évêques de France étaient favorables à la nouvelle direction œcuménique prise par le concile. Le Pape lui-même était tout à fait convaincu...

Après le concile, j'ai été nommé évêque d'Autun (1966) et j'ai eu la joie de retrouver la Communauté de Taizé dans mon diocèse. J'ai fait partie de la Commission épiscopale pour l'unité des chrétiens, puis j'en ai assuré



Madagascar, 1949

D.R.

la présidence pendant une dizaine d'années. Dans ces années-là j'ai beaucoup travaillé, de façon extrêmement positive, avec le pasteur Maury et avec Mgr Meletios, un homme avec qui on pouvait travailler. Une grande confiance régnait dans les relations interconfessionnelles. Une anecdote : le métropolitain Philarète de Minsk était venu passer plusieurs jours à Autun, conduisant une délégation officielle du patriarcat de Moscou, en novembre 1979. Nous avions exprimé, au cours de nos conversations, l'espoir de partager bientôt l'eucharistie. Au cours du repas offert par le maire, au moment où un serveur s'apprête à remplir mon verre, Mgr Philarète se lève, prend mon verre, y verse la moitié du sien et m'invite à le partager avec moi... les convives retenaient leur souffle, bien conscients de la signification de ce geste tout à fait inattendu.

Il y a eu aussi les marques de confiance venant de mes frères protestants : en 1975 j'ai été invité à prendre la parole au cours de l'assemblée du Protestantisme français, qui est un temps fort pour eux ; dans la grande salle de l'UNESCO pleine, j'ai donc parlé de ce que représentait pour moi la présence des protestants dans le paysage chrétien. Cette intervention a été intégralement publiée par la suite dans la

revue *Foi et Vie* (janvier-avril 1978). Autre marque de confiance et de volonté de dialogue : lorsque l'Alliance nationale des Églises luthériennes de France a décidé de faire une édition spéciale du texte de la Confession d'Augsbourg à l'occasion de son 350^e anniversaire, le pasteur Greiner m'a demandé de rédiger une postface. J'ai donc donné un point de vue catholique sur ce texte fondamental, analysant les points qui me paraissaient acceptables et ceux qui ne me semblaient pas recevables. C'était en 1979, une période de pleine floraison œcuménique !

Et aujourd'hui ? Que pensez-vous du mouvement œcuménique que beaucoup voient enlisé, malade même ?

J'ai moi aussi, c'est vrai, une impression de stagnation. Mais c'est parce qu'on en arrive au "noyau dur" des vrais problèmes qui nous séparent, après s'être débarrassés des obstacles faciles.

Que pensez-vous de ce qu'on appelle l'intercommunion ?

Je pense qu'on devrait l'accepter, à condition que les participants reconnaissent que le Christ est vraiment présent sous les espèces du pain et du vin. On a eu à mon avis une interprétation constamment trop stricte d'*Unitatis Redintegratio* à ce sujet ; trop stricte par rapport à l'esprit, et même par rapport à la lettre du texte, qui dit : "Une telle communion dépend de deux principes : l'unité de l'Église qui doit être exprimée, et la justification au moyen de la grâce. L'expression de l'unité empêche la plupart du temps cette communion. La grâce à procurer la recommande parfois. Compte tenu des circonstances, l'autorité épiscopale locale donnera des directives précises". Il m'est bien sûr arrivé d'autoriser le partage eucharistique.

Les problèmes qui demeurent touchent donc à la notion d'Église, et au partage eucharistique. Mais on ne gagne rien à freiner ainsi tout le temps, il faudrait aller de l'avant. Je serais, moi, pour interpréter le décret largement. On est bien exigeant pour ceux qui ne sont pas catholiques ! Si on interrogeait les catholiques sur ce à quoi ils croient exactement au moment où ils vont communier, on aurait sans doute des surprises...

Propos recueillis par C. Aubé-Elie

Erratum : Contrairement à ce que pouvait laisser croire une expression malencontreuse dans l'interview d'Olivier Clément, parue dans le dernier numéro d'Unité des Chrétiens (n° 134 d'avril 2004, p. 34), celui-ci est toujours directeur de la rédaction de la revue *Contacts*.

SUR LA ROUTE DE L'UNITÉ FÉVRIER/AVRIL 2004

Catherine Aubé-Élie

Commémoration dans la prière du sac de Constantinople

Deux évêques français, le cardinal Barbarin, archevêque de Lyon, et M^{re} Daucourt, évêque de Nanterre, ont fait le voyage d'Istanbul le 13 avril pour participer à la Divine Liturgie et prier aux côtés du patriarche Bartholomée en commémoration du huitième centenaire des "tragiques événements qui ont marqué d'une blessure profonde les relations entre les chrétiens d'Orient et d'Occident". La prise et le pillage de Constantinople par la IV^e croisade, en 1204, le jour même de Pâques, ont constitué un traumatisme dont les relations entre chrétiens d'Orient et d'Occident commencent à peine à se remettre. C'est le primat des Gaules qui a pris l'initiative de cette démarche spectaculaire de repentance, et qui avait demandé à Bartholomée 1^{er} de l'accueillir à la date de l'anniversaire, avec M^{re} Daucourt, membre du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens. Le cardinal Barbarin s'est réjoui qu'il soit possible "malgré de si graves offenses, de nous regarder et de nous aimer aujourd'hui comme des frères". (d'après un communiqué de la Conférence des évêques de France, 13 avril)

Le cardinal Barbarin a insisté dans son allocution sur la nécessaire conversion des esprits et des cœurs :

(...) Nous venons précisément à Constantinople en ce jour qui est le 800^e anniversaire d'un événement dramatique, celui du sac inhumain de la ville par des chrétiens latins partis pour assurer le libre accès au tombeau du Christ. C'est une profonde blessure que les chrétiens d'Occident



Le cardinal Barbarin

Photo SEDICOM Lyon/DB

ont infligée à leurs frères de la ville impériale, pont entre l'Europe et l'Asie, témoin de plusieurs conciles œcuméniques et, depuis longtemps, bastion de la chrétienté en Orient. Il faut confier cette offense irréversible à la miséricorde de Dieu.

Cet événement manifeste la puissance de division dont le péché peut nous rendre capables et, en même temps, nous livre à la puissance sans limites de la grâce du Ressuscité, en qui la vie est plus forte que la mort, l'amour plus fort que la haine. C'est Lui qui nous donne aujourd'hui de goûter déjà la "fraternité retrouvée" dont parle le pape Jean-Paul II dans sa belle encyclique sur l'unité des chrétiens, *Ut unum sint*.

Des frères peuvent se déchirer, ils restent frères.

Lyon est la ville où fut évêque saint Irénée, un chrétien venu de l'Asie Mineure. Nanterre est la patrie de sainte Geneviève et nous savons les liens de communion entre elle et saint Syméon le Stylite. Constantinople évoque pour nous la riche diversité dans ce corps qu'est l'Église du Christ. (...) Pourtant, entre Rome et Constantinople, depuis tant de siècles, que de tensions, de reproches, fondés ou non ! Les Latins n'ont pas su éviter d'infliger humiliations et offenses, culminant dans ce drame effroyable que nous commémorons aujourd'hui. Des difficultés demeurent

aujourd'hui entre catholiques et orthodoxes, même après l'heureuse levée des excommunications. Il y a des orientations théologiques dont l'élucluidation doit être reprise ; il reste sans doute une grande méconnaissance mutuelle, et des méfiances. Tout cela manifeste un certain dysfonctionnement des deux poumons de l'Église. Pour que le corps du Christ retrouve unité et pleine santé, il nous faut rester déterminés à nous écouter mutuellement avec humilité ; il nous faut avoir la simplicité et le courage de nous reprendre ou de nous corriger fraternellement, quand l'Esprit Saint nous le suggère.

Même s'il est meurtri, le corps du Christ n'est pas pour autant mutilé et privé d'un organe essentiel, le cœur qui bat. Le sang d'une même grâce baptismale, d'une même charité, coule aux artères et irrigue le corps entier. Notre communion est sans doute plus profonde et plus proche d'éclorre que nous ne l'imaginons.

Pourquoi cela n'apparaît-il pas ? Dieu éprouve-t-il notre patience, pour venir à bout de nos résistances ? Prend-il le temps de réduire nos inerties ? Vérifie-t-il notre générosité en même temps que notre entière disponibilité à sa grâce ? Je le crois : lorsque nous avançons ensemble, le Christ ressuscité marche avec nous comme sur la route d'Emmaüs, prêt à changer en joie ce qui reste de notre tristesse.

Sainteté, nous avons bien entendu votre récent avertissement, clair et vigoureux : "la racine du schisme, c'est une pensée mondaine dans l'Église". (...) Le Seigneur Dieu, Père des miséricordes, après nous avoir déjà assurés par mille signes de sa puissance de réconciliation, mais aussi après avoir pris le temps des longues préparations et désarmé notre suffisance, saura nous étonner par des cadeaux que nous n'imaginons pas et qui seront sans proportion avec nos pauvres énergies. C'est la merveille que le Ressuscité veut faire, peut faire, fera en son Église par l'illumination du Saint-Esprit et la splendeur de sa grâce. C'est notre espérance. Christ est vraiment ressuscité ! Alléluia !



Février

LONDRES

L'Église d'Angleterre et *The Gift of Authority*

Au moment où était achevé le rapport de l'ARCIC sur Marie et les dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption ("déclaration de Seattle"), le synode de l'Église d'Angleterre approuvait à une majorité écrasante le 13 février une motion demandant à la Commission internationale anglicane-catholique d'approfondir l'examen du rapport précédent sur le Don de l'Autorité, et de "montrer que ses propositions reconnaissent davantage l'héritage anglican de la foi". Le rapport de l'ARCIC aborde la question particulièrement sensible de la primauté du Pape, affirmant : "Nous croyons que c'est un don à recevoir par toutes les Églises". (d'après Infocatho, 7 février, et les ENI, 17 février)

MOSCOU

Le cardinal Kasper en Russie

Le président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, en visite dans la capitale russe du 17 au 23 février, a rencontré le



photo L'Osservatore romano

métropolitain Kirill de Smolensk, avec qui il a décidé de créer un groupe de travail conjoint qui devrait examiner les problèmes et tenter de les résoudre au fur et à mesure qu'ils apparaissent, et le patriarche Alexis II. Le but de ce voyage était d'entamer un processus de réchauffement des relations restées très tendues après la création de quatre diocèses catholiques en Russie en janvier 2002. (d'après AFP, 18, 22 et 23 février) (voir les pages Actualité d'UDC n° 134 d'avril)



S. Averintsev

D.R.

VIENNE

Serguei Averintsev est mort

Le grand intellectuel russe que la désunion des chrétiens blessait profondément est décédé le 21 février à Vienne, où il enseignait à l'université, à l'âge de 66 ans. Né à Moscou en 1937, ce spécialiste d'histoire et de littérature était aussi poète, traducteur (du grec ancien, du latin, de l'hébreu, du syriaque, de l'allemand, du français, du polonais...): son encyclopédique culture l'avait rendu célèbre dans les milieux intellectuels en Russie, où son influence sur les dissidents croyants et la renaissance religieuse était immense - mais aussi hors de Russie. Tant de dons humains associés à une foi si profonde n'avaient pas échappé au pape Jean-Paul II, qui l'avait appelé à faire partie de l'Académie pontificale des Sciences sociales, dès sa création en 1994.

LE PHANAR

Des non Turcs au Saint Synode

Pour la première fois depuis la chute de l'empire ottoman, l'instance dirigeante du Patriarcat œcuménique comprendra désormais des évêques qui ne possèdent pas la nationalité turque et qui proviennent des diocèses situés en dehors des frontières politiques de la Turquie.

(...) En nommant cinq évêques de nationalité et d'origine grecque et un Finlandais, le patriarche Bartholomée entendait rappeler que la liberté religieuse doit être respectée par la Turquie, à l'heure où cette dernière frappe à la porte de l'Union européenne. D'autres observateurs insistent surtout sur le fait que ce changement permettrait de faire mieux remonter jusqu'au Saint Synode les problèmes concrets de pastorale tels qu'ils se posent dans toute leur complexité, tant dans les diocèses relevant de la juridiction directe du patriarcat en Grèce que dans les pays dits "de la diaspora". (d'après les SOP, avril)

PARIS

Le Nouvel Observateur et les évangéliques

Intitulé : "Les Évangéliques - la secte qui voulait conquérir le monde", le dossier de l'hebdomadaire paru le 25 février et consacré aux évangéliques américains, comportait de nombreuses erreurs factuelles ; il était surtout très tendancieux, en ce qu'il assimilait toutes les communautés évangéliques à des sectes et les regroupait dans l'opprobre suscité par leur soutien inconditionnel à la politique du président Bush en Irak. Il a immédiatement suscité de nombreuses protestations, de la part du président de la Fédération protestante de France, des Églises évangéliques de France, des luthériens (qui s'appellent aussi "évangéliques") et du père David Roure, délégué à l'œcuménisme pour l'Île de France.

Les Sociétés bibliques ont 200 ans

La "Société biblique anglaise et étrangère", la toute première, a en effet vu le jour le 7 mars 1804, sur l'insistance d'une toute jeune fille issue d'un milieu défavorisé du



Alliance biblique française

Pays de Galles : Mary Jones désirait beaucoup avoir sa Bible à elle, et elle réussit à convaincre le clergé de publier et distribuer les Saintes Écritures aux gens du peuple. C'est ainsi que naquirent les Sociétés bibliques qui se consacrent à l'édition et à promotion de la Parole de Dieu et qu'on trouve aujourd'hui dans le monde entier. (D'après les *ENI*, 12 mars)

VIENNE

Le cardinal König est mort

L'un de ceux qui ont le mieux incarné la volonté de dialogue et d'ouverture du concile Vatican II est décédé le 12 mars, à 99 ans. L'ancien archevêque de Vienne Franz König avait dirigé le Secrétariat pontifical pour les non-croyants de 1965 à 1981. Sa conviction œcuménique était profonde : il avait été chargé par le Vatican d'engager le dialogue avec les Églises d'Orient, rencontrant le patriarche Athénagoras en 1961 afin de préparer la rencontre historique de celui-ci avec Paul VI trois ans plus tard. C'est lui qui fut à l'origine de la création de la fondation "Pro Oriente", qui fit tant pour le développement des relations avec les Églises orthodoxes et pré-chalcédoniennes. (d'après *Infocatho*, 13 mars)

BELGRADE

La volonté d'entente des responsables catholiques des Balkans

Les présidents des conférences épiscopales d'Albanie, de Bulgarie, de Bosnie-Herzégovine, de Grèce, de Serbie-Monténégro, de Roumanie et de

Turquie, réunis dans la capitale serbe du 20 au 22 février à l'initiative du CCEE (Conseil des Conférences épiscopales européennes), se sont félicités de l'accueil fraternel du patriarche orthodoxe Pavle, et ont déclaré qu'"une Europe unie exige aussi l'unité et la coopération entre les Églises". (D'après les *ENI*, 3 mars)

PARIS

L'invitation des orthodoxes à l'occasion du Carême

L'Assemblée des évêques orthodoxes de France invite, dans une lettre rendue publique en janvier, les membres des communautés catholique et protestante à partager pendant le carême préparatoire à Pâques l'expérience du jeûne et de la prière qui permet, selon la tradition des Pères de l'Église, commune aux chrétiens d'Orient et d'Occident, de se purifier pour accueillir le Christ ressuscité. M^{gr} Saint Macary, président de la commission épiscopale pour l'unité des chrétiens, et le pasteur de Clermont, au nom du Conseil d'Églises chrétiennes en France, ont répondu qu'ils accueilleraient cette initiative avec gratitude, et que les communautés catholiques et protestantes, ainsi que les groupes œcuméniques, se préparaient à participer, chacune à sa façon, à cette démarche commune de prière et de repentir.



Mars

ROME

Commémoration du théologien Karl Rahner

Les 4 et 5 mars, l'université du Latran a célébré le centenaire de la naissance du

grand théologien jésuite allemand, mort en 1984. Au plan œcuménique, il était l'auteur avec le théologien H. Fries d'un ouvrage (1983) présentant en huit thèses une possible unité des chrétiens, ouvrage qui fut très critiqué. (D'après *Infocatho*, 1^{er} mars)

PANAMA

Journée mondiale de prière des femmes

Cette année, ce sont les chrétiennes du Panama, pays multiethnique et multireligieux, qui avaient été chargées de préparer la célébration de la Journée mondiale de prière du 5 mars, sur le thème "Animées par la foi, les femmes façonnent l'avenir". "Prier avec nos sœurs du Panama, c'est aussi nous mettre en route vers des engagements concrets en faveur des faibles, des laissés-pour-compte ; ces défis sont aussi ceux de l'Europe" ont déclaré des déléguées africaines. Les fonds récoltés à cette occasion seront affectés à des projets gérés par les différentes confessions à Panama, mais aussi en Haïti ou au Venezuela. (D'après un communiqué de l'association)

PARIS

Un orthodoxe prêche à Notre Dame

Pour la première fois, un non catholique a donné une des célèbres "Conférences de Carême" en la cathédrale de Paris : M^{gr} Emmanuel, métropolite de France, président de l'Assemblée des évêques orthodoxes de France, a parlé le 7 mars de la Béatitude *Heureux les doux, ils obtiendront la Terre promise* (Mt 5,4), appuyant ses paroles sur une réflexion sur la globalisation, dont il craint qu'elle ne promeuve un "individualisme extrême".

LYON

Des femmes prêchent le Carême

Alors qu'un orthodoxe était invité à donner l'une des conférences de Carême à Notre-Dame de Paris, à Notre-Dame de

Fourvière ce sont des femmes qui ont assuré les prédications. Parmi elles, une orthodoxe peintre d'icônes et une pasteur réformée. (D'après le *BIP*, 1^{er} avril)

Dialogue des catholiques avec les mennonites et les évangéliques

Deux documents œcuméniques internationaux importants ont été publiés ces derniers temps. Le premier, intitulé *Appelés ensemble à faire œuvre de paix*, couronne cinq ans de dialogue entre l'Église catholique et les mennonites : on y reprend les contentieux historiques, on relit l'histoire de l'Église ensemble. Le document aborde aussi les conceptions réciproques de l'Église et des sacrements, tout en donnant des pistes pour l'avenir. Le second, *Église, évangélisation et les liens de la koinonia*, est le fruit de dix ans de dialogue entre l'Église catholique et l'Alliance évangélique mondiale : compréhension de la communion et de l'Église, convergences et divergences. (D'après le *BIP*, 15 avril)

ALES

Les EREI ont tenu leur synode annuel

L'Union des Églises réformées évangéliques indépendantes s'est retrouvée en synode du 19 au 21 mars. Les vingt pasteurs qui ont été consacrés au cours de ce rassemblement sont de jeunes ministres, mais aussi des ministres engagés dans cette Union depuis longtemps. Cet événement unique est le fruit d'une longue réflexion théologique sur le ministère. (D'après le *BIP*, 15 mars)

MOSCOU

Le Conseil européen des dirigeants religieux et le Kosovo

Les hauts responsables catholiques, protestants et musulmans qui composent le Conseil qui s'est réuni fin mars dans la capitale russe, ont évo-

qué les violences qui avaient récemment ensanglanté le Kosovo. L'évêque luthérien d'Oslo, M^{re} Gunnar Stolsett, a annoncé que le Conseil, qui travaille déjà avec les communautés religieuses de la région, "enverrait au Kosovo une délégation de hauts responsables religieux en guise de médiateurs". Il a estimé que "le conflit du Kosovo n'est pas interreligieux mais étroitement lié à des antagonismes entre des groupes ethniques", tout en reconnaissant que "les incendies criminels des églises orthodoxes au Kosovo montrent que les motivations religieuses y sont étroitement mêlées". (D'après *Infocatho*, 22 mars)

SAINT DENIS

"Embrase nos cœurs"

Du 27 au 30 mars s'est tenue, à l'Espace européen de la Plaine Saint-Denis, la 7^e Rencontre charismatique "Embrase nos cœurs... lève-toi, respplendis" (Isaïe, 60) qui a rassemblé autour d'enseignements et de temps de prière des milliers de chrétiens de diverses confessions (catholiques, luthéro-réformés, évangéliques, pentecôtistes), de tous milieux et de tous âges (mais majoritairement jeunes), unis par une même expérience sensible de l'accueil du Saint-Esprit. Ce rassemblement a montré la volonté d'un grand nombre de servir l'unité des Églises : "Nous sommes conscients qu'il existe encore de sérieuses divergences entre les Églises mais nous croyons que le Seigneur est impatient de nous voir porter un témoignage d'unité, indispensable à la réussite de l'annonce de l'Évangile et à la venue du Réveil".



En 2003 Photo Église réformée de Belleville

LE PHANAR

La KEK en visite au patriarcat œcuménique

Le pasteur J.A. de Clermont et le Dr K. Clements ont passé trois jours (31 mars - 2 avril) au Phanar à l'invitation du patriarche Bartholomée qui les a reçus à trois reprises. Ils ont également rencontré la commission interconfessionnelle du Saint Synode. La réception de la Charte œcuménique, la nouvelle constitution européenne, l'admission de la Turquie dans l'Europe, la nécessité d'un dialogue interreligieux plus intense, et l'intégration d'une nouvelle génération de jeunes dans le mouvement œcuménique ont été les principaux sujets abordés. Le pasteur de Clermont s'est déclaré particulièrement frappé par la chaleur de l'accueil, la conviction du patriarche que le dialogue interconfessionnel et l'unité dans la mission sont indispensables au témoignage commun des Églises chrétiennes, et son désir de voir la Turquie admise dans la CEE. (D'après un communiqué de la KEK, 2 avril)



Avril

TEL AVIV

Israël a reconnu Irénée 1^{er}

Le patriarche de Jérusalem a été enfin officiellement reconnu par l'État d'Israël le 4 avril, après deux ans et demi d'atermoiements. C'est en août 2001 que le nouveau patriarche, né en Grèce, avait été élu par le synode des évêques de l'Église orthodoxe grecque. Israël avait jusqu'alors refusé d'entériner son élection à cause de ses sympathies pro-palestiniennes, craignant que le nouveau patriarche se serve de sa position pour bloquer le renouvellement aux Israéliens de baux de location de terrains qui appartiennent au patriarcat (le terrain sur

lequel se trouve la Knesset, par exemple). Selon une tradition qui remonte au VI^e siècle, l'élection du patriarche de Jérusalem doit être confirmée par le pouvoir politique en Terre Sainte, à savoir actuellement Israël, l'Autorité palestinienne et la Jordanie. (D'après les *ENI*)

PARIS

Les Enjeux de l'uniatisme enfin publié

Le fruit de dix ans de travail du comité mixte catholique-orthodoxe en France sur les communautés de rite byzantin unies à Rome, pierre d'achoppement du dialogue entre les deux Églises, est enfin paru dans une édition commune Bayard/Fleurus-Mame/Le Cerf. Ce gros recueil enrichi d'études de spécialistes français et étrangers, fait le point au plan historique et ecclésiologique, retraçant la genèse et le développement des Églises gréco-catholiques au Moyen-Orient comme en Europe centrale, exposant la théorisation tardive de l'uniatisme. Il s'inscrit dans l'esprit de ce qu'on a appelé la "déclaration de Balamand" (1993), dans lequel les experts catholiques et orthodoxes de la Commission de dialogue internationale faisaient déjà le point sur la question, condamnant l'uniatisme comme mode de réunion des Églises. L'épais recueil de documents du comité français, coprésidé par M^{gr} Aubertin, évêque de Chartres, et le métropolite Jérémie, ancien évêque du diocèse du Patriarcat œcuménique en France, pourrait aider à relancer les travaux de la Commission internationale, "gelés" depuis la rencontre de Baltimore (2000).

GENEVE

La date de Pâques

Elle a été évoquée par le secrétaire général du COE dans son message pascal : "Nous confessons humblement l'échec de tous nos efforts pour célébrer ensemble cette "fête des fêtes" et offrir, le même jour, un témoignage commun à la résurrection de Notre Seigneur. C'est notre espoir - et notre prière ardente au Seigneur ressuscité - que la cé-

lébration commune de cette année encouragera les Églises et les chrétiens à raviver et accélérer leurs efforts dans le but de trouver une solution permanente pour célébrer ensemble la Résurrection du Christ. Nous promettons que le Conseil œcuménique des Églises continuera à inviter les Églises à œuvrer ensemble pour se mettre d'accord sur une date commune, et nous exprimons notre gratitude profonde à toutes les Églises qui se sont mutuellement invitées cette année pour marquer d'une manière particulière cette occasion. Le Christ est ressuscité!"

BRUXELLES

Veillée œcuménique pour Pâques

Pour marquer l'heureuse coïncidence du calendrier qui a permis cette année à tous les chrétiens de fêter la Résurrection du Christ le même jour, le 11 avril, le comité interecclésial de Bruxelles avait invité toutes les communautés catholique, protestante, orthodoxe et anglicane à se joindre le 3 avril à une veillée de prière en la cathédrale Saints-Michel et Gudule, afin de se préparer ensemble à entrer dans la Semaine Sainte. (D'après un communiqué de *ZENIT*)

GENEVE

Le COE et l'Église catholique

Les relations s'intensifient, a déclaré le pasteur Sam Kobia dans une interview qu'il a accordée à l'équipe "information" du COE pour marquer ses premiers 100 jours comme secrétaire général. Il a évoqué "la croissance d'un œcuménisme bilatéral" alors que "le mouvement œcuménique doit faire face à une réalité nouvelle", et dit que la rencontre en mars à Antelias, au Liban, entre le président du Comité central du COE, le catholicos Aram I^{er} et des représentants de l'Église catholique romaine permet d'affirmer que les relations entre le COE et l'Église catholique romaine



Photo COE

vont continuer à s'intensifier. Selon le secrétaire général du COE, "la Commission de Foi et constitution et le groupe mixte de travail jouent un rôle primordial en offrant à l'Église catholique romaine des possibilités de participer à la vie et aux activités du COE". Le pasteur Sam Kobia s'est dit "aussi encouragé par le nombre croissant de collaborations dans le domaine des migrations, de la santé et de la guérison, sans oublier nos relations de longue date autour du dialogue interreligieux". (D'après les *ENI*, 15 avril)

Les Églises et les élections européennes

Quatre organisations œcuméniques européennes ont publié un "document d'information à l'attention des Églises" sur les élections au Parlement européen (10-13 juin). La commission Église et Société de la Conférence des Églises européennes, l'Association des organisations de développement liées au Conseil œcuménique des Églises (APRODEV), la Commission des Églises pour les migrants en Europe (CCME) et la Fédération européenne pour la Diaconie (EURODIACONIA) soulignent dans ce document que l'Union européenne doit être "une communauté de valeurs" au-delà de sa dimension économique, et qu'une "vraie solidarité" doit contrebalancer le rôle de la compétition. Les élections ayant lieu juste après l'élargissement à dix nouveaux membres, elles recommandent que l'Europe se développe en tant que "continent multiculturel et multiethnique". Le document offre une information sur le contexte dans lequel les Églises ont leur place dans le débat dans plusieurs domaines-clé de la politique de l'Union. (D'après un communiqué de la *KEK*, 5 avril)

CANBERRA

Le "style" du COE en question

En annonçant le 8 avril la venue du pasteur Kobia au 5e Forum national (du 9 au 13 juillet) du Conseil national des Églises d'Australie (15 membres, en

particulier les Églises anglicane, catholique, luthérienne et unie), son secrétaire général, le pasteur luthérien John Henderson, a fait remarquer que le COE doit trouver de nouvelles façons de communiquer avec les nations de l'hémisphère sud. "Le COE a une structure hiérarchique et des procédures assez bureaucratiques. À moins que le COE ne trouve une meilleure façon de conférer le pouvoir aux chrétiens du Sud, il ne sera plus adapté. Le défi auquel se trouve confronté le COE a été créé en partie par le déplacement de l'équilibre des chrétiens dans le monde - d'Europe et d'Amérique du Nord vers les nations du Sud comme les pays africains. C'est comme si l'évangélisation se faisait en sens inverse, les chrétiens d'Afrique et d'Asie allant évangéliser des gens dans des pays autrefois considérés comme des nations chrétiennes". (D'après les *ENI*, 15 avril)

PARIS

Un pasteur français en mission en Palestine

Du 7 avril au 9 juillet, le pasteur Gilbert Charbonnier (retraité, aumônier à Belfort), est à Jayyous, près de Naplouse, en mission d'accompagnement des populations palestiniennes, avec un Norvégien et une Suisse, dans le cadre du programme EAPPI (campagne œcuménique de paix juste au Moyen-Orient), lancé par le Conseil œcuménique des Églises en 2002. À l'origine, les envoyés devaient être des témoins, relever les violations des droits de la personne et offrir une protection par leur seule présence ; la situation ayant évolué avec la construction du mur entre Israël et la Palestine, ils accompagnent aux points de contrôle les travailleurs, les enfants



Checkpoint

Photo COE

qui vont à l'école, les équipes sanitaires... Le programme EAPPI a impliqué 110 accompagnateurs œcuméniques de plus de 30 Églises... Gilbert Charbonnier est le premier Français à partir, avec le soutien tant de la Fédération Protestante de France qui avait transmis l'appel du Conseil œcuménique, que de son Église luthérienne.

LAUSANNE

Célébrations œcuméniques à la cathédrale

L'Église réformée du canton de Vaud, dont c'est le principal lieu de culte, a décidé d'ouvrir davantage la cathédrale aux autres chrétiens présents dans le canton : désormais des prières œcuméniques y auront lieu tous les jours, et des célébrations œcuméniques tous les mois, animées par une équipe œcuménique ; une messe y sera célébrée le 13 novembre prochain, à l'occasion de la Journée des Peuples, une autre le 21 mai 2005, pour une célébration du sacrement de confirmation regroupant plusieurs paroisses catholiques de la ville. Il y a aussi un projet d'y célébrer une veillée pascale en 2006. Sans mettre en cause le fait que la cathédrale de Lausanne, propriété du canton de Vaud, demeure un lieu dévolu au culte réformé, ces propositions visent à approfondir la vie œcuménique et à donner un signe d'ouverture en accueillant des célébrations propres à l'Église catholique. Elles sont le fruit d'une réflexion qui a été menée avec l'Église catholique en pays de Vaud et avec le Conseil des Églises chrétiennes, réflexion qui a abouti symboliquement la veille de Pâques. (D'après *Infocatho*, 10 avril)

SPIRE

475^e anniversaire de la "Protestation de Spire"

En 1526, Charles Quint avait accordé aux princes allemands la liberté de choisir la religion pratiquée sur leur territoire : *Cujus regio, ejus religio*. Mais trois ans plus tard, il revenait sur sa décision au profit du catholicisme,

entraînant la "protestation" de six princes et de quatorze villes, qu'on appela par la suite "protestants". Aux cours des célébrations qui ont commémoré cet événement à Spire, le cardinal Lehmann, président de la Conférence épiscopale allemande, a appelé le 22 avril à un approfondissement du dialogue œcuménique entre luthériens et catholiques : rappelant que sur bien des points il existe un fort potentiel de consensus, il a appelé cette "querelle amoureuse" à aboutir à une unité toujours plus grande. (D'après *Infocatho*, 24 avril)

WASHINGTON

Les Églises : non à la politique américaine au Moyen-Orient

L'association américaine "Églises pour la paix au Moyen-Orient" (CMEP), formée de 19 organisations protestantes, catholiques et orthodoxes - dont la plus grande organisation œcuménique du pays, le Conseil national américain des Églises - a critiqué le soutien apporté par le président Bush au plan du gouvernement israélien daté du 14 avril, qui consiste essentiellement en un retrait des Israéliens de la bande de Gaza, en contrepartie duquel les colonies de Cisjordanie ne seraient pas évacuées. (D'après les *ENI*, 16 avril)

TOULOUSE

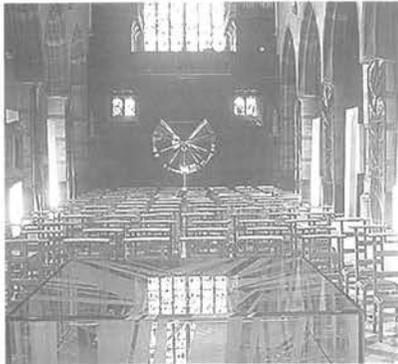
Colloque Congar

Pour célébrer le centenaire de la naissance du grand théologien, la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse avait organisé, les 23 et 24 avril, un colloque sur la genèse de sa pensée. La dimension œcuménique fut soulignée notamment par les conférences du père Destivelle sur son dialogue avec la chrétienté russe, et du professeur Birmelé sur celui avec la Réforme. Parallèlement, le cardinal Kasper donna une conférence publique sur l'Église en marche vers l'unité, dans laquelle il rappela l'importance de l'engagement pionnier de l'auteur de *Chrétiens désunis*. (MM)

BRUXELLES

Les chrétiens fêtent l'élargissement de l'Europe

L'entrée de dix nouveaux membres dans l'Europe a été fêtée le 29 avril à l'église des Dominicains de Bruxelles par un service religieux. La COMECE, la commission Église et Société de la KEK, plusieurs bureaux d'Églises auprès des institutions européennes, (comme ceux de l'Église orthodoxe russe, de l'Église de Grèce, ou de l'Église évangélique d'Allemagne), l'OCIPE, etc. avaient participé à l'organisation de cet événement. (D'après un communiqué de la KEK, 19 avril)



La chapelle des Dominicains à Bruxelles

Photo Dominicains de Belgique

Tensions entre Athènes et Le Phanar

Le 30 avril, la veille de l'entrée de dix nouveaux pays de l'Europe orientale et méridionale dans l'Union Européenne, le patriarche Bartholomée de Constantinople a convoqué au Phanar un synode élargi pour exprimer la position du Patriarcat sur le conflit qui a éclaté entre lui et l'archevêque Christodoulos d'Athènes : l'Église de Grèce revendiquait le droit de nommer les évêques les "Nouveaux territoires" sans en référer au patriarche de Constantinople, alors que celui-ci voulait exercer ce droit qui lui appartient traditionnellement, les "Nouveaux territoires" rattachés à la Grèce après la première Guerre mondiale conservant, selon l'accord conclu en 1928, leur statut canonique antérieur de rattachement au Patriarcat de Constantinople. Après plusieurs mois de tergiversations, le Synode de l'Église de Grèce a décidé le 26 avril de mettre fin à la vacance des diocèses de Thrace sans l'accord du Patriarche de Constantinople. En réponse, le Synode élargi réuni par le patriarche Bartholomée a déclaré illicites les

élections des 3 nouveaux métropolitains, et a suspendu la communion eucharistique et administrative avec l'archevêque Christodoulos d'Athènes. (D'après *Europaïca*, 3 mai)

PARIS

Les orthodoxes d'origine russe en assemblée générale

Les 30 avril et 1^{er} mai l'exarchat des paroisses d'origine russe en Europe occidentale (patriarcat de Constantinople) a tenu son assemblée générale, rassemblant les clercs et les délégués laïcs qui la composent (certains venus d'Allemagne, de Bruxelles ou d'Oslo). Les tensions qui le traversent, entre courants favorables à la proposition du patriarche Alexis II d'un retour dans le giron du patriarcat de Moscou, et ceux qui souhaitent rester dans la juridiction de Constantinople et aller vers la constitution d'une Église locale rassemblant toutes les juridictions, ont été honnêtement reconnues ; elles n'ont pas empêché le déroulement paisible des débats. Six nouveaux délégués laïcs ont été élus au conseil consultatif de l'évêché.

L'urgence de l'unité

Frère Marie Leblanc *osb*

Sous ce titre, le Père Marie Leblanc vient de publier une brève et excellente introduction à l'œcuménisme ou, si l'on préfère, à la recherche de l'unité des chrétiens. Il évoque d'abord, à la naissance de l'Église, à la fois le don de l'unité et les premières déchirures entre Israël et les premières communautés chrétiennes.

En un heureux raccourci, l'auteur retrace les grandes divisions nées au cours des siècles, les anciennes Églises d'Orient, les Églises orthodoxes, la Réforme protestante, et la Communion anglicane. Sur ce fond historique, nous suivons comment s'est instauré le dialogue œcuménique et comment nous sommes conduits à des convergences. Après avoir dégagé les trois grandes dimensions du dialogue, qui culmine finalement dans un dialogue imprégné de prière, avec lucidité le Père Marie souligne deux grandes réalités, à la fois encore sources de division et ouvertes au dialogue : le ministère de l'autorité dans l'Église et l'Eucharistie. Le Père Marie Leblanc, moine de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire, y manifeste toute sa connaissance sur ces questions, approfondie par sa longue participation aux recherches du "Groupe des Dombes", de 1969 à 2001. Voici un "petit traité spirituel" qui, dans sa précision et sa lecture aisée, est un bon instrument pour faire découvrir l'œcuménisme parmi les fidèles chrétiens. (Jean Madelin)

(Éditions des Béatitudes, 2004) 4 €

ISEO

Institut catholique de Paris, Institut protestant de théologie
Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge

Certificat d'études œcuméniques "par alternance"

DEUX JOURS DE SUITE (VENDREDI ET SAMEDI) PAR MOIS PENDANT DEUX ANNÉES UNIVERSITAIRES.

Ce programme s'adresse aux chrétiens de toutes confessions, engagés dans des activités œcuméniques,
et plus généralement aux personnes cultivées désireuses de recevoir un enseignement
sur les spécificités de chaque confession chrétienne.

Les enseignants appartiennent aux différentes confessions chrétiennes.

2004-2005 - année B

- session de rentrée pour les personnes débutant par l'année B : 15 et 16 octobre
- introduction aux Églises orientales anciennes : 19/11, 10/12/04 et 21/01/05
- introduction aux Églises évangéliques : 20/11, 11/12/04 et 22/01/05
- introduction au catholicisme : 11/02/05, 11/03, 15/04 et 13/05
- théologie œcuménique : 12/02/05, 12/03, 16/04 et 14/05
- session de synthèse (pour les étudiants préparant le certificat) : 3 et 4 juin.

Inscriptions auprès du directeur de l'ISEO

Institut catholique de Paris, 21, rue d'Assas - 75270 Paris cedex 06

Tél. 33 (0)1 44 39 52 54 - Fax 33 (0)1 44 39 52 73

à partir du 1^{er} septembre 2004 : tél. 33 (0)1 44 39 52 58 - Fax 33 (0) 1 44 39 52 48

courriel : iseo@icp.fr www.icp.fr

3ème Marche pour l'Unité des Chrétiens

Orthodoxes, Catholiques, Protestants, Coptes, Maronites, Syriaques



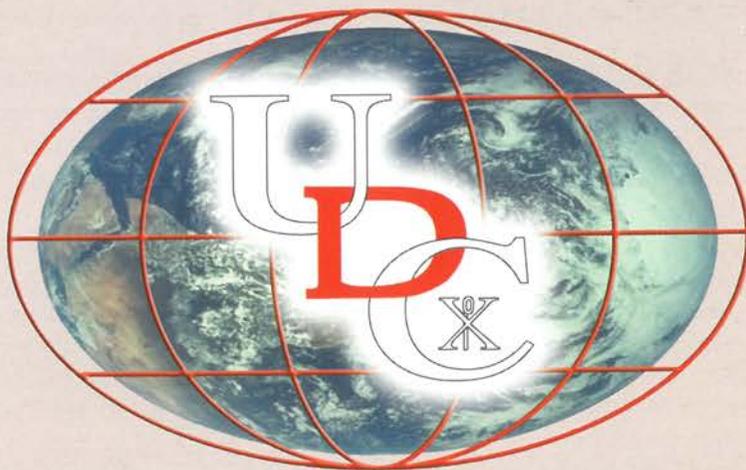
THIERRY SANSON

Désert du Sinäi
du 27/11/2004 au 04/12/2004

avec
Mgr Cattenoz

Ictus
voyages
Tél. 01 44 09 49 27
www.ictusvoyages.com

Revue placée sous le patronage du Conseil d'Églises chrétiennes en France



Jésus-Christ, notre vie inséparable, est la pensée du Père, comme aussi les évêques, établis jusqu'aux extrémités de la terre, sont dans la pensée de Jésus-Christ.

Aussi convient-il de marcher d'accord avec la pensée de votre évêque, ce que d'ailleurs vous faites. Votre presbyterium justement réputé, digne de Dieu, est accordé à l'évêque comme les cordes à la cithare; ainsi, dans l'accord de vos sentiments et l'harmonie de votre charité, vous chantez Jésus-Christ.

Que chacun de vous aussi, deveniez un chœur, afin que, dans l'harmonie de votre accord, prenant le ton de Dieu dans l'unité, vous chantiez d'une seule voix par Jésus-Christ au Père.

Ignace d'Antioche

Lettre aux Ephésiens III, 2 et IV, 1-2