



befreit verbunden engagiert
liberated connected committed
libérés liés engagés

8. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa
Basel, 13.–18. September 2018



Rapport commun de la CEPE et du CPPUC sur Église et communion d'Églises

Version révisée de 2018

Conception - Approuvé par le Conseil de la CEPE pour la discussion de l'Assemblée générale

2018

Version originale : Allemand



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

Contenu

Introduction	1
L'ecclésiologie comme tâche œcuménique	1
La Concorde de Leuenberg de 1973 et sa signification œcuménique.....	1
La Communion d'Églises comme défi commun	2
Le point de départ du présent rapport.....	2
De la structure du présent rapport.....	3
De la méthode du présent rapport	4
Le présent rapport : à quelle fin et pour quel objectif	4
2. Le fondement, la forme et la finalité de l'Église.....	5
2.1 La signification ecclésiologique de la différenciation et des relations entre fondement, forme et finalité	5
2.2 L'Église en tant que creatura verbi et sa visibilité dans le monde	9
2.3 Les attributs fondamentaux de l'Église dans leur signification pour la vie de l'Église	13
2.4 L'Église dans l'œuvre de salut de Jésus Christ	16
3. L'Église et la justification	17
3.1 L'égalité d'origine de la justification et de l'Église	18
3.2 Les bases dans la tradition protestante	22
3.3 Les bases dans la tradition catholique	24
3.4 Approfondissement commun	25
4. Le ministère.....	26
4.1 Le dialogue œcuménique sur le ministère	26
4.2 Le rapprochement dans la compréhension du ministère et du service dans l'Église	29
4.3 Le ministère et les ministères	32
4.4 L'épiscopat	35
4.5 Le résultat	38

5. Communion d'Églises	39
5.1 La compréhension d'une communion d'Églises dans le dialogue œcuménique	39
5.2 Conditions et critères d'une communion d'Églises	41
5.3 Déclaration et réalisation d'une communion d'Églises	43
5.4 Sur le chemin vers une Communion protestante-catholique d'Églises ?	45
Annexe 1 : Sources et bibliographie citées en abrégé	47
Annexe 2 : Les participants à la série de consultations	48

1 Introduction

2 L'œcuménologie comme tâche œcuménique

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

21 La Concorde de Leuenberg de 1973 et sa signification œcuménique

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

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

11 **La Communion d'Églises comme défi commun**

12 3. Des conceptions de communion d'Églises communes aux Églises protestantes et à l'Église
13 catholique-romaine, il n'en existe pour le moment qu'à l'état d'ébauches¹. Dans ce cadre, aucun
14 dialogue global en vue d'une déclaration commune sur l'ecclésiologie n'a été conduit jusqu'à
15 présent. Ce qui était au premier plan, c'était des questions isolées sur la justification, les sacre-
16 ments et le ministère. Dans chacune des questions théologiques controversées on a pu, en par-
17 tie, parvenir à des rapprochements remarquables, bien des fois même à un consensus. La
18 question de l'Église, par contre, est et reste ouverte. D'elle dépend la question d'une commu-
19 nion eucharistique protestante-catholique. Il est urgent que cette question soit élucidée, ne se-
20 rait-ce qu'en raison du fait qu'en beaucoup d'endroits s'est imposée une pratique dont les fon-
21 dements théologiques n'ont pas été suffisamment étudiés.

22 **Le point de départ du présent rapport**

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

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

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

13 **De la structure du présent rapport**

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

² 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).

1 De la méthode du présent rapport

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

27 Le présent rapport : à quelle fin et pour quel objectif

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

1

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

3 **1.1 La signification ecclésiologique de la différentiation et des relations** 4 **entre fondement, forme et finalité**

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

20 9. Dans l'étude sur l'Église de la CEPE, l'essence de l'Église est abordée sous l'angle d'un
21 examen de l'origine de l'Église, de la forme de l'Église et de la finalité de l'Église. Ces trois di-
22 mensions sont constitutives. L'Église a son origine et son fondement dans l'action du Dieu trini-
23 taire, dont elle vit. Ce sont cette origine et ce fondement qui déterminent comment l'Église vit (la
24 forme) et en vue de quoi l'Église vit (la finalité, ce pour quoi). La finalité de l'Église est à voir sur
25 l'horizon de l'accomplissement eschatologique. La distinction entre fondement, forme et finalité
26 de l'Église se superpose alors à la distinction entre vraie et fausse Église et entre Église cachée
27 et Église visible, qui étaient déterminants dans l'ecclésiologie de la Réforme. Ces deux distinc-
28 tions de la Réforme ont essentiellement une fonction critique. La distinction entre vraie et fausse
29 Église vise à vérifier toujours à neuf si dans sa prédication et dans sa manière de vivre elle cor-
30 respond à la Parole de Dieu. La distinction entre Église cachée et Église visible met ceci en va-
31 leur que l'Église, en tant que communion cultuelle visible, est un corpus permixtum incluant des

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

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

20 10. Sur l'horizon aussi du Deuxième Concile du Vatican un changement dans la pensée ecclé-
21 siologique est perceptible. La sécurisation, pour raison de controverses théologiques, du con-
22 cept d'Église faisait l'objet de l'attention de la théologie catholique et surtout du magistère ecclé-
23 sial depuis l'époque de la Réforme. Le Concile de Trente n'est certes pas parvenu à une ecclé-
24 siologie magistérielle pleinement formulée, mais la direction était nette, à savoir qu'en dehors de
25 la vraie foi catholique personne ne pouvait être sauvé³. Alors que la théologie scolastique
26 moyenâgeuse tenait encore à disposition un langage plus large pour le concept d'Église, la con-
27 ception de l'Église de Robert Bellarmin, jésuite italien et théologien controversant, a conduit vers
28 une perspective unidimensionnelle. Il définit l'Église comme cette communion d'humains qui
29 sont liés par la même confession de la foi chrétienne et par la communion aux mêmes sacre-
30 ments, et cela sous la domination des bergers légitimes et surtout du seul représentant du

³ 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.

1 Christ sur la terre, le pontife romain⁴. Le concept d'Église est entièrement concentré sur la pers-
2 pective de la forme juridique de l'organisation Église et sur l'aspect de visibilité qu'elle contient.
3 La congregatio sanctorum est interprétée comme societas perfecta. Vers l'extérieur elle est clai-
4 rement reconnaissable, ses membres sont ceux qui ont reçu le baptême, qui tiennent ferme à la
5 confession de foi et qui font acte d'obéissance envers la direction de l'Église et se soumettent à
6 elle. Quiconque a été exclu de l'Église pour de graves manquements ne peut avoir part aux sa-
7 crements, il s'égaré hors du chemin de l'Église et va au-devant de la perte. Celui qui, par
8 conséquent, se dédit de l'Église ne peut pas non plus être sauvé. L'Église catholique n'a pas
9 entièrement fait sienne cette définition juridico-institutionnelle, et l'a encore moins érigée en doc-
10 trine d'Église, pourtant cette façon de penser peut être repérée dans des écrits doctrinaux
11 d'Église, y compris aussi, par-delà l'encyclique de Pie XII 'Mystici Corporis', dans Lumen gen-
12 tium (n° 13, 14, 15).⁵

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

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

⁵ 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.

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

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

18 13. Face à ce malentendu, l'étude sur l'Église montre clairement que l'Église, en tant que com-
19 munion des saints, reçoit son fondement de l'« agir créateur de vie nouvelle » de Dieu (EJC I
20 1.2) et devient réelle dans « ses concrétisations dans l'Histoire ... comme corps du Christ »
21 (EJC I 2.1). En effet « cette image biblique du corps indique la manière dont l'Église vit et ce qui
22 lui donne sa consistance » (EJC I 2.1). L'Église de Jésus-Christ n'existe donc pas au-delà de la
23 forme vivante qui est la sienne en tant que corps du Christ. La distinction traditionnelle, issue de
24 la Réforme, entre Église visible et Église cachée est ainsi reprise et interprétée dans la différen-
25 tiation entre deux manières de parler, celle qui parle de l'Église objet de la foi et celle qui parle
26 de la réalité visible de l'Église. L'étude sur l'Église maintient fermement que l'Église est « objet
27 de la foi et par ailleurs - et simultanément - une communauté visible, une réalité sociale que l'on
28 découvre dans une pluralité de formes historiques » (EJC I 2.2). Cette affirmation rappelle, dans
29 sa terminologie, la distinction entre une assemblée visible et une communion spirituelle et leur
30 corrélation dans LG 8 et converge avec le souci exprimé dans les mots : « l'ensemble discer-
31 nable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens cé-
32 lestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une
33 seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin ». Dans la mesure où la diffé-
34 rentiation entre fondement, forme et finalité refuse de comprendre l'Église objet de la foi et

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

7 14. La convergence dans la compréhension de la différenciation entre Église objet de la foi et
8 Église visible dans EJC d'une part et entre assemblée visible et communion spirituelle dans LG
9 8 ne s'en tient cependant pas là. Car dans ces différenciations il est fait place à la pensée
10 qu'aucune Église historique ne peut prétendre représenter elle seule et parfaitement l'essence
11 de l'Église, voire être directement identique à l'Église de Jésus-Christ. En conséquence l'étude
12 sur l'Église souligne que l'Église en tant que créature de la Parole de Dieu ne peut pas « être
13 simplement identifiée à une Église historique ou avec la somme de ces dernières » (EJC I 2.2).
14 LG enseigne bien que l'unique Église du Christ, « c'est dans l'Église catholique qu'elle subsiste
15 [« subsistit »], gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion
16 avec lui ». Ceci conduit cependant à la constatation que « des éléments nombreux de sanctifi-
17 cation et de vérité se trouvent hors de sa sphère, éléments qui, appartenant proprement par le
18 don de Dieu à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique » (LG 8). Le fait,
19 pour l'Église, d'être réelle inclut des éléments de sanctification et de vérité qui se trouvent aussi
20 hors d'elle. Hors de l'Église catholique il existe une réalité ecclésiale. Il n'y donc pas, dans le
21 droit fil de l'argumentation de la Constitution ecclésiale et du Décret œcuménique, une identifi-
22 cation immédiate et non différenciable entre l'Église catholique-romaine et l'Église de Jésus-
23 Christ. D'ailleurs cela ne serait pas compatible avec l'état de fait que les Églises orthodoxes
24 sont reconnues comme Églises sœurs bien que dans leur cas il ne se vérifie pas qu'elles sont
25 « gouvernée[s] par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui ». La
26 constatation d'une réalité ecclésiale hors de l'Église catholique concerne cependant aussi, selon
27 la conviction du Concile, des Églises et communion ecclésiales d'Occident séparées de l'Église
28 catholique, comme le Décret œcuménique le retient expressément.

29 **1.2 L'Église en tant que creatura verbi et sa visibilité dans le monde**

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

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

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

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

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

1 l'administration des sacrements conformément à leur institution est désigné comme condition
 2 nécessaire et suffisante pour l'unité de l'Église. L'article appartient à la première partie de CA,
 3 qui vise à articuler l'accord dans la foi. L'affirmation ecclésiologique dans CA VII est portée par
 4 la conviction que le critère désigné ici pour l'unité de l'Église est partagé, ou devrait pouvoir être
 5 partagé, de la même manière par les catholiques et les protestants (respectivement, à l'époque,
 6 les tenants de la tradition et les réformateurs). Que l'Église en tant que communion des saints
 7 soit constituée par la Parole et le sacrement et que l'accord dans la prédication de l'Évangile et
 8 dans l'administration des sacrements soit constitutive d'une Église unie et reconnaissable, c'est
 9 ce qui est retenu de manière commune dans les dialogues catholiques-protestants⁷.

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

⁷ 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

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

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

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

6 **1.3 Les attributs fondamentaux de l'Église dans leur signification pour la** 7 **vie de l'Église**

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

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

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

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

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

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

26 26. Même si elle ne conteste pas que la sainteté soit ce qui, à la base, permet l'aveu du péché
27 de l'Église ainsi que du chrétien individuel, l'ecclésiologie catholique refuse que l'on parle expli-
28 citemment de « l'Église comme pécheresse », parce que la sainteté de l'Église et son origine di-
29 vine excluent que l'Église en tant qu'Église puisse pécher et se rende ainsi étrangère à son fon-
30 dement. Mais elle est pécheresse dans la mesure où elle pèche en ses membres et ses ramifi-
31 cations et qu'en solidarité avec les pécheurs elle endosse, portée par Christ, « le poids des pé-
32 chés ». La sainteté de l'Église est indestructible, car Christ est « le seul Saint » (LG 39), qui
33 s'est donné pour l'Église et par là la sanctifie. Tous sont appelés par la grâce du Christ à cette
34 sainteté dans l'Église et y reçoivent part en vérité dans le baptême. Mais cela ne signifie nulle-

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

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

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

26 29 Et, dernier point, l'apostolicité de l'Église trouve son fondement, selon EJC, dans « la Parole
27 de Dieu qui constitue l'Église » (EJC I 2.3). Dans la mesure où l'Église est construite sur le socle
28 de l'Évangile dont témoignent les apôtres tel qu'il est transmis par l'Écriture Sainte de l'Ancien et
29 du Nouveau Testament, elle est apostolique. De l'apostolicité de l'Église découle pour l'Église le
30 devoir de rendre « un témoignage authentique et missionnaire de l'Évangile de Jésus-Christ
31 dans la fidélité au message apostolique qui la fonde » (EJC I 2.3).

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

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

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

13 **1.4 L'Église dans l'œuvre de salut de Jésus Christ**

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

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

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

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

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

31 **2. L'Église et la justification**

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

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

15 **2.1 L'égalité d'origine de la justification et de l'Église**

16 37. L'événement de la justification est « l'œuvre du Dieu trinitaire », en ce que le Christ en tant
 17 que Fils de Dieu « est [lui-même] notre justice, car nous participons à cette justice par l'Esprit
 18 Saint et selon la volonté du Père » (DCJ 15). Cet agir salvateur de Dieu en Christ par la puis-
 19 sance de l'Esprit Saint est le socle et la source d'où proviennent la foi et le salut de l'individu et
 20 en même temps l'Église en tant que communauté des croyants. Dans sa théologie de la justifi-
 21 cation la Réforme réfère la notion de justification spécifiquement à la justification du pécheur⁸ et,
 22 ce faisant, au fruit de l'agir salvifique de Dieu dans l'homme individuel. C'est de cela qu'il s'agit
 23 quand dans la suite vient la question de la juste corrélation entre Église et justification et que
 24 toutes deux sont désignées comme étant d'égale origine. Ainsi s'exprime ceci que la justification

⁸ 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)

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

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

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

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

⁹ 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.)

¹⁰ 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.

¹¹ 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.

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

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

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

¹² 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).

¹³ 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

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

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

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

13 44. « L'histoire lucanienne de la naissance » de l'Église le dit à sa manière, elle qui ouvre le
14 regard en même temps vers les racines et vers le futur. La réception de l'Esprit par de simples
15 membres du peuple, comme le dit l'antique promesse de Joël, inaugure les « jours derniers ».
16 C'est avec cette promesse prophétique que Pierre explique, à la surprise de tous, ce qui vient
17 de se passer. « Ceux qui accueillirent sa parole reçurent le baptême et il y eut environ trois mille
18 personnes ce jour-là qui se joignirent à leur communauté [à eux] (proetethèsan) » (Actes 2,
19 17ss.41). La conversion ne conduit pas seulement à la foi et à la sanctification, mais aussi à la
20 communauté et à l'unité. L'Esprit dans son action « accouche » de l'Église, il la fait pour ainsi
21 dire « venir au monde » et ce faisant il relie le passé et le futur. À la communauté s'adjoignent
22 constamment de nouveaux membres. Sanctifier et rassembler sont non séparés. Dieu ras-
23 semble et sanctifie son peuple : c'est là l'affirmation de base de la prière sacerdotale de Jésus
24 dans Jean 17.

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

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

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

3 **2.2 Les bases dans la tradition protestante**

4 46. Dans EJC s'exprime ceci que l'insertion dans la communauté de l'Église n'est pas chose
5 secondaire ou en aval par rapport à l'affirmation de la justification qui conduit à la foi. Il s'agit
6 bien plutôt d'un événement unique, indivisible : « L'Église est fondée en la Parole du Dieu trini-
7 taire. Elle est créature de la Parole appelant à la foi par laquelle Dieu réconcilie et s'attache les
8 êtres humains vivant dans l'aliénation et la contradiction en les justifiant et les sanctifiant en
9 Christ, en les renouvelant dans l'Esprit Saint et en les appelant à être son peuple. » (EJC I 1.1).
10 La même Parole, qui appelle à la foi, crée ainsi en même temps l'Église.¹⁶ « Loin d'isoler, l'Es-
11 prit de Dieu unit. Il est la force de communion issue de la communion du Père et du Fils (cf.2 Co
12 13, 13 ainsi que Rm 15, 13 et 2.Tm 1, 7) » (EJC I 1.3).

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

18 48. Dans la Confessio Augustana l'accent est sur la prédication dans la parole et le sacrement.
19 Après les articles 1-4, dont le thème est le péché de l'homme et l'agir salvifique de Dieu en
20 Christ, l'article 5 exprime la nécessité du ministère de la prédication¹⁷. Cette tâche fondamentale
21 d'annonce de l'Évangile est, selon l'article 7, constitutive pour l'être et l'unité de l'Église. La rai-
22 son pour laquelle l'Église est congregation sanctorum est qu'en elle est prêché le pur Évangile
23 et sont administrés les sacrements dans la fidélité à la Parole de Dieu. à ces « signes exté-
24 rieurs » on reconnaît la vraie Église en tant que corps du Christ, et par ces moyens le Christ, en
25 tant que tête, a pour effet la communion dans la foi par son Esprit qui donne sainteté et force¹⁸.

¹⁶ déjà brièvement exprimé dans CL (voir ci-dessous § 64)

¹⁷ « 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 Sacre-
ments. 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.

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

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

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

15 Les écrits confessionnels réformés insistent sur la relation entre ancienne et nouvelle alliance²¹.
16 Il est question d'une seule « Église », même si c'est sous diverses formes, depuis Abraham :
17 « Cette Église a été dressée d'une certaine manière avant la Loi au temps des patriarches,
18 d'une autre manière sous Moïse par la Loi, et autrement encore en Christ, par l'Évangile. »²²
19 Dans l'Ancien Testament, ce qui est toujours en vue, c'est le peuple en tant qu'ensemble et son
20 salut. Bien sûr, il y a des individus dans le peuple qui commettent le péché, et bien sûr il y a
21 aussi des individus qui sont des « justes » ; mais c'est toujours en lien étroit avec la destinée de
22 l'ensemble du peuple. Comme, dans l'Ancien Testament, seuls des couches tardives commen-
23 cent timidement à parler d'une survie individuelle après la mort, une réduction sur le salut indivi-
24 duel de l'âme n'était tout simplement pas possible. Sur cette ligne de tradition la théologie ré-
25 formée a une position toute particulière : c'est bien évidemment à « Église » au sens de peuple
26 de Dieu qu'on pense par association, lorsqu'on parle de salut.

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

²⁰ 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.

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

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

1 2.3 Les bases dans la tradition catholique

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

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

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

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

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

3 **2.4 Approfondissement commun**

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

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

²³ 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.

²⁴ 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.

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

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

19 **3. Le ministère**

20 **3.1 Le dialogue œcuménique sur le ministère**

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

1 58. L'étude exhaustive menée par le Groupe de travail œcuménique Das kirchliche Amt in apos-
2 tolicher Nachfolge²⁵ dégage les lignes de fond et les perspectives du témoignage biblique et
3 montre que lorsque la controverse théologique oppose la structure charismatique de la paroisse
4 à la structure ministérielle développée, ainsi que la fonction au ministère, elle ne rend pas jus-
5 tice à la cause. Parler d'une structure des ministères et des services spécifique qui serait fixée
6 dès les débuts et qui serait capable de garantir de par elle-même l'authenticité et l'apostolicité
7 de la foi ecclésiale, c'est, historiquement parlant, une fiction et c'est méconnaître le développe-
8 ment complexe de structures ministérielles. Sur cet arrière-plan il est possible de voir plus net-
9 tement que, souvent, les différences dans les définitions théologiques du ministère sont moti-
10 vées par la controverse théologique et que cela peut fausser le regard vers les convictions et
11 points de vue communs au sujet du ministère.

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

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

²⁵ 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.

²⁶ 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).

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

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

30 Pour approfondir la communion dans la compréhension du ministère et de l'ordination, des en-
31 tretiens doctrinaux ont eu lieu au sein de la CEPE à partir de 2007 ; l'Assemblée générale de
32 2012 a fait siens les résultats de ces entretiens et les a publiés en 2013 sous le titre Amt, Ordi-

1 nation, Episkopé (AOE).²⁷ Ce document représente une étape importante sur le chemin vers le
 2 développement d'une doctrine protestante commune des ministères. Le travail sur cette théma-
 3 tique visait tant à développer une compréhension commune dans ces questions qu'à discuter de
 4 questions de pratique, avec une tendance certaine, mais articulée de manière retenue, pour
 5 changer la pratique en direction d'une plus grande mise en commun (cf. AOE 13)²⁸. En tant que
 6 tel, l'entretien doctrinal montre que l'accord dans la compréhension et dans la structuration du
 7 ministère est essentiel pour la communion d'Églises de la CEPE. Ceci dit, il est fondamental de
 8 considérer que « ni le service de la Parole et du sacrement ni les différentes formes
 9 d'episcopè » ne peuvent garantir « seuls ou en soi le véritable être de l'Église » (AOE 17).

10 **3.2 Le rapprochement dans la compréhension du ministère et du service** 11 **dans l'Église**

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

²⁷ En commun avec un autre document dans : Michael Bünker, Martin Friedrich (éd.) : *Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung / Ministry, ordination episkopé and theological education* (Leuenberger Texte 13). Leipzig 2013 (AOE). (Ndt. : Ministère, ordination episcopè et la formation théologique) 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.

²⁸ 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

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

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

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

²⁹ cf. aussi AOE 38-43 (réf. voir Note 27)

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

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

³² selon *Communio Sanctorum* N° 39ss.

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

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

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

28 Les documents de la CEPE, à commencer par les Thèses de Tampere (1986)³³ jusqu'à AOE
 29 (N° 41) en passant par L'Église de Jésus-Christ de 1994³⁴, ont souligné que le *ministerium verbi*

³³ 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.

³⁴ cf. EJC I 2.5.1.2

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

10 **3.3 Le ministère et les ministères**

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

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

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

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

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

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

6 Les chrétiens protestants estiment qu'il est essentiel de penser le ministerium avant tout comme
7 un champ de travail plutôt que comme un « ministère » au sens d'un poste officiel lié à une di-
8 gnité et à un pouvoir. Les expressions « structuration des ministères » et « trois services de
9 base » utilisées dans Amt, Ordination und Episkopé (AOE) prend en compte cette conception
10 en ce que le service de la parole et du sacrement peut être corrélé au ministère du prêtre (le
11 ministère pastoral), le service de la diakonia au ministère de diacre et le service de l'épiscopé
12 au ministère d'évêque. Alors que l'Église catholique-romaine considère cette articulation hié-
13 rarchique de son ministère de consécration comme étant le résultat d'une institution divine, pour
14 les Églises protestantes le ministère de l'annonce publique de l'Évangile dans la parole et le
15 sacrement fait certes partie, de manière intangible, de l'être de l'Église, mais la « structuration
16 des ministères » n'est pas directement rapportée à une institution par Dieu. Alors que pour
17 l'Église catholique-romaine chaque niveau du ministère consacré inclut les tâches et les pou-
18 voirs du niveau précédent, les Églises protestantes comprennent les trois services fondamen-
19 taux de l'annonce publique, de l'épiscopé et de la diaconie comme réciproquement référés les
20 uns aux autres. Dans la compréhension protestante, le préalable à la prédication publique de
21 l'Évangile dans la parole et le sacrement est l'ordination. Même si la tâche de l'épiscopé vise
22 essentiellement l'unité supra-locale et supra-régionale, il est de la responsabilité des pasteurs
23 comme des paroisses, et ainsi aussi de personnes non ordonnées, de veiller à l'unité de l'Église
24 (cf. AOE 76-79 ; voir ci-dessous). Le service de la diakonia de son côté est selon AOE 49 du
25 ressort aussi bien de ceux qui sont appelés au service de la Parole et du sacrement que de mi-
26 nistres spécifiquement appelés à la diaconie ainsi que, finalement, de tous les croyants. Dans la
27 réalité de l'exercice du service diaconal il existe des modèles tout à fait différents. Ainsi cer-
28 taines Églises scandinaves ont introduit un ministère diaconal lié à une ordination comme on en
29 trouve aussi dans les Églises méthodistes (cf. AOE 51). D'autres Églises confèrent un ministère
30 diaconal par un mandatement.

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

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

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

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

14 **3.4 L'épiscopè**

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

³⁶ 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)

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

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

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

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

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

³⁷ 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.)

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

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

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

13 **3.5 Le résultat**

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

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

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

14 4. Communion d'Églises

15 4.1 La compréhension d'une communion d'Églises dans le dialogue 16 œcuménique

17 76. La thématique de la communion d'Églises est traitée depuis des décennies dans les dia-
18 logues œcuméniques³⁹. Le dialogue luthérien-catholique au plan mondial avait déjà examiné
19 dans les années 1980 les formes et les phases d'une communion d'Églises luthérienne-
20 catholique sur la base de l'idée de koinonia et avait cherché dans les années 1990 à explorer
21 une compréhension commune de l'Église à la lumière du dogme de la justification⁴⁰. Au plan
22 allemand le document Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament (Communion d'Églises dans
23 la Parole et le sacrement) de 1984 s'est préoccupé de la question de savoir si la communion
24 d'Églises jadis brisée pouvait être obtenue à nouveau. Le document Communio Sanctorum. Die
25 Kirche als Gemeinschaft der Heiligen (Communio Sanctorum. L'Églises comme communion des

³⁹ 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.

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

1 saints) publié en l'an 2000 poursuit la question ecclésiologique et renoue pour cela avec la des-
 2 cription du but commun d'une communion d'Églises « dans laquelle les Églises sont en accord
 3 dans la compréhension de l'Évangile, se reconnaissent mutuellement comme Église de Jésus-
 4 Christ, sont dans une communion sans réserve pour ce qui est des sacrements et pratiquent de
 5 part et d'autre la reconnaissance des ministères auxquels sont confiés la parole et les sacre-
 6 ments »⁴¹ Le dialogue international vieux-catholique / catholique-romain cherche lui aussi à faire
 7 fructifier l'idée de la communion d'Églises⁴². Mais en ce qui concerne les questions ecclésiolo-
 8 giques de base qu'il y a lieu de clarifier sur le chemin vers la communion d'Églises, les entre-
 9 tiens n'ont jusqu'ici pas dépassé l'étape de la problématisation ecclésiologique, même si celle-ci
 10 s'avère différenciée.

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

⁴¹ *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

⁴² *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

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

3 78. Le Deuxième Concile du Vatican n'a présenté aucune proposition explicite pour le rétablis-
4 sement de la communion entre des Églises jusqu'ici séparées. Le Décret sur l'œcuménisme
5 parle toutefois de la communion avec d'autres Églises et communautés ecclésiales. Lorsque
6 l'on rassemble les éléments importants qui parlent pour un tel concept de communion d'Églises,
7 on obtient ceci : la communion des Églises aspire, à son niveau visible, à un ordre qui trouve
8 son expression dans la profession de foi, dans les sacrements et dans le gouvernement
9 d'Église.⁴³ La communion d'Églises (*communio ecclesiarum*) se déploie donc dans la confession
10 commune de la foi apostolique, dans la communion sacramentelle et dans le ministère ecclésial
11 qui est corrélé, en tant que service, à la Parole et au sacrement. La représentation de la com-
12 munauté des croyants (*communio fidelium*) rassemblée autour de la chaire et du sacrement de
13 l'autel exige finalement la communion universelle des Églises locales constituées épiscopale-
14 ment (*communio ecclesiarum*) au service desquelles se trouve la communion des évêques
15 (*communio episcoporum*).⁴⁴ Ceci inclut le ministère de l'évêque de Rome, qui exerce d'une ma-
16 nière particulière l'universelle fonction de service pour l'unité de l'Église.

17 **4.2 Conditions et critères d'une communion d'Églises**

18 79. La compréhension protestante est que « là où il y a accord dans la compréhension de
19 l'Évangile et dans l'administration des sacrements et dans le service pour l'Évangile, la commu-
20 nion d'Églises est de fait déjà donnée et devrait être déclarée et pratiquée. »⁴⁵ La communion
21 d'Églises n'exclut cependant pas une diversité dans la forme donnée à l'ordre ecclésial. Au con-
22 traire, en cas d'accord dans l'annonce de l'Évangile par la parole, le sacrement et le service,
23 cette diversité peut être approuvée comme légitime pluralité de formes et venir enrichir la com-
24 munion des Églises.

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

⁴³ cf. LG 14.

⁴⁴ cf. LG 23.

⁴⁵ 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. »

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

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

⁴⁶ 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)

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

5 **4.3 Déclaration et réalisation d'une communion d'Églises**

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

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

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

3 84. La réalisation de la communion d'Églises au sens catholique-romain de l'expression présup-
4 pose une déclaration sur la reconnaissance mutuelle des Églises comme Églises. Après quoi
5 une pleine communion eucharistique est possible. Comme préalable de base pour une recon-
6 naissance mutuelle il faut un accord sur le statut ecclésial des Églises et des communautés ec-
7 clésiales qui sont liées à l'Église catholique-romaine. Malgré la persistance de différences dans
8 la doctrine et la pratique de l'Église, il existe des formes graduelles - même de type sacramentel
9 - de communion d'Églises. En direction des Églises orthodoxes, une communion sacramentelle
10 est expressément souhaitée, malgré les différences existantes, et ce sur la base de vrais sa-
11 crements et en vertu de la succession apostolique. La communion d'Églises commence avec le
12 baptême et sa reconnaissance mutuelle. Elle justifie une communion qui est déjà là et qui est
13 vivante. Selon la compréhension catholique-romaine la communion d'Églises implique la com-
14 munion eucharistique. La communion dans la foi et dans le baptême s'appuie sur la plénitude
15 de la communion intégrale de l'Église. C'est un tel modèle de communion d'Églises que le Deu-
16 xième Concile du Vatican promet en développant sa compréhension des Églises locales, qui
17 sont aussi désignées comme Églises particulières. Une Église locale n'est cependant pas une
18 partie (pars) du tout, mais une *populi Dei portio* (CD 11). L'Église du Christ est pleinement pré-
19 sente et agissante dans les Églises particulières (LG 26). L'unique Église se réalise dans les
20 Églises particulières tout comme celles-ci se réalisent dans l'unique Église. Pour autant l'unique
21 Église n'est pas la somme des Églises particulières, mais elle n'est pas non plus présente et
22 agissante, à elle seule, en tant que le tout ; au contraire c'est à une corrélation des parties et du
23 tout que l'on pense. Il s'ensuit que c'est dans les Églises locales, ou particulières, et à partir
24 d'elles (in quibus et ex quibus) que se constitue l'unique et la seule Église (LG 23). Ainsi,
25 d'après la doctrine de Vatican II⁴⁷, l'unité donnée en Christ à l'Église implique une diversité
26 d'Églises locales ou particulières. Par Églises particulières on entend cependant aussi celles
27 des Églises et communautés qui se savent liées entre elles dans la liturgie, la spiritualité, la dis-
28 cipline et le droit ecclésial (LG 23). On parle là, entretemps, d'Églises de droit propre (*ecclesia*
29 *sui iuris*).⁴⁸ C'est pourquoi la catholicité implique une différence licite. Une telle diversité

⁴⁷ cf. LG 23.

⁴⁸ 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>)

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

5 **4.4 Sur le chemin vers une Communion protestante-catholique** 6 **d'Églises ?**

7 85. Une communion d'Églises protestante-catholique est-elle possible ? Pour clarifier cette
8 question il faut examiner en profondeur les bases, les conditions et les principes de la commu-
9 nion d'Églises qui ont été mentionnées dans ce texte. Pour progresser en direction d'un concept
10 protestant-catholique il faut réfléchir à quatre considérations : (1.) La réalisation et la déclaration
11 d'une communion d'Églises inclut de témoigner en commun de la foi apostolique. Les chrétiens
12 protestants et catholiques sont d'accord pour dire que dans la compréhension de l'Évangile de
13 Jésus-Christ s'exprime la communion dans la foi au salut offert aux humains en Jésus-Christ.
14 (2.) La communion d'Églises trouve son fondement dans l'accord dans la Parole et le sacre-
15 ment. Chrétiens protestants et catholiques confessent ensemble que le Christ est présent dans
16 la prédication, le baptême et la Cène du Seigneur. Là où cette compréhension est partagée, le
17 fondement est posé pour la communion en la Parole et le sacrement. (3.) La communion
18 d'Églises dans la parole et le sacrement implique la communion dans le ministère ecclésial cor-
19 rélé, en tant que service, à la parole et au sacrement. Les chrétiens protestants et catholiques
20 sont d'accord pour dire que le ministère lié à l'ordination fait partie de l'être de l'Église : il est au
21 service de la prédication de l'Évangile dans la parole et le sacrement, en relation avec le sacer-
22 doce universel. (4.) La communion d'Églises requiert des formes d'une communion dans la-
23 quelle l'origine de l'Église dans l'Évangile est vivante et agit en tant que communion en la Parole
24 et le sacrement. Les chrétiens protestants et catholiques sont d'accord pour dire que le témoi-
25 gnage commun et le service commun en appellent à des structures et des formes communes de
26 communion vécue.

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

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

18 88. L'Église catholique romaine et les Églises de la CEPE sont placées en Europe devant les
19 mêmes défis sociétaux, qui sont marqués entre autres par une sécularisation et par une plurali-
20 sation religieuse qui augmentent rapidement. Cela ne fait que renforcer la tâche de témoigner,
21 ensemble et non dans la concurrence réciproque, de l'Évangile par la parole et les actes. Historiquement
22 parlant, les progrès décisifs dans les rapprochements œcuméniques ont souvent eu
23 lieu sur l'arrière-plan de grandes crises et de bouleversements sociétaux qui ont fait comprendre
24 aux Églises à quel point elles doivent unir leurs forces dans le témoignage et le service, pour la
25 crédibilité de l'Évangile et pour le bien des humains. Pour cette raison, une grandissante communion
26 d'Église comporte non seulement un accord croissant dans les questions dogmatiques,
27 mais aussi et avant tout une collaboration de plus en plus étroite dans le témoignage et le service
28 à rendre au monde. En 2017, année du mémorial de la Réforme, beaucoup d'Églises protestantes
29 et de diocèses catholiques-romains de par le monde ont saisi le prétexte pour gagner en communion,
30 et l'approfondir, en méditant la mémoire de la Réforme. Le culte festif que le Pape François et l'évêque
31 Younan, à l'époque président de la Fédération luthérienne mondiale, ont présidé ensemble le 31 octobre
32 2016 à Lund en a été un temps fort.

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

1 cié dans la compréhension de l'Église apparaîtrait-il comme possible à son tour, un peu comme
2 dans la question de la justification ? Un consensus dans les vérités de base de la compréhens-
3 sion de l'Église est-il possible en ce qui concerne les différences qui restent, par exemple dans
4 la question de la sacramentalité et de la structuration du ministère, du ministère épiscopal et du
5 service pétrinien, de sorte qu'elles n'aient plus à valoir comme séparatrices d'Églises ?
6 L'examen des affirmations ecclésiologiques de base de l'Église catholique-romaine et de la
7 CEPE a montré que nous ne sommes pas obligés de partir de deux types d'écclésiologie exclu-
8 sifs l'un de l'autre. Ce qui est décisif, ici, c'est la convergence dans la différenciation entre fon-
9 dement, forme et finalité de l'Église. Le Deuxième Concile du Vatican offre une présentation de
10 la compréhension de l'Église qui ouvre un espace pour une entente œcuménique. Dans *Lumen*
11 *gentium* de nombreuses affirmations sont perceptibles comme ayant été au contact de la pen-
12 sée de la Réforme, avant tout avec la *Confessio Augustana*. L'Étude sur l'Église de la Commu-
13 nion d'Églises de Leuenberg rend visibles ces points communs et renforce encore l'acuité des
14 convictions gagnées à partir de *Lumen gentium*. C'est pourquoi nous proposons ici une recons-
15 truction qui illustre cette influence réciproque. Elles permettent de voir qu'avec la conception de
16 Leuenberg on n'est pas, à propos de la communion d'Églises, en présence d'un modèle intrin-
17 sèquement propre à la Réforme mais d'un modèle œcuméniquement ouvert. Cela a besoin bien
18 sûr d'être déployé en commun et d'être continué dans son écriture pour pouvoir offrir la base
19 d'une entente protestante-catholique. Ce qui s'est montré avant tout dans la question du minis-
20 tère. Si les convictions auxquelles on est parvenu ici peuvent être prises en commun comme
21 base, le chemin pour de plus amples dialogues sur la question de la compréhension de l'Église
22 s'en trouve aplani. Dans les questions ecclésiologiques nous sommes beaucoup plus proches
23 les uns des autres que nous ne le pensions jusque-là. Sur l'arrière-plan des réflexions dévelop-
24 pées ici, il ne nous paraît plus approprié de parler de deux compréhensions de l'Église
25 s'excluant l'une l'autre et fondamentalement non compatibles. C'est pourquoi nous estimons
26 qu'un dialogue officiel sur les questions de l'Église et de la communion d'Églises serait riche de
27 promesses et nous demandons aux partenaires œcuméniques qui participent à cette série de
28 consultations, la Communion d'Églises protestantes en Europe et l'Église catholique-romaine,
29 d'entreprendre un tel dialogue.

30

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

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

33 http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm

- 1
- 2 Les abréviations employées sont les suivantes :
- 3 DV Dei Verbum (Constitution dogmatique sur la révélation divine)
- 4 LG Lumen gentium (Constitution dogmatique sur l'Église)
- 5 SC Sacrosanctum Concilium (Constitution sur la sainte liturgie)
- 6 UR Unitatis redintegratio (Décret sur l'œcuménisme)
- 7 CD Christus Dominus (Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église)
- 8 Les documents de la Communion des Églises protestantes en Europe sont cités d'après les
- 9 éditions suivantes :
- 10 * AOE Amt, Ordination, Episkopé. In: Amt, Ordination, Episkopé und theologische Ausbildung
- 11 (Leuenberger Texte 13). Hg. v. Michael Bünker, Martin Friedrich. Leipzig 2013 (Ndt : Ministère,
- 12 ordination, épiscopè et formation théologique - Textes de Leuenberg 13, éd. Michael Bünker,
- 13 Martin Friedrich, Leipzig 2013)
- 14 * EJC L'Église de Jésus-Christ in : Accords & dialogues œcuméniques 2.2.2.5, André Birmelé et
- 15 Jacques Terme, éd. Olivétan, Lyon 2007
- 16 * CL Concorde d'Églises issues de la Réforme en Europe (Concorde de Leuenberg) in : Accords
- 17 & dialogues œcuméniques, 2.2.1., André Birmelé et Jacques Terme, éd. Olivétan, Lyon 2007
- 18 Autres sources et documents :
- 19 * CA Confessio Augustana – La Confession d'Augsbourg
- 20 <https://www.egliselutherienne.org/bibliotheque/CA/ACTOC.html>
- 21 * Accords & dialogues œcuméniques, André Birmelé et Jacques Terme, éd. Olivétan, Lyon
- 22 2007
- 23

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

- 25 Délégués du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens
- 26 Chef de délégation : Dr. Karl-Heinz Wieseemann (Speyer), évêque
- 27 Philip Boyce OCD (Raphoe), évêque
- 28 Prof. Dr. Michel Deneken (Strasbourg)

- 1 Prof. Dr. Josef Freitag (Erfurt)
- 2 Prof. Dr. Angelo Maffei (Brescia)
- 3 Prof. Dr. Wolfgang Thönissen (Paderborn)
- 4 Prof. Dr. Myriam Wijlens (Erfurt)
- 5 Directeur général : Monsignore Dr. Matthias Türk (Cité du Vatican)
- 6 Délégués de la Communion des Églises protestantes en Europe
- 7 Chef de délégation : jusqu'en 2015 Prof. Dr. Friedrich Weber (Braunschweig), évêque ; à partir
- 8 de 2015 Christian Schad (Spire), président d'Église
- 9 Dr. John Bradbury (Cambridge)
- 10 Prof. Dr. Stephanie Dietrich (Oslo)
- 11 Prof. Dr. Fulvio Ferrario (Rome)
- 12 Prof. Dr. Friederike Nüssel (Heidelberg)
- 13 Prof. Dr. Miriam Rose (Iena)
- 14 Prof. Dr. Stefan Tobler (Hermannstadt)
- 15 Directeur général : Prof. Dr. Martin Friedrich (Vienne)