

# Rapport sur Église et communion d'Églises

Résultat d'une série de consultations mandata-  
tée de la Communion d'Églises protestantes  
en Europe et le Conseil pontifical pour la  
promotion de l'unité des chrétiens

Version finale de 2018

Version originale : Allemand



Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)  
Community of Protestant Churches in Europe (CPCE)  
Communion d'Eglises Protestantes en Europe (CEPE)

## Contenu

<b>Préambule.....</b>	<b>1</b>
<b>Avant propos.....</b>	<b>2</b>
<b>Introduction.....</b>	<b>5</b>
<b>_____ L'ecclésiologie comme tâche œcuménique.....</b>	<b>5</b>
<b>_____ La Concorde de Leuenberg de 1973 et sa signification œcuménique.....</b>	<b>5</b>
<b>_____ La Communion d'Églises comme défi commun.....</b>	<b>6</b>
<b>_____ Le point de départ du présent rapport.....</b>	<b>6</b>
<b>_____ De la structure du présent rapport.....</b>	<b>7</b>
<b>_____ De la méthode du présent rapport.....</b>	<b>8</b>
<b>_____ Le présent rapport : à quelle fin et pour quel objectif.....</b>	<b>8</b>
<b>1. Le fondement, la forme et la finalité de l'Église.....</b>	<b>9</b>
1.1 La signification ecclésiologique de la différenciation et des relations entre fondement, forme et finalité	9
1.2 L'Église en tant que creatura verbi et sa visibilité dans le monde	13
1.3 Les attributs fondamentaux de l'Église dans leur signification pour la vie de l'Église	17
1.4 L'Église dans l'œuvre de salut de Jésus Christ	20
<b>2. L'Église et la justification.....</b>	<b>21</b>
2.1 L'égalité d'origine de la justification et de l'Église	22
2.2 Les bases dans la tradition protestante	26
2.3 Les bases dans la tradition catholique	28
2.4 Approfondissement commun	29
<b>3. Le ministère.....</b>	<b>30</b>
3.1 Le dialogue œcuménique sur le ministère	30
3.2 Le rapprochement dans la compréhension du ministère et du service dans l'Église	33

3.3	Le ministère et les ministères	36
3.4	L'épiscopè	39
3.5	Le résultat	42
<b>4.</b>	<b>Communion d'Églises</b> .....	<b>43</b>
4.1	La compréhension d'une communion d'Églises dans le dialogue œcuménique	43
4.2	Conditions et critères d'une communion d'Églises	45
4.3	Déclaration et réalisation d'une communion d'Églises	47
4.4	Sur le chemin vers une Communion protestante-catholique d'Églises ?	49
	<b>Annexe 1 : Sources et bibliographie citées en abrégé</b> .....	<b>51</b>
	<b>Annexe 2 : Les participants à la série de consultations</b> .....	<b>52</b>

## Préambule

Dans le cadre de l'assemblée générale de la Communion d'Églises protestantes en Europe, nous avons signé le 16 septembre 2018 une déclaration d'intention lors d'un culte festif dans la cathédrale de Bâle. Cette déclaration prône l'ouverture d'un dialogue officiel entre le Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens et la Communion d'Églises protestantes en Europe. Ce dialogue se concentrera sur la compréhension de l'Église et de la communion ecclésiale. De nombreux dialogues ont été menés dans les dernières décennies au niveau mondial entre l'Église catholique romaine et les différentes familles confessionnelles. Il convient à présent de mener pour la première fois un dialogue au niveau continental et plus particulièrement en Europe. Pareil développement retient l'attention pour trois raisons. Une première est liée à l'histoire ; c'est en Europe qu'intervint, il y a près de 500 ans, la division de l'Église occidentale. La seconde est le fait que les Églises protestantes unies au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe sont disposées à mener ensemble ce dialogue. La troisième est la nouvelle voie sur laquelle le Vatican s'engage ; alors que jusqu'à présent il préférait les dialogues menés de manière bilatérale, il s'engage à présent dans un dialogue multilatéral avec la Communion d'Églises protestantes en Europe.

Le futur dialogue est conscient de sa responsabilité particulière pour l'Europe, tout en ouvrant une nouvelle perspective au dialogue œcuménique. Il est prometteur car il peut se baser sur des travaux préparatoires. Une série de consultations consacrées cette thématique a eu lieu de 2013 à 2018 entre le Conseil Pontifical et la Communion d'Églises protestantes en Europe. Ces consultations ont comparé la Constitution Dogmatique sur l'Église de 1964 (*Lumen Gentium*) et le texte ecclésiologique de la Communion d'Églises protestantes en Europe, *l'Église de Jésus-Christ* (1994). Cette comparaison a clairement mis en évidence les points majeurs qui demeurent ouverts. Elle a contribué à la compréhension mutuelle et montré des convergences remarquables. Les protestants ont montré une certaine ouverture pour la compréhension de l'Église comme sacrement, les catholiques leur disponibilité à comprendre l'Église comme création de la Parole de Dieu.

En se référant davantage encore aux textes fondateurs, ce dialogue pourra approfondir la compréhension de l'Église, un thème trop souvent sous-évalué par le passé et à partir de là traiter les questions qui y sont étroitement liées, celles du ministère et de la communion eucharistique.

Nous nous réjouissons des progrès dès à présent accomplis et remercions le groupe de travail présidé par l'évêque Dr. Karl-Heinz Wiesenmann et le président d'Église Christian Schad (tous deux de Spire) pour son apport précieux. Nous voulons aussi nous souvenir avec reconnaissance de l'évêque Dr. Friedrich Weber. Il a jusqu'à son décès en 2015 conduit la délégation de la CEPE et a fait profiter le groupe de son savoir et de son engagement. Que la présente publication du rapport préliminaire nous permette «de confesser la vérité dans l'amour,(et de grandir)à tous égards vers celui qui est la tête, Christ » (Eph.4,15).

Kurt Cardinal Koch, Président Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens

Gottfried Locher, Communion d'Églises protestantes en Europe.

Rome et Vienne en novembre 2018.

## Avant propos

La recherche de l'unité visible de l'Église a, dès l'origine, joué un grand rôle au sein du mouvement œcuménique. Sa finalité a été et demeure l'ouverture d'une voie conduisant les Églises et communautés encore séparées vers l'unité visible de l'Église dans une même foi, une communion eucharistique, un témoignage et un service commun. Le dialogue œcuménique engagé à cet effet a permis de parvenir dans les dernières 80 années à une certaine clarification. Des compréhensions communes ont pu être atteintes à propos de questions controversées délicates. En ce qui concerne la doctrine de la justification, le centre de la théologie de la Réforme, on a pu aboutir à un consensus dans les questions fondamentales. A propos des sacrements des convergences significatives sont apparues. Des rapprochements se dessinent dans la question du ministère. Ceci est-il suffisant pour permettre la communion ecclésiale et la célébration du Repas du Seigneur ?

Même si l'on ne peut pas encore répondre à cette question par l'affirmative, de nombreux chrétiens pratiquent une communion multiple et croissante par la lecture commune de l'Écriture Sainte, la reconnaissance mutuelle du sacrement du baptême, la confession commune de la foi, la prière commune et par la célébration commune de la Parole de Dieu ainsi que le témoignage commun en ce monde. Ainsi des chrétiens sont en route vers la pleine communion. Pourrait-on parvenir à un accord sur les questions fondamentales de l'ecclésiologie et de la communion ecclésiale qui seraient en mesure de porter les différences qui subsistent encore ? La recherche d'un pareil accord est une tâche prioritaire du dialogue actuel entre protestants et catholiques.

Dans ce contexte la consultation entre la CEPE (Communion d'Églises Protestantes en Europe) et le CPPUC (Conseil Pontifical pour l'Unité des chrétiens) dont les résultats sont publiés ci-dessous, a été centrée sur la problématique « Église et communion ecclésiale ». Ce faisant le Vatican a engagé pour la première fois un dialogue avec une communion d'Églises européennes, donc régionales, avec une communion à laquelle participent, côté protestant, des luthériens, des réformés, des méthodistes ainsi que des représentants d'Églises unies. La question centrale était de vérifier si un dialogue entre l'Église catholique romaine et les Églises protestantes réunies dans la CEPE pouvait être prometteur. Le présent rapport met en exergue les indications et les arguments indiquant que pareil dialogue est susceptible d'aboutir. Tout en ayant un caractère provisoire, ce rapport montre, à notre avis, qu'il existe un fondement solide pour que les deux instances qui nous ont mandatés engagent pareil dialogue. Le présent rapport ne veut proposer ni plus ni moins.

La méthode du consensus différencié a largement contribué à la clarification des enjeux œcuméniques. Cette méthode a été fondamentale pour nos entretiens. S'il est atteint, pareil consensus n'a rien à voir avec un compromis théologique. Il exprime au contraire un accord substantiel, que les deux partenaires formulent ensemble et sont prêts à s'approprier. Font partie de pareil consensus des différenciations confessionnelles qui peuvent être dites ensemble et sont donc complémentaires. Pareil consensus permet d'inclure des modes de pensée et de langage théologiques différents ainsi que des formes confessionnelles reconnaissables. Il ouvre aux partenaires en dialogue la possibilité de faire fructifier ensemble les différences de formes, de formulations et de traditions théologiques dans le sens d'un enrichissement mutuel.

Dans nos conversations nous avons fait dialoguer les différentes traditions confessionnelles dans le sens d'un « receptive ecumenism ». La question œcuménique première est de se demander ce que nous pouvons apprendre de l'autre confession. Lors de la rencontre l'identité confessionnelle propre est approfondie. Nous en avons fait l'expérience. Nous avons ainsi mieux compris le partenaire œcuménique et notre relation en a été approfondie.

Sur l'arrière fond de cette méthodologie complexe ici mise en œuvre, le présent rapport fait dialoguer des textes ecclésiologiques fondamentaux de la CEPE et de l'Église catholique romaine :

La Concorde de Leuenberg (1973) se comprend elle-même comme un choix ecclésiologique fondamental de la CEPE. Elle veut clarifier les préalables et les conditions d'une communion ecclésiale. Ainsi le modèle Leuenberg propose sa contribution au dialogue œcuménique en vue de l'unité de l'Église.

Pour définir sa conception de l'unité la théologie catholique se réfère à son texte ecclésiologique fondamental, la constitution dogmatique du Concile Vatican II *Lumen Gentium* (1964).

La conclusion surprenante de nos entretiens résumés dans le présent rapport, est que des données communes dans la compréhension ecclésiologique sont contenues dans les textes sources. On a pu constater que le document fondamental de la CEPE *L'Église de Jésus-Christ* (1994) se réfère à divers endroits implicitement à *Lumen Gentium* qui contient de son côté des références à la communion ecclésiale, reprises côté protestant. On put ainsi parvenir à un dialogue fructueux mettant en évidence des liens multiples et des références communes. La conviction longtemps entretenue selon laquelle les deux conceptions d'Église seraient incompatibles et exclusives, ne peut plus être affirmée.

Nous ne fermons pas pour autant les yeux à propos des différences qui subsistent. Même si notre dialogue a pu mettre en évidence des horizons communs dans la compréhension de la sacramentalité de l'Église ou à propos du caractère constitutif du ministère de l'Église, il n'en

demeure pas moins que des clarifications complémentaires sont nécessaires, en particulier à propos de l'unité dans une légitime diversité ainsi que des formes de l'exercice du ministère dans l'Église. Le présent texte n'est pas encore un texte de consensus. Sa conclusion est plutôt la recommandation fondée d'ouvrir un dialogue officiel sur l'Église et la communion ecclésiale entre la CEPE et l'Église catholique romaine. Vu les défis actuels que doit relever le dialogue protestant-catholique, il nous semble que c'est à ce niveau là qu'un échange approfondi fait sens et ouvre de nouvelles perspectives, d'autant plus que du côté protestant les Églises luthériennes, réformées, unies et méthodistes expriment ensemble la contribution réformatrice pour le dialogue œcuménique. Nous avons dans notre dialogue fait l'expérience qu'il est enrichissant de s'approprier la position de l'autre pour mieux pouvoir réfléchir à sa propre tradition. Ainsi les horizons de la réflexion s'élargissent et l'on découvre des dimensions mettant davantage en évidence ce qui est déjà commun et non ce qui divise encore. Dans les questions ecclésiologiques nous sommes bien plus proches les uns des autres que nous ne le supposions. C'est là le résultat de notre travail.

Ensemble nous sommes convaincus que la communion ecclésiale se déploie dans la confession commune de la foi apostolique, dans la communion sacramentelle et dans le ministère ecclésial, qui dans la Parole et le Sacrement sert cette communion. Les efforts internes aux familles de la Réforme pour parvenir, après 400 ans, à la communion de chaire et d'autel expriment clairement la volonté de dépasser ce qui divise et de parvenir à l'unité visible de l'Église de Jésus-Christ.

Nous disposons à présent de points de départ communs pour un dialogue prometteur entre protestants et catholiques, un dialogue qui doit à notre avis être poursuivi et approfondi : *ut unum sint*, « que tous (ceux qui croient en Jésus-Christ) soient un » (Jn 17,21).

Evêque Dr. Karl-Heinz Wieseemann  
Diocèse de Spire

Président d'Église Christian Schad  
Église protestante du Palatinat.



## Introduction

### L'ecclésiologie comme tâche œcuménique

1. Le mouvement œcuménique du 20<sup>e</sup> siècle a déclenché dans les Églises chrétiennes une étonnante dynamique. Au début, dans les années 20, c'étaient des entretiens au cours desquels des représentants des Églises essayaient, à tâtons, de briser le silence mutuellement pratiqué pendant des siècles. Puis, peu après la Deuxième Guerre Mondiale, on sut trouver et cultiver les formes d'un entretien théologique ordonné qui, d'abord dans des entretiens intra-protestants, et après Vatican II dans des entretiens incluant aussi l'Église Catholique, ont conduit à un dialogue œcuménique intense par ses méthodes et par son contenu. Ce dialogue a produit au cours de ces dernières dizaines d'années des résultats considérables. Dans beaucoup de questions jugées jusque-là comme controversées un accord a pu être atteint. La Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique-romaine ont signé en 1999 une Déclaration commune qui faisait le constat d'un consensus de base dans les questions touchant à la justification. Cette Déclaration recueillit en 2006 l'assentiment du Conseil méthodiste mondial et en 2017 de la Communion mondiale d'Églises réformées ainsi que de la Communion anglicane. Parmi les questions restées ouvertes il faut compter celle de la compréhension de l'Église. Jusqu'à présent l'entretien œcuménique se contentait de différencier divers types d'Église et sur cette base il décrivait divers modèles de traitement des questions de l'unité et de la communion. Il manque à ce jour un accord sur le fait de savoir si, et comment, ces modèles peuvent être unifiés, et sur les questions ecclésiologiques qui y sont liées.

### La Concorde de Leuenberg de 1973 et sa signification œcuménique

2. En raison de leurs différences confessionnelles, les Églises marquées par la Réforme n'ont, pendant des siècles, été régies par aucune communion d'Églises. La communion d'autel entre chrétiens protestants de confessions différentes n'était pas possible avant les mouvements unionistes du 19<sup>e</sup> siècle. Ce n'est qu'après la Deuxième Guerre Mondiale qu'ont commencé en Europe des dialogues au sujet d'une déclaration et d'une réalisation d'une communion d'Églises, où l'on a cherché à surmonter les différences existant jusque-là en matière de christologie, de Sainte-Cène et de prédestination. La réussite vint avec la Concorde de Leuenberg (CL), et sur cette base des Églises luthériennes, réformées et unies en Europe ont pu se déclarer en communion d'Églises et accepter la communion de chaire et d'autel. La Concorde de Leuenberg est la base de la Communion d'Églises de Leuenberg qui depuis 2003 se dénomme

la « Communion d'Églises Protestantes en Europe » (CEPE). Même si, de cette manière, les différences datant de l'époque de la Réforme et séparant les Églises dans des questions centrales des confessions réformatrices furent surmontées, des questions concernant l'être-Église n'ont pas été thématiques de manière détaillée. Cela ne fut fait qu'avec l'étude L'Église de Jésus-Christ (EJC) adoptée en 1994 par l'Assemblée Générale de la Communion d'Églises de Leuenberg et dans laquelle, pour la première fois, des Églises de la Réforme en Europe ont présenté leur commune compréhension de l'Église et de sa mission. Ce texte développe les implications ecclésiologiques de la Concorde de Leuenberg et offre le préalable pour saisir en perspective œcuménique la signification de la communion d'Églises sur laquelle, dans la Concorde, on s'était mis d'accord.

## La Communion d'Églises comme défi commun

3. Des conceptions de communion d'Églises communes aux Églises protestantes et à l'Église catholique-romaine, il n'en existe pour le moment qu'à l'état d'ébauches<sup>1</sup>. Dans ce cadre, aucun dialogue global en vue d'une déclaration commune sur l'ecclésiologie n'a été conduit jusqu'à présent. Ce qui était au premier plan, c'était des questions isolées sur la justification, les sacrements et le ministère. Dans chacune des questions théologiques controversées on a pu, en partie, parvenir à des rapprochements remarquables, bien des fois même à un consensus. La question de l'Église, par contre, est et reste ouverte. D'elle dépend la question d'une communion eucharistique protestante-catholique. Il est urgent que cette question soit élucidée, ne serait-ce qu'en raison du fait qu'en beaucoup d'endroits s'est imposée une pratique dont les fondements théologiques n'ont pas été suffisamment étudiés.

## Le point de départ du présent rapport

4. « Quant à la portée de cette étude, elle peut être illustrée par une comparaison avec les textes du Deuxième Concile du Vatican ... L'importance théologique du document de Leuenberg sur l'Église devrait être testée par une comparaison avec les textes conciliaires catholiques-romains. » C'est avec cette indication que Wilhelm Hüffmeier commence et achève son introduction à l'édition bilingue de l'étude *Die Kirche Jesu Christi* (L'Église de Jésus-Christ

---

<sup>1</sup> Il convient de renvoyer ici au document luthéro-catholique *Face à l'unité. Tous les textes officiels (1972-1985)*, éd. du Cerf, Paris 1986.

EJC)<sup>2</sup>. Car dans ce texte seraient exposés aussi bien « l'essence de l'Église selon la compréhension protestante que sa mission dans le monde actuel, sa compréhension de l'œcuménisme et les lignes directrices de sa relation au judaïsme et aux religions et visions du monde non chrétiennes » (ibid.). Les réflexions qui suivent s'inspirent de cette indication de Hüffmeier et veulent tester concrètement, et mesurer, quelles convergences il y a entre la compréhension de l'Église dans EJC et l'ecclésiologie du Deuxième Concile du Vatican. Plus particulièrement, la Constitution dogmatique *Lumen gentium* (LG) et EJC seront mises mutuellement en relation, ce qui va résulter en un étonnant dialogue. La comparaison montre que, manifestement, EJC se réfère implicitement à LG, et qu'à l'inverse LG a intégré des schémas de pensée issus des débuts du dialogue œcuménique sur des questions d'Église, sans pour autant nommer explicitement cette référence. Le présent rapport doit tirer au clair cette référence implicite et montrer que la poursuite du dialogue sur les questions d'ecclésiologie ouvre de larges perspectives.

## De la structure du présent rapport

5. Le rapport est structuré en quatre parties. Dans le premier chapitre il recherche le point de départ de chacun des questionnements ecclésiologiques. Certes, les ecclésiologies liées à des confessions procèdent par différentes représentations de base – l'Église comme *creatura verbi*, l'Église comme sacrement du salut -, pourtant elles ne s'excluent pas l'une l'autre mais s'avèrent complémentaires. Cela sera confirmé dans le deuxième chapitre, qui cherche comment se déterminent les rapports entre justification et Église. S'il y a un consensus sur les vérités fondamentales de la doctrine de la justification, cela doit aussi se vérifier dans l'ecclésiologie. Ce qui inclut les questions sur la compréhension du ministère qui sont l'objet du troisième chapitre. Si, de cette manière, se dessine une entente dans les questions fondamentales de l'ecclésiologie, alors se pose, à titre de conclusion, la question de savoir s'il ne pourrait pas y avoir aussi un accord dans la question de la communion d'Églises. Ce sujet sera abordé dans le chapitre quatre.

---

<sup>2</sup> Die Kirche Jesu Christi (Leuenberger Texte 1). Hg. v. Michael Bünker, Martin Friedrich. 4. Aufl., Leipzig 2012, S. 17. (1.-3. Aufl.: S. 9f) (Ndt : édition bilingue allemand/anglais de L'Église de Jésus-Christ ; le texte français de EJC – sans l'introduction de W. Hüffmeier - est donné par *Accord & dialogues œcuméniques*, cf. ci-dessous note 8). W. Hüffmeier cite expressément la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* (LG), le décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* (UR), la déclaration sur la relation de l'Église avec les religions non chrétiennes *Nostra aetate* (NA) et la constitution pastorale sur l'Église dans le monde actuel *Gaudium et spes* (GS). En cette matière il faudrait aussi mentionner la déclaration sur la liberté de religion *Dignitatis humanae* (DH).

## **De la méthode du présent rapport**

6. Dans sa quête d'une entente dans la question de l'Église, le présent rapport se sert d'une méthodologie élaborée dans le débat œcuménique. La Concorde de Leuenberg déjà cherche une entente, qui procède doublement : 1. On recherche un consensus de fond qui apparaît porteur pour une déclaration de communion d'Église. 2. Dans certaines questions controversées qui concernent les confessions en présence, on ne cherchera pas un consensus, mais une entente sur le fait de savoir si les condamnations prononcées en leur temps concernent encore, de nos jours, la doctrine de l'Église partenaire. Si une telle entente peut être atteinte, alors plus rien n'empêche un nouveau rapprochement. Le dialogue luthéro-catholique procède lui aussi d'une manière semblable. Ce n'est pas dans chaque question partielle qu'un consensus doit être cherché ; il s'agit d'interroger un consensus sur des questions de fond pour savoir s'il est en mesure de supporter les différences qui subsistent. Le présent rapport met en évidence des possibilités d'entente sur les questions particulières encore controversées dont la clarification approfondie apparaît constitutive, et riche de perspectives, pour un consensus dans des questions de fond concernant la compréhension de l'Église. Sur le chemin vers une telle entente le groupe de travail s'est aussi laissé guider par la méthode du *receptive ecumenism*. Celui-ci aiguise l'attention au fait que les Églises participant au dialogue ne sont pas des grandeurs statiques, mais connaissent toutes, aussi, des tensions, de la croissance et des bouleversements. Elles sont impliquées dans des processus d'apprentissage qui sont marqués entre autres par les relations œcuméniques, mais qui à leur tour rendent celles-ci possibles et les favorisent. Les partenaires d'un dialogue n'apportent pas seulement leurs forces et leurs talents, mais aussi leurs questions ouvertes. C'est ainsi que les traditions confessionnelles contribuent en même temps à se faire réciproquement des cadeaux et à cultiver un œcuménisme du don. De sorte que la méthode du *receptive ecumenism* a enrichi la méthode du consensus différencié et a marqué l'entretien de manière décisive. Le chemin vers une pleine communion d'Églises devient alors aussi un processus d'auto-vérification, de conversion et de réception réciproque.

## **Le présent rapport : à quelle fin et pour quel objectif**

7. Le rapport présenté ici soulève la question de savoir dans quelle mesure un dialogue sur des questions concernant l'Église et la communion d'Églises, mené entre l'Église catholique-romaine et les Églises protestantes regroupées dans la Communion d'Églises protestantes en Europe (CEPE), est prometteur. Il doit explorer quels signes et quels arguments parlent en faveur d'un dialogue réussi. En conséquence il fournit aux instances et institutions donneuses de mission la base pour une telle décision.

## 1. Le fondement, la forme et la finalité de l'Église

### 1.1 La signification ecclésiologique de la différentiation et des relations entre fondement, forme et finalité

8. Pour une compréhension chrétienne de l'Église, il est tout d'abord décisif de faire valoir que son fondement est en Dieu. L'Église doit son être, son essence et sa vie à l'action du Dieu trinitaire, qui crée, sauve et accomplit. Dans son agir créateur Dieu n'accorde pas seulement à ses créatures un être indépendant, il les maintient aussi et les protège au quotidien, mais tout particulièrement en ce que, en faisant de son Fils un humain et en le faisant passer par la croix et la résurrection, il les sauve de l'aliénation par le péché et les conduit, par la force de l'Esprit, vers une communion nouvelle avec lui-même et entre eux. Dans *Lumen Gentium* ainsi que dans EJC, l'agir du Dieu trinitaire constitue le point de départ de la compréhension de la vie et de la forme de l'Église. Le mystère de l'Église se manifeste dans le fait de sa fondation par le Dieu trine (selon LG 5 ; cf. EJC I, 1.1). Pourtant l'Église en tant que communion des saints est d'une part, dans sa vie, distincte de Dieu en tant que son fondement. D'autre part elle n'est Église de Dieu que si dans la réalité de sa vie elle correspond à Dieu en tant que son fondement et son origine. Quant à savoir comment cela peut se faire dans des conditions de sécularisation sociale et de pluralisation religieuse, voilà qui est le grand thème des textes du Deuxième Concile du Vatican et également de l'étude sur l'Église de la CEPE.

9. Dans l'étude sur l'Église de la CEPE, l'essence de l'Église est abordée sous l'angle d'un examen de l'origine de l'Église, de la forme de l'Église et de la finalité de l'Église. Ces trois dimensions sont constitutives. L'Église a son origine et son fondement dans l'action du Dieu trinitaire, dont elle vit. Ce sont cette origine et ce fondement qui déterminent comment l'Église vit (la forme) et en vue de quoi l'Église vit (la finalité, ce pour quoi). La finalité de l'Église est à voir sur l'horizon de l'accomplissement eschatologique. La distinction entre fondement, forme et finalité de l'Église se superpose alors à la distinction entre vraie et fausse Église et entre Église cachée et Église visible, qui étaient déterminants dans l'ecclésiologie de la Réforme. Ces deux distinctions de la Réforme ont essentiellement une fonction critique. La distinction entre vraie et fausse Église vise à vérifier toujours à neuf si dans sa prédication et dans sa manière de vivre elle correspond à la Parole de Dieu. La distinction entre Église cachée et Église visible met ceci en valeur que l'Église, en tant que communion cultuelle visible, est un *corpus permixtum* incluant des

pêcheurs et des justes à la différence de la *communio sanctorum* qui, dans la compréhension de la Réforme, est la communion de ceux qui dans la vraie foi participent aux *sancta*.

Quand elle médite sur le fondement, la forme et la finalité de l'Église, l'étude sur l'Église cherche à « dire clairement ce qu'est l'Église et comment on peut la reconnaître ... [et] définir la contribution spécifique que la société peut attendre » des Églises en Europe (EJC, Introduction 1.1). Il s'agit là d'une perspective modifiée par rapport à l'époque de la Réforme. Elle résulte du fait que dans les conditions de la modernité le questionnement ecclésiologique s'est modifié. Car au vu de la sécularisation et de la pluralisation religieuse il n'est plus du tout évident de nos jours qu'il existe seulement quelque chose comme l'Église. De sorte que dans EJC il ne s'agit plus en premier lieu de mettre en valeur la différence entre Église visible et véritable *communio sanctorum* cachée, en tant que pierre de touche critique apte à mesurer l'être Église d'ecclésiologies existantes. Il s'agit bien plutôt pour elle d'exposer ce qui est Église et où et comment l'Église peut être un fait d'expérience. Le changement de perspective peut ainsi être compris comme une réponse à la pluralisation des formes de religion et aux processus de sécularisation en tant que contexte dans lequel existent les Églises en Europe. En lien avec cela, l'étude sur l'Église poursuit en même temps le but œcuménique qui est de promouvoir l'aspiration à l'unité face aux divisions et aux délimitations entre les Églises. Elle rejoint ainsi le mouvement œcuménique et se comprend explicitement comme une contribution de la Réforme au dialogue œcuménique sur l'unité de l'Église.

10. Sur l'horizon aussi du Deuxième Concile du Vatican un changement dans la pensée ecclésiologique est perceptible. La sécurisation, pour raison de controverses théologiques, du concept d'Église faisait l'objet de l'attention de la théologie catholique et surtout du magistère ecclésial depuis l'époque de la Réforme. Le Concile de Trente n'est certes pas parvenu à une ecclésiologie magistérielle pleinement formulée, mais la direction était nette, à savoir qu'en dehors de la vraie foi catholique personne ne pouvait être sauvé<sup>3</sup>. Alors que la théologie scolastique moyenâgeuse tenait encore à disposition un langage plus large pour le concept d'Église, la conception de l'Église de Robert Bellarmine, jésuite italien et théologien controversant, a conduit vers une perspective unidimensionnelle. Il définit l'Église comme cette communion d'humains qui sont liés par la même confession de la foi chrétienne et par la communion aux mêmes sacrements, et cela sous la domination des bergers légitimes et surtout du seul représentant du

---

<sup>3</sup> cf. Heinrich Dentzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. (Ndt : Abrégé des confessions de foi et décisions doctrinales de l'Église) Corrigé, complété, transposé en allemand et éd. en collaboration avec Helmut Hoping par Peter Hünermann, 40e éd. Freiburg i.B. 2005, n° 1870.

Christ sur la terre, le pontife romain<sup>4</sup>. Le concept d'Église est entièrement concentré sur la perspective de la forme juridique de l'organisation Église et sur l'aspect de visibilité qu'elle contient. La congregatio sanctorum est interprétée comme societas perfecta. Vers l'extérieur elle est clairement reconnaissable, ses membres sont ceux qui ont reçu le baptême, qui tiennent ferme à la confession de foi et qui font acte d'obéissance envers la direction de l'Église et se soumettent à elle. Quiconque a été exclu de l'Église pour de graves manquements ne peut avoir part aux sacrements, il s'égaré hors du chemin de l'Église et va au-devant de la perte. Celui qui, par conséquent, se dédit de l'Église ne peut pas non plus être sauvé. L'Église catholique n'a pas entièrement fait sienne cette définition juridico-institutionnelle, et l'a encore moins érigée en doctrine d'Église, pourtant cette façon de penser peut être repérée dans des écrits doctrinaux d'Église, y compris aussi, par-delà l'encyclique de Pie XII 'Mystici Corporis', dans Lumen gentium (n° 13, 14, 15).<sup>5</sup>

11. Lumen gentium fait clairement apparaître le changement de perspective dans l'ecclésiologie catholique. En effet, LG présente l'essence, la mission et la forme de l'Église sous diverses perspectives. Le modèle « corps du Christ » est dû à la critique grandissante à l'égard de la rigidification de la vie extérieure de l'Église en hiérarchie et institution, et de la reconnaissance croissante de l'« actiosa participatio » (SC 14) de l'ensemble du peuple de Dieu. Le modèle « peuple de Dieu » est à entendre, d'un point de vue théologico-historique, comme réaction à la spiritualisation du concept d'Église suscitée par le concept de « corps du Christ ». Il veut exprimer plus fortement l'historicité et le conditionnement historique de l'Église, qui est son caractère de viatique. Le modèle d'Église comme « sacrement universel du salut » pour ainsi dire veut servir à la détermination des rapports entre la réalité cachée de l'Église, saisissable uniquement par la foi, et sa forme institutionnelle. Il est l'expression de la toute nouvelle façon de voir l'histoire du salut. Et finalement le modèle « Église comme communio » fait droit au désir originel des humains pour une communion de personne à personne avec Dieu et les uns avec les autres, et prépare le chemin pour la compréhension de l'Église comme Église locale et paroisse locale. Toutes les perspectives peuvent, depuis le point de vue fondamental d'une structure de pensée sacramentelle, être ramenées à une vision de base. Le concept de sacramentalité fait ainsi partie des bases de l'ecclésiologie conciliaire (voir ci-dessous § 19 et 34). En tant que

---

<sup>4</sup> R. Bellarmin, Disputationes de controversiis Christianae Fidei adversus huius temporis haereticos IV, 3,2 (Opera omnia, éd. J. Fèvre, t. II, Paris 1870, 317ss.).

<sup>5</sup> Dans la mesure où l'Église est en même temps spirituelle et nécessairement extérieure et visible, elle inclut aussi ceux qui, certes, se sont séparés d'elle, mais continuent à chercher Dieu. Cette idée-limite, Robert Bellarmin ne l'a jamais exclue.

peuple de Dieu en pèlerinage sur la terre, l'Église est pour ainsi dire sacrement dans la communion de salut de Dieu. En cela on peut désigner Jésus Christ comme fondement de l'Église ; la forme de l'Église s'exprime dans la constitution hiérarchique et synodale de l'Église et dans l'apostolat des laïcs, la vocation de tous à la sainteté dans l'Église à travers le Christ s'accomplit dans la finalité de fin des temps qui est celle de l'Église. Elle se montre dans la communion céleste avec le Dieu trine.

12. Dans le cadre du changement de perspective dans l'ecclésiologie, perceptible dans la différenciation entre fondement, forme et finalité de l'Église tant dans EJC que dans *Lumen gentium*, s'y rattache en même temps la tâche de surmonter ensemble le malentendu qui a été lié dès l'époque de la Réforme, et ensuite de manière répétée, à la distinction opérée par la Réforme entre Église visible et Église cachée : la distinction faite par la Réforme entre Église visible et Église invisible impliquerait que l'Église en tant que communion des saints soit par principe invisible. Le reproche fait par des théologiens catholiques disait que selon la compréhension de la Réforme l'Église serait une *civitas platonica*. Certes, les Réformateurs ont essayé de parer à ce malentendu. Quoiqu'il en soit, il s'est maintenu et il se maintient obstinément jusqu'à aujourd'hui, à la faveur de certaines phases dans l'évolution de la doctrine dans les temps qui ont suivi la Réforme.

13. Face à ce malentendu, l'étude sur l'Église montre clairement que l'Église, en tant que communion des saints, reçoit son fondement de l'« agir créateur de vie nouvelle » de Dieu (EJC I 1.2) et devient réelle dans « ses concrétisations dans l'Histoire ... comme corps du Christ » (EJC I 2.1). En effet « cette image biblique du corps indique la manière dont l'Église vit et ce qui lui donne sa consistance » (EJC I 2.1). L'Église de Jésus-Christ n'existe donc pas au-delà de la forme vivante qui est la sienne en tant que corps du Christ. La distinction traditionnelle, issue de la Réforme, entre Église visible et Église cachée est ainsi reprise et interprétée dans la différenciation entre deux manières de parler, celle qui parle de l'Église objet de la foi et celle qui parle de la réalité visible de l'Église. L'étude sur l'Église maintient fermement que l'Église est « objet de la foi et par ailleurs - et simultanément - une communauté visible, une réalité sociale que l'on découvre dans une pluralité de formes historiques » (EJC I 2.2). Cette affirmation rappelle, dans sa terminologie, la distinction entre une assemblée visible et une communion spirituelle et leur corrélation dans LG 8 et converge avec le souci exprimé dans les mots : « l'ensemble discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin ». Dans la mesure où la différenciation entre fondement, forme et finalité refuse de comprendre l'Église objet de la foi et



l'Église visible comme deux grandeurs distinctes, on peut la lire comme réponse implicite à la formulation conciliaire, qui de son côté se propose comme en débat implicite avec la distinction de la Réforme entre Église visible et Église cachée. La différenciation entre fondement, forme et finalité peut alors être partagée par tous, si effectivement il est admis que dans sa forme l'Église n'est pas arbitraire mais transparente quant à son fond et reconnaissable ainsi comme Église de Jésus Christ et ultimement dans sa finalité.

14. La convergence dans la compréhension de la différenciation entre Église objet de la foi et Église visible dans EJC d'une part et entre assemblée visible et communion spirituelle dans LG 8 ne s'en tient cependant pas là. Car dans ces différenciations il est fait place à la pensée qu'aucune Église historique ne peut prétendre représenter elle seule et parfaitement l'essence de l'Église, voire être directement identique à l'Église de Jésus-Christ. En conséquence l'étude sur l'Église souligne que l'Église en tant que créature de la Parole de Dieu ne peut pas « être simplement identifiée à une Église historique ou avec la somme de ces dernières » (EJC I 2.2). LG enseigne bien que l'unique Église du Christ, « c'est dans l'Église catholique qu'elle subsiste [« subsistit »], gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui ». Ceci conduit cependant à la constatation que « des éléments nombreux de sanctification et de vérité se trouvent hors de sa sphère, éléments qui, appartenant proprement par le don de Dieu à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique » (LG 8). Le fait, pour l'Église, d'être réelle inclut des éléments de sanctification et de vérité qui se trouvent aussi hors d'elle. Hors de l'Église catholique il existe une réalité ecclésiale. Il n'y donc pas, dans le droit fil de l'argumentation de la Constitution ecclésiale et du Décret œcuménique, une identification immédiate et non différenciable entre l'Église catholique-romaine et l'Église de Jésus-Christ. D'ailleurs cela ne serait pas compatible avec l'état de fait que les Églises orthodoxes sont reconnues comme Églises sœurs bien que dans leur cas il ne se vérifie pas qu'elles sont « gouvernée[s] par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui ». La constatation d'une réalité ecclésiale hors de l'Église catholique concerne cependant aussi, selon la conviction du Concile, des Églises et communion ecclésiales d'Occident séparées de l'Église catholique, comme le Décret œcuménique le retient expressément.

## **1.2 L'Église en tant que creatura verbi et sa visibilité dans le monde**

15. Dans l'introduction au premier chapitre de EJC sur « L'être de l'Église : la communion des saints » il est dit : « Avec d'autres confessions chrétiennes, les Églises issues de la Réforme affirment que cette communion n'a ni son fondement ni son but en elle-même, et que sa forme ne relève donc pas de son bon-vouloir, l'Église ne pouvant se fixer de sa propre initiative ses

tâches dans l'histoire » (EJC I). Il est donc explicitement et fermement retenu ici que la forme de l'Église n'est pas arbitraire. On fait souvent ce malentendu au sujet de la différentiation entre fondement, forme et finalité, comme quoi elle légitimerait une diversité arbitraire dans les formes que peut prendre l'Église. Mais l'intention de la différentiation n'est pas là. Il s'agit bien plutôt de mettre en valeur que l'Église, qui n'existe pas autrement que dans sa forme historique vivante, doit correspondre dans sa forme à son fondement divin. Comme l'affirme explicitement l'étude sur l'Église, la mission de l'Église en tant que peuple élu de Dieu en Christ et en tant que corps du Christ est de « témoigner par sa forme de son être originel » (EJC I 2.2). L'agir de Dieu, quand il crée et conserve l'Église, fixe ce faisant « les critères de toute concrétisation ecclésiale et définit l'orientation dont découle aussi la mission des chrétiens » (EJC I). Ceci correspond à la théologie de la Réforme et à la troisième thèse de la Déclaration théologique de Barmen qui prend appui sur elle. S'y trouve rejetée « la fausse doctrine selon laquelle selon laquelle l'Église pourrait abandonner le contenu de son message et son organisation à son propre bon plaisir ou aux courants successifs et changeants de convictions idéologiques et politiques»<sup>6</sup>.

16. Mais maintenant, comment l'Église va-t-elle correspondre, dans sa forme vivante, à son fond et son origine ? L'étude sur l'Église répond à cette question en retenant d'abord que l'Église est « créature de la Parole appelant à la foi par laquelle Dieu réconcilie et s'attache les êtres humains vivant dans l'aliénation et la contradiction en les justifiant et les sanctifiant en Christ, en les renouvelant dans l'Esprit Saint et en les appelant à être son peuple » (EJC I 1.1). La Parole de Dieu est aussi bien origine et fondement de l'Église qu'instrument de l'Esprit Saint (EJC I 1.2). Par-là, l'Église est créature de la Parole divine (*creatura verbi*, cf. EJC I 1.1) et c'est en même temps l'Esprit qui lui donne forme par la Parole. En conséquence, « il appartient à la communion ecclésiale de vérifier son expression concrète et de la réformer (*ecclesia semper reformanda*) afin qu'elle corresponde aux marques fondamentales qui lui sont données en son fondement » (EJC I 2.4, 28). La forme elle-même de l'Église et son orientation vers sa finalité par la vérification toujours renouvelée pour savoir si en sa forme vivante elle correspond à son fondement, voilà qui est donné par l'Esprit Saint.

17. En tant que *creatura verbi* l'Église correspond à son fondement si et seulement si elle annonce purement l'Évangile et administre les sacrements conformément à leur institution. C'est ce que fait valoir EJC, par recours à l'article VII de la *Confessio Augustana* et en harmonie avec la *Concorde de Leuenberg*. Dans CA VII, l'accord dans la juste prédication de l'évangile et dans

---

<sup>6</sup> <https://www.ekd.de/francais/foi/barmen.html>

l'administration des sacrements conformément à leur institution est désigné comme condition nécessaire et suffisante pour l'unité de l'Église. L'article appartient à la première partie de CA, qui vise à articuler l'accord dans la foi. L'affirmation ecclésiologique dans CA VII est portée par la conviction que le critère désigné ici pour l'unité de l'Église est partagé, ou devrait pouvoir être partagé, de la même manière par les catholiques et les protestants (respectivement, à l'époque, les tenants de la tradition et les réformateurs). Que l'Église en tant que communion des saints soit constituée par la Parole et le sacrement et que l'accord dans la prédication de l'Évangile et dans l'administration des sacrements soit constitutive d'une Église unie et reconnaissable, c'est ce qui est retenu de manière commune dans les dialogues catholiques-protestants<sup>7</sup>.

18. Dans EJC, la pure prédication de l'Évangile et la célébration des sacrements conformément à leur institution sont désignés comme « marques de reconnaissance » (EJC I 2.4.1) de l'Église. Ils rendent possible de « reconnaître si une expression concrète de l'Église est vraiment membre de l'Église une, sainte, catholique et apostolique » (ibid.). Ce qui revient à dire que, et comment, l'Église de Jésus-Christ est reconnaissable dans le monde et donnée à l'expérience. À quoi il est ajouté que ce ne sont pas là les seuls signes de reconnaissance de l'Église. Car dans la tradition luthérienne aussi bien que réformée d'autres signes de reconnaissance ont été nommés par lesquels la grâce de Dieu se rend présente (EJC I 2.4.2). En font partie, pour Luther et la tradition doctrinale luthérienne, le « ministère des clés (Confession et Absolution), la structure du ministère de la prédication (Évêques, Pasteurs etc.), la prière, la souffrance à cause de l'Évangile et l'obéissance à la seconde table du décalogue » (EJC I 2.4.2). La tradition réformée y a ajouté en particulier les signes de reconnaissance que sont la discipline d'Église (disciplina) et l'obéissance de la foi. Cela fait apparaître d'abord que le « satis est » dans CA VII n'est pas interprété de manière restrictive. Car l'Église de Jésus-Christ acquiert une forme perceptible non seulement dans l'annonce de l'Évangile dans la parole et le sacrement, mais également dans les réalisations vivantes ainsi décrites. Toutefois on retient que, alors que l'Église est reconnaissable avec évidence dans la parole et le sacrement, il n'en est pas de même pour les signes de reconnaissance de la vie chrétienne, qui ne sont pas aussi évidents. Car « les bonnes œuvres des membres de l'Église dans le monde du quotidien ne permettent pas de reconnaître si et comment ces œuvres sont réalisées dans la foi » (ibid.). Le ministère joue là un rôle particulier (voir à ce sujet le chap. 3).

---

<sup>7</sup> cf. par ex. l'étude du groupe bilatéral de travail de la Conférence des Évêques Allemande et la Direction d'Église de l'Église évangélique-luthérienne unie d'Allemagne *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* (Ndt : *Communio Sanctorum. L'Église comme communion des saints*) Paderborn / Francfort am Main, 2000

19. L'ecclésiologie catholique elle aussi est marquée par la question de la relation entre fondement et forme de l'Église. Avec la notion de sacrement, la théologie catholique détermine la manière dont Christ et l'Église se rapportent l'un à l'autre. La Constitution sur l'Église introduit la compréhension sacramentelle de l'Église sous le titre « *Mysterium Ecclesiae* » (LG 1-8) et réfère ainsi l'une à l'autre les deux représentations, celle du sacrement et celle du mystère (en français : le mystère). Dans l'ensemble, ceci est un programme ecclésiologique, avec lequel les interrelations suivantes doivent être saisies et explicitées : (1.) « L'Église est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement » (« *Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum* », LG 1). L'Église n'est donc pas en elle-même « sacrement », mais n'a un caractère sacramentel qu'en relation à Christ. L'Église a son fondement en Christ. À vrai dire, l'affirmation sur l'Église est donc christologique. Le Christ lui-même est la lumière des peuples, pas l'Église, en elle toutefois resplendit la lumière du Christ. Ainsi c'est Christ le sujet de l'agir salvifique. (2.) « Signe et moyen » (« *signum et instrumentum* », LG 1) : au sens figuré, l'Église, dans l'œuvre de salut du Christ, doit être comprise comme un signe et un moyen institués par lui-même ; l'Église fonctionne comme un sacrement pour « l'union intime avec Dieu et ... l'unité de tout le genre humain », mais elle n'est pas elle-même un sacrement. Ainsi l'Église est médiatrice entre Dieu et l'humanité, en lui l'Église agit en tant que sujet autonome. (3.) « L'Église ... est le règne de Dieu déjà mystérieusement présent » (« *Ecclesia, seu regnum Christi iam praesens in mysterio* », LG 3) : au plan trinitaire et d'économie du salut, l'Église est ancrée par le Saint-Esprit dans le mystère de l'autorévélation de Dieu en Christ. Son fondement repose dans l'agir créateur de Dieu envers l'humanité, son but est le retour eschatologique du Christ en vue du salut de l'humanité. Dans cette mesure l'Église est le mystère même du royaume de Dieu et par là objet de la foi. (4.) « Dans le monde ... [elle est] visible » (« *In mundo visibiliter* », LG 3) : par la puissance de Dieu l'Église croît d'une manière visible dans le monde. La visibilité de l'Église est ainsi un moment essentiel de sa sacramentalité qui correspond au mystère trinitaire et d'économie du salut, et elle inclut explicitement le mode d'existence terrestre de l'Église.

20. De plus, la compréhension de l'Église aussi comme *creatura verbi* n'est pas étrangère à l'ecclésiologie catholique. Même si cette notion ne se trouve pas dans le langage doctrinal de l'Église, de fait elle y est pourtant. Dans son ensemble l'Église de Jésus-Christ procède de la Parole de Dieu (LG 5,1). C'est dans l'Église que la Parole de Dieu est prêchée, entendue et vécue. Car Dieu a tout créé par la Parole, la Parole éternelle, son Fils, habite parmi les humains pour donner des nouvelles de Dieu, de par l'assistance de l'Esprit Saint les croyants accueillent la Parole de Dieu dans la foi et dans la vie. La Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum* contient une théologie de la Parole de Dieu selon laquelle la Parole est le résumé le

plus bref de toute la Révélation. En tant qu'Écriture Sainte dans la tradition la Parole de Dieu est le socle de l'Église. Cette Parole est recueillie dans le sacrement et dans la liturgie. Dans cette mesure l'Église témoigne de la présence de la Parole de Dieu dans le monde et trouve sa mission dans l'annonce de l'Évangile. En ce sens l'Église est entièrement référée à la transmission de la révélation divine.

### **1.3 Les attributs fondamentaux de l'Église dans leur signification pour la vie de l'Église**

21. Quel rôle les marques fondamentales, que la confession de foi de Nicée-Constantinople attribue à l'Église, joue-t-elles pour la forme vivante de l'Église et sa capacité à être reconnue ? Concernant cette question, il n'y a pas jusque-là une entente suffisante dans l'entretien protestant-catholique. Quand l'Église catholique-romaine maintient dans LG 8 que l'unique Église de Jésus-Christ est réalisée (« subsistit in ») dans l'Église catholique, elle fait valoir que c'est à elle que reviennent les marques fondamentales de l'Église dans sa condition visible. Quand l'étude sur l'Église, en accord avec la tradition de la Réforme, fait des marques telles l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité des marques de l'Église objet de la foi, elle insiste pour dire que celles-ci reviennent à l'Église de Jésus-Christ de par son origine divine (EJC I 2,3), non par un apport humain. Puisque l'Église doit son essence à l'origine divine, elle n'est en rien un « idéal à réaliser » par des humains (ibid.).

22. Dans la caractérisation des marques fondamentales comme marques de l'Église objet de la foi, il s'agit par conséquent de retenir que l'essence de celle-ci se fonde entièrement dans l'agir de Dieu. Mais cela ne signifie pas que les marques fondamentales ne peuvent acquérir aucune expression perceptible. Car alors cela voudrait dire que l'Église ne serait quand-même pas reconnaissable à ses marques fondamentales – une conception qui vient justement d'être exclue un peu plus haut. De même que les attributs fondamentaux de l'Église ne sont donc pas à réaliser par des humains, de même il découle de la foi en l'Église une, sainte, catholique et apostolique la tâche de donner expression à l'essence de l'Église dans la forme de l'Église, c'est-à-dire de témoigner des attributs fondamentaux de l'Église dans la vie de l'Église.

23. Ce qui découle concrètement de la confession de l'unité, de la sainteté, de la catholicité et de l'apostolicité de l'Église pour la forme et le témoignage de l'Église dans ses réalisations vivantes, c'est ce que démontre l'étude sur l'Église dans le cas de chacun des attributs fondamentaux. La réflexion procède en examinant quel aspect de l'agir de Dieu chacune des marques fait ressortir. L'unité de l'Église en tant que communion des saints se fonde sur et se réfère à l'œuvre du Dieu trinitaire, « qui, dans la puissance de la réconciliation en Jésus-Christ

et par l'Esprit Saint, conduit la création à son accomplissement » (EJC I 2.3). Il en résulte pour les Églises qu'elles sont « appelées à rendre de manière visible témoignage de ce don divin, fondement de la communion vivante entre les Églises dans la diversité de leurs expressions historiques » (EJC I 2.3). La tâche de témoigner de l'unité fondée dans l'agir divin comporte alors, selon la compréhension protestante, l'engagement œcuménique à s'efforcer de surmonter les séparations entre les Églises. L'étude sur l'Église réfléchit comment ceci est possible, et en cela elle est une contribution à l'effort d'unité entre les Églises.

24. D'une manière semblable, il est mis en avant dans LG 3 et 4 que le Christ veut et prie que l'unité du Père, du Fils et du Saint Esprit, qui est effective en Dieu, devienne réalité historique dans l'unité et la communion de l'Église. Il a donné sa vie pour cela (Jean 11, 52). Selon *Lumen gentium* l'unité de l'Église est décidée dans le *mysterium* du Dieu trine. C'est de cette unité du *mysterium* trinitaire que l'Église est issue en tant que mystère et qu'elle poursuit sa croissance dans le monde. L'Église est en Christ signe et moyen visibles de l'unité qui a son fondement dans l'agir du Dieu trinitaire dans le monde.

25. Selon l'étude sur l'Église, la sainteté de l'Église se fonde sur et se réfère à l'agir du Dieu trinitaire, par lequel il « a, en Christ, vaincu la puissance du péché, sanctifie dans l'Esprit Saint les êtres humains par le don de son pardon et les assemble ainsi en une communion de saints » (EJC I 2.3). Il s'en suit, pour le chrétien et pour l'ensemble de l'Église, la « mission de conformer leur vie au commandement divin » (EJC I2.3). Pour ce qui est de la question, âprement discutée au plan œcuménique, du rapport entre sainteté et péché, l'étude sur l'Église maintient que la grâce salvatrice de Dieu donne à l'Église et au chrétien individuel la possibilité de confesser sa faute suite à un manquement, voire de « se savoir "la plus grande pécheresse" (Martin Luther) » (EJC I 2.3) et de demander pardon à Dieu. Ce faisant, la sainteté est comprise comme ce qui, à la base, permet à l'Église ainsi qu'à la personne individuelle de se reconnaître pécheresse.

26. Même si elle ne conteste pas que la sainteté soit ce qui, à la base, permet l'aveu du péché de l'Église ainsi que du chrétien individuel, l'ecclésiologie catholique refuse que l'on parle explicitement de « l'Église comme pécheresse », parce que la sainteté de l'Église et son origine divine excluent que l'Église en tant qu'Église puisse pécher et se rendre ainsi étrangère à son fondement. Mais elle est pécheresse dans la mesure où elle pèche en ses membres et ses ramifications et qu'en solidarité avec les pécheurs elle endosse, portée par Christ, « le poids des péchés ». La sainteté de l'Église est indestructible, car Christ est « le seul Saint » (LG 39), qui s'est donné pour l'Église et par là la sanctifie. Tous sont appelés par la grâce du Christ à cette sainteté dans l'Église et y reçoivent part en vérité dans le baptême. Mais cela ne signifie nulle-

ment que la sainteté de l'Église soit réalisée dans toute son amplitude dans sa vie. Il est plutôt dit dans LG 8 qu'à la différence du Christ l'Église est « à la fois sainte et toujours appelée à se purifier » et qu'elle poursuit « constamment son effort de pénitence et de renouvellement ». En ce sens l'Église est affectée par le péché.

27. La catholicité de l'Église se fonde, d'après EJC, sur sa communion de vie avec le Dieu trinitaire, qui dans sa Parole promet le salut au monde entier. C'est pourquoi l'Église « n'est pas limitée par les frontières naturelles de communautés humaines mais elle est, en tant que communion créée par Dieu, universelle (catholique) » (EJC I 2.3), à toutes époques donc et en tous lieux. Du don de cette communion qui dépasse toutes les limites des communions humaines découle selon la compréhension protestante la tâche de témoigner de la communion universelle des saints « par le dépassement des frontières nationales, raciales, sociales ou culturelles ainsi que de celles données par l'appartenance sexuelle » (EJC I 2.3). Car dans sa catholicité « l'Église est la promesse d'une communion comprenant tous les êtres humains » (ibid.).

28. Avec la catholicité LG désigne la plénitude des biens du salut confiés à l'Église. Sa finalité est de réaliser dans toute sa vie, y compris la sacramentelle, cette plénitude que Christ lui a confiée. Ce n'est que par l'Église catholique (UR 3) que l'on obtient toute la plénitude des moyens de salut. Cette catholicité en tant que marque de l'Église est en même temps un don et une tâche permanente. L'Église a vocation de conférer à cette catholicité une expression toujours plus forte dans toute sa vie. Mais les divisions dans la chrétienté sont pour l'Église elle-même un obstacle dans son effort pour rendre efficiente en permanence la plénitude, qui lui est confiée, de la catholicité (UR 4). Parce que l'Église catholique ne peut pas à elle seule, sans les autres, réaliser pleinement sa catholicité, la recherche de la restauration de l'unité est indispensable. L'orientation vers sa finalité rend obligatoire la recherche de l'unité. Chaque pas en avant de l'œcuménicité est catholicité, et la catholicité serait une contradiction en elle-même si elle n'était pas orientée vers l'œcuménicité, vers l'unité dans la diversité.

29 Et, dernier point, l'apostolicité de l'Église trouve son fondement, selon EJC, dans « la Parole de Dieu qui constitue l'Église » (EJC I 2.3). Dans la mesure où l'Église est construite sur le socle de l'Évangile dont témoignent les apôtres tel qu'il est transmis par l'Écriture Sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament, elle est apostolique. De l'apostolicité de l'Église découle pour l'Église le devoir de rendre « un témoignage authentique et missionnaire de l'Évangile de Jésus-Christ dans la fidélité au message apostolique qui la fonde » (EJC I 2.3).

30. La compréhension catholique de la succession apostolique trouve là elle aussi son origine théologique et son fondement. L'apostolicité veut être conservée et développée concrètement et

historiquement. Apostolicité veut donc dire tenir fermement à la mission que le Christ a confiée aux apôtres et qui est d'annoncer l'Évangile. C'est Pierre que le Christ a placé à la tête des autres apôtres. Les évêques en tant que successeurs des apôtres conjointement avec le successeur de Pierre sont envoyés ensemble pour prêcher, conduire et sanctifier. Au collège des évêques est confiée la mission apostolique. Cette mission de l'Église dure jusqu'à la fin du monde (LG 18, 19).

31. Une fois pour toutes, l'Église se dresse sur le socle des apôtres. Les Églises qui participent au dialogue œcuménique professent ensemble, dans la confession de foi, la normativité permanente du témoignage apostolique. Dans la description plus précise de l'apostolicité il existe de très larges convergences. La question, œcuméniquement significative, à laquelle le dialogue œcuménique cherche une réponse, est donc éminemment de savoir en quel sens la *successio apostolica* fait partie de la *traditio apostolica* et quel est leur rapport mutuel.

#### **1.4 L'Église dans l'œuvre de salut de Jésus Christ**

32. Par son interprétation des attributs fondamentaux EJC fait valoir deux choses : d'abord elle interprète les attributs fondamentaux comme marqueurs fondamentaux, qui trouvent leur fondement dans l'essence de Dieu et en fonction desquels la forme de l'Église doit obligatoirement être élaborée de manière à être en mesure de témoigner de son fondement et de son origine. Ensuite elle montre que et comment l'Église peut être comprise, y compris du côté protestant, comme « signe et moyen » du salut. Car quand elle réalise sa mission, qui est de témoigner de l'Église de Jésus-Christ une, sainte, catholique et apostolique et de la devenir de manière toujours plus complète et plus profonde, l'Église est outil du Saint-Esprit. De même que le Saint-Esprit réalise éternellement en Dieu la communion et la réciprocité du Père et du Fils, de même en tant qu'Esprit du Christ dans le monde il relie des humains à Christ et entre eux en vue de la communion dans la réciprocité. « Loin d'isoler, l'Esprit de Dieu unit. Il est la force de communion issue de la communion du Père et du Fils » (EJC I 1.3). De son côté, *Lumen gentium* dit que « le bon vouloir de Dieu a été que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel ; il a voulu en faire un peuple qui le connaîtrait selon la vérité et le servirait dans la sainteté » (LG 9). Sous l'effet de l'Esprit l'Église est pour cela en mesure d'être en tant que communion des saints en même temps signe du salut à venir sous le régime de Dieu, du fait qu'elle témoigne de sa participation au salut de Dieu comme fondement de sa communion et qu'elle réalise cette communion dans la forme vivante qu'elle prend.

33. Si l'Église se détermine dans sa forme vivante comme corps du Christ et que dans son témoignage elle se détermine entièrement à partir de son fondement divin et de son origine di-



vine, si elle y est transparente et qu'en tant que communion elle présage de la future communion de salut dans le Royaume de Dieu, alors elle est « le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 1). Sa finalité « tire » l'Église sur son chemin dans et pour le monde ; sa finalité n'est pas encore accomplie. Son accomplissement vient comme don du Père en Christ par le Saint-Esprit. C'est pourquoi l'attente, la prière et la persévérance communes (hypomonè) restent la base de tout effort œcuménique.

34. Le litige entre les doctrines protestante et catholique portait jusqu'à présent sur la désignation de l'Église comme sacrement dans *Lumen gentium*. Mais même sur ce point un rapprochement est possible. Car premièrement on peut remarquer qu'il est dit dans LG 1 que l'Église en tant que signe et moyen de l'union la plus intime avec Dieu est pour ainsi dire sacrement. Cela signifie que la notion de sacrement n'est pas appliquée à l'Église pour la définir, mais qu'au contraire l'Église est comparée à un sacrement parce que, à travers elle, est procurée l'union intime avec Dieu. De manière semblable, dans la doctrine protestante on comprend l'Église comme moyen du salut en ce qu'en elle l'Évangile est prêché et les sacrements sont administrés. Par les moyens du salut Dieu offre la communion avec lui-même et les hommes entre eux. En ce sens la « vie de l'Église est communion avec le Dieu trinitaire » (EJC I 2.3). L'important pour la compréhension protestante est ici que l'Église est entièrement déterminée dans sa forme vivante par son fondement en Dieu et par sa finalité eschatologique et qu'elle en est totalement imprégnée. La différenciation entre fondement, forme et finalité eschatologique vise à faire valoir cette corrélation interne comme constitutive pour l'être-Église de l'Église. Dans LG 3 on déduit alors le socle christologique de cette corrélation quand il y est dit : « À cette union avec le Christ, lumière du monde, de qui nous procédons, par qui nous vivons, vers qui nous tendons, tous les hommes sont appelés. »

35. L'expression de ces déterminations ecclésiologiques qui prévalaient dans les Églises a été longtemps empreinte d'un état d'esprit de controverse théologique. L'Église comme *creatura verbi* et l'Église pour ainsi dire comme sacrement peuvent cependant être pensées aujourd'hui dans leur interdépendance. La notion justement de sacrement permet d'envisager de lever l'absolu de la visibilité de l'Église, en faveur d'une définition plus équilibrée des rapports entre fondement, forme et finalité eschatologique de l'Église. à partir de ce point de vue commun, les caractérisations autrefois objets de controverses théologiques perdent leur effet de délimitation.

## 2. L'Église et la justification

36. Différents dialogues bilatéraux entre l'Église catholique-romaine et des Églises de la Réforme ont fait de l'entente sur la compréhension de l'économie du salut telle qu'elle s'exprime

dans la doctrine de la justification un thème central. Grâce à cela il est devenu possible d'exprimer un consensus dans les questions fondamentales de la doctrine de la justification dans la Déclaration commune sur la doctrine de la justification (DCJ) et dans la Constatation officielle commune. Dans d'autres textes de dialogue aussi, on a consigné des accords essentiels qui pressent à demander quelles conséquences l'entente dans la compréhension de cette doctrine, centrale pour la Réforme, peut avoir. Si le consensus à cet endroit est pris au sérieux, il doit aussi se vérifier dans les questions de l'ecclésiologie et de la pratique des Églises. La DCJ a bien abordé le sujet d'une telle vérification, mais elle ne l'a pas développé (§ 42), et cette lacune a donné à des voix opposées l'occasion de s'exprimer. Dans la discussion œcuménique il apparaît à cet égard que la question sensible est avant tout celle du rapport entre la doctrine de la justification et l'ecclésiologie. Les développements exposés dans ce qui suit veulent montrer que des affirmations fondamentales communes sont possibles dans la détermination des rapports entre justification et Église, qu'elles ouvrent la voie à une plus large entente et, ce faisant, aiguissent le regard aux dangers d'un rétrécissement confessionnel.

## 2.1 L'égalité d'origine de la justification et de l'Église

37. L'événement de la justification est « l'œuvre du Dieu trinitaire », en ce que le Christ en tant que Fils de Dieu « est [lui-même] notre justice, car nous participons à cette justice par l'Esprit Saint et selon la volonté du Père » (DCJ 15). Cet agir salvateur de Dieu en Christ par la puissance de l'Esprit Saint est le socle et la source d'où proviennent la foi et le salut de l'individu et en même temps l'Église en tant que communauté des croyants. Dans sa théologie de la justification la Réforme réfère la notion de justification spécifiquement à la justification du pécheur<sup>8</sup> et, ce faisant, au fruit de l'agir salvifique de Dieu dans l'homme individuel. C'est de cela qu'il s'agit quand dans la suite vient la question de la juste corrélation entre Église et justification et que toutes deux sont désignées comme étant d'égale origine. Ainsi s'exprime ceci que la justification

---

<sup>8</sup> Le document de dialogue *Église et justification* 1993, in : *Accords&dialogues œcuméniques*, 2007, André Birmelé et Jacques Terme, éd.Olivétan, Lyon 2007, emploie la notion de « justification » dans ce sens et le place, pour cette raison, à côté de la notion d'« Église » : « Notre foi s'étend à la justification et à l'Église comme œuvres du Dieu-Trinité, qui ne peuvent être reçues comme il faut que par la foi... Nous croyons à la justification et à l'Église comme mystère [...]. » EJ § 5. Mais ce côté à côté n'est pas à comprendre comme si l'Église était quelque chose de propre, qui puisse être compris à côté de la foi en la justification et sans elle : « Quand Paul caractérise l'Église de Dieu à Corinthe comme « ceux qui ont été sanctifiés dans le Christ Jésus et appelés à être saints, il montre par là que l'Église et ses membres vivent totalement du don immérité de la grâce du Christ, pour laquelle il rend expressément grâce (cf. 1 Co 1,2-4). » (EJ § 8) « Le seul et unique fondement de l'Église est l'œuvre de salut de Dieu accomplie une fois pour toutes en Jésus-Christ. Tout ce qu'il y a à dire de l'origine, de l'essence et de la finalité de l'Église doit être considéré comme l'explicitation de ce principe premier. » (EJ § 10)

du pécheur et l'accueil dans le corps du Christ, en quelque sorte les aspects sotériologique et ecclésiologique, ne doivent pas être séparés.

38. Le message de l'Évangile témoigne de l'agir salvifique de Dieu en Jésus-Christ et le transmet. Il prend racine dans les promesses de Dieu au peuple d'Israël et vise l'accueil de l'ensemble de l'humanité dans la communion avec Dieu et entre humains. Dans l'Évangile de Jésus-Christ Dieu accorde aux hommes la justice et le salut éternel dans la foi et non en raison de mérites humains.

39. C'est de façon imméritée que Dieu confère à l'homme son salut et l'accueille dans la communion à sa vie. En cela l'homme se reconnaît comme pécheur justifié, qui est sauvé de la mort et du péché par Dieu lui-même. Le Christ lui-même est notre justification : « Nous confessons ensemble : c'est seulement par la grâce au moyen de la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur la base de notre mérite, que nous sommes acceptés par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui renouvelle nos cœurs, nous habilite et nous appelle à accomplir des œuvres bonnes. »<sup>9</sup>

40. La grâce, dont Dieu use librement pour agir, fonde le salut de l'individu et la communion des croyants. Cet agir précède toute réponse humaine dans la foi de l'individu et dans la structuration de la communauté ecclésiale, dans le témoignage pour le salut obtenu et dans le service au monde, et elle lui donne son fondement.<sup>10</sup> En appelant des hommes à la communion avec lui et entre eux, Dieu se procure en même temps l'instrument de son agir : « L'Église est à la fois le lieu, l'instrument et le ministre choisis par Dieu pour faire entendre la Parole du Christ et pour célébrer les sacrements au nom de Dieu à travers les siècles. »<sup>11</sup> L'Église est donc en même temps fruit et instrument de l'agir salvifique de Dieu envers l'individu et envers la communauté

---

<sup>9</sup> DCJ § 15 ; la formulation est reprise du document de dialogue *Tous sous un seul Christ* de 1980 (§ 14 ; cf. *Face à l'Unité, tous les textes officiels (1972-1985)*, éd. Le Cerf, Paris 1986, p. 185) et a encore été utilisé dans d'autres documents (par ex. dans *Église et justification* 1993, voir Note 8.)

<sup>10</sup> Voici comment le document final du dialogue international réformé/catholique-romain de 1990 le formule : « Parce que nous croyons en Christ, unique médiateur entre Dieu et l'humanité, nous croyons que nous sommes justifiés par la grâce qui vient de lui, au moyen de la foi qui est une foi vive et qui donne la vie. Nous reconnaissons que notre justification est une œuvre totalement gratuite accomplie par Dieu en Christ. Nous confessons que l'accueil dans la foi de la justification est lui aussi un don de la grâce. » (*Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église*, in : *Accords & dialogues œcuméniques 8.1.1.2 § 77* ; réf. voir Note 8. À remarquer : toutes les citations du dialogue réformé/catholique-romain reproduites ici sont extraites du chapitre 2 de ce document, qui sous le titre « Notre commune confession de foi » exprime le consensus de la commission de dialogue.

<sup>11</sup> cf. *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église*, in : *Accords & dialogues œcuméniques 8.1.1.2 § 86* ; André Birmelé et Jacques Terme, réf. voir Note 8.

des hommes, elle est « *creatura et ministra verbi* »<sup>12</sup> En tant que telle elle se tient toujours sous l'Évangile. « Ce primat de l'Évangile sur l'Église fut aussi confessé unanimement par rapport à la constitution de l'Église et au ministère ecclésiastique. »<sup>13</sup>

41. L'agir de Dieu, qui sauve et guérit, vise la foi des humains qui accepte et qui répond. Dans la foi ils reçoivent le témoignage de Dieu (Hébr. 11, 2) et sont appelés à une vie nouvelle, une vie à la suite du Christ et dans le service. Parce que cet événement du salut comporte ceci que la volonté de salut de Dieu atteint son but en l'homme, qu'elle fait de lui un membre du corps du Christ et l'implique dans son œuvre en tant que « collaborateur » (2 Cor. 6, 1), il signifie tant originellement qu'inséparablement salut de l'individu et constitution de la communauté des croyants. Le processus du devenir-Église et la justification de l'individu procèdent de l'action salvifique de Dieu en tant qu'unique événement originel. « Ensemble nous confessons l'Église, car il n'existe pas de justification solitaire. Toute justification s'inscrit dans la communauté des croyants, ou est ordonnée à son rassemblement. »<sup>14</sup> Le culte est l'expression la plus forte de cette affinité. Au cours du culte la justification n'est pas seulement annoncée et acceptée avec foi, mais cet événement de salut se produit en tant que moment de célébration d'Église porté par le Christ, et l'Église elle-même y devient visible.

42. L'Église (y compris celle des sacrements et du ministère) est au service de l'immédiateté des rapports à Dieu de l'individu et de celle de sa communauté au sein d'elle-même. C'est pourquoi Église et justification font indissolublement partie l'une de l'autre et ne sont en aucune manière en concurrence l'une avec l'autre. Ce lien trouve son expression dans la corrélation entre foi et baptême. « Catholiques et luthériens ont en commun la foi au Dieu trinitaire qui justifie le pécheur à cause du Christ, par grâce, moyennant la foi, et qui le fait membre de l'Église au baptême. Ainsi la foi et le baptême unissent la justification et l'Église : le pécheur justifié est

<sup>12</sup> Cette expression du Rapport de Malte (« *L'Évangile et l'Église* » 1972, in : Documentation catholique 1972, 1070-1081) est reprise par le document *Église et justification* (réf. voir Note 8).

<sup>13</sup> Église et justification (§ 38, réf. voir Note 8), en référence au Rapport de Malte (voir note 12). Dei Verbum (DV) 10.2 donne la formulation suivante : « ce Magistère n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu, mais il est à son service, n'enseignant que ce qui a été transmis, puisque par mandat de Dieu, avec l'assistance de l'Esprit Saint, il écoute cette Parole avec amour, la garde saintement et l'expose aussi avec fidélité, et puise en cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il propose à croire comme étant révélé par Dieu. » ; à consulter sur : [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html)

<sup>14</sup> de *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église*, in : Accords & dialogues œcuméniques 8.1.1.2 § 80, réf. voir Note 8

agrégé et incorporé à la communauté des fidèles, à l'Église. Justification et Église sont entre elles dans un rapport vivant et sont fruits de l'agir salvifique de Dieu en faveur de l'homme.»<sup>15</sup>

43. Le baptême fait entrer le croyant dans la mort et la résurrection du Christ. Les différentes tournures de phrases et expressions composées avec lesquels Paul exprime l'existence des chrétiens avec Christ (« syn Christo ») en sont des indications. Celui qui croit en Christ est conforme (« symmorphos ») au Christ dans la vocation, la justification et la glorification (Rom. 8, 29 ss), il est devenu une même plante (« symphytos ») avec lui dans sa mort et ressuscitera aussi avec lui (Rom. 6, 5). Ce devenir commun lui ouvre une « vie nouvelle » (Rom. 6, 3) qui est une vie « en Christ Jésus » (Rom. 6, 11 ; 8, 1). Mais « en Christ » signifie pour Paul toujours et en même temps « être un seul corps » (Rom. 12, 5), signifie être un membre de et dans la communauté des croyants grâce à l'action de l'Esprit Saint et à la mise en forme qu'il opère (1 Cor. 12, 13s).

44. « L'histoire lucanienne de la naissance » de l'Église le dit à sa manière, elle qui ouvre le regard en même temps vers les racines et vers le futur. La réception de l'Esprit par de simples membres du peuple, comme le dit l'antique promesse de Joël, inaugure les « jours derniers ». C'est avec cette promesse prophétique que Pierre explique, à la surprise de tous, ce qui vient de se passer. « Ceux qui accueillirent sa parole reçurent le baptême et il y eut environ trois mille personnes ce jour-là qui se joignirent à leur communauté [à eux] (proetethèsan) » (Actes 2, 17ss.41). La conversion ne conduit pas seulement à la foi et à la sanctification, mais aussi à la communauté et à l'unité. L'Esprit dans son action « accouche » de l'Église, il la fait pour ainsi dire « venir au monde » et ce faisant il relie le passé et le futur. À la communauté s'adjoignent constamment de nouveaux membres. Sanctifier et rassembler sont non séparés. Dieu rassemble et sanctifie son peuple : c'est là l'affirmation de base de la prière sacerdotale de Jésus dans Jean 17.

45. Égalité d'origine ne veut pas dire que l'Église advient certes dans le même moment, mais distinguée comme seconde, autre par rapport à l'économie du salut, pour ainsi dire comme la forme (l'Église) à côté du contenu (la justification) ; qu'elle serait « la maison » à côté de ses « habitants », ou qu'elle soit abstraite en tant que simple « moyen » (prédication, sacrements) en vue d'un « but » (le salut de l'humanité). En parlant d'égalité d'origine il s'agit bien plutôt de souligner que l'Église est toujours déjà, en tant que la communauté des justifiés, communio

---

<sup>15</sup> Église et justification (§ 1, in : Accords & dialogues œcuméniques réf. voir Note 8.

sanctorum et qu'il n'y a pas de justification sans insertion dans l'Église, insertion qui a lieu et est représentée dans le baptême au corps du Christ. Cet événement est eo ipso Église.

## 2.2 Les bases dans la tradition protestante

46. Dans EJC s'exprime ceci que l'insertion dans la communauté de l'Église n'est pas chose secondaire ou en aval par rapport à l'affirmation de la justification qui conduit à la foi. Il s'agit bien plutôt d'un événement unique, indivisible : « L'Église est fondée en la Parole du Dieu trinitaire. Elle est créature de la Parole appelant à la foi par laquelle Dieu réconcilie et s'attache les êtres humains vivant dans l'aliénation et la contradiction en les justifiant et les sanctifiant en Christ, en les renouvelant dans l'Esprit Saint et en les appelant à être son peuple. » (EJC I 1.1). La même Parole, qui appelle à la foi, crée ainsi en même temps l'Église.<sup>16</sup> « Loin d'isoler, l'Esprit de Dieu unit. Il est la force de communion issue de la communion du Père et du Fils (cf.2 Co 13, 13 ainsi que Rm 15, 13 et 2.Tm 1, 7) » (EJC I 1.3).

47. Par de telles affirmations les textes de la Communion d'Églises de Leuenberg se situent dans la tradition des écrits confessionnels des Églises qui sont unies en elle. L'indivisibilité de l'économie du salut, et partant, le lien indissoluble entre salut et Église étaient de l'ordre de l'évidence pour les rédacteurs des écrits confessionnels de la Réforme. En eux des perspectives à chaque fois différentes, mais se complétant mutuellement, viennent faire effet.

48. Dans la Confessio Augustana l'accent est sur la prédication dans la parole et le sacrement. Après les articles 1-4, dont le thème est le péché de l'homme et l'agir salvifique de Dieu en Christ, l'article 5 exprime la nécessité du ministère de la prédication<sup>17</sup>. Cette tâche fondamentale d'annonce de l'Évangile est, selon l'article 7, constitutive pour l'être et l'unité de l'Église. La raison pour laquelle l'Église est congregation sanctorum est qu'en elle est prêché le pur Évangile et sont administrés les sacrements dans la fidélité à la Parole de Dieu. à ces « signes extérieurs » on reconnaît la vraie Église en tant que corps du Christ, et par ces moyens le Christ, en tant que tête, a pour effet la communion dans la foi par son Esprit qui donne sainteté et force<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> déjà brièvement exprimé dans CL (voir ci-dessous § 64)

<sup>17</sup> « Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta » (CA, § 5). « Pour qu'on obtienne cette foi, Dieu a institué le Ministère de la Parole et nous a donné l'Évangile et les Sacrements. Par ces moyens il nous donne le Saint-Esprit. » (voir sous <https://www.eglise.lutherienne.org/bibliotheque/CA/ACTOC.html>). Ainsi le ministère de la prédication est compris comme ministère de l'annonce de l'Évangile dans la parole et le sacrement.

<sup>18</sup> Melanchthon le souligne dans l'Apologie de la CA VII, in : Philipp Melanchthon, La Confession d'Augsbourg et l'Apologie, éd. Cerf, Paris 1989

49. Les écrits confessionnels réformés insistent sur l'affirmation selon laquelle en Christ l'alliance de Dieu avec son peuple est constituée à neuf. La notion d'Église est vue de manière ample, comme le montre le chapitre 17 de la Deuxième Confession Helvétique, qui commence avec les mots : « Dieu a voulu dès le commencement que les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité. Il s'ensuit donc nécessairement qu'il y a toujours eu, qu'il y a maintenant et qu'il y aura jusqu'à la fin du monde une Église, à savoir une assemblée des fidèles, appelés ou rassemblés d'entre les hommes. Cette Église est la communion des saints... »<sup>19</sup>

La formulation « il faut qu'il y ait toujours eu » ne vise dans ce cas pas seulement à insister sur la nécessité du ministère de la prédication pour l'annonce de l'Évangile qui sauve. Ce qui bien plutôt est souligné, c'est que l'appel au salut est eo ipso un appel à entrer dans l'Église en tant que communauté des saints qui se rassemble pour adresser à Dieu louange et prière. « La vocation de l'Église est à situer dans le dessein éternel de salut du Dieu trinitaire en faveur de l'humanité. »<sup>20</sup>

Les écrits confessionnels réformés insistent sur la relation entre ancienne et nouvelle alliance<sup>21</sup>. Il est question d'une seule « Église », même si c'est sous diverses formes, depuis Abraham : « Cette Église a été dressée d'une certaine manière avant la Loi au temps des patriarches, d'une autre manière sous Moïse par la Loi, et autrement encore en Christ, par l'Évangile. »<sup>22</sup> Dans l'Ancien Testament, ce qui est toujours en vue, c'est le peuple en tant qu'ensemble et son salut. Bien sûr, il y a des individus dans le peuple qui commettent le péché, et bien sûr il y a aussi des individus qui sont des « justes » ; mais c'est toujours en lien étroit avec la destinée de l'ensemble du peuple. Comme, dans l'Ancien Testament, seuls des couches tardives commencent timidement à parler d'une survie individuelle après la mort, une réduction sur le salut individuel de l'âme n'était tout simplement pas possible. Sur cette ligne de tradition la théologie réformée a une position toute particulière : c'est bien évidemment à « Église » au sens de peuple de Dieu qu'on pense par association, lorsqu'on parle de salut.

<sup>19</sup> cf. <http://www.kirchenbund.ch/fr/themes/ref-credoch/cr-13-confessio-helvetica-posterior>

<sup>20</sup> de *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église*, in : *Accords&dialogues œcuméniques* 8.1.1.2, § 81 ; réf. voir Note 8. Plus explicitement : l'Église est déjà présente au moment de la création (en référence à Col 1, 15-18), dans l'histoire de toute l'humanité depuis Abel et lors de la fondation du peuple de l'alliance, Israël.

<sup>21</sup> Calvin parlait d'une alliance unique ; voir *Institutio Christianiae religionis* livre II chap. 10 et 11

<sup>22</sup> Deuxième Confession Helvétique XVII § 120, cf. <http://www.kirchenbund.ch/fr/themes/ref-credoch/cr-13-confessio-helvetica-posterior>

## 2.3 Les bases dans la tradition catholique

50. Lumen Gentium dit que « le bon vouloir de Dieu a été que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel ; il a voulu en faire un peuple qui le connaîtrait selon la vérité et le servirait dans la sainteté » (LG 9). Car, comme le dit la phrase d'ouverture du chapitre sur le peuple de Dieu : « À toute époque, à la vérité, et en toute nation, Dieu a tenu pour agréable quiconque le craint et pratique la justice (cf. Ac 10, 35) ». Ici se trouve explicité ce qui résonnait déjà dans la phrase-clé de Lumen Gentium : « L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain [...] » (LG 1).

La base en est l'élection par le Père : « Le Père éternel par la disposition absolument libre et mystérieuse de sa sagesse et de sa bonté a créé l'univers ; il a voulu élever les hommes à la participation de la vie divine. » (LG 2) L'élection de Dieu rehausse les hommes et de parmi tous les peuples il les conduit à être un peuple, son peuple.

51. Le discours sur l'égalité d'origine de la justification et de l'Église implique la nécessaire différenciation entre Église et Christ, entre Église et économie du salut. Lorsqu'il est question de la sacramentalité de l'Église (en tant que sacrement universel du salut, LG 48), ce discours sert précisément cette différenciation et la corrélation qui en résulte. Comme le § 19 le disait déjà, l'Église n'est pas un sacrement au même titre que les sept sacrements. Elle est et elle agit de manière sacramentelle, c'est-à-dire qu'elle participe de la structure et de l'essence des sacrements. Dès sa phrase introductive, LG fait la différence entre Christ, qui est la lumière des peuples, et son reflet sur la face de l'Église. Non seulement elle n'est pas elle-même lumière, et la lumière ne sort pas non plus d'elle, mais elle reflète (comme la lune, ainsi l'image des Pères) la lumière du Christ, la lumière du soleil. Ce n'est que comme cela qu'elle transmet sa lumière.

52. Avec sa différenciation et cette nouvelle corrélation entre Église et économie du salut, le Concile rend possible une nouvelle vue sur l'unité de l'Église. LG 8 parle d'« éléments nombreux de sanctification et de vérité [qui] se trouvent » hors de la sphère de l'Église catholique ; LG ouvre ainsi la notion d'Église à plus que l'Église catholique dans sa constitution visible, et engage celle-ci, dans sa propre catholicité blessée (UR 4), dans la responsabilité envers l'unique Église de Jésus-Christ. Cela oriente l'Église, dans le respect de ces éléments, vers son service envers le monde. Ainsi, isolation et autosuffisance de l'Église sont exclues. Ces élé-



ments sont plus précisément – bien qu'incomplètement - nommés en LG 15, et honorés dans leur force créatrice de liens (*coniunctam*) et demandeuse de renouvellement.<sup>23</sup>

## 2.4 Approfondissement commun

53. Si l'on comprend en ce sens l'égalité d'origine de la justification et de l'Église et, ce faisant, leur indissoluble imbrication, alors la compréhension de la Réforme au sujet de la doctrine de la justification en tant que centre et critère de la théologie ne se trouve pas en contradiction avec l'accent catholique sur l'Église comme signe et outil du salut.<sup>24</sup> Église et justification se réfèrent l'une à l'autre et se conditionnent l'une l'autre. Ce qui signifie que, tout comme il n'y a pas de communion de l'Église sans la confiance individuelle en la justification de Dieu, à l'inverse la structuration visible de l'Église fait partie intégrante de l'économie du salut.

54. Cette égalité d'origine peut être discernée en commun et plus profondément si on réfléchit que la communauté d'Église s'élabore sur l'alliance de Dieu avec les humains. La justification est l'expression de la volonté d'alliance de Dieu. Elle ne vise pas seulement la relation de l'individu à Dieu, mais aussi et en même temps la relation des hommes entre eux en tant que membres de l'alliance. L'alliance de Dieu avec les hommes ne concerne cependant pas des collectifs impersonnels, mais des personnes, comprises en même temps comme individus et comme êtres sociaux. La dimension sociale n'est pas quelque chose de postérieur, mais quelque chose qui a même origine : l'alliance est conclue avec cette communauté et par là même avec chacun des membres en tant qu'être individuel. Le baptême rend cette double perspective exemplairement visible.

---

<sup>23</sup> Sous la visée de la foi intégrale et de l'unité de la communauté sous le successeur de Pierre, les éléments suivants sont cités : l'Écriture Sainte comme règle de foi et de vie ; le zèle religieux sincère ; la foi au Père et au Fils en tant que Sauveur ; le baptême sur le Dieu trinitaire et d'autres sacrements dans leurs Églises et communautés ecclésiales ; l'épiscopat ; la célébration eucharistique ; le respect envers la Vierge Mère de Dieu ; la communion dans la prière et dans les autres bien spirituels ; une vraie union dans l'Esprit Saint qui, par ses dons et ses grâces, opère en eux aussi son action sanctifiante et dont la force a permis à certains d'entre eux d'aller jusqu'à verser leur sang (reconnaissance de martyrs non-catholiques) ; un désir et des initiatives suscités par l'Esprit pour rechercher l'unité (LG 15 ; cf. UR 3.2). Le chemin vers l'unité est un devoir : « À cette fin, l'Église notre Mère ne cesse de prier, d'espérer et d'agir, exhortant ses fils à se purifier et à se renouveler pour que, sur le visage de l'Église, le signe du Christ brille avec plus de clarté. » Là aussi vient à s'exprimer la différence entre Christ et l'Église.

<sup>24</sup> Leur lien peut être exprimé avec les mots du dialogue international luthérien/catholique-romain : « Tout ce qui est enseigné et cru sur l'être de l'Église, sur les moyens de salut et sur le ministère constitutif de l'Église, doit se fonder sur l'événement du salut et refléter la foi en la justification en tant que réception et appropriation de l'événement du salut. De même, tout ce qui est enseigné et cru sur l'essence et l'action de la justification doit être compris dans le contexte d'ensemble des affirmations sur l'Église, les moyens de salut et le ministère constitutif de l'Église. » (Église et justification § 2, Accords&dialogues œcuméniques, réf. voir Note 8.

55. Pour l'homme, rendre justice à l'alliance signifie : correspondre à Dieu dans son initiative et sa fidélité et être à la hauteur de l'agir et de l'être des partenaires de l'alliance. La communauté de l'alliance est déterminée par le double commandement de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. Reçu dans l'alliance de Dieu, l'homme n'est pas seulement sauvé dans son individualité, parce qu'il accède à la juste relation à Dieu et qu'il est libéré de son autocentrage, mais par là même aussi dans sa socialité, parce qu'il gagne la liberté d'être attentif au prochain en tant que tel et ainsi d'aimer son prochain.

56. Pour la compréhension de l'Église, se souvenir de la volonté d'alliance de Dieu et de sa fidélité envers elle signifie qu'en devenant homme Dieu n'a pas seulement accepté d'être un humain en un sens général, mais qu'il a endossé l'humanité dans sa concrétude historique, dans son développement et ses processus de changement, avec tous les risques et les possibles erreurs de parcours et les failles. L'Église comme communauté des croyants a besoin toujours à nouveau d'être purifiée là où elle ne correspond pas à l'Esprit de Jésus. Que pourtant dans son ensemble et dans sa réalité en tant qu'Église elle ne sombre pas mais subsiste toujours, c'est ce que les chrétiens catholiques et protestants croient conjointement. Par l'action de Dieu à travers l'Esprit, l'Église reste dans la vérité et ne cesse pas d'être Église, même si, dans les formes nées de l'histoire et dans les configurations institutionnelles, cela ne devient visible que de manière inachevée.

### **3. Le ministère**

#### **3.1 Le dialogue œcuménique sur le ministère**

57. S'entendre sur le ministère ecclésial est et reste un défi, alors que pendant des siècles on s'est écharpé en controverses théologiques et que pendant des décennies on a rudement lutté au plan œcuménique. Jusqu'à l'heure actuelle la question du ministère est le point névralgique du dialogue œcuménique. Les questions centrales apparaissent comme étant celles des thématiques de la transmission et de la succession apostolique, le ministère tripartite, l'ordination, l'épiscopat, le magistère et le service pétrinien. Faisant suite à la déclaration de convergence de la Commission Foi et Constitution Baptême, eucharistie, ministère de 1982, un grand nombre de dialogues bilatéraux et multilatéraux ont produit de très larges convergences au cours des dernières décennies. Là aussi se pose la question de savoir dans quelle mesure la tradition de l'un peut se sentir mise au défi par la compréhension de l'autre et s'en trouver enrichie.

58. L'étude exhaustive menée par le Groupe de travail œcuménique *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*<sup>25</sup> dégage les lignes de fond et les perspectives du témoignage biblique et montre que lorsque la controverse théologique oppose la structure charismatique de la paroisse à la structure ministérielle développée, ainsi que la fonction au ministère, elle ne rend pas justice à la cause. Parler d'une structure des ministères et des services spécifique qui serait fixée dès les débuts et qui serait capable de garantir de par elle-même l'authenticité et l'apostolicité de la foi ecclésiale, c'est, historiquement parlant, une fiction et c'est méconnaître le développement complexe de structures ministérielles. Sur cet arrière-plan il est possible de voir plus nettement que, souvent, les différences dans les définitions théologiques du ministère sont motivées par la controverse théologique et que cela peut fausser le regard vers les convictions et points de vue communs au sujet du ministère.

59. Le dialogue luthérien-catholique mené sur de nombreuses décennies aux plans national et mondial a sa propre signification. Le dialogue portait sur la vérification des différences confessionnelles présentes dans chaque cas et visait à surmonter les obstacles théologiques. La commission internationale luthéro-catholique de dialogue a présenté comme surmontables les controverses sur le sacerdoce universel et en particulier le ministère spirituel dans l'Église, sur l'épiscopat exercée sous diverses formes – la personnelle, la collégiale et la communautaire -, sur l'ordination et le ministère, sur la tradition et la succession.<sup>26</sup> Il peut être constaté en commun que le ministère est institué par Dieu et qu'il est nécessaire pour l'être de l'Église. En cours de route, sur la base d'études néotestamentaires un entretien sur un service universel pour l'unité des chrétiens s'est mis en mouvement. Dans la question de la primauté du Pape, tout particulièrement de la primauté de juridiction et de l'infaillibilité du plein pouvoir doctrinal en matière de foi, il a été possible de surmonter des préjugés et des malentendus. Pourtant des différences de poids demeurent.

60. Alors que CL 13 n'aborde que brièvement la signification du ministère dans l'Église (voir ci-dessous § 64), EJC fait valoir que pour « le ministère de la prédication publique de l'Évangile et de l'administration des sacrements ... il faut un "ministère structuré" pour l'annonce de l'Évangile

<sup>25</sup> cf. à ce sujet le Rapport final, in : *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. III Verständigungen und Differenzen* (Ndt : Le ministère ecclésial dans la succession apostolique. III. Ententes et différences), éd. par D. Sattler et G. Wenz, Fribourg en B. – Göttingen 2008, 167-267.

<sup>26</sup> Il faut citer ici l'exceptionnel document *Die Apostolizität der Kirche* (Ndt : L'apostolicité de l'Église, de 2009) in : *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. tomes 1-4. Paderborn/ Frankfurt a.M. bzw. Paderborn/Leipzig, (t. 4) 1983-2012, pp. 527-678* (Ndt : Documents d'une entente grandissante. Tous les rapports et textes de consensus d'entretiens interconfessionnels au plan mondial).

et la transmission des sacrements » (EJC I, 2.5.1.2). Le ministère lié à une ordination fait partie de « l'être de l'Église » (EJC I, 2.5.1.1, citation tirée des Thèses de Tampere). La Concorde de Leuenberg présuppose que les différences existant entre les Églises protestantes, au sujet de la structure des ministères et dans la compréhension et la pratique de l'ordination, ne valent pas comme séparatrices d'Églises (CL 39), s'il y a accord dans la compréhension de l'Évangile et la célébration des sacrements et si les ministères servent la pure prédication de l'Évangile et la juste administration des sacrements. La diversité de doctrine et de discipline n'est pas, dans ce cas, un obstacle à la communion d'Églises sous la forme de la communion de chaire et d'autel, au contraire elle peut être comprise comme une pluralité légitime des formes. En conséquence la CL ne vise pas une « unification qui porterait atteinte à la pluralité vivante des formes de la prédication, de la vie culturelle, de l'ordre ecclésial et de l'activité diaconale et sociale ». Car cela « contredirait l'essence de la communion ecclésiale conclue par la présente déclaration » (CL 45). En manifestant cette compréhension de l'unité, la CL se réfère à la Confessio Augustana, art. VII : « Pour l'unité véritable de l'Église chrétienne il n'est pas indispensable qu'on observe partout les mêmes rites et cérémonies qui sont d'institution humaine. »

61. Même si les Églises de la CEPE partent du principe d'une pluralité de formes pour la structure des ministères, il est essentiel pour une communion d'Églises qu'elles approfondissent leur accord sur l'Évangile aussi au plan de l'ecclésiologie et de la théologie des ministères. En conséquence, les Églises de la CEPE se sont engagées par CL 39 à continuer le travail sur des questions comme le ministère et l'ordination ; non seulement parce qu'elles font partie des « différences doctrinales qui persistent dans et entre les Églises participantes », mais aussi au vu de la tâche commune d'« [s'acquitter de] leur témoignage et leur service en commun » (cf. CL 35). Cela concerne entre autres des questions qui remettent en cause, dans la pratique, l'interchangeabilité des ministères pourtant mentionnée comme fondamentale dans la CL quand il est question de reconnaissance mutuelle de l'ordination. Comme par exemple la différence dans les concepts et standards de formation ou la différence dans les règlements qui listent les ministères demandant ordination. S'y rajoutent les questions concernant l'admission aux ministères. Ce qui a fait surgir récemment à l'intérieur de la CEPE entre autres la question des « limites de la diversité » (cf. Ministère, Ordination, Episkopé 18ss, cf. Note 27 ci-dessous).

Pour approfondir la communion dans la compréhension du ministère et de l'ordination, des entretiens doctrinaux ont eu lieu au sein de la CEPE à partir de 2007 ; l'Assemblée générale de 2012 a fait siens les résultats de ces entretiens et les a publiés en 2013 sous le titre Ministère,

Ordination, Episkopé (MOE).<sup>27</sup> Ce document représente une étape importante sur le chemin vers le développement d'une doctrine protestante commune des ministères. Le travail sur cette thématique visait tant à développer une compréhension commune dans ces questions qu'à discuter de questions de pratique, avec une tendance certaine, mais articulée de manière retenue, pour changer la pratique en direction d'une plus grande mise en commun (cf. MOE 13)<sup>28</sup>. En tant que tel, l'entretien doctrinal montre que l'accord dans la compréhension et dans la structuration du ministère est essentiel pour la communion d'Églises de la CEPE. Ceci dit, il est fondamental de considérer que « le ministère de la parole et des sacrements, comme les diverses formes d'épiskopé, par eux-mêmes et en eux-mêmes ne peuvent garantir le véritable être de l'Église » (MOE 17).

### **3.2 Le rapprochement dans la compréhension du ministère et du service dans l'Église**

62. Dans la question du ministère, on peut retenir en commun aujourd'hui que l'instauration et l'exercice du ministère spirituel dans l'Église (*ministerium Ecclesiae*) ont leur fondement dans l'envoi de tout le peuple de Dieu. L'Église s'enracine dans l'envoi du Christ et de l'Esprit Saint dans le monde. Le ministère de Jésus-Christ est triple - il est prophète, prêtre et roi - et tous les membres de son corps y ont part. Les chrétiens sont désignés pour participer au ministère du Christ et cela se traduit par le sacerdoce commun de tous les croyants qui a pour fondement le baptême. Par le baptême et la foi, chaque chrétien est appelé et rendu apte à rendre témoignage, en paroles et en actes, de la foi au Dieu trinitaire. De sorte que tous les membres de l'Église ont part à l'envoi, à la mission et au ministère de l'Église. Dans cette mesure, le sacerdoce des baptisés et le ministère lié à une ordination ne sont pas en concurrence réciproque dans l'Église, mais elles ont racine commune dans l'envoi de toute l'Église. Le ministère lié à une ordination est précisément au service du sacerdoce des baptisés. Ainsi la place du ministère lié à une ordination est dans la communauté et face à elle, tout comme le ministre a sa place en même temps dans la communauté et face à elle. La communauté réunie pour le culte est le lieu où des humains entendent l'Évangile et reçoivent les sacrements. Le ministère lié à une ordination est partie intégrante de l'Église. Car il est au service de l'Évangile (cf. EJC I,

---

<sup>27</sup> Ministère, ordination episcopale. Résultat d'une étude doctrinale de la Communion d'Églises Protestantes en Europe (CEPE) (<http://leuenberg.eu/sites/default/files/basic-page/ministerefinalflorence2012.pdf>) Les parties 1 et 2 sont numérotées en continu et ne sont citées que par le numéro de paragraphe. Les citations tirées des recommandations ou du matériel d'étude ont leurs propres références.

<sup>28</sup> Il faut renvoyer ici aux Thèses de Neuendettelsau (1982/86) et aux Thèses de Tampere de 1986 (les Thèses 1 à 3 sont aussi dans EJC I 2.5.1.1.), cf. Accords & dialogues œcuméniques, réf. voir Note 8.

2.5.1.1. et 2.5.1.2.). Il est institué par Dieu et instauré dans l'Église (ibid., Thèse 1 des Thèses de Tampere). À l'intérieur de l'envoi de l'Église pour prêcher l'Évangile, des ministres ordonnés ont une tâche particulière. Ce ministère est nécessaire à l'être de l'Église.<sup>29</sup> D'après LG le prêtre (sacerdos) « jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal ... les fidèles eux, de par le sacerdoce royal qui est le leur, concourent à l'offrande de l'Eucharistie et exercent leur sacerdoce par la réception des sacrements, la prière et l'action de grâces, le témoignage d'une vie sainte, leur renoncement et leur charité effective. » D'une manière semblable, pour les Églises de la CEPE le ministère « est en même temps un vis-à-vis et un élément interne de la communauté dans l'acte de proclamation publique de la Parole et la distribution des sacrements. Cette communauté atteste le sacerdoce de tous les croyants par la prière, le témoignage et le service de chacun »<sup>30</sup>.

63. Lors du Deuxième Concile du Vatican, l'Église catholique a saisi à neuf et d'une façon jusque-là inhabituelle l'essence, la destination et l'envoi de l'Église. « L'Église vit de la Parole de Dieu »<sup>31</sup>, c'est-à-dire qu'elle provient de l'envoi de Jésus Christ, elle est signe et outil du royaume visible de Dieu sur terre. Dans ce rapport intriqué et réciproque de la Parole et du sacrement l'Église trouve à croître en tant qu'instrument et signe, voulus par le Seigneur, pour le Royaume de Dieu, qui ne sera pleinement visible qu'à la fin des temps. Sacrement et ministère forment, sous la Parole de Dieu, pour ainsi dire un « cosmos » ecclésiologique, dans lequel a lieu un jeu où se combinent différentes instances d'attestation. Partant de la Parole de Dieu et de sa prédication, dont ultimement la foi chrétienne vit, les ministères dans l'Église remplissent une fonction de service parce qu'ils sont déterminés à partir de cette tâche.<sup>32</sup>

Il est décisif de considérer l'institution des ministères dans la perspective du but qui leur est fixé. Le ministère et les ministères ne sont pas là juste pour eux-mêmes, mais ils remplissent une tâche spécifique liée à l'acte de leur institution. C'est l'envoi (missio) pour annoncer le Royaume de Dieu qui rend nécessaire l'institution de ministères pour y servir. Les évêques en tant que successeurs des apôtres sont au service de l'envoi du Christ (LG 18). La notion d'envoi indique le contexte ecclésial dans lequel les ministres remplissent leur tâche. Par conséquent on ne peut pas séparer le pouvoir, conféré par le Christ, de la destination visée par l'institution des ministères et services. Servir, c'est, en ce sens, avoir part à l'envoi.

<sup>29</sup> cf. aussi MOE 38-43 (réf. voir Note 27)

<sup>30</sup> Thèses de Neuendettelsau I.3.C., in *Accords&dialogues œcuméniques*, réf. voir Note 8

<sup>31</sup> ainsi, par suite, *Communio Sanctorum* (voir ci-dessus note 7) n° 43

<sup>32</sup> selon *Communio Sanctorum* N° 39ss.

64. Les Églises protestantes partagent elles aussi une telle compréhension du ministère comme service, où le ministère lié à une ordination est corrélé à l'ensemble de la mission ecclésiale de la *missio Dei*. Lorsque, d'un point de vue protestant, des questions s'adressent à la conception catholique-romaine qui fait remonter le ministère à l'apostolat auquel Jésus a appelé et qui lui assigne comme tâche la *repraesentatio Christi*, cela correspond à un mouvement fondamental de retour vers la description néotestamentaire de l'évolution de la structure ministérielle, description qui témoigne de la liberté de l'Esprit capable d'agir en des structures différentes. La mise en forme des ministères et services de l'Église doit se faire sur cette base néotestamentaire. Pour la théologie protestante, le poids principal porte sur le fait que les ministères et services correspondent au fondement de l'Église, qu'ils fassent partie de sa forme et servent sa finalité. Dans cette correspondance, ils sont référés aussi à l'envoi des apôtres par le Christ et à l'édification du corps du Christ, son Église.

La Concorde de Leuenberg déclare dans son article 13 que l'« Église est chargée de transmettre cet Évangile par la parole orale dans la prédication, et par l'exhortation individuelle, par le baptême et la cène. Dans la prédication, le baptême et la cène, Jésus Christ est présent par le Saint-Esprit. La justification en Christ est ainsi accordée à l'homme et le Seigneur assemble ainsi son Église. Il y agit par de multiples ministères et services, et par le témoignage de tous les membres de son Église ». Ainsi les mises en œuvre fondamentales de ce qui, en contexte chrétien, est désigné comme ministère sont reconnues dans leur signification constitutive pour l'Église. En même temps y est mis en lumière le rapport interne entre les ministères spécifiques et le « sacerdoce universel ».

65. Pour les Églises protestantes, la conviction comme quoi l'Église est créée et maintenue par la Parole de Dieu (l'Église comme *creatura Evangelii* ou, selon le cas, *creatura verbi divini*) a valeur de préalable essentiel pour la doctrine des ministères. Il s'ensuit que l'Église, qui doit son existence à la Parole divine, ne peut pas elle-même être maîtresse de cet événement de parole. En même temps cela implique que dans l'Église il y a besoin d'une responsabilité pour la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements.

Les documents de la CEPE, à commencer par les Thèses de Tampere (1986)<sup>33</sup> jusqu'à MOE (N° 41) en passant par L'Église de Jésus-Christ de 1994<sup>34</sup>, ont souligné que le *ministerium verbi*

<sup>33</sup> Voir ci-dessus note 28, *Thèses de Tampere*. La Thèse 1 se réfère à la Déclaration théologique de Barmen, article III, et à CA 5 pour constater que « un ministère qui annonce l'Évangile et administre les sacrements », le *ministerium verbi* ... « fait partie de l'être de l'Église.

<sup>34</sup> cf. EJC I 2.5.1.2

fait partie de l'être de l'Église. Cette déclaration représente clairement une convergence entre les compréhensions protestante et catholique-romaine du ministère. EJC souligne que « les conceptions différentes dans la compréhension du ministère et la pluralité des formes que connaît l'expression de ce ministère (service) ... ne concernent pas le fond mais la forme de l'Église » (EJC I 2.5.1.2). En rapport avec la nécessité d'une fonction de service spécifique, on tient compte aussi bien de la différence que de l'interdépendance entre fondement, forme et finalité de l'Église. Les questions de forme de l'Église, donc aussi celles qui concernent le ministère et l'épiscopat, sont à traiter de manière à prendre en compte leur correspondance avec le fondement de l'Église et l'orientation vers leur finalité.

### 3.3 Le ministère et les ministères

66. La communauté cultuelle rassemblée autour de la Parole et du sacrement est le lieu premier de l'annonce de l'Évangile et du service du salut dans l'Église. Pour que cette tâche d'annonce puisse être exécutée en lien avec la distribution des sacrements et la direction de la paroisse dans l'unité avec l'ensemble de l'Église, l'Église a besoin d'un ministère supra-paroissial. Il revient à celui-ci de veiller à l'unité de l'Église et de rappeler toujours à nouveau à l'Église son origine apostolique. Dans l'Église primitive, la direction supra-locale, régionale a de plus en plus souvent été concentrée sur les évêques, auxquels furent associés les diacres alors que les presbytres se mirent à diriger les communautés. Le service caritatif de la communauté en matière d'assistance aux pauvres, aux veuves et aux malades fut transféré, dans la suite de l'histoire de l'Église, aux diacres. Les points de vue protestant et catholique sont d'accord sur le fait que les fonctions de base de l'annonce de l'Évangile dans la parole et le sacrement, de l'épiscopat et de la diaconia sont nécessaires à l'être de l'Église et qu'elles se reflètent dans les structures ministérielles et de service des Églises.

67. Dans l'Église catholique-romaine, la compréhension du ministère a connu aux cours de l'histoire de l'Église des développements, des déploiements et des accentuations différents ; elle s'appuie sur un ministère tripartite lié à l'ordination, repérable déjà dans le Nouveau Testament et articulé hiérarchiquement et collégialement aux 2<sup>ème</sup> et 3<sup>ème</sup> siècles. D'après le Concile de Trente il existe un « sacerdoce visible et extérieur » institué par le Christ (sacerdotium)<sup>35</sup>. Ce sacerdoce a le pouvoir de consécration et de pardon des péchés et se distingue d'un simple ministère de prédication de la Parole. Ce sacerdoce (sacerdotium) axé sur le sacrifice du Christ (sacrificium) se distingue du sacerdoce de tous les croyants, qui est invisible et intérieur. C'est

<sup>35</sup> Concile de Trente, Doctrine et canons sur le sacrement de l'ordination (DH 1764-1778)



ainsi que le sacerdoce visible (*sacerdotium*) devient le modèle-même de la compréhension du ministère (*ministerium sacerdotii*). Certes, la relation hiérarchique entre évêques, prêtres et diacres est restée malgré tout très ouverte, mais depuis Trente le Concile a maintenu l'organisation hiérarchique du ministère (*divina ordinatione institutam*) étant donné que les évêques sont par ordre divin placés au-dessus des prêtres puisqu'ils détiennent le pouvoir d'effectuer la consécration et la confirmation (*potestas ordinis*). Le Deuxième Concile du Vatican s'est servi, par-delà Trente, de la tradition ecclésiale au sens large pour désigner le ministère d'évêque comme plénitude du ministère lié à l'ordination et en a fait le point de départ de la compréhension ecclésiale du ministère. La description de ce ministère va alors, à la différence du Concile de Trente, se faire conformément à la doctrine des trois *munera* : le docteur, le prêtre et le pasteur. Par suite, le ministère d'évêque et celui de prêtre attestent de la même structure du triple service. La tâche doctrinale est du ressort des évêques et ils détiennent la supervision sur les paroisses de leur évêché, les prêtres ont part aux tâches des évêques, mais ne disposent pas de la plénitude du sacrement de consécration. Ils exercent leur ministère en position subalterne par rapport aux évêques et en communion avec eux. Le Deuxième Concile du Vatican a finalement rétabli le diaconat autonome en tant que niveau hiérarchique permanent.

68. Dans le Nouveau Testament il n'existe encore aucune désignation ni corrélation uniforme des ministères, sauf qu'on y distingue déjà nettement entre service de la prédication et service diaconal. La différenciation entre évêques et presbytres a servi de base pour la distinction, à l'époque postapostolique, entre les dimensions supra-locale et locale du service de l'annonce de l'Évangile par la parole et le sacrement. Les Églises protestantes ne contestent pas que des formes préparatoires à un ministère triple soient déjà perceptibles à une époque néotestamentaire tardive. Mais elles attirent l'attention sur le fait que dans le Nouveau Testament il n'existe encore aucune représentation d'un abstract « ministère » ou « service ». Le mot *diakonia* est certes un préalable important pour l'élaboration d'une représentation du *ministerium*, mais il n'est pas non plus utilisé d'une manière uniforme dans le Nouveau Testament. Les deux principaux courants de la Réforme continentale, le luthérien et le réformé, étaient certes d'accord sur la détermination fondamentale du service dans l'Église, mais d'un point de vue exégétique ils ont eu des approches différentes dans l'ordonnement du ministère. Pour le luthéranisme la conception déterminante fut celle qui s'exprime dans CA V (« *De ministerio ecclesiastico* ») au sujet de l'unité du ministère ecclésial comme *ministerium verbi* (le service public de l'annonce de l'Évangile dans la parole et le sacrement). La théologie réformée au contraire, par référence à la doctrine de Jean Calvin sur le ministère quadruple, triple dans certains cas, a insisté sur la né-

cessaire diversité des services. De là les concepts apparus dès le 20ème siècle dans des Églises réformées et unies et qui partent d'une relation différenciée entre unité et diversité en ce qui concerne le ministère / les ministères et le service / les services, mais dont la terminologie n'est pas uniforme. Les Églises de la CEPE quant à elles parlent, vu le donné néotestamentaire, de la légitime diversité des formes qui ordonnent les ministères.

Les chrétiens protestants estiment qu'il est essentiel de penser le ministerium avant tout comme un champ de travail plutôt que comme un « ministère » au sens d'un poste officiel lié à une dignité et à un pouvoir. Les expressions « ordre des ministères » et trois « ministères indispensables » utilisées dans Ministère, Ordination und Episkopé (MOE) prend en compte cette conception en ce que le service de la parole et du sacrement peut être corrélé au ministère du prêtre (le ministère pastoral), le service de la diakonia au ministère de diacre et le service de l'épiscopé au ministère d'évêque. Alors que l'Église catholique-romaine considère cette articulation hiérarchique de son ministère de consécration comme étant le résultat d'une institution divine, pour les Églises protestantes le ministère de l'annonce publique de l'Évangile dans la parole et le sacrement fait certes partie, de manière intangible, de l'être de l'Église, mais la « structuration des ministères » n'est pas directement rapportée à une institution par Dieu. Alors que pour l'Église catholique-romaine chaque niveau du ministère consacré inclut les tâches et les pouvoirs du niveau précédent, les Églises protestantes comprennent les trois services fondamentaux de l'annonce publique, de l'épiscopé et de la diaconie comme réciproquement référés les uns aux autres. Dans la compréhension protestante, le préalable à la prédication publique de l'Évangile dans la parole et le sacrement est l'ordination. Même si la tâche de l'épiscopé vise essentiellement l'unité supra-locale et supra-régionale, il est de la responsabilité des pasteurs comme des paroisses, et ainsi aussi de personnes non ordonnées, de veiller à l'unité de l'Église (cf. MOE 76-79 ; voir ci-dessous). Le service de la diakonia de son côté est selon MOE 49 du ressort aussi bien de ceux qui sont appelés au service de la Parole et du sacrement que de ministres spécifiquement appelés à la diaconie ainsi que, finalement, de tous les croyants. Dans la réalité de l'exercice du service diaconal il existe des modèles tout à fait différents. Ainsi certaines Églises scandinaves ont introduit un ministère diaconal lié à une ordination comme on en trouve aussi dans les Églises méthodistes (cf. MOE 51). D'autres Églises confèrent un ministère diaconal par un mandatement.

69. Les Églises protestantes et l'Église catholique-romaine sont d'accord de dire que les serviteurs du ministerium verbi n'exercent pas leur fonction de service de par leur propre initiative, mais qu'ils ont besoin d'un mandat en bonne et due forme de la part de leur Église, qui de son côté confirme une vocation de la part de Dieu. Elles sont donc du même avis : l'ordination est un

préalable indispensable pour l'exercice du *ministerium verbi*. Elles sont d'accord aussi pour dire que l'ordination est un événement non reproductible par lequel une fonction de service est transmise dans la durée à un individu. Tout comme les baptisés restent une fois pour toutes des baptisés, les ordonnés restent des personnes appelées au ministère public de l'Église.

Si les Églises protestantes ne considèrent pas l'ordination comme un sacrement, cela est dû à leur définition du sacrement comme moyen de salut institué par Jésus-Christ lui-même. Mais il n'y a là aucune contestation de ce que l'ordination par imposition des mains et la prière – certaine de son exaucement – pour le don du Saint Esprit sont un événement effectif.

La doctrine catholique sur le caractère sacramental de l'ordo ne signifie pas que son porteur soit doté d'une sainteté supérieure. Et cela ne justifie pas un état de sainteté spécifique par rapport aux laïcs. « Il est important de voir que le Tridentinum n'assure que l'existence d'un 'signe indéfectible' et, liée à cela, la non reproductibilité de la consécration ; quant à la nature de ce caractère, il n'en dit intentionnellement rien. »<sup>36</sup>

### 3.4 L'épiscopè

70. Pour remplir sa mission, l'Église a besoin, avec la prédication et l'administration des sacrements, du service pour l'unité aux plans paroissial et supra-paroissial. Un consensus est apparu dans l'entretien œcuménique, que pour le bien de l'unité de l'Église une épiscopè doit être exercée au plan supra-paroissial et que l'Église a besoin du service structuré d'une épiscopè supra-paroissiale, respectivement d'une supervision. Car l'épiscopè est comprise comme un instrument de l'unité, de la fidélité, de la croissance et de l'ordre de tout le peuple de Dieu sous la conduite de l'Esprit Saint. Tous les membres de l'Église sont appelés à collaborer à cette tâche en fonction des divers dons de la grâce. Comme la structure fondamentale de l'Église est la communauté, ce service de l'Église doit aussi être exercé de manière communautaire. Il reste des différences dans les formes données à ce service dans les Églises. Mais il y a accord en ceci que le service de l'épiscopè est exercé de manière personnelle, collégiale et communautaire. La collégialité concerne ici l'aspect commun des tâches de direction, le caractère communautaire ou de communion inclut des formes de synodalité. Ce que le ministère de l'épiscopè, en tant que service pour l'unité, a de spécifique, c'est l'ordination ainsi que la tâche de la super-

<sup>36</sup> Die deutschen Bischöfe, Schreiben der Bischöfe des deutschsprachigen Raumes über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung, 1970, 52. (Ndt : Les évêques allemands, Écrit des évêques de l'espace germanophone au sujet du ministère de prêtre. Un guide biblique et dogmatique, 1970, 52)

vision par la visitation. La fidélité à l'origine apostolique est fondamentale pour l'exercice de ce ministère.

71. Pour ce qui est de la structure du ministère référé au service de l'épiscopè, il y a dans les Églises protestantes une grande diversité. Au niveau des Églises locales, l'épiscopè est exercée par des pasteurs et des pasteures de paroisse à plein temps et de formation universitaire. Le droit ecclésial organise le ministère pastoral de telle manière que l'ordonné-e puisse se consacrer entièrement et dans la durée à la tâche de prédication, d'administration des sacrements, de cure d'âme et - en commun avec les présidences de conseil / conseils presbytéraux / conseils paroissiaux - de direction de la paroisse, et se charger de la responsabilité de la paroisse et des relations avec la direction d'Église supra-locale. À l'époque de la Réforme certaines Églises protestantes ont conservé le ministère d'évêque, d'autres l'ont réintroduit au cours des siècles, d'autres encore ont des postes de direction qui peuvent compter comme fonctionnellement équivalents au ministère d'évêque (président d'Église, président de Conseil par ex.) et finalement il y a des Églises dont le poste de direction, sous forme de modérateur / modératrice d'assemblée générale, est renouvelé chaque année. Indépendamment de ces différences, les Églises protestantes sont d'accord pour dire que l'épiscopè, au sens de la supervision et du service pour l'unité, est nécessaire pour l'être Église de l'Église. Elle est toujours exercée de manière communautaire, se fonde sur l'envoi par Dieu et son attestation par l'Église et sert de service de supervision et de direction de la *Communio ecclésiale*.

72. Au sujet de la structure de l'épiscopè, l'Église catholique parle d'une constitution hiérarchique de l'Église érigée à partir du ministère d'évêque. En tant que successeurs des apôtres les évêques exercent leur ministère comme membres du collège des évêques. Le collège des évêques remplace le collège des apôtres. « C'est en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres que quelqu'un est fait membre du corps épiscopal » (LG 22). Dans la consécration a lieu l'insertion dans la *Communio* des évêques. La collégialité et la communion s'enracinent dans la sacramentalité de la consécration. « Aux évêques, il revient d'introduire, par le sacrement de l'Ordre, de nouveaux élus dans le corps épiscopal. » (LG 21). Cela se passe ainsi : des évêques, de par leur mandat apostolique, transfèrent communautairement, par l'imposition des mains et la prière, le sacrement de la consécration à des candidats et accueillent ainsi les consacrés dans la communauté. Le transfert sacramentel de l'Ordo épiscopal et l'insertion dans le collège ont lieu à partir d'une même origine. Le caractère collégial est incorporé, par effet d'institution, dans le sacrement-même de la consécration, il en est constitutif. Certaines formes de synodalité sont très proches de cela.

73. S'y ajoute un deuxième élément : pour que le sacrement de la consécration puisse s'effectuer, il y faut la *communio* avec la tête et les membres du collège. Ici, il faut d'abord insister sur le « et ». Personne ne peut être tout seul en communion avec l'évêque de Rome ; celle-ci est toujours une communion de tous les évêques avec l'évêque de Rome. De sorte que le collègue n'est pas une création du pape, mais un donné sacramentel. Du fait de cette détermination sacramentelle, le ministère d'évêque est constitué de manière synodale-collégiale. Évêque, on l'est toujours en tant que membre de la communauté des évêques. La totalité des évêques n'est pas la somme, après calcul, des évêques individuels et de leurs pouvoirs. L'évêque individuel reçoit son pouvoir en tant que membre du collège et co-porteur du pouvoir du collège, dont il devient membre par la consécration qui, elle, dépend de l'approbation de l'évêque de Rome. Ainsi le collège des évêques prend la suite du collège des apôtres dans le ministère de docteur et de pasteur ; de sorte que la succession apostolique est liée au caractère communautaire de la structure de base du collège des évêques. « Cela signifie qu'il ne s'agit pas, à vrai dire, d'une succession au sens linéaire d'une chaîne de titulaire à titulaire, mais d'une cooptation et d'une incorporation de nouveaux membres dans le collège apostolique et sa mission perdurant les temps. »<sup>37</sup> De sorte que la *traditio* en tant que transmission de la mission venant du Christ et donnée aux apôtres pour annoncer l'Évangile, la *successio* en tant que forme concrète de la *traditio* dans le *corpus Episcoporum*, et la *communio* au sens de communion les uns avec les autres, constituent un contexte intérieur essentiel qui doit son existence à la *divina institutio*. La succession qui est au service de la tradition apostolique doit donc être comprise, d'après la doctrine du Deuxième Concile du Vatican, à partir de l'idée de *communio*. Ce n'est pas la suite ininterrompue des évêques au sens d'un pipe-line qui constitue le cadre de la succession apostolique, mais le collège en tant qu'ensemble, qui doit son existence à une institution divine.

Lorsqu'avec le Concile de Trente l'Église catholique-romaine désigne les prêtres et les évêques comme « successeurs des apôtres », elle ne méconnaît pas que le service des apôtres néotestamentaires, témoins oculaires de l'agir, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, ne peut pas trouver de continuation directe. Le service testimonial historique des apôtres n'est pas

---

<sup>37</sup> W. Kasper: Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem. In: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. 3. Hg. v. W. Pannenberg, Freiburg i. Br.-Göttingen 1990, 333; auch in: Ders.: *Theologie und Kirche*, Bd. 2, Mainz 1999, 167. (Ndt : *La succession apostolique comme problème œcuménique* in : *Les condamnations doctrinales sont-elles séparatrices d'Églises ?* tome 3, éd. W. Pannenberg, Fribourg en Br.-Göttingen 1990, 333 ; aussi in : Ders. : *Theologie und Kirche*, (Ndt. : *Théologie et Église*, tome 2, Mayence 1999, 167.)

transmissible. Le ministère apostolique collégial est une reprise de la fonction testimoniale des apôtres.

74. Pour les Églises de la CEPE elles aussi, le service des ministres ordonnés se place dans la continuité du témoignage des premiers apôtres et doit pouvoir être jaugé à l'aune de la fidélité à ce témoignage. Mais elles réfutent la représentation selon laquelle la continuité devrait être déduite de l'absence de toute brèche dans la chaîne des impositions des mains lors de l'ordination.

Comme l'Église catholique-romaine a précisé dans des déclarations plus récentes que ce n'est pas la chaîne des impositions des mains, mais la « *communio* avec l'ensemble de l'*ordo episcoporum* »<sup>38</sup> qui est décisive dans l'idée de succession apostolique, la possibilité d'un rapprochement survient. Ce qui présuppose toutefois que l'on réussisse à s'entendre sur les critères de la *communio* avec l'*ordo episcoporum*.

### 3.5 Le résultat

75. Ces développements montrent qu'il existe un accord dans les questions fondamentales de théologie ministérielle suivantes : le ministère de l'annonce publique de l'Évangile dans la parole et le sacrement est constitutif pour l'être de l'Église, il doit son existence à une institution divine en Christ et est liée à l'ordination par l'imposition des mains et la prière. Le fondement et le critère de l'annonce de l'Évangile dans la parole et le sacrement est l'Évangile de Jésus-Christ. Pour les deux traditions ecclésiales il s'agit, dans la compréhension de l'apostolicité, de la juste annonce de l'Évangile en accord avec la tradition apostolique attestée dans la Bible. Le ministère lié à l'ordination et dédié à l'annonce de l'Évangile est au service de la vocation commune de tous les chrétiens pour faire passer l'Évangile, mais en cela même il fait face à la paroisse. Le service à la parole et au sacrement ne peut pas être sans le service et le ministère de l'épiscopè à l'unité de l'Église sur les plans local et supra-local. L'épiscopè comprend un élément personnel, un élément collégial et un élément communautaire. Elle est constitutive de l'Église de Jésus-Christ et ne peut être séparée d'elle. Il y a accord ensuite sur ceci qu'avec le ministère de l'annonce publique de l'Évangile dans la parole et le sacrement et avec l'épiscopè, le ministère de diacre est lui aussi constitutif de la vie de l'Église. Parmi les tâches d'un entretien faisant suite à celui-ci il faudra ranger la question de savoir s'il est possible de trouver un accord suffisant au sujet du ministère tripartite (évêque, prêtre, diacre) qui est contraignant pour l'Église

<sup>38</sup> cf. *Die Apostolizität der Kirche* (Ndt. : *L'apostolicité de l'Église*), n° 291 in : *DwÜ* 4, 625 (réf. voir Note 26)

catholique-romaine et pour les Églises orthodoxes et anglicanes. En même temps il faudra évoquer la question, selon l'expression de l'Église catholique-romaine, de la qualité sacramentelle de l'ordination, dans certain cas la consécration, et en lien avec cela la question de la compréhension de la tradition et de la succession apostolique et spécialement la question du rôle du ministère d'évêque dans la succession apostolique. Si, faisant suite à la Déclaration commune sur la justification, on reconnaît que le ministère lié à l'ordination dans les Églises protestantes annonce fidèlement la doctrine apostolique, alors se pose la question des conséquences que cela va avoir, d'un point de vue catholique, sur la compréhension du ministère dans les Églises protestantes. Dans le contexte de ces réflexions il sera nécessaire et enrichissant pour la suite du rapprochement œcuménique d'avoir un échange sur la signification des structures synodales pour l'identité de l'Église et sur la question de la participation active des membres d'Église à la structuration de la vie ecclésiale aussi bien de l'Église catholique-romaine que des Églises protestantes.

## 4. Communion d'Églises

### 4.1 La compréhension d'une communion d'Églises dans le dialogue œcuménique

76. La thématique de la communion d'Églises est traitée depuis des décennies dans les dialogues œcuméniques<sup>39</sup>. Le dialogue luthérien-catholique au plan mondial avait déjà examiné dans les années 1980 les formes et les phases d'une communion d'Églises luthérienne-catholique sur la base de l'idée de *koinonia* et avait cherché dans les années 1990 à explorer une compréhension commune de l'Église à la lumière du dogme de la justification<sup>40</sup>. Au plan allemand le document *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* (Communion d'Églises dans la Parole et le sacrement) de 1984 s'est préoccupé de la question de savoir si la communion d'Églises jadis brisée pouvait être obtenue à nouveau. Le document *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* (Communio Sanctorum. L'Églises comme communion des

<sup>39</sup> cf. à ce sujet l'étude exhaustive datant des années 90 et dans laquelle les différents dialogues œcuméniques sont interrogés sur la question de la communion d'Églises : W. Thörnissen : *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für Einheit der Kirchen* (Ndt : *La communion par la participation à Jésus-Christ. Un modèle catholique pour l'unité des Églises*), Freiburg i.Br. 1996 ; de même G. Hintzen / W. Thörnissen : *Kirchengemeinschaft möglich? Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion* (Ndt : *Une communion d'Églises est-elle possible ? La compréhension de l'unité et les concepts d'unité dans la discussion*) (Thema Ökumene 1). Paderborn 2001.

<sup>40</sup> Ainsi les documents *L'unité face à nous* de 1985 et *Église et justification* de 1993 in : *Accords&dialogues œcuméniques*, réf. voir Note 8

saints) publié en l'an 2000 poursuit la question ecclésiologique et renoue pour cela avec la description du but commun d'une communion d'Églises « dans laquelle les Églises sont en accord dans la compréhension de l'Évangile, se reconnaissent mutuellement comme Église de Jésus-Christ, sont dans une communion sans réserve pour ce qui est des sacrements et pratiquent de part et d'autre la reconnaissance des ministères auxquels sont confiés la parole et les sacrements »<sup>41</sup> Le dialogue international vieux-catholique / catholique-romain cherche lui aussi à faire fructifier l'idée de la communion d'Églises<sup>42</sup>. Mais en ce qui concerne les questions ecclésiologiques de base qu'il y a lieu de clarifier sur le chemin vers la communion d'Églises, les entretiens n'ont jusqu'ici pas dépassé l'étape de la problématisation ecclésiologique, même si celle-ci s'avère différenciée.

77. Pour le concept de communion d'Églises dans le champ des Églises issues de la Réforme, la Concorde de Leuenberg de 1973 est d'une importance déterminante. Cette compréhension de fond formulée dans la Concorde est fondamentale pour la CEPE, dont les Églises membres se sont, sur cette base, déclarées en communion d'Églises : « L'Église a pour unique fondement Jésus Christ, qui par la communication de son salut dans la prédication et les sacrements, la rassemble et l'envoie. C'est pourquoi, selon la conviction des Réformateurs, la condition nécessaire et suffisante de la vraie unité de l'Église est l'accord dans la prédication fidèle de l'Évangile et l'administration fidèle des sacrements. » (CL 2 à la suite de Confessio Augustana VII). La condition de possibilité de la communion d'Églises est par conséquent que soient surmontées les différences doctrinales séparatrices d'Églises. En conséquence, dans la Concorde les différences fondamentales entre les Églises luthériennes et réformées en matière de doctrine de la prédestination, de christologie et de doctrine de la cène ont été levées dans des affirmations de base communes. Sur la base de l'accord sur l'Évangile les Églises qui approuvent la Concorde peuvent se reconnaître comme Églises avec leurs confessions différentes (cf. CL 1) et se recevoir en communion de chaire et d'autel. Mais la reconnaissance ne se suffit pas de la déclaration de communion d'Églises. Au contraire la déclaration de communion d'Églises entraîne nécessairement des pas supplémentaires pour parvenir à sa réalisation (ibid. ; cf. CL 29 ; 35ss).

<sup>41</sup> *Communio Sanctorum* (voir ci-dessus note 6). Les prises de position protestantes sur ce texte sont regroupées dans : *Communio Sanctorum. Evangelische Stellungnahmen zur Studie der Zweiten Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD* (Ndt : *Communio Sanctorum. Prises de position protestantes sur l'étude du deuxième groupe bilatéral de travail de la conférence des évêques allemande et la direction d'Église de l'Église protestante Unie en Allemagne*), éd. O. Schuegraf und U. Hahn sur commande de la direction d'Église de l'Église protestante unie d'Allemagne, Hanovre 2009

<sup>42</sup> *Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission* (Ndt : *Église et communion d'Églises. Rapport de la commission internationale de dialogue catholique-romaine – vieille catholique*), in : *DwÜ* 4, 19-52



La différence faite entre la déclaration de communion d'Églises et la réalisation de la communion d'Églises oriente le sens dans lequel la communion d'Églises de Leuenberg se doit d'aller.

78. Le Deuxième Concile du Vatican n'a présenté aucune proposition explicite pour le rétablissement de la communion entre des Églises jusqu'ici séparées. Le Décret sur l'œcuménisme parle toutefois de la communion avec d'autres Églises et communautés ecclésiales. Lorsque l'on rassemble les éléments importants qui parlent pour un tel concept de communion d'Églises, on obtient ceci : la communion des Églises aspire, à son niveau visible, à un ordre qui trouve son expression dans la profession de foi, dans les sacrements et dans le gouvernement d'Église.<sup>43</sup> La communion d'Églises (*communio ecclesiarum*) se déploie donc dans la confession commune de la foi apostolique, dans la communion sacramentelle et dans le ministère ecclésial qui est corrélé, en tant que service, à la Parole et au sacrement. La représentation de la communauté des croyants (*communio fidelium*) rassemblée autour de la chaire et du sacrement de l'autel exige finalement la communion universelle des Églises locales constituées épiscopalement (*communio ecclesiarum*) au service desquelles se trouve la communion des évêques (*communio episcoporum*).<sup>44</sup> Ceci inclut le ministère de l'évêque de Rome, qui exerce d'une manière particulière l'universelle fonction de service pour l'unité de l'Église.

## 4.2 Conditions et critères d'une communion d'Églises

79. La compréhension protestante est que là où il y a accord dans la compréhension de l'Évangile et dans l'administration des sacrements et dans le service pour l'Évangile, la communion d'Églises est de fait déjà donnée et devrait être déclarée et pratiquée.<sup>45</sup> La communion d'Églises n'exclut cependant pas une diversité dans la forme donnée à l'ordre ecclésial. Au contraire, en cas d'accord dans l'annonce de l'Évangile par la parole, le sacrement et le service, cette diversité peut être approuvée comme légitime pluralité de formes et venir enrichir la communion des Églises.

80. Concernant la question des limites de la diversité et des critères pour les déterminer, EJC retient ceci : « Les Églises luthériennes, réformées et unies peuvent distinguer ensemble les

---

<sup>43</sup> cf. LG 14.

<sup>44</sup> cf. LG 23.

<sup>45</sup> cf. EJC III 1.4 : « Cet accord dans la compréhension de l'Évangile peut s'exprimer et s'exprime dans une légitime diversité de formes doctrinales. Une unité générée par l'Esprit-Saint ne crée pas l'uniformité, comme l'indique déjà le Nouveau Testament. Il ne s'agit pas pour autant de la diversité pour la diversité. Des différences qui touchent à la compréhension commune de l'Évangile remettent en question la communion ecclésiale comme communion dans la Parole et le Sacrement, et menacent ou empêchent ainsi l'unité de l'Église. Leur caractère séparateur doit être dépassé. »

points exigeant un plein accord et ceux qui permettent une légitime diversité : le critère est la compréhension commune de l'Évangile comme message de la justification et sa reconnaissance comme critère décisif pour toute prédication et structure ecclésiale. Là où ce critère est respecté, la communion ecclésiale peut être déclarée et pratiquée en tant que communion dans la Parole et le sacrement. » (EJC III 1.3) En d'autres termes cela signifie que les Églises issues de la Réforme peuvent mettre en avant la légitime diversité de forme et de structure, mais qu'elles sont en même temps conscientes de ce que cette diversité doit toujours être jaugée à l'aune du critère de base de la compréhension commune de l'Évangile en tant que message de la justification. Ainsi dans la question du ministère des différences de structure sont légitimes tant que les formes données à ces structures servent la pure prédication de l'Évangile par la parole et le sacrement. Ce faisant les formes concrètes données à la structure des ministères ainsi que la compréhension du ministère sont non pas considérées comme sans importance pour l'unité ecclésiale, mais sont au contraire mesurées à l'aune du critère du message de la justification.

81. L'Église catholique a elle aussi cherché à résoudre le problème, qui existe sur ce point, concernant l'unité dans la diversité. Partant de l'idée de communion, elle développe la représentation d'une forme intégrale du mystère eucharistique-ecclésial. Le Décret sur l'œcuménisme parle expressément de la réalité originelle et intégrale du mystère eucharistique (*integra substantia Mysteriorum eucharistici*, UR 22), qui se manifeste dans le déroulement de la célébration eucharistique. Partant de cette réalité de base de l'Église, de la célébration du mémorial de la mort et de la résurrection du Christ, dans lequel est vu la plénitude du mystère du salut, elle décrit des éléments et des biens du salut qui sont d'une importance capitale pour la forme visible et institutionnelle de l'Église. Ceci donné, on prend alors l'ensemble de la vie sacramentelle de l'Église dans le champ de vision. Le ministère dans l'Église est un service rendu à l'Église et est ainsi partie intégrante de la forme sacramentelle du mystère eucharistique-ecclésial. Sa sous-estimation sacramentelle est perçue par le Concile comme déficience, comme *defectus sacramenti ordinis*.<sup>46</sup> Ce qui indique ainsi que la catholicité de l'Église consiste en la préservation de la plénitude des moyens de salut, qui requièrent croissance et intégralité. L'Église catholique-romaine ne peut pas toujours, et le Décret sur l'œcuménisme le dit bien, exprimer véritablement la plénitude de la catholicité. La division de la chrétienté jette une ombre sur la plénitude du

<sup>46</sup> Pour l'interprétation cf. Peter Walter : *Sacramenti Ordinis defectus* (UR 22,3). Die Aussage des II. Vaticanums im Licht des ökumenischen Dialogs. (Ndt : « *Sacramenti ordinis defectus* » (UR 22,3). L'affirmation de Vatican II à la lumière du dialogue œcuménique.) In : *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*. III, 86-101 (Ndt : Le ministère ecclésial dans la succession apostolique) - (voir ci-dessus note 25)

mystère et sur l'intégralité des moyens de salut de l'Église. Raison pour laquelle les efforts œcuméniques sont partie intégrante de cette catholicité confiée à l'Église. De cette manière la catholicité inclut une réforme permanente de l'Église, qui concerne en tout premier lieu la recherche de l'unité visible de l'Église.

### 4.3 Déclaration et réalisation d'une communion d'Églises

82. Dans la CEPE, les Églises participantes se déclarent en communion d'Églises sur la base du dépassement des différences doctrinales dans la Concorde de Leuenberg, elles se reconnaissent réciproquement comme Églises et acceptent la communion de chaire et d'autel. Les membres baptisés des Églises sont les bienvenus dans toutes les autres Églises membres au même titre que leurs propres membres. Dans la CEPE pourtant, les Églises membres ne renoncent pas à leur identité confessionnelle et ne constituent pas une unité organisationnelle. Néanmoins leur communion d'Églises ne se suffit pas de la seule reconnaissance mutuelle et de la déclaration de communion d'Églises. Au contraire, la déclaration de communion d'Églises vise à être réalisée et approfondie dans la vie des Églises. La Concorde de Leuenberg le souligne : « La communion ecclésiale se réalise dans la vie des Églises et des paroisses. Dans la foi et la force unifiante du Saint-Esprit, elles s'acquittent de leur témoignage et leur service en commun et s'efforcent d'affermir et d'approfondir la communion réalisée » (CL 35).

83. La pratique de la communion de chaire et d'autel fait dès lors partie de la communion d'Églises vécue ; de même, dans la foulée, le témoignage commun au sujet de l'Évangile et le service commun issu de l'Évangile. Mais en même temps il est essentiel pour l'approfondissement de la communion que l'on continue le travail théologique sous la forme aussi bien d'entretiens doctrinaux que de projets concrets en matière d'éthique et de liturgie. Car « (l)a compréhension commune de l'Évangile sur laquelle est fondée la communion ecclésiale doit continuer à être approfondie, examinée à la lumière du témoignage de l'Écriture sainte et sans cesse actualisée. » (CL 38) Le défi de la communion d'Églises protestantes en Europe comporte aussi celui de favoriser la croissance dans la vie de la communion par des structures de service communes. La doctrine catholique voit dans cette communion d'Églises qui s'appuie sur la croissance dans la communion et qui est basée sur le dépassement des différences doctrinales une contribution décisive à la recherche de l'unité visible des Églises. Ce n'est donc pas sans raison que l'on trouve dans la Concorde de Leuenberg l'étincelle de déclenchement du processus protestant-catholique en vue de la clarification et de la résorption des condamnations doctrinales du 16ème siècle comme cela a été entrepris plus tard dans l'étude « Lehrverur-

teilungen - kirchentrennend? » (« Les condamnations doctrinales sont-elles séparatrices d'Églises ? »)

84. La réalisation de la communion d'Églises au sens catholique-romain de l'expression présuppose une déclaration sur la reconnaissance mutuelle des Églises comme Églises. Après quoi une pleine communion eucharistique est possible. Comme préalable de base pour une reconnaissance mutuelle il faut un accord sur le statut ecclésial des Églises et des communautés ecclésiales qui sont liées à l'Église catholique-romaine. Malgré la persistance de différences dans la doctrine et la pratique de l'Église, il existe des formes graduelles - même de type sacramentel - de communion d'Églises. En direction des Églises orthodoxes, une communion sacramentelle est expressément souhaitée, malgré les différences existantes, et ce sur la base de vrais sacrements et en vertu de la succession apostolique. La communion d'Églises commence avec le baptême et sa reconnaissance mutuelle. Elle justifie une communion qui est déjà là et qui est vivante. Selon la compréhension catholique-romaine la communion d'Églises implique la communion eucharistique. La communion dans la foi et dans le baptême s'appuie sur la plénitude de la communion intégrale de l'Église. C'est un tel modèle de communion d'Églises que le Deuxième Concile du Vatican promet en développant sa compréhension des Églises locales, qui sont aussi désignées comme Églises particulières. Une Église locale n'est cependant pas une partie (pars) du tout, mais une *populi Dei portio* (CD 11). L'Église du Christ est pleinement présente et agissante dans les Églises particulières (LG 26). L'unique Église se réalise dans les Églises particulières tout comme celles-ci se réalisent dans l'unique Église. Pour autant l'unique Église n'est pas la somme des Églises particulières, mais elle n'est pas non plus présente et agissante, à elle seule, en tant que le tout ; au contraire c'est à une corrélation des parties et du tout que l'on pense. Il s'ensuit que c'est dans les Églises locales, ou particulières, et à partir d'elles (in quibus et ex quibus) que se constitue l'unique et la seule Église (LG 23). Ainsi, d'après la doctrine de Vatican II<sup>47</sup>, l'unité donnée en Christ à l'Église implique une diversité d'Églises locales ou particulières. Par Églises particulières on entend cependant aussi celles des Églises et communautés qui se savent liées entre elles dans la liturgie, la spiritualité, la discipline et le droit ecclésial (LG 23). On parle là, entretemps, d'Églises de droit propre (*ecclesia sui iuris*).<sup>48</sup> C'est pourquoi la catholicité implique une différence licite. Une telle diversité

<sup>47</sup> cf. LG 23.

<sup>48</sup> Dans le cadre de la rédaction du Code pour les Églises orientales (CCEO) de 1990 les notions de « *ecclesia particularis* » ainsi que d'« Église de rite » furent étudiées à nouveau. Le législateur a choisi la notion *ecclesia sui iuris* (Église de droit propre) pour bien signifier qu'il ne s'agit pas seulement d'une différence de rite au sens liturgique. (voir *Code des Canons des Églises Orientales de 1990* <http://www.droitcanon.com/CCEO 201990.html>)

d'Églises locales ou particulières se réfère à une croissance dynamique de la communion des unes avec les autres. L'Église elle-même représente donc une vivante diversité d'Églises. La question est de savoir si, et comment, cette différenciation et cette corrélation mutuelle de parties et d'un tout peuvent se révéler fructueuses pour l'entretien œcuménique lui aussi.

#### **4.4 Sur le chemin vers une Communion protestante-catholique d'Églises ?**

85. Une communion d'Églises protestante-catholique est-elle possible ? Pour clarifier cette question il faut examiner en profondeur les bases, les conditions et les principes de la communion d'Églises qui ont été mentionnées dans ce texte. Pour progresser en direction d'un concept protestant-catholique il faut réfléchir à quatre considérations : (1.) La réalisation et la déclaration d'une communion d'Églises inclut de témoigner en commun de la foi apostolique. Les chrétiens protestants et catholiques sont d'accord pour dire que dans la compréhension de l'Évangile de Jésus-Christ s'exprime la communion dans la foi au salut offert aux humains en Jésus-Christ. (2.) La communion d'Églises trouve son fondement dans l'accord dans la Parole et le sacrement. Chrétiens protestants et catholiques confessent ensemble que le Christ est présent dans la prédication, le baptême et la Cène du Seigneur. Là où cette compréhension est partagée, le fondement est posé pour la communion en la Parole et le sacrement. (3.) La communion d'Églises dans la parole et le sacrement implique la communion dans le ministère ecclésial corrélié, en tant que service, à la parole et au sacrement. Les chrétiens protestants et catholiques sont d'accord pour dire que le ministère lié à l'ordination fait partie de l'être de l'Église : il est au service de la prédication de l'Évangile dans la parole et le sacrement, en relation avec le sacerdoce universel. (4.) La communion d'Églises requiert des formes d'une communion dans laquelle l'origine de l'Église dans l'Évangile est vivante et agit en tant que communion en la Parole et le sacrement. Les chrétiens protestants et catholiques sont d'accord pour dire que le témoignage commun et le service commun en appellent à des structures et des formes communes de communion vécue.

86. Pour les Églises marquées par la Réforme, la déclaration et la réalisation de la communion de chaire et d'autel, sur la base de l'accord dans la compréhension de l'Évangile, font partie de la compréhension de la communion d'Églises. Ce faisant, il est essentiel que la déclaration de communion d'Églises en vise la réalisation dans le témoignage et le service. La communion d'Églises ne se suffit donc pas de la déclaration, mais elle s'accomplit dans la vie commune des Églises. Nous considérons que ce sont posés là des bases essentielles pour la suite de la clarification de la question de la compatibilité des deux compréhensions de l'Église.

87. Beaucoup de chrétiens languissent d'une communion plus étroite, aussi dans la célébration de l'eucharistie. Des chrétiens qui vivent en couple et en famille alliant plusieurs confessions demandent un tel signe. Même si la pleine communion d'autel rencontre encore des obstacles sur son chemin, on ne pourra pas ne pas voir – et cette conviction a été exprimée par le Deuxième Concile du Vatican dans le Décret sur l'œcuménisme – que l'eucharistie n'est jamais seulement signe et symbole de l'unité, mais aussi un moyen et un instrument pour l'approfondissement de la communion (UR 8). Aucun baptisé n'est par principe exclu de cette communion : quiconque partage la foi au sacrement de l'unité peut sous certaines conditions avoir part à l'eucharistie. Pourtant il importe de faire valoir ensemble le signe et l'outil de la communion et de l'unité. Même si les questions concrètes de la communion d'Églises et de la communion d'autel ne peuvent pas encore toutes trouver réponse, elles indiquent pourtant une certaine dynamique qui reste ouverte à des évolutions futures. Ainsi, dès maintenant se dessinent des ententes entre protestants et catholiques en matière de communion d'Églises, ententes qui ouvrent un espace pour une pluralité d'Églises constituant entre elles une communion d'Églises. Les chrétiens protestants et catholiques veulent faire croître leur communion basée sur le baptême et portant sur la foi en Jésus-Christ pour qu'elle devienne une communion de plus en plus profonde entre eux.

88. L'Église catholique romaine et les Églises de la CEPE sont placées en Europe devant les mêmes défis sociétaux, qui sont marqués entre autres par une sécularisation et par une pluralisation religieuse qui augmentent rapidement. Cela ne fait que renforcer la tâche de témoigner, ensemble et non dans la concurrence réciproque, de l'Évangile par la parole et les actes. Historiquement parlant, les progrès décisifs dans les rapprochements œcuméniques ont souvent eu lieu sur l'arrière-plan de grandes crises et de bouleversements sociétaux qui ont fait comprendre aux Églises à quel point elles doivent unir leurs forces dans le témoignage et le service, pour la crédibilité de l'Évangile et pour le bien des humains. Pour cette raison, une grandissante communion d'Église comporte non seulement un accord croissant dans les questions dogmatiques, mais aussi et avant tout une collaboration de plus en plus étroite dans le témoignage et le service à rendre au monde. En 2017, année du mémorial de la Réforme, beaucoup d'Églises protestantes et de diocèses catholiques-romains de par le monde ont saisi le prétexte pour gagner en communion, et l'approfondir, en méditant la mémoire de la Réforme. Le culte festif que le Pape François et l'évêque Younan, à l'époque président de la Fédération luthérienne mondiale, ont présidé ensemble le 31 octobre 2016 à Lund en a été un temps fort.

89. Se pose en conclusion la question de savoir si un progrès dans l'entente a pu être accompli concernant la compréhension de l'Église et de la communion d'Églises. Un consensus différen-

cié dans la compréhension de l'Église apparaîtrait-il comme possible à son tour, un peu comme dans la question de la justification ? Un consensus dans les vérités de base de la compréhension de l'Église est-il possible en ce qui concerne les différences qui restent, par exemple dans la question de la sacramentalité et de la structuration du ministère, du ministère épiscopal et du service pétrinien, de sorte qu'elles n'aient plus à valoir comme séparatrices d'Églises ? L'examen des affirmations ecclésiologiques de base de l'Église catholique-romaine et de la CEPE a montré que nous ne sommes pas obligés de partir de deux types d'ecclésiologie exclusifs l'un de l'autre. Ce qui est décisif, ici, c'est la convergence dans la différenciation entre fondement, forme et finalité de l'Église. Le Deuxième Concile du Vatican offre une présentation de la compréhension de l'Église qui ouvre un espace pour une entente œcuménique. Dans *Lumen gentium* de nombreuses affirmations sont perceptibles comme ayant été au contact de la pensée de la Réforme, avant tout avec la *Confessio Augustana*. L'Étude sur l'Église de la Communion d'Églises de Leuenberg rend visibles ces points communs et renforce encore l'acuité des convictions gagnées à partir de *Lumen gentium*. C'est pourquoi nous proposons ici une reconstruction qui illustre cette influence réciproque. Elles permettent de voir qu'avec la conception de Leuenberg on n'est pas, à propos de la communion d'Églises, en présence d'un modèle intrinsèquement propre à la Réforme mais d'un modèle œcuméniquement ouvert. Cela a besoin bien sûr d'être déployé en commun et d'être continué dans son écriture pour pouvoir offrir la base d'une entente protestante-catholique. Ce qui s'est montré avant tout dans la question du ministère. Si les convictions auxquelles on est parvenu ici peuvent être prises en commun comme base, le chemin pour de plus amples dialogues sur la question de la compréhension de l'Église s'en trouve aplani. Dans les questions ecclésiologiques nous sommes beaucoup plus proches les uns des autres que nous ne le pensions jusque-là. Sur l'arrière-plan des réflexions développées ici, il ne nous paraît plus approprié de parler de deux compréhensions de l'Église s'excluant l'une l'autre et fondamentalement non compatibles. C'est pourquoi nous estimons qu'un dialogue officiel sur les questions de l'Église et de la communion d'Églises serait riche de promesses et nous demandons aux partenaires œcuméniques qui participent à cette série de consultations, la Communion d'Églises protestantes en Europe et l'Église catholique-romaine, d'entreprendre un tel dialogue.

## **Annexe 1 : Sources et bibliographie citées en abrégé**

Les documents du Deuxième Concile du Vatican sont cités d'après

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_fr.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm)

Les abréviations employées sont les suivantes :

- DV Dei Verbum (Constitution dogmatique sur la révélation divine)
- LG Lumen gentium (Constitution dogmatique sur l'Église)
- SC Sacrosanctum Concilium (Constitution sur la sainte liturgie)
- UR Unitatis redintegratio (Décret sur l'œcuménisme)
- CD Christus Dominus (Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église)

Les documents de la Communion d'Églises protestantes en Europe sont cités d'après les éditions suivantes :

\* MOE Ministère, ordination épiscopale. Résultat d'une étude doctrinale de la Communion d'Églises Protestants en Europe (CEPE) (<http://leuenberg.eu/sites/default/files/basic-page/ministerefinalflorence2012.pdf>)

\* EJC L'Église de Jésus-Christ in : Accords & dialogues œcuméniques 2.2.2.5, André Birmelé et Jacques Terme, éd. Olivétan, Lyon 2007

\* CL Concorde d'Églises issues de la Réforme en Europe (Concorde de Leuenberg) in : Accords & dialogues œcuméniques, 2.2.1., André Birmelé et Jacques Terme, éd. Olivétan, Lyon 2007

Autres sources et documents :

\* CA Confessio Augustana – La Confession d'Augsbourg

<https://www.egliselutherienne.org/bibliotheque/CA/ACTOC.html>

\* Accords & dialogues œcuméniques, André Birmelé et Jacques Terme, éd. Olivétan, Lyon 2007

## **Annexe 2 : Les participants à la série de consultations**

Délégués du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens

Chef de délégation : Dr. Karl-Heinz Wiesemann (Spire), évêque

Philip Boyce OCD (Raphoe), évêque

Prof. Dr. Michel Deneken (Strasbourg)



Prof. Dr. Josef Freitag (Erfurt)

Prof. Dr. Angelo Maffei (Brescia)

Prof. Dr. Wolfgang Thönissen (Paderborn)

Prof. Dr. Myriam Wijlens (Erfurt)

Directeur général : Monsignore Dr. Matthias Türk (Cité du Vatican)

Délégués de la Communion d'Églises protestantes en Europe

Chef de délégation : jusqu'en 2015 Prof. Dr. Friedrich Weber (Braunschweig), évêque ; à partir de 2015 Christian Schad (Spire), président d'Église

Dr. John Bradbury (Cambridge)

Prof. Dr. Stephanie Dietrich (Oslo)

Prof. Dr. Fulvio Ferrario (Rome)

Prof. Dr. Friederike Nüssel (Heidelberg)

Prof. Dr. Miriam Rose (Jena)

Prof. Dr. Stefan Tobler (Hermannstadt)

Directeur général : Prof. Dr. Martin Friedrich (Vienne)