

## Ecclésiologie

- La thèse du Pasteur Alain Nisus, enseignant à la faculté de théologie évangélique de Vaux sur Seine, a obtenu l'excellence par le jury composé de professeurs de l'Institut catholique de Paris, de l'université de Leuven (Belgique) et de Vaux sur Seine. Son titre : "**L'Eglise comme communion et comme institution. Une lecture de l'ecclésiologie du cardinal Yves Congar à partir de la tradition des Eglises de professants**". On attend la publication.

- "**Le ministère épiscopal au sein de l'apostolicité de l'Eglise**". Un texte très important pour le dialogue oecuménique (en français), de la Fédération Luthérienne Mondiale.

### Annexe 1

- « **Qu'est-ce que la communion ? et qu'est-ce qui fait qu'elle est « pleine » ?** », de Joseph D. Small, traduction de Elizabeth Anne Muller

### Annexe 2

- "**Communion et catholicité, perspectives réformées en ecclésiologie**". Une compréhension réformée de l'unité de l'église comme communion et catholicité. Lire ci-dessous

- [Nature et mission de l'Eglise - vers une déclaration commune](#), document de la commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Eglises

- Voir aussi [les documents de la commission Foi et Constitution du Conseil Œcuménique](#)

- [La présence du Christ dans l'Eglise et le monde...](#) document Eglise catholique – Alliance Réformée Mondiale (1977), en anglais.

- de CARTHAGE C. (IIIes), **L'unité de l'Eglise, Paris : Cerf, 2006. (Sources chrétiennes n°500). 350 p.**

Avec d'excellents commentaires et introduction. Tous ceux/celles qui portent le souci de l'unité de l'Eglise de Jésus Christ y trouveront un enracinement pastoral.

Les Sources Chrétiennes sont l'instrument d'un renouveau patristique encore timide en milieu protestant.

Ce N°500 veut souligner que les Pères constituent pour les chrétiens de toutes les confessions un patrimoine commun à cultiver.

- **Chemins vers l'unité. La communion dans l'Eglise. Ed Parole et Silence, 2005. 120 pages, 13 euros.**

Ce petit livre rassemble des textes, écrit ou prononcés en diverses circonstances, d'un évêque (Mgr Daucourt), d'un curé (P. JM Lioult), d'un religieux (Fr M. Leblanc), de deux prieurs de communautés à vocation œcuménique (Fr Roger et Enzo Bianchi), et d'un laïc, non des moindres (Jean Vanier).

La diversité de l'Eglise de Jésus Christ est aujourd'hui reconnue par tous comme une richesse fondatrice (L'unité ne peut se donner si l'on ne respecte pas les différences, dicit les évêques Italiens). Mais l'unité au sens de ce qui met en communion cette diversité, est toujours en recherche, aux plan théologique, pastoral et spirituel.

Les auteurs, chacun dans son lieu, disent leur engagement et tracent des pistes pour accueillir l'unité et vivre la communion des Eglises.

Chacun appelle à l'humilité et la conversion, à sortir de la tendance à se définir contre les

autres : accomplissons-nous tout pour que les chrétiens s'éveillent à l'esprit de communion ?  
écrivait frère Roger.

• **Groupe des Dombes, « Un seul maître », l'autorité doctrinale dans l'Eglise, Bayard, 2005**

Le Groupe des Dombes aborde ici un dossier sensible : l'autorité doctrinale dans l'Eglise, un point nodal dans le dialogue œcuménique. Il brosse un parcours historique de l'exercice de cette autorité, depuis les Pères de l'Eglise jusqu'à nos jours. Il interroge ensuite l'Ecriture, « norme » de la tradition. « Autorise-t-elle » l'autorité doctrinale dans l'Eglise ? Selon quels modèles ? En vue d'un consensus différencié, il invite enfin les Eglises à des démarches de conversion.

• **"L'Eglise de tous", déclaration provisoire au comité central du Conseil œcuménique des Eglises, 2004.**

Ce document d'ecclésiologie synthétise et prépare le travail de l'assemblée mondiale de Porto Alegre de 2006

• **Bernard Sesbouë, "Hors de l'Eglise pas de salut", histoire d'une formule et problèmes d'interprétation, DDB 2004, 395 p.**

Une analyse historique rigoureuse de la formule et ses implications œcuméniques.

• **Boris Bobrinskoy, Le Mystère de l'Eglise, Cerf 2003, 315 pages.**

Une perspective orthodoxe ouverte et spirituelle.

• **Bulletin de littérature ecclésiastique, juil-septembre 2001**

Consacré au thème de la diversité, il aborde 4 volets du sujet : Unité et diversité dans l'Eglise (J. Rigal), Diversité du croire-chrétien et unité, perspectives pastorales (J.M. Rigal), universalité et diversité des cultures (B. Ugeux), une Eglise plusieurs dates de Pâques (D. Vigne).

Institut catholique, 21 rue de la fonderie, BP 7012, 31 068 Toulouse Cedex

• **Christian Duquoc, « Je crois en l'Eglise », cerf, 2000**

Analyse des dysfonctionnements institutionnels catholiques et propositions théologiques de réajustements. Son but est de faire penser ensemble la nécessité de l'institution ecclésiale et la grandeur du règne annoncé ; pour cela, l'auteur avance l'hypothèse que la précarité reconnue et assumée conditionne la vérité du témoignage.

• **Jean Rigal, « Découvrir l'Eglise », 2000, Desclée de Brouwer**

L'ecclésiologue catholique et toulousain bien connu offre là au protestant une excellente initiation à l'ecclésiologie romaine. On y trouvera de fines interrogations à sa propre Eglise, elle-même en débat, de grandes ouvertures œcuméniques, des accents qui parlent au protestant, et un respect de l'autre qui touche.

Fondant une ecclésiologie de communion dans l'articulation trinitaire, il refuse le christomonisme ecclésial qui fait de l'ecclésiologie une réalité juridique et hiérarchique au lieu d'être une communion toute en rapport de réciprocité local/universel, collégial/personnel, etc. Il en découle des ministères à comprendre dans leur lien à la communauté et au charisme.

A la lecture, quelques a priori protestants tomberont sans doute. Voilà une bonne introduction à l'étude des questions qui fâchent en groupes ou en pastorales œcuméniques ou au colloque de Viviers.

Pédagogique, synthétique, facile à lire, humble.

• **Klauspeter Blaser, " Signe et instrument , approche protestante de l'Eglise "**

avec la collaboration de C. Badet, Ed Universitaires Fribourg, Suisse.

• **Jean Marie Tillard, "Je crois en dépit de tout", cerf**

Le grand théologien dominicain, expert à Vatican II et oecuméniste convaincu, s'est éteint le 13 novembre 2000.

Cet ultime entretien d'hiver porte un regard lucide et sans concession sur l'Église, les églises et l'oecuménisme.

Il aborde avec la liberté "du vieux sage", la crise d'une Église Romaine qui n'a pas achevé de recevoir son concile. La place des laïcs doit progresser, ainsi que leur voix dans les grands débats qui troublent nos sociétés. La crise est de l'ordre du vide spirituel et nécessite de réformer la curie et le primat romains. Elle devrait tirer les conséquences internes de ses grands actes symboliques de repentance, s'engager dans ce qui pourrait ressembler à un concile vraiment oecuménique, et travailler la prédication en crise dans toutes les confessions. Car "une Église locale ne peut vivre si elle n'est pas nourrie de la Parole de Dieu et constamment renvoyée à cette Parole".

Quant à l'oecuménisme, il n'est pas mort mais la moisson est maigre. Les raisons sont diverses, en partie internes à chaque Église et à leur contexte. La division reste pour lui le plus grand scandale de l'histoire de l'Église, un péché contre le St Esprit, le grand obstacle à l'évangélisation. Et il insiste : "Notre attachement à nos différences confessionnelles vient plus de la peur de perdre notre identité que d'un intérêt profond pour la vérité".

Et d'interpeller, en (très) catholique, les protestants : ils ne semblent pas comprendre l'importance d'une étude en profondeur sur la foi qui justifie et qui ne cesse de garder le chrétien.

• **Marc Lods, « A propos du mot « catholique », extraits d'un article dans *Positions luthériennes*, n.4, oct. 71.**

## **Communion et catholicité - Perspectives réformées en ecclésiologie**

### **Karel Blei**

Traduction Simone Ruppli \*

*Qu'y a-t-il de spécifique dans la façon dont les théologies réformées expriment la notion de l'unité de l'Église comme communion et la notion de la catholicité de l'Église ? S'adressant à une commission de théologiens réformés et orthodoxes à l'occasion de leur dialogue international, Karel Blei esquisse une réponse à cette question. Théologien réformé hollandais, il était modérateur au Département de Théologie de l'ARM, de 1989 à 1997. Il est l'auteur de *Liberté de religion et de foi: histoire de l'Europe* (Assen, Van Gorcum, 2002).*

Y'a-t-il un rapport entre la notion de l'Église comme communion et l'affirmation de sa catholicité ? Il y a là, semble-t-il, deux sujets différents, d'autant plus que dans les documents récents sur la communion, on ne note aucune mention de la catholicité.

Dans les dernières décennies, le thème de l'Église comme communion est devenu de plus en plus courant dans les discussions œcuméniques. C'est le cas par exemple dans la théologie de l'Église Catholique Romaine, depuis le Concile de Vatican II, et particulièrement depuis 1985 (1). Les définitions passées habituelles de l'Église comme « Corps de Christ » (2) ou « Peuple de Dieu » (3) n'ont pas été abolies, mais ne sont plus importantes. L'ecclésiologie de la

communion est même devenue le sujet d'une interprétation contestée. Certains l'interprètent d'une façon inacceptable pour des théologiens haut placés et des corps responsables tels la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (4). En tout cas, il n'y a en général, dans ces interprétations et discussions, aucune mention de la catholicité de l'Eglise.

Il en va de même pour les textes du Conseil Œcuménique des Eglises (COE). Ici aussi depuis les années 90, on préfère qualifier de communion « l'unité que nous cherchons ». Cette idée était en fait déjà présente, bien qu'en termes différents, dans des textes antérieurs, tels le Rapport sur l'Unité de l'Assemblée du COE à New Delhi en 1961, ou le Rapport de l'Assemblée du COE à Nairobi en 1975. A cette époque on parlait « d'association », ou plus particulièrement « d'association conciliaire », mais ce fut à l'Assemblée de Canberra en 1991, qu'on introduisit officiellement le terme de « communion ». On préféra même le mot grec *koinonia*. L'assemblée adopta un texte intitulé : « L'unité de l'Eglise comme *koinonia*: don et vocation » (5). Depuis lors, plusieurs manifestations œcuméniques ont élaboré des textes sur les aspects particuliers de ce concept de *koinonia*, spécialement sur la relation entre l'ecclésiologie et l'éthique (6). On ne voit pas non plus ici de référence à la notion de catholicité de l'Eglise.

## COMMUNION ET CATHOLICITE

Y a-t-il un lien naturel entre la communion et la catholicité ? Je pense que oui, parce que la communion – ou communauté – est une forme particulière de l'unité, et que la catholicité et l'unité dépendent directement l'une de l'autre. Je vais en dire plus sur ces deux questions.

Tout d'abord la question de l'unité et de la communion ou communauté. L'unité en soi pourrait être interprétée comme uniformité, et faire allusion à un bloc monolithique. La communion ajoute à l'unité une notion de pluralité vivante. Une communion est formée de différentes personnes ou groupes de personnes qui restent ou sont maintenus ensemble, malgré leurs différences. L'unité comprise comme communion, suivant le texte de Canberra, a une signification particulière : il ne s'agit pas d'une uniformité statique, mais d'une réalité vivante.

Deuxièmement : la question de l'unité, et de la catholicité. Il est significatif que dans le Credo de Nicée-Constantinople, on trouve ensemble les termes *une* et *catholique*, comme attributs de l'Eglise ou *notae ecclesiae*. Mais, de plus, je pense qu'ils sont intimement liés. Comme communion, il faut comprendre la catholicité comme une qualification plus proche de l'unité de l'Eglise. Elle qualifie cette unité d'unité d'ensemble. De même l'unité ou la communion qualifie la catholicité comme un ensemble avec une base, un centre.

L'ensemble dans quel sens ? Nous réalisons qu'à l'origine le sens littéral de *catholique* – en grec *kat'holon* – concerne « le tout » « en rapport avec la totalité ». On peut penser au monde entier, à toute l'humanité. « Eglise Catholique », signifie alors : la seule Eglise universelle, la seule Eglise pour tous. C'est l'interprétation de la catholicité sur le plan géographique et quantitatif.

On peut aussi penser à l'ensemble de l'évangile, à la totalité de la Parole de Dieu et du Christ. Conformément à cette idée, l'Eglise (une) peut être appelée « catholique », parce que (ou dans la mesure où) elle est fidèle à toute la Parole de Dieu dans sa prédication et dans son action. C'est l'interprétation qualitative : la catholicité interne. Au IV<sup>e</sup> siècle, Cyrille de Jérusalem a essayé de garder dans son enseignement les deux interprétations. En fait la deuxième

interprétation est le verso et le support de la première. L'Église est universelle parce que (ou dans la mesure où) elle est fidèle à la Parole de Dieu, et cette Parole est destinée à toute l'humanité. L'Église est universelle parce que – ou dans la mesure où – elle est l'Église du Christ, et Christ est le Seigneur du monde. Il est impossible de souligner l'interprétation qualitative de la catholicité aux dépens de son interprétation quantitative.

Le mot catholique n'apparaît pas dans le Nouveau Testament. On le voit pour la première fois au début du second siècle, dans une épître d'Ignace d'Antioche. Un thème fondamental de ces épîtres, est que tous, partout devraient se soumettre à l'évêque. Dans son épître aux habitants de Smyrne, Ignace écrit dans cet esprit : « Lorsque l'évêque apparaît, que la congrégation (littéralement *to plêthos*, la foule) soit présente : tout comme là où est Jésus-Christ, là est l'Église catholique (8.2) ».

Ignace considère la relation de l'évêque à Jésus Christ par analogie à la relation de la congrégation de l'évêque à l'Église de Christ. L'évêque est le chef local ; aussi la congrégation de l'évêque est-elle l'Église locale. Christ est le Seigneur du monde. Aussi l'Église du Christ est-elle par définition universelle. C'est cette Église universelle toute entière qu'Ignace appelle « catholique ». Dès le début, la catholicité de l'Église a une connotation quantitative. Directement liée à l'importance du règne de Christ, on peut la considérer en termes qualitatifs aussi bien que quantitatifs. Comme je l'ai dit, l'unité ou la communion de l'Église est une communion d'ensemble.

A l'opposé du mot catholique, le mot communion (*koinonia*) est d'origine biblique (8). Il est vrai que dans le Nouveau Testament, on ne trouve pas « *koinonia* » pour désigner l'Église elle-même. Mais la réalité de l'Église est une réalité de communion. *Koinonia* peut signaler une action particulière : celle de rester ensemble. Comme dans Actes 2/42, *koinonia* est mentionné à propos de la « doctrine des apôtres », « la fraction du pain » et « les prières », comme élément fondamental de la vie de la première Église chrétienne à Jérusalem. Cela renvoie probablement à 2/44 : « ils avaient toutes choses en commun » (*hapantakoina*). On trouve la même idée dans d'autres passages, qui traitent de la volonté des chrétiens et des Églises locales, de partager les ressources « avec les pauvres parmi les saints à Jérusalem » (Rom 15/26 – 2 Cor 8/4 et 9/13). Ce « partage » est une traduction du grec « faire *koinonia* », ou « *koinonia* *tès diakonias* », « la communion de service ».

Dans la plupart des cas cependant, *koinonia* est employé avec un génitif, et indique une participation commune en quelqu'un ou quelque chose : en Jésus Christ (1 Cor 1/9), en son corps et son sang (10/16-17), en l'évangile (Phil 1/5), les souffrances de Christ (3/10). On peut parler de « *koinonia* verticale ». C'est la base de la « *koinonia* horizontale » réalisée dans le partage réciproque des chrétiens. Ainsi l'Église, considérée comme communion, est plus qu'une association d'êtres humains. C'est une association basée sur une participation en ce que (ou Celui que) tous ont en commun (*koinon*) : Christ et sa grâce vivifiante. Comme je l'ai dit, la catholicité est un ensemble avec une base, un centre.

On peut trouver une remarquable illustration de cette question dans le texte du Symbole des Apôtres. Ce Credo, que l'on doit distinguer de celui de Nicée-Constantinople, est originaire d'Occident et a été complété au VIIe siècle. Il contient une adjonction, absente dans le texte de Nicée. A la suite de l'expression « la sainte Église catholique », nous lisons « la communion des saints ». C'est manifestement là, une qualification plus proche de l'Église. Aussi « l'ecclésiologie de la communion » peut-elle trouver son origine même dans cet ancien texte.

Comme on le sait, il y a aujourd'hui plus d'une traduction de l'expression latine *communiosanctorum*(9). Le mot *sanctorum*, peut être le génitif du masculin pluriel *sancti*, les saints, mais aussi du neutre pluriel *sancta*, les choses saintes. Ces *sancta*, choses saintes, font habituellement référence aux sacrements et spécialement à l'Eucharistie. Avec cette interprétation, on pourrait traduire *communiosanctorum* par « communion avec les choses saintes », et cette « communion avec » est l'équivalent d'un « partage commun en ». Probablement, en ce qui concerne les paroles du Credo, les deux interprétations devraient être acceptées. En tout cas, ceci nous rappelle de nouveau que l'Eglise (catholique !) est communion, parce qu'elle est centrée, fondée sur une participation commune au Christ et à sa grâce. La catholicité est un ensemble, avec une base, un centre.

## TRADITION REFORMEE ET ECCLESIOLOGIE DE LA COMMUNION

Considérons maintenant la tradition réformée. L'ecclésiologie y a toujours été l'ecclésiologie de la communion. Comme Luther, Jean Calvin rejetait une église hiérarchisée comme celle instituée avec autorité par l'Eglise Catholique Romaine. « L'Eglise » avec laquelle il était en conflit était avant tout, celle qui, en tant qu'institution officielle, gardait les gens subordonnés à son administration de la grâce et à sa propre interprétation doctrinale de la Bible, les empêchant ainsi d'avoir une relation directe avec Dieu en Christ.

Pour Calvin, cette institution de l'Eglise prétendait injustement être maître de la Parole de Dieu, au lieu d'en être la servante. Sa doctrine et sa pratique avaient occupé une position dominante qui empêchait les fidèles d'être ouvert à ce que Dieu en Christ a à dire Lui-même, au travers de la Parole.

En opposition à cette situation, Calvin insistait sur une vue différente de « l'Eglise » : l'Eglise comme *communio sanctorum*, non pas une institution de la grâce au-dessus du peuple, mais la communion des fidèles eux-mêmes ; non pas une institution du salut distribuant le salut à son bon gré, mais une communion dans le salut, une communion de fidèles qui écoutent la Parole et prennent vraiment part au salut.

C'est pourquoi il désapprouvait le mot « en » dans l'article de Nicée sur l'Eglise .Cet article stipule : « Nous croyons en (grec: *eis*) une Eglise sainte, catholique et apostolique », mettant cette « croyance en l'Eglise » sur le même plan que « la croyance en Dieu le Père », « en Jésus Christ le Fils » et « au Saint Esprit ». L'objection principale de Calvin était que cela pouvait donner l'impression que l'Eglise appartenait à la réalité divine, tout comme le Fils et l'Esprit, et qu'elle était également un mystère divin. Il dit ( Institution IV.1.2) : « Nous confessons que nous croyons en Dieu, parce que notre esprit est fondé sur Lui comme le Seul Véritable, et parce que notre confiance demeure en Lui ; mais ceci n'est pas applicable à l'Eglise ». En d'autres termes, Dieu en Christ est le rocher de notre salut, l'Eglise ne l'est pas.

Aussi Calvin préfère-t-il la formulation du Symbole des Apôtres, qui, dans l'article sur l'Eglise, évite le mot « en », et parle de « croire l'Eglise », comme de « croire la rémission des péchés et la résurrection de la chair ». Dans le Catéchisme de Genève, question et réponse 94, il souligne la nécessité de croire l'article sur l'Eglise universelle, disant que sinon nous rendrions vaine la mort de Jésus Christ, « parce que le fruit qui en résulte est l'Eglise ». L'Eglise est de nouveau mentionnée au nombre des conséquences de l'action salvatrice du Christ, et non au nombre de ses éléments. L'Eglise elle-même n'est pas la cause de notre salut.

Les réformés pensent que c'est de cette façon-là qu'on devrait parler de l'Eglise. Il ne s'agit sûrement pas d'une « ecclésiologie d'en-bas », distincte d'une « ecclésiologie d'en-haut ». Les réformés comprennent très bien que l'Eglise en tant que communion, est en réalité plus qu'une association de personnes. C'est même plus que « la communion des croyants », bien qu'il s'agisse là d'une expression familière chez les réformés. Les croyants sont par définition tournés vers le Seul en qui ils croient. Leur communion est une communion en Jésus Christ, dont ils attendent tout leur salut (Confession Belge art 27). Jésus Christ est « le seul Chef de l'Eglise », comme le répètent constamment les documents confessionnels Réformés du 16<sup>e</sup> siècle. (10)

Cette communion doit réellement son existence à Jésus Christ et à son action permanente de rassemblement. Cette certitude est très fortement exprimée dans le Catéchisme d'Heidelberg (11). Voici la réponse à la question: « Que croyez-vous concernant la sainte Eglise catholique ? » : « Je crois que le Fils de Dieu, par son Esprit et sa Parole, s'adresse à tous les hommes, du commencement à la fin du monde, et qu'Il rassemble, protège et se garde une communauté choisie pour la vie éternelle et unie pas une foi véritable ».

Nous voyons que l'action du Fils de Dieu est décrite ici par trois verbes tous au présent. Il « rassemble, protège et garde ». Il agit ainsi, même aujourd'hui, « du commencement à la fin du monde ». Séparée de cette action permanente du Fils de Dieu, l'Eglise n'existerait pas.

Cette citation du Catéchisme d'Heidelberg est révélatrice pour d'autres raisons. L'une d'entre elles est cette mention particulière de « la communauté rassemblée, choisie pour la vie éternelle ». C'est une référence à la doctrine de Calvin sur l'élection ou la prédestination. L'objectif fondamental de cette doctrine est d'attester le cadre éternel de l'action salvatrice du Christ et de souligner que l'homme est dépendant de la grâce. En aucune façon nous ne contribuons nous-mêmes à notre salut. Le salut vient à nous « de l'autre côté », « d'en-haut ». De toute éternité, et bien avant notre naissance, la décision souveraine de Dieu concernant notre salut, était déjà prise. C'est pourquoi Christ est venu pour nous sauver. On ne peut pas considérer le Christ indépendamment de sa relation au Père, et ce salut ne peut jamais nous être retiré.

L'Eglise donc, en tant que communion, peut aussi être considérée comme la communion des choisis, ou simplement : les choisis, les élus, comme on le trouve le plus souvent dans les témoignages et documents confessionnels réformés des 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles (12). L'Eglise n'est pas seulement communion en Jésus Christ, mais d'une façon plus fondamentale, en Dieu par l'Esprit Saint. Nous trouvons là une approche de l'ecclésiologie vraiment trinitaire.

## TRADITION REFORMEE ET CATHOLICITE

Voici pour « l'ecclésiologie de communion » dans la tradition réformée. Qu'en est-il de la catholicité ? On pourrait s'attendre à ce que la catholicité de l'Eglise ne soit pas une notion importante de l'ecclésiologie réformée. Les Eglises de la Réforme n'ont-elles pas leur origine dans un conflit avec cette Eglise qui s'est dénommée « Eglise Catholique » Romaine ? Les théologiens de cette Eglise, protagonistes de la Contre-Réforme, n'ont pas hésité à souligner l'universalité absolue de leur Eglise – dans le contexte du colonialisme naissant- comme preuve supplémentaire de vraie catholicité, propre au catholicisme romain. Les Eglises de la Réforme ne pouvaient pas revendiquer une universalité aussi importante sur le plan géographique. Et pourtant la tradition réformée n'oubliait en rien la catholicité. Elle ne se limitait pas non plus à une interprétation qualitative de la catholicité, laissant de côté

l'interprétation quantitative. Le sens complet de catholicité est également admis, bien que d'une façon particulière. Nous avons déjà remarqué deux allusions à ce sujet dans le Catéchisme d'Heidelberg. Tout d'abord la remarque que l'Eglise en tant que communauté choisie du Christ (de Dieu) est rassemblée –protégée et gardée – « parmi tous les hommes ». Deuxièmement, ce travail de rassemblement (et donc de création de l'église) se produit « du commencement à la fin du monde ». La première expression est une indication d'universalité géographique, la deuxième d'universalité temporelle. Cette seconde dimension inclut le témoignage de l'Ancien Testament sur Israël, nation première de l'alliance avec Dieu. La tradition réformée a toujours porté une attention particulière à l'Ancien Testament. Cette attitude est également en relation avec la catholicité de l'Eglise. Ainsi nous croyons une seule Eglise « de tous les temps et de tous les lieux ».

Cette catholicité, cette vue d'ensemble, ne peut pas être perçue en soulignant un caractère « chrétien » dans tous les pays du monde. La catholicité de l'Eglise n'implique pas que « toute l'humanité est dans l'Eglise ». Elle signifie que les membres de l'Eglise viennent de « toute l'humanité », en d'autres termes : personne n'est exclu, tout être humain peut devenir membre de l'église.

Nous abordons ici ce qui est souvent appelé l'invisibilité de l'Eglise dans la tradition réformée. Cette invisibilité a même une raison plus profonde. Elle se rapporte au fondement de l'Eglise sur l'élection éternelle de Dieu, ou prédestination. S'il est vrai que l'Eglise est la communauté choisie de Dieu, alors la taille de l'Eglise, (savoir qui lui appartient et qui ne lui appartient pas) n'est pas une question de calcul humain ni de statistiques. Comme le dit Calvin : « C'est le privilège de Dieu de connaître les siens » à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Eglise officielle et visible (13).

Cette véritable invisibilité de l'Eglise correspond à ce que l'on pourrait appeler son aspect divin. Toutefois cette désignation pourrait entraîner un malentendu. Cette divinité n'est pas applicable, à proprement parler, à l'Eglise elle-même, mais plutôt à ses origines et fondement. En tout cas, on comprend pourquoi le Credo mentionne l'Eglise que l'on doit « croire ». Cet article de foi suppose déjà l'invisibilité de l'Eglise. Comme nous le lisons dans Heb 11/1, la foi n'est-elle pas « l'assurance des choses qu'on espère, une démonstration de celles qu'on ne voit pas ? ».

L'invisibilité n'est pas en opposition avec la catholicité de l'Eglise. La catholicité est un ensemble. Cet ensemble est enraciné dans l'ensemble de l'élection de Dieu, réalisé par l'action universelle de rassemblement en son Fils.

Au cours des siècles, la tradition réformée a mis l'accent sur l'invisibilité de l'Eglise (14.) D'autant plus que la théologie catholique romaine insistait sur la visibilité de l'Eglise dans sa structure, son ministère papal et épiscopal et ses sacrements. Une théologie catholique romaine plus récente a vu l'aspect unilatéral des partisans de la Contre-Réforme et a redécouvert le côté mystique de l'Eglise qui est par définition invisible (15). La tradition orthodoxe a toujours gardé cette approche plus mystique de l'Eglise. Les réformés n'étaient donc pas les seuls dans leur conception d'une Eglise fondamentalement au-delà de la visibilité.

Ils n'ont cependant pas oublié la visibilité de l'Eglise. L'ecclésiologie réformée n'est pas un docétisme ! Dans le Catéchisme d'Heidelberg, on remarque une allusion qui va dans ce sens : il est dit que le Fils de Dieu rassemble sa communauté « par son Esprit et sa Parole ». L'Esprit

et la Parole sont ici mentionnés ensemble. La liberté de l'Esprit n'est pas limitée par son attachement à la Parole ; cela signifie que la Parole est le moyen par lequel l'Esprit (l'Esprit de Christ !) agit. La Parole est la proclamation de l'évangile. Il n'y a là aucune référence explicite aux sacrements – baptême et Eucharistie ou Sainte Cène- suivant la dénomination réformée. Ils y sont plutôt implicitement inclus. Ce pourrait être un signe de l'importance fondamentale de la proclamation de la Parole dans la tradition réformée. En effet les sacrements n'étaient pas considérés comme un moyen indépendant de salut, mais comme une proclamation de la « Parole visible ». Permettez-moi d'ajouter qu'aujourd'hui les Réformés ont une meilleure approche de la signification des sacrements et du sacramentel.

En tout cas, la Parole et les sacrements sont, par définition, des événements qui rendent la réalité de l'Eglise visible et tangible. J'emploie intentionnellement le mot « événements ». Cette visibilité n'est pas statique ; elle est, au contraire, dynamique ; il ne s'agit pas d'une visibilité accordée une fois pour toutes, mais d'une visibilité qui se manifeste, toujours et encore, partout où est la Parole et les sacrements sont administrés. Notons au passage une allusion à un autre élément de la visibilité de l'Eglise : le ministère de la Parole et des sacrements. Il est évident que sans ce ministère ; en d'autres termes sans son fonctionnement, l'Eglise ne pourrait ni exister, ni subsister. Plus haut nous avons donné la définition de l'Eglise comme communion de ceux qui prennent réellement part au salut. Nous réalisons donc que cette définition inclut le fait que l'Eglise a aussi un caractère institutionnel. Des éléments sont requis pour que ce partage se manifeste concrètement : la Parole, les sacrements, le ministère.

Pour les réformés, cette question est si importante qu'elle les aide à savoir si une communauté de chrétiens qui s'appelle « Eglise », est vraiment une Eglise. D'après la Confession Belge - article 29- « l'Eglise » est le lieu « de la prédication de l'évangile, et de l'administration des sacrements » ainsi que de « la pratique de la discipline de l'Eglise pour la correction des fautes ».

C'est ce qu'on appelle les « signes » ou critères de l'Eglise, à distinguer des quatre attributs classiques ou *notae ecclesiae* : unité, sainteté, catholicité et apostolicité. Ces attributs définissent ce qu'est l'Eglise ; les trois « signes » (évangile, sacrements, discipline ; certaines confessions réformées abandonnent la discipline) indiquent où se situe cette Eglise. Pour cela, une structure officielle (telle un épiscopat se réclamant d'une descendance apostolique) n'est pas concluante.

Ce qui est décisif est ce qui est réellement fait par le ministère, quelle que soit la structure adoptée. Si par exemple des évêques se proclament successeurs des apôtres et ne prêchent pas l'évangile comme il devrait l'être, il n'y a pas de véritable Eglise : la réalité ne correspond pas à la prétention. Lorsque l'évangile est vraiment prêché (et que par conséquent les sacrements sont administrés), alors on identifie et on trouve l'Eglise, même s'il n'y a pas d'épiscopat historique. Là (c'est-à-dire principalement dans la situation locale) l'Eglise est visible.

Cette Eglise est vraiment l'Eglise catholique. L'invisibilité et la visibilité étant les deux aspects de la même Eglise, la catholicité appartient aux deux. Le Fils de Dieu rassemble sa communauté d'élus « dans toute l'humanité ». Il le fait « par son Esprit et sa Parole, comme nous l'avons vu dans le Catéchisme d'Heidelberg. Ceci signifie qu'Il le fait de façon audible et visible. La Parole et les sacrements, signes de l'Eglise visible, sont proposés à tous « à tous les humains ».

J'ai dit plus haut : l'unité ou communion et la catholicité vont ensemble. Comme la catholicité qualifie l'unité d'unité d'ensemble, ainsi l'unité qualifie la catholicité d'ensemble ayant une base, un centre. L'union de ces deux *notae ecclesiae*, est également soulignée dans la tradition réformée. Dans le Catéchisme de Genève, le mot « catholicité » est expliqué ainsi : « il indique qu'il n'y a qu'un Chef des croyants, et que tous devraient être unis en une doctrine de l'élection ou de la prédestination dans la théologie réformée. J'ai dit que l'Eglise est comprise ici non seulement comme communion en Jésus Christ, mais aussi en Dieu, par le Saint Esprit. Dans ce contexte, j'ai parlé d'une approche trinitaire de l'ecclésiologie. Pour conclure, revenons maintenant à cette question et faisons quelques commentaires.

Dans la théologie moderne, aussi bien catholique romaine qu'orthodoxe, on porte une grande attention à « l'Eglise et la Trinité ». (17) Le point de départ est que le Dieu trinitaire est un seul corps, de sorte qu'il n'y a pas plusieurs Eglises, mais seulement une Eglise répandue dans le monde entier » (16). Ainsi comprise, la catholicité se réfère immédiatement à l'unité (communion) et vice versa.

## TRINITE ET EGLISE - CORRESPONDANCES ET LIMITES

En traitant le thème de la communion, j'ai souligné l'interconnection entre ecclésiologie et la doctrine de l'élection ou de la prédestination dans la théologie réformée. L'Eglise est comprise ici, je l'ai dit, en tant que communion non seulement avec Jésus Christ mais aussi – derrière cette communion avec le Christ - avec Dieu au travers de l'Esprit. Dans ce contexte, j'ai parlé d'une approche trinitaire de l'ecclésiologie. Maintenant, pour conclure, retournons à cette question et faisons quelques commentaires supplémentaires à ce sujet.

Les théologies catholique romaine ainsi qu'orthodoxe sont particulièrement attentives à « Eglise et Trinité ». (17) Dès lors, le point de départ est que le Dieu trinitaire est communion, une communion de trois personnes divines : le Père, le Fils et le Saint Esprit. Ceci donne la possibilité de voir l'Eglise, non seulement comme une communion avec la communion trinitaire divine, mais aussi comme admise et bienvenue dans cette communion divine, en étant elle-même une représentation. Jean 17/21 est important pour cette interprétation ecclésiologique : Jésus prie pour ses disciples, ses fidèles, « qu'ils soient un. Comme toi Père tu es en moi, et moi en toi, qu'ils soient aussi en nous ». Au verset 22, la prière continue : « qu'ils soient un, comme nous sommes un, moi en eux, et toi en moi ». Ici l'unité (communion) des disciples/apôtres que Christ a à l'esprit est liée à la communion entre Lui-même et le Père, et même modelée sur cette communion : « qu'ils soient un, comme (kathoos) nous sommes un ».

Les ecclésiologies catholique romaine et orthodoxe, qui prennent ici leur origine, développent parfois des théories sur la relation entre l'Eglise universelle et les églises locales : elles voient une analogie avec la relation entre la nature divine d'un côté, et les trois personnes divines de l'autre. Parfois, la relation entre les églises locales elles-mêmes, est illustrée par la relation entre les différentes personnes divines. Aussi peut-on en arriver (du côté catholique romain) à une interprétation dans laquelle l'Eglise universelle prend la priorité sur les églises locales. Du côté orthodoxe, on considère que l'Eglise universelle est représentée dans l'église locale, de sorte que chaque Eglise locale, en tant que communion eucharistique, est une manifestation de l'Eglise universelle. Différentes ecclésiologies correspondent à différentes conceptions de la Trinité. On a parfois l'impression que la doctrine de la Trinité s'accorde à l'intérêt ecclésiologique du théologien en question.

Les réformés ne sont pas habitués à une telle interprétation de la pensée théologique. Ils ont tendance à la considérer comme une spéculation superflue et hasardeuse. La « Trinité » n'est-elle pas trop considérée ici comme « une certitude donnée », « une vérité inébranlable » ? Ne devrions-nous pas garder à l'esprit que le dogme trinitaire résulte d'une réflexion humaine, dans un contexte donné, pour interpréter ce que l'on avait compris de l'Évangile de Jésus Christ ? Toutefois, parler de la communion unique du Fils et du Père au moyen du Saint Esprit est une façon respectable d'interpréter et de résumer l'évangile, qui fait pour nous autorité. Il est extraordinaire de penser que nous avons le privilège de participer à cette communion pour devenir enfants de Dieu, avec Celui qui est le Fils unique de Dieu. Il est possible d'exprimer ainsi le contenu du salut, à condition que cette notion n'amène pas à une conception de l'Église comme un mystère divin.

Les réformés insistent toujours sur le caractère terrestre de l'Église : l'Église en tant que communion d'êtres humains. Naturellement la communion avec le Christ, avec Dieu, le Père de Jésus Christ, au moyen du Saint Esprit. Néanmoins, il s'agit d'une communion humaine. La Trinité et l'Église sont des réalités différentes, à des niveaux différents. La communion trinitaire, Dieu le Père, le Fils et le Saint Esprit, est une communion d'amour parfait. Cette communion pourrait servir de modèle à la communion de l'Église, appelée à être une communion d'amour : « qu'ils soient un, comme nous sommes un » (Jean 17/22).

Toutefois nous ne pouvons pas oublier le caractère unique de la communion trinitaire. Le « comme », *kathoos*, du texte biblique cité, est plus qu'une préposition de comparaison ; c'est aussi une référence à la cause : « parce que ». La communion de Dieu le Père, du Fils et du Saint Esprit est plus qu'un modèle, c'est avant tout la base et la cause de la communion de l'Église, ce qui la rend possible. Si nous voulons parler des correspondances entre la communion trinitaire et la communion de l'Église, soyons également conscients des limites de ces correspondances (18). Écoutons l'avertissement de l'Écclésiaste (5.1) « Dieu est au ciel, toi tu es sur la terre ».

Note du traducteur : Catholicité et unité vont ensemble et s'enrichissent mutuellement. La catholicité signifie que l'unité est universelle dans l'espace et le temps. L'unité signifie que la catholicité n'est pas un amalgame universel mais qu'elle a un centre, une base, qui l'unifie.

\*avec les remerciements du service œcuménique.

**FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE**  
**LE MINISTÈRE ÉPISCOPAL**  
**AU SEIN DE L'APOSTOLICITÉ DE L'ÉGLISE**  
**DÉCLARATION DE LUND – 2007**

---

**I. INTRODUCTION**

1. Depuis quarante ans, la Fédération luthérienne mondiale (FLM) a été un partenaire des dialogues œcuméniques internationaux. Dans ces dialogues, les participants luthériens ont cherché à rendre témoignage de l'enseignement de l'évangile tel qu'il a été maintenu dans la tradition luthérienne, tout en apprenant des représentants d'autres traditions dans lesquelles l'évangile a été enseigné sous des formes et dans des contextes différents. Dans plusieurs de ces dialogues, le ministère épiscopal a été un des thèmes retenus en raison des possibilités qu'il offrait aux Églises concernées de promouvoir l'unité visible de l'Église. Le rôle du ministère épiscopal en relation avec l'apostolicité de l'Église a fait l'objet d'une recherche particulière qui a débouché sur d'importants accords. Certains de ces accords ont conduit à des formes de communion qui nous engagent<sup>1</sup>.

2. Bien que les accords œcuméniques aient été analysés et reçus différemment au sein des Églises membres de la FLM, les vastes processus de réflexion auxquels ont donné lieu les dialogues théologiques constituent en eux-mêmes une source d'informations pour la vie de la FLM en tant que communion d'Églises. Il existe une base confessionnelle commune aux Églises luthériennes et une variété de traditions à propos du ministère épiscopal. Cette situation nécessitait des éclaircissements dans l'intérêt même de la communion luthérienne<sup>2</sup>. La présente déclaration, élaborée à la suite de recherches et de délibérations approfondies, veut exprimer les éléments communs qui existent entre les Églises luthériennes dans leur enseignement et leurs pratiques au sujet de l'*episkopé*.

3. Cette déclaration s'inscrit dans le cadre du mouvement œcuménique au sein duquel la FLM a été et demeure un participant engagé. S'inspirant largement des rapports émanant des dialogues bilatéraux et multilatéraux, au point d'en reprendre souvent les mêmes formulations, elle est l'aboutissement d'un processus d'étude lancé par la FLM en 2000. Cinq rencontres régionales ont eu lieu. En 2002, les membres luthériens du dialogue international présentèrent le document *Le ministère épiscopal au sein de l'apostolicité de l'Église*, qui fut envoyé en 2003 à toutes les Églises membres de la FLM pour qu'elles puissent l'étudier et faire part de leurs réactions. La présente déclaration, formulée à la demande du Conseil de la FLM, réuni à Bethléem en 2005, repose sur la Déclaration de 2002, mais tient compte de toutes les observations et des propositions faites par les Églises membres. Elle a fait l'objet de longs débats et de corrections avant d'être adoptée par le Conseil réuni à Lund, en Suède, en mars 2007 – réunion qui s'est déroulée parallèlement à un colloque de responsables d'Églises de la FLM et au cours de laquelle fut célébré le 60<sup>ème</sup> anniversaire de la FLM. Pour plus de détails sur le processus qui a mené à cette déclaration, on se reportera à l'annexe jointe à ce document.

4. Remarques sur la terminologie : les termes épiscopat et *episkopé* se réfèrent au verbe grec *episkopein*, qui signifie veiller sur, discerner et exercer une surveillance. Dans les Églises luthériennes, l'*episkopé* (supervision) au sens large est exercée par des

personnes ordonnées, des synodes et des institutions collégiales spécialement conçues à cet effet. Ces organismes comprennent généralement à la fois des membres ordonnés et non ordonnés. Dans le cadre de cet *episkopé*, les Églises luthériennes attribuent des tâches de supervision particulière à un ministère régional, à des évêques et autres responsables portant différents titres (président d'Église, éphore, pasteur synodal, etc...), qui exercent de façon personnelle, collégiale et communautaire, une forme supra-paroissiale de ministère ordonné en vue d'assurer un discernement et une direction spirituels. Dans le présent texte, les termes « ministère épiscopal » et « ministère de l'*episkopé* » sont utilisés pour désigner ce ministère ordonné de supervision pastorale. Cependant, ainsi qu'il a été mentionné plus haut, le service de l'*episkopé* au sens large est aussi exercé par des formes coopératives, synodales de supervision, auxquelles participent des laïcs et des personnes ordonnées, suivant les règles et les règlements en vigueur.

## II. FONDEMENTS BIBLIQUES ET HISTORIQUES

### Le Nouveau Testament<sup>3</sup>

5. Les écrits canoniques du Nouveau Testament témoignent d'une époque de l'histoire de l'Église où des systèmes ecclésiaux différents ont été mis en place et ont coexisté dans une certaine interaction. Certains de ces écrits ne font guère état des préoccupations que pouvaient susciter ces systèmes ou la direction ecclésiale, tandis que d'autres révèlent des différences dans la manière d'aborder le sujet. Selon un point de vue œcuménique qui fait l'unanimité aujourd'hui, le Nouveau Testament ne décrit pas un système unique de ministère qui puisse servir de modèle aux futures structures dans l'Église. Au contraire, on trouve dans le Nouveau Testament une grande diversité de formes qui témoignent d'une évolution qui s'est faite à diverses époques et en des lieux divers.

6. Toutefois, selon de nombreuses indications dans le Nouveau Testament, une organisation des ministères et des titres ecclésiaux était en gestation, même si ces derniers n'étaient pas encore définis clairement ni acceptés de tous. Les premières communautés chrétiennes n'ont jamais existé sans que des personnes aient des responsabilités précises. La pluralité des conceptions ecclésiales dans le Nouveau Testament peut expliquer la diversité des structures ministérielles. L'Église doit en permanence relever le défi de l'adéquation des structures du ministère et de l'Écriture.

7. En grec biblique, l'*episkopé* se rapporte à la venue de Dieu (cf. Luc 19,44 ; 1 Pierre 2,25). Dans les rares cas où le sujet n'est pas divin, mais humain, il peut aussi se rapporter à une charge ecclésiale. Dans Actes 1,16s, l'élection d'un nouvel apôtre pour remplacer Judas est décrite comme un accomplissement du Psaume 109,8 (LXX) : « Qu'un autre prenne sa charge » (*ten episkopen autou*). Dans 1 Timothée 3,1, l'*episkopé* fait référence à une charge précise à laquelle quelqu'un peut aspirer. Le terme *episkopos* apparaît cinq fois dans le Nouveau Testament. 1 Pierre 2,25 décrit le Christ comme le berger et le gardien de nos âmes ; Philippiens 1, 1 mentionne la présence de plusieurs *episkopoi* à Philippiques – les destinataires de l'Épître comprenant des *episkopoi* et des *diakonoï* (mais pas des *presbyteroi*) ; Actes 20,28 et Tite 1, 59 utilisent *presbyteros* et *episkopos* comme des synonymes.

8. Plus que d'autres écrits dans le Nouveau Testament, les Épîtres pastorales établissent un lien entre la transmission fidèle de l'enseignement apostolique et la transmission ordonnée des charges ecclésiales. Cependant, le tableau est loin d'être clair ou complet.

Ces Épîtres soulèvent aujourd'hui différentes questions quant aux caractéristiques de la structure ecclésiale qu'elles préconisent et qu'elles reflètent en partie. Elles attestent cependant que l'activité charismatique de l'Église était en voie d'institutionnalisation avec la création de ministères revêtus du manteau prophétique.

9. 1 Timothée et Tite, Épîtres écrites au nom de Paul et établissant l'autorité de l'Apôtre, redisent ce qui est considéré comme l'enseignement de Paul pour la génération à venir. Leur but est de protéger l'héritage apostolique (paulinien) à un moment où il paraît menacé et attaqué par des spéculations qui le dénaturent et par des attitudes subversives. Elles expriment une inquiétude croissante envers les formes de transmission de la foi et l'authenticité de la vie et de l'enseignement de ceux qui exercent des ministères, car la continuité avec l'enseignement des apôtres (notamment celui de Paul) est considérée comme critère de la fidélité.

10. Les Épîtres pastorales attestent d'un rite de l'ordination par imposition des mains. Dans 2 Tim. 1,6, Paul est celui qui impose les mains, tandis que le passage dans 1 Tim. 4,14 laisse supposer que l'imposition des mains est le fait d'un collègue des anciens. Selon 1 Tim. 4,14, trois éléments interviennent : un don (*charisma*), une prophétie et un acte d'imposition des mains. Il est difficile de savoir comment ces éléments se rattachent à un événement rituel. Mais il ne fait aucun doute que l'imposition des mains fait office d'initiation à un poste de responsable marqué de l'Esprit. Dans les Épîtres pastorales, la notion de charisme apparaît seulement en relation avec l'ordination. Le don stimulant accordé par l'Esprit est le charisme du ministère. Le rite est mentionné dans le contexte d'une exhortation dans laquelle Timothée se voit rappeler ses obligations. Ainsi il semble que l'autorité réelle et effective des ministres reste fondée sur la vérité de la doctrine qu'ils sont invités à défendre, et qu'elle en dépend.

11. Par ailleurs, les Actes des Apôtres laissent supposer l'existence d'un lien entre l'acte d'imposition des mains et le don de l'Esprit. Cet acte est néanmoins associé au baptême ou il le suit directement, et lorsque les Sept sont désignés pour exercer un ministère de service et installés dans Actes 6, l'une des conditions préalables est qu'ils soient déjà « remplis d'Esprit ». L'imposition des mains qui suit leur désignation ne leur confère pas un charisme particulier, c'est un acte qui affirme leur désignation et leur donne l'autorisation d'exercer une tâche spécifique. Cependant, la fonction du rite de l'imposition des mains dans Actes 6,6 et 13,3 se rapproche déjà de ce qu'elle semble être dans les Épîtres pastorales : un signe de désignation et d'installation, dans la prière, à une tâche ou à une fonction particulière.

### **L'Église primitive**

12. Dans l'histoire de l'Église primitive, Ignace, Irénée et Cyprien représentent trois figures ou modèles principaux de ministère épiscopal à l'époque prénicéenne. Pour *Ignace d'Antioche* (vers 35 – vers 107), l'évêque est avant tout celui qui préside l'eucharistie. L'Église, selon lui, est par nature essentiellement eucharistique : il existe un lien organique entre le Corps du Christ conçu en tant que communauté et le corps du Christ conçu en tant que sacrement. Le thème de l'unité et de l'interdépendance entre un évêque, un corps eucharistique et une Église revient souvent dans ses écrits. Il convient ici de rappeler qu'à l'époque d'Ignace, il n'y avait qu'un seul évêque et qu'une seule assemblée eucharistique dans une ville.

13. *Irénée de Lyon* (vers 130 – vers 200) a confirmé la validité de l'enseignement eucharistique d'Ignace, tout en insistant davantage sur le rôle de l'évêque en tant que

précepteur de la foi. C'est l'époque du conflit avec le gnosticisme. Pour Irénée, l'évêque est, avant tout, celui qui maintient la continuité de l'enseignement apostolique dans la succession des apôtres. C'est grâce à la proclamation fidèle de l'Évangile par l'évêque dans chaque Église locale que l'unité et la continuité de la tradition apostolique sont préservées dans l'Église.

14. Pour *Cyprien de Carthage* (mort en 258), l'accent doit être mis sur le ministère de l'évêque en tant que lien d'unité entre les Églises locales au sein de l'Église universelle. Il met ainsi clairement en évidence l'aspect collégial du rôle de l'évêque. Les évêques sont considérés comme faisant partie d'un réseau qui s'étend au monde entier. Ils se réunissent en conciles et s'expriment d'une seule voix sous la conduite de l'Esprit, de la sorte ils sont ensemble responsables du maintien de l'enseignement et de l'unité des Églises.

15. Ces trois conceptions du rôle des évêques dans l'Église primitive qui représentaient a) des liens d'unité entre les Églises locales à travers le maintien de la communion eucharistique, b) la continuité de l'enseignement apostolique et c) la supervision collégiale des Églises, ont gardé toute leur importance pendant le Moyen Âge au milieu de situations historiques complexes ainsi que pour les Réformateurs.

16. À partir du début du 4<sup>ème</sup> siècle, l'*episkopos* supervisait non pas une seule communauté eucharistique, mais tout un ensemble de communautés dirigées par des presbytres (même si les régions de supervision étaient souvent très petites, comparées aux normes actuelles). Par « Église locale », on désigna finalement l'ensemble des communautés que dirige l'*episkopos* et non une seule communauté eucharistique.

17. L'histoire de l'Église primitive montre la nécessité d'assurer une continuité à travers des personnes exerçant des responsabilités à l'égard de la proclamation, des sacrements et de la discipline de l'Église. Ainsi les évêques étaient au service de l'unité de l'Église. Cependant, leur ministère n'offrait pas, et n'offre pas, la garantie que la continuité de l'Église est assurée dans l'unité et la vérité.

## **La Réformation**

18. Pendant la Réformation, les chrétiens protestants confessèrent dans la *Confession d'Augsbourg* que, pour réveiller et affermir notre foi, Dieu a institué le ministère de la Parole grâce auquel la Parole de Dieu est proclamée et les sacrements sont célébrés (CA 5). Nul ne doit exercer ce ministère à moins qu'il n'ait reçu une vocation régulière de l'Église (CA 14 et 28). L'autorité du ministre dépend en dernier lieu de Dieu qui a institué le ministère afin que l'Église tout entière puisse recevoir la Parole du Christ.

19. Pour Martin Luther, tous les croyants chrétiens partagent un sacerdoce commun et spirituel en Christ, le Grand Prêtre. Sur la base de 1 Pierre et Apocalypse 1, tous les chrétiens sont prêtres (*hieroi*) à travers la foi seule par la renaissance spirituelle reçue au baptême et vécue pleinement dans le témoignage, l'intercession et le service. La grâce et le salut de Dieu rendent tous les chrétiens égaux devant Lui et empêchent leur séparation en conditions ou en classes distinctes. La fonction du ministère public, par ses origines et l'autorité que lui confère la Parole de Dieu, est d'être au service du peuple de Dieu tout entier.

20. Par l'ordination, un pasteur est appelé à prêcher, à baptiser et à administrer l'eucharistie conformément au mandat du Christ et à la promesse qui s'y rapporte. Dans la partie centrale de la liturgie d'ordination, le don de l'Esprit Saint est invoqué pour

exprimer que le pasteur dépend du soutien permanent de Dieu pour accomplir toutes ses tâches ministérielles. Se réclamant de l'ordonnance du Christ et confiant dans sa promesse, un pasteur s'exprime et agit au nom du Christ. Les sacrements sont efficaces même s'ils sont administrés par des prêtres impies (cf. CA 8). Ainsi qu'il est affirmé dans *l'Apologie de la Confession d'Augsbourg* : « Quand [les prêtres] offrent la Parole du Christ, quand ils offrent les sacrements, ils les offrent en lieu et place du Christ. C'est ce que nous enseigne cette sentence du Christ, afin que nous ne soyons pas heurtés par l'indignité des ministres »<sup>4</sup>.

21. Conformément à la pratique de la Réformation, l'ordination comprend la prière et l'imposition des mains, comme éléments constitutifs. Dieu le Saint Esprit ordonne et affirme que la personne tout entière est au service du ministère de la Parole et des sacrements. Assurée que ces prières sont entendues, la personne est ordonnée avec les termes de 1 Pierre 5,1b-4. La théologie du ministère à l'époque de la Réformation est bien résumée par un formulaire d'ordination à Wittenberg : « Le ministère de l'Église est particulièrement important et nécessaire pour toutes les Églises, et il est donné et préservé par Dieu seul »<sup>5</sup>.

22. Dans l'esprit des réformateurs, le ministère qui consiste à annoncer l'Évangile par la Parole et les sacrements est une seule et même charge. Luther place fondamentalement cette charge dans le contexte de la paroisse locale qui se rassemble en un lieu donné pour l'office divin. Sa position est en cela très proche de celle des Pères de l'Église pour qui la communauté eucharistique était au cœur de toute réflexion sur l'Église. Pour les Pères de l'Église comme pour les réformateurs luthériens, c'est dans le culte paroissial que l'Église universelle est présente. Alors que la Parole est toujours prêchée et les sacrements toujours administrés localement, ils sont en même temps les marques de l'Église une et universelle : « Nous enseignons aussi qu'il n'y a qu'une Sainte Église chrétienne et qu'elle subsistera éternellement. Elle est l'Assemblée de tous les croyants parmi lesquels l'Évangile est enseigné purement et où les Saints Sacrements sont administrés conformément à l'Évangile » (CA 7).

23. Les réformateurs ont reconnu l'utilité d'un ministère épiscopal dont la tâche est d'ordonner et de superviser, et déployé des efforts considérables pour conserver l'organisation épiscopale traditionnelle, dans la mesure où ceux qui détenaient ce ministère autorisaient la proclamation de l'Évangile (CA 28, Apol. 14)<sup>6</sup>. Au seizième siècle, cependant, les évêques diocésains dans le Saint Empire romain n'étaient généralement guère enclins à ordonner les partisans de la Réformation. Dans ces situations, les réformateurs enseignaient que les pasteurs présidaient de manière légitime aux ordinations. Pour certains réformateurs, il était envisageable que, dans des situations d'urgence où évêques ou pasteurs n'avaient pas été disponibles pendant plusieurs années à la suite, des communautés puissent elles-mêmes ordonner des pasteurs par la prière et l'imposition des mains.

24. S'agissant du ministère épiscopal, d'autres facteurs historiques ont aussi joué un rôle dans la Réforme luthérienne. Les évêques du Saint Empire romain étaient en même temps des princes séculiers et, en tant que tels, ils occupaient des postes de premier plan dans les institutions publiques et politiques. Ils se servaient souvent de leur pouvoir temporel dans les affaires ecclésiales et de leur pouvoir ecclésial dans les affaires temporelles en ayant recours à des méthodes discutables, et ils avaient tendance à négliger les devoirs qui leur incombaient en tant que responsables spirituels. Les réformateurs ont sévèrement critiqué cet état de choses en soulignant que la tâche première des évêques était de prêcher l'Évangile et l'amour du Christ (CA 28).

25. Comme l'a montré la recherche historique, la « succession apostolique » conçue comme une succession de consécrations épiscopales jugée essentielle pour exercer le ministère épiscopal, n'est pas un concept datant du Moyen Age et n'a pas été débattue au moment de la Réformation jusque dans les années 1540. Luther a néanmoins évoqué ouvertement la nécessité de la succession des ministres dans l'Église : « Or, si les apôtres, les évangélistes et les prophètes ne sont plus en vie, d'autres les ont remplacés et les remplaceront jusqu'à la fin du monde, car l'Église durera jusqu'à la fin du monde, aussi les apôtres, les évangélistes et les prophètes doivent rester, quel que soit leur nom, pour servir la Parole et l'œuvre de Dieu »<sup>7</sup>.

26. L'Évangile prêché dans les communautés est une voix vivante (*viva vox evangelii*). Toutefois, la prédication correcte de l'Évangile en tous lieux ne peut pas être tenue pour acquise parce qu'un faux enseignement est toujours possible comme on le voit dans la réalité. C'est pourquoi des visites de supervision furent rapidement organisées dans les régions adhérant à la Réformation. Les réformateurs admirent clairement et affirmèrent la nécessité du ministère de l'*episkopé* (surintendants). La Confession d'Augsbourg déclare l'obéissance à l'évêque de droit divin, *de iure divino* (CA 28)<sup>8</sup>, mais donne aussi aux communautés le mandat de refuser l'obéissance aux évêques dont l'enseignement n'est pas conforme à l'Évangile. Ceci présuppose que les communautés, vivant dans la parole de Dieu, sont capables d'identifier la voix du bon berger (Jean 10,27) et de distinguer les vrais des faux enseignements<sup>9</sup>.

### III. MISSION ET APOSTOLICITÉ DE L'ÉGLISE

27. De même que l'Église est liée au Christ et reçoit les bénédictions de sa justice, elle participe aussi à la mission du Christ, qui est envoyé par le Père dans l'Esprit Saint. Comme le Christ est envoyé, à son tour il envoie ses disciples (Jean 20,21). « C'est au nom du Christ que nous sommes en ambassade, et par nous c'est Dieu lui-même qui, en fait, vous adresse un appel. Au nom du Christ, nous vous en supplions, laissez-vous réconcilier avec Dieu » (2 Co 5,20). L'Église est appelée à servir la proclamation de la réconciliation et à pratiquer l'amour guérisseur de Dieu dans un monde meurtri par la persécution, l'oppression et l'injustice, manifestant ainsi le mystère de l'amour de Dieu, de sa présence et de son Royaume. Le ministère de supervision (*episkopé*) qui est spécialement responsable de veiller à l'unité et à la croissance de l'Église, doit être vu en relation avec cette mission de l'ensemble du peuple de Dieu qu'est l'Église.

28. Jésus a envoyé Marie-Madeleine « annoncer » qu'elle avait vu le Seigneur ressuscité (Mt 28,10, Luc 24,10, Jean 20,17b)<sup>10</sup>. Après que Marie-Madeleine et les autres femmes eurent annoncé la bonne nouvelle et après l'apparition de Jésus aux disciples, ils sont envoyés pour « de toutes les nations faire des disciples ». Le Christ ressuscité leur promet d'être avec eux dans cette mission « jusqu'à la fin des temps » (Mt 28,20). La mission à laquelle les apôtres furent appelés reste celle de toute l'Église à travers l'histoire. Comme cette mission façonne l'Église, celle-ci est à juste titre appelée apostolique.

29. Transmettre cette mission (*traditio*), où le Christ, comme Parole de Dieu, est rendu présent par le Saint Esprit, c'est ce que signifie, avant tout, tradition apostolique. La tradition apostolique dans l'Église implique la continuité dans la permanence des caractéristiques de l'Église des apôtres : témoignage de la foi apostolique, proclamation de l'Évangile et interprétation fidèle des Écritures, célébration du baptême et de l'eucharistie, exercice et transmission des responsabilités ministérielles, communion

dans la prière, l'amour, la joie et la souffrance, service auprès de ceux qui sont dans la maladie et le besoin, unité des Églises locales et partage des biens que le Seigneur a donnés à chacun. La succession apostolique, c'est la continuité d'une telle tradition.

30. Par le baptême, chaque chrétien est appelé et fortifié pour participer à cette mission. Dieu le Saint Esprit déverse ses dons sur l'ensemble de l'Église (Ep 4,11-13, 1 Cor. 12,4-11) et motive des hommes et des femmes pour contribuer à nourrir la communauté. Ainsi toute l'Église, et chacun de ses membres, s'associe à la transmission de l'Évangile en paroles et en actes, et participe ainsi à la succession apostolique de l'Église.

31. Pour les luthériens, l'enseignement apostolique est exprimé essentiellement dans les Écritures, la « norme normante » (*norma normans*) de la foi, ainsi que dans les Credo œcuméniques historiques et dans les écrits confessionnels luthériens, la « norme normée » (*norma normata*). Il l'est aussi en permanence dans les traditions liturgiques du culte, dans les arts et l'architecture, la musique et la littérature spirituelle. Le Saint Esprit peut se servir des moyens les plus divers pour appeler et maintenir l'Église dans la tradition apostolique qui constitue son identité. En ce sens, l'Église tout entière est une communauté de tradition vivante, dont les formes d'expression sont abondantes et variées. En tant que don de Dieu en Christ par l'Esprit Saint, l'apostolicité est une réalité aux nombreuses facettes, se manifestant surtout dans l'enseignement, la mission et le ministère de l'Église. La fidélité à laquelle Dieu appelle l'Église est ancrée dans la fidélité de Dieu qui cherche à préserver l'Église dans la vérité et l'amour divins malgré les divisions au sein de l'Église, son ambiguïté et son infidélité.

32. En tant qu'Églises de Jésus-Christ, les Églises luthériennes revendiquent cette identité apostolique. Les réformateurs luthériens ont estimé que le caractère apostolique de la théologie et de la pratique pastorale de l'Église occidentale était menacé. La Réformation eut pour but le renouveau de l'Église catholique dans une vraie continuité avec la mission évangélique des apôtres.

33. La succession de l'Église par rapport aux apôtres a parfois été réduite à quelques aspects isolés de continuité. Ainsi la « succession apostolique » n'a parfois été mise en rapport qu'avec des formes particulières de continuité du ministère épiscopal, comme une chaîne ininterrompue de l'imposition des mains. A l'époque de la Réforme, les Églises luthériennes mirent l'accent sur différentes formes de continuité, telles que la continuité du peuple de Dieu dans la foi de l'Évangile, la continuité du ministère ordonné et la continuité de lieu. Toutes les Églises luthériennes estimèrent qu'elles avaient maintenu le ministère apostolique institué par Dieu.

34. Les récents dialogues œcuméniques ont dépassé les visions limitées de la succession apostolique, et développé une compréhension plus riche et plus complète de ce qu'est le caractère apostolique de l'ensemble de l'Église, qui continue, dans l'Esprit, à poursuivre sa mission apostolique. Cette compréhension plus profonde a enrichi la théologie et la pratique de diverses Églises, tout en ouvrant des possibilités œcuméniques nouvelles, parce que les Églises peuvent plus facilement reconnaître le caractère apostolique les unes des autres. Pour un tel enrichissement, les luthériens ne peuvent qu'exprimer leur gratitude et s'efforcer d'être eux-mêmes davantage fidèles à la plénitude de la tradition apostolique.

## **IV. LE MINISTÈRE ORDONNÉ AU SERVICE DE LA MISSION APOSTOLIQUE DE L'ÉGLISE**

### **L'apostolicité de l'Église et le ministère ordonné**

35. La continuité apostolique de toute l'Église inclut une continuité ou succession du ministère ordonné. Cette succession est au service de la continuité de l'Église dans sa vie en Christ et sa fidélité à l'Évangile transmis par les apôtres. Le ministère ordonné, le service de la Parole et des sacrements, a une responsabilité propre, celle de témoigner de la tradition apostolique et de la proclamer de nouveau avec autorité à chaque génération.

36. Notre baptême nous fait participer au sacerdoce du Christ, et donc à la mission de toute l'Église. Tous les baptisés sont appelés à participer au culte (*leitourgia*), au témoignage (*martyria*) et au service (*diakonia*) et à en partager la responsabilité. Cependant le baptême lui-même ne confère pas, à la différence du ministère ordonné, une charge dans l'Église. « Ce qui est la propriété commune de tous, aucun individu ne peut se l'attribuer à lui-même sans y être appelé »<sup>11</sup>. Les personnes ordonnées assument une tâche précise dans l'Église au service de la mission et du ministère de l'ensemble du peuple de Dieu.

37. Le ministère public ordonné de la Parole et des sacrements est l'un des dons que Dieu fait à l'Église; il est essentiel pour que l'Église remplisse sa mission. L'ordination donne le mandat et l'autorisation de proclamer publiquement la Parole de Dieu et d'administrer les saints sacrements. Ce ministère particulier que confère l'ordination est, en tant que service de la parole et des sacrements, nécessaire pour que l'Église soit ce que Dieu l'appelle à être. Puisque ce ministère est un don de Dieu, il n'est la possession personnelle d'aucun ministre en particulier. Les Églises luthériennes, de même que d'autres Églises, ordonnent les ministres à vie. Mais l'exercice réel du ministère ordonné est soumis à la discipline, aux règles et aux règlements de l'Église.

38. Le ministère ordonné est une donnée permanente de l'Église. Pour que l'Église puisse rendre compte de son action dans le monde, ce ministère doit toujours être clairement identifiable et son service doit être exercé en fonction des exigences missionnaires de chaque époque et des circonstances. En complément au service du ministère ordonné, des Églises peuvent parfois, par une bénédiction ou une autorisation, permettre à des chrétiens laïcs de remplir certaines tâches qui peuvent relever du ministère pastoral. L'exercice de ces tâches correspond à des aspects particuliers du ministère de l'Église tout entière.

39. L'ordination des diacres est une question ouverte au sein de la communion luthérienne sur le plan mondial. De même, la manière de comprendre les liens qui existent entre les ministères des diacres, des pasteurs et des ministères épiscopaux par rapport au ministère ordonné de l'Église ne fait pas l'unanimité. Certaines Églises luthériennes sont allées loin en reconnaissant un triple ministère tandis que d'autres estiment que ce modèle ne leur convient pas. D'une manière générale, la tradition luthérienne ne considère pas le ministère diaconal comme une simple étape menant à l'ordination pastorale, mais comme un service distinct qui dure souvent toute une vie. Il peut s'agir d'un ministère laïc ou bien, comme dans le cas de certaines Églises luthériennes, d'une partie intégrante du ministère ordonné<sup>12</sup>.

## **Le ministère ordonné des femmes et des hommes**

40. Dans l'histoire de l'Église, le rôle des femmes a malheureusement été largement occulté, comme celui de Junias que Paul appelle apôtre (Rm 16). Dans certains cas, c'est même jusqu'à leur nom qui a été oublié, comme celui de la femme au bord du puits (Jean 4) et celui des filles qui prophétisaient à Philippes (Actes 21). Pendant des siècles, les Églises luthériennes, comme les autres Églises, n'ont ordonné que des hommes. Aujourd'hui, la grande majorité des luthériens appartient à des Églises qui ordonnent aussi bien les femmes que les hommes. Cette pratique reflète une interprétation renouvelée du témoignage biblique. L'ordination des femmes exprime une conviction : la mission de l'Église a besoin, au sein du ministère public de la Parole et des sacrements, des dons des hommes et des femmes, et limiter ce ministère aux hommes obscurcit la nature de l'Église en tant que signe de notre réconciliation et de l'unité en Christ par le baptême par-delà les divisions que sont l'ethnicité, le statut social et le sexe (Gal. 3,27-28).

41. La Fédération Luthérienne Mondiale s'est engagée à propos de l'ordination des femmes. La 8<sup>ème</sup> Assemblée de la FLM a déclaré : « Nous remercions Dieu de ce don généreux et enrichissant découvert par nombre de nos Églises membres que constitue l'ordination des femmes au ministère, et nous prions pour que tous les membres de la FLM – et d'autres Églises de la famille œcuménique – reconnaissent et fassent leur ce don divin qu'est le ministère ordonné des femmes et leur accession à d'autres postes responsables dans l'Église du Christ ».

42. Aujourd'hui, dans de nombreuses Églises membres de la FLM, et dans la majorité des grandes Églises luthériennes, les femmes sont non seulement ordonnées pasteurs, mais aussi élues pour exercer le ministère épiscopal. Ceci est conforme à l'insistance mise par les luthériens sur l'unité du ministère ordonné.

### **L'*episkopé* exercé dans le ministère épiscopal**

43. La communion des Églises locales exige une supervision pour servir la fidélité de l'Église. Il s'agit d'un ministère régional qui supervise plusieurs paroisses ou communautés. Sa tâche est de prendre soin de la vie de toute une Église. Son exercice fidèle à la lumière de l'Évangile est très important pour la vie de l'Église. Les Églises luthériennes ont généralement un ministère régional d'*episkopé* au sein du ministère de la Parole et des sacrements, même si ce ministère est structuré de différentes manières et exercé par des personnes portant des titres différents.

44. La présence et l'exercice d'un ministère spécial de supervision sont en harmonie avec le caractère confessionnel des Églises luthériennes. La *Confession d'Augsbourg* affirme le ministère des évêques dans l'Église (cf. CA 28). Elle part du principe que, bien que les évêques aient abusé de leur pouvoir temporel à la fin du Moyen Age, une situation que les Réformateurs ont voulu radicalement changer, la proclamation de l'Évangile est facilitée et non pas entravée par le ministère de supervision, dès lors que celui est exercé correctement.

45. Les luthériens comprennent le ministère épiscopal comme une forme particulière du seul ministère pastoral, le *ministerium ecclesiasticum*, et non un ministère distinct. Les évêques (et les ministres de l'*episkopé* portant d'autres titres) sont eux-mêmes des ministres pastoraux de la Parole et des sacrements. C'est en ce sens que la CA 28 affirme que « le pouvoir des clefs ou le pouvoir des évêques est, d'après l'Évangile, un pouvoir et un ordre donnés par Dieu, de prêcher l'Évangile, de pardonner ou retenir le péché et

d'administrer les sacrements. Car le Christ a envoyé les apôtres avec cet ordre (Jean 20,21-23) : « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie aussi... Recevez le Saint Esprit [...] ». Le ministère épiscopal est un ministère pastoral dont le mandat est exercé à un niveau régional, supra-paroissial.

46. Cependant, un ministre épiscopal étant responsable d'une zone géographique plus vaste que celle desservie par un simple pasteur de paroisse, le ministère épiscopal comporte certaines *propria* (tâches spécifiques) que ne partagent pas les pasteurs au plan local. Les ministres épiscopaux prennent des initiatives pour aider l'Église dans sa mission et sont des porte-parole de l'Église susceptibles de rendre compte publiquement de leur action<sup>13</sup>. Ils sont appelés à orienter la vie des communautés de la région dont ils ont la charge, en particulier par des visites, et à les aider à vivre ensemble. Ils ont autorité et compétence pour ordonner. Ils surveillent l'enseignement et les pratiques spirituelles dans l'Église, notamment celles exercées par des personnes ordonnées. Dans toutes ces *propria*, leur responsabilité particulière est de se soucier de la fidélité apostolique et de l'unité de l'Église dans son ensemble.

47. En tant que service dans le cadre du ministère ordonné, mandaté et exercé dans l'Église au niveau régional, le ministère épiscopal est exercé de façon personnelle, collégiale et communautaire. En tant que ministère de la Parole et du sacrement, le ministère de l'*episkopé* n'est jamais une simple question administrative ou institutionnelle, mais il est toujours exercé *personnellement*, en étant fondé sur une autorisation, un engagement et une responsabilité personnels. Il se situe à la fois à l'intérieur de la communauté et face à elle, au service de la continuité dans la foi apostolique.

48. Le caractère personnel du ministère ordonné ne peut pas être séparé de son aspect collégial. Le ministre épiscopal doit être exercé de façon *collégiale*, avec les ministres ordonnés des paroisses et que les autres ministres de supervision dans l'Église. Les ministres épiscopaux sont appelés à maintenir des relations collégiales approfondies avec leurs collègues d'autres Églises, notamment dans la même région du monde, contribuant ainsi à faire progresser l'unité de l'Église du Christ.

49. Le ministère épiscopal est aussi exercé de manière *communautaire*, en étant pleinement intégré dans les différentes parties de l'Église et leurs instances d'autorité à tous les niveaux, en encourageant la participation de la communauté au discernement de l'Évangile et l'engagement de tous envers la vie chrétienne par obéissance à la volonté de Dieu. Les ministres épiscopaux sont appelés à exercer leur rôle particulier de supervision pastorale en interaction et en coopération avec la communauté chrétienne au sens large, ce qui a des répercussions positives sur la manière dont le ministère épiscopal est exercé.

### **Le ministère épiscopal et les structures synodales de gouvernement ecclésiastique**

50. Les évêques se voient confier un rôle spécifique de vigilance dans l'Église, mais l'ensemble de la communauté est, elle aussi, appelée à faire preuve de vigilance et à évaluer la façon dont le ministère épiscopal est exercé. La mise en place de divers comités, synodes, et autres institutions qui partagent les responsabilités de gouvernement avec l'évêque, est en harmonie avec les compréhensions luthériennes de l'Église. Dans les Églises luthériennes contemporaines, la direction d'Église est confiée globalement à des structures synodales et collégiales, auxquelles participent des laïcs et

des personnes ordonnées, et au sein desquelles le ministère épiscopal a un rôle clairement défini.

51. Dans l'Église, il n'y a pas une distinction absolue entre le fait de diriger ou d'être dirigé, entre l'enseignant et l'enseigné, entre ceux qui décident et ceux qui sont les objets de leurs décisions. Tous les membres de l'Église, laïcs et ordonnés, exerçant différents ministères, sont soumis à la Parole de Dieu ; tous et toutes sont faillibles et pécheurs, mais tous et toutes sont baptisés et reçoivent l'Esprit. Une responsabilité mutuelle lie les ministres ordonnés et les autres croyants baptisés. Le ministère épiscopal s'exerce au sein de la communion des *charismes* et d'une interaction totale des ministères dans l'Église.

52. Selon la compréhension luthérienne, l'Église exerce sa responsabilité doctrinale et pratique au moyen de débats ouverts et critiques et selon des processus ecclésiaux marqués par la transparence. Ces processus, qui peuvent souvent se dérouler dans un climat de tension, impliquent des personnes et des organismes d'Église ayant diverses responsabilités, aspirant au consensus et à une action consensuelle. En collaboration avec les théologiens, les pasteurs de paroisse et les personnes appelées à exercer un ministère d'enseignement ainsi qu'avec les laïcs engagés, les ministres épiscopaux sont plus particulièrement appelés à juger la doctrine dans la vie de l'Église et à rejeter un enseignement contraire à l'Évangile. La responsabilité des instances de direction dans l'Église (conseils paroissiaux et synodes) est de prendre des décisions en bonne et due forme pour veiller à ce que la vie institutionnelle et pratique de l'Église soit en conformité avec le message de l'Évangile et lui rende témoignage.

## **V. LE MINISTÈRE ÉPISCOPAL ET L'UNITÉ DE L'ÉGLISE**

### **L'unité en tant que caractéristique essentielle de l'Église**

53. L'unité des fidèles consiste en leur participation par la foi à la communion d'amour entre le Père et le Fils, dans l'unité de l'Esprit. C'est un don fait par le Christ aux baptisés, et qui doit donc être reçu dans la foi. Au cœur de la foi, selon la tradition luthérienne, il y a la conviction que le Christ est réellement présent dans la communauté chrétienne par la Parole et les sacrements. Parce que le Christ ne peut pas être divisé, l'unité avec Dieu en Christ, rendue possible par les moyens de grâce, conduit à rechercher fondamentalement l'unité des chrétiens. Cette unité des fidèles avec Dieu est une unité profonde qui consiste en leur participation à la communion entre le Père et le Fils (Jean 17,20-23), partagée dans le Saint Esprit. L'unité des chrétiens ne devrait pas être considérée comme le fruit des seuls efforts humains. Elle est avant tout un don divin qui doit être accueilli joyeusement dans la foi et l'engagement.

54. Pour les luthériens, l'Église est une dans la proclamation commune de l'Évangile et la célébration des sacrements (CA 7). Chaque communauté priante autour de la Parole et des sacrements est l'Église dans sa signification théologique et sacramentelle. Toutes ces communautés sont indissolublement liées les unes avec les autres, un lien transcendant les frontières construites par les humains, comme la nationalité, l'ethnicité, le sexe et la culture, quelle que soit l'ampleur des contradictions entre ce lien et la vie quotidienne. La communion que nous recherchons sur le plan œcuménique est rendue visible par des formes communes de proclamation, qui comporte la participation au même baptême et à la même eucharistie et qui est soutenue par un ministère de réconciliation mutuelle. Cette communion par les moyens de grâce témoigne du pouvoir de guérison et d'unité

du Dieu trinitaire au milieu des divisions de l'humanité, et représente la communion globale de l'Église universelle.

55. Tous les pasteurs ordonnés sont mandatés pour servir l'unité et la catholicité de l'Église. Les pasteurs de paroisse exercent ce ministère d'unité au sein de communautés locales et entre elles. Les ministres épiscopaux sont appelés plus particulièrement à servir l'unité de l'Église et sa tradition vivante sous des formes qui sont facilement reconnaissables et explicables. Leur ministère doit promouvoir et manifester l'unité spirituelle des communautés qui prient les unes avec les autres et avec l'Église universelle. C'est à cette fin que les ministres épiscopaux président aux ordinations de ceux qui sont appelés à exercer une fonction ministérielle. D'autres personnes ordonnées et laïques accompagnent normalement cet acte d'ordination. Du point de vue théologique, l'ordination se fait en vue d'un ministère public de l'Église une, et non simplement en vue d'un ministère d'une Église ou d'une dénomination nationale particulière. Le ministre qui préside à une ordination agit au nom du peuple de Dieu tout entier, servant ainsi et représentant l'unité du ministère ordonné de l'Église.

### **Le ministère épiscopal, la succession et les éléments constitutifs de l'Église**

56. La continuité du ministère épiscopal est importante pour la mission apostolique de l'Église. Le but premier et le sens de la « succession épiscopale » est d'être au service de la mission apostolique de l'Église. Cette succession se réalise par la transmission et l'accomplissement fidèles de la mission apostolique, manifestant la confiance de l'Église que Dieu la gardera fidèle. L'imposition des mains est une prière pour le bon exercice du ministère qui est transmis, et l'Église est assurée que Dieu a répondu sans interruption à cette prière au cours des siècles et qu'il continuera à le faire. La continuité dans le ministère épiscopal témoigne de la fidélité de l'Église à sa mission apostolique, mais n'en est pas la garantie. Même si le ministère épiscopal s'avère infidèle, ce qu'il peut être et ce qu'il a été, la fidélité de Dieu maintient l'Église dans la vérité.

57. La continuité de la mission de l'Église selon le Christ et les apôtres à travers le temps et l'espace (diachroniquement et synchroniquement) est au cœur de ce que l'on entend généralement par la « succession apostolique » de l'Église. Cette notion désigne aussi communément la continuité du ministère ordonné, assurée par la participation successive d'autres ministres aux installations (consécrations) des ministres de l'*episkopé*. On ne saurait prétendre prouver historiquement que la forme d'expression de cette continuité est une chaîne ininterrompue remontant jusqu'au Christ et aux apôtres.. La réalité de la succession apostolique dans l'Église du Christ n'est pas limitée à la succession du ministère épiscopal. Toutefois, le fait que des installations (consécrations) de ministres épiscopaux aient lieu avec la participation d'autres ministres de la même région et d'autres régions du monde permet aux Églises de manifester leur engagement dans la foi envers l'unité, la catholicité et l'apostolicité de l'Église du Christ dans l'histoire.

58. L'absence de cette succession épiscopale ne signifie pas nécessairement absence de continuité de la foi apostolique. La possibilité de reconnaître l'apostolicité des Églises, même si elles n'ont pas préservé le signe de la succession épiscopale, est d'une grande importance œcuménique puisque la reconnaissance mutuelle des ministres exerçant l'*episkopé* au plan supra-paroissial est essentielle pour le rapprochement entre les Églises. Dans le même temps, une Église qui n'a pas préservé le signe de la succession historique est libre d'entrer dans une relation de participation mutuelle à des installations (consécrations) épiscopales avec une Église qui l'a conservé, l'adoptant

ainsi pour elle-même sans renier pour autant sa continuité apostolique passée. La volonté des Églises luthériennes de reconnaître l'importance du signe de l'apostolicité dans la succession historique des ministres épiscopaux et d'adopter ce signe, sans en requérir la nécessité, est une contribution au mouvement œcuménique.

59. Dans la tradition luthérienne, l'installation (la consécration) des ministres épiscopaux comporte l'imposition des mains accompagnée d'une prière pour le don du Saint Esprit. Normalement, trois autres ministres épiscopaux au moins y participent. Dans plusieurs Églises luthériennes, les pasteurs et les laïcs prennent part également à l'imposition des mains. La participation de ministres épiscopaux d'Églises non luthériennes est un signe de partage de l'unité et de l'apostolicité de l'Église universelle. Lors de l'installation (la consécration) des ministres épiscopaux, le signe de la succession apostolique est exprimé par la participation des ministres épiscopaux (luthériens ou autres) qui ont eux-mêmes reçu ce signe.

## **VI. REGARDS VERS L'AVENIR**

60. Sur le plan œcuménique, la réconciliation des ministères de la Parole et des sacrements est un sujet de préoccupation fondamentale pour les Églises dans le monde à un moment où se développent la compréhension théologique mutuelle et des formes de partage de la vie et du service. La reconnaissance mutuelle des ministres de l'*episkopé*, avec leurs différents titres, revêt une importance particulière pour la quête de l'unité visible de l'Église, en vue de parvenir à cette plénitude qui demeure le don et la volonté de Dieu pour son peuple (Ep 1,17-23).

61. Tout en continuant à développer leur théologie du ministère face aux nombreux défis à relever dans leurs situations respectives, il est essentiel que les Églises luthériennes établissent entre elles et sur le plan œcuménique une réelle communication sur des questions relatives au ministère ordonné et à son rôle dans l'Église. La compréhension et la forme du ministère épiscopal constituent un thème important à cet égard. Parmi les questions méritant une réflexion commune, on mentionnera les ordres liturgiques d'installation (de consécration) des ministres épiscopaux et la manière dont ils définissent et transmettent ce ministère, en relation, par exemple, avec le *ministerium ecclesiasticum*. En outre, il importe que les Églises luthériennes élaborent ensemble une plus vaste réflexion sur la façon dont le ministère épiscopal met en exergue les dimensions diaconales de la tradition apostolique et dont les dimensions personnelles, collégiales et communautaires de l'*episkopé* prennent forme dans la pratique. Ce faisant, il conviendra de ne jamais perdre de vue la dimension œcuménique de toutes ces questions.

62. Plusieurs Églises ont soulevé un certain nombre de questions concernant l'exercice du ministère épiscopal. En effectuant des visites dans les paroisses, les ministres épiscopaux exercent leur rôle de docteurs de la foi et de guides pour l'ensemble de la vie de la communauté. Dans le cadre de leurs fonctions, les ministres épiscopaux sont appelés à se mettre à la disposition du corps pastoral en tant que *pastor pastorum* (pasteur des pasteurs). En définissant des priorités dans ces domaines, les ministres épiscopaux offrent des formes de direction qui reposent sur un véritable partage et favorisent des styles de ministère fondés sur la collaboration. L'interdépendance entre la supervision spirituelle de l'Église et les tâches séculières de gouvernement et d'administration demeure un défi pour toutes les Églises. La tradition luthérienne des deux « régiments » de Dieu constitue une source de réflexion théologique sur ce

problème. Une autre question importante est soulevée par le fait que les responsabilités administratives découlant des systèmes ecclésiaux prennent désormais tant de temps qu'il n'en reste guère plus pour l'exercice d'un discernement théologique en matière de prédication et de témoignage ?

63. Sur un plan œcuménique, il convient également de prendre en compte la vie personnelle et la foi de ceux qui sont appelés à exercer un ministère épiscopal. Les ministres épiscopaux sont appelés à faire preuve d'humilité et à vivre dans la simplicité. Le profil de leur ministère ne se caractérise pas par la domination, mais par le service, lorsqu'ils témoignent clairement de leur intérêt pour ceux qui vivent en marge de la société. Les ministres épiscopaux doivent montrer leur profond enracinement dans la vie liturgique de l'Église en conduisant eux-mêmes régulièrement des cultes de la Parole et des sacrements et en apportant leur soutien aux processus de renouveau de la vie culturelle dans l'Église. Ils doivent trouver le temps et l'espace nécessaires pour se consacrer à la prière, à l'étude et à la détente, constituant ainsi un exemple ô combien nécessaire pour les personnes ordonnées et pour les laïcs.

## **VII. CONCLUSION**

64. La Réformation a eu comme souci majeur l'apostolicité de l'Église dans la fidélité à l'Évangile de la grâce de Dieu manifestée en Jésus-Christ, confirmée par la proclamation de la Parole et par les Sacrements, et reçue dans la foi. S'agissant du ministère de l'*episkopé*, les Églises de la communion luthérienne à travers le monde maintiennent et développent des formes et des pratiques qui les aident à remplir leur mission divine. Cette déclaration offre des réflexions permettant une meilleure compréhension du ministère épiscopal et de son rôle au service de l'ensemble de l'Église. Mais comme en toute chose, nous ne mettons pas notre ultime confiance dans la pertinence de nos convictions, la clarté de notre analyse, ni la sagesse de nos propos, mais dans le Seigneur que tout ministère est appelé à servir, Jésus-Christ, qui, avec le Père et le Saint Esprit, est digne d'une louange éternelle.

Lund, Suède, le 26 mars 2007

## **ANNEXE : ÉTAPES DE L'ÉLABORATION DE CETTE DÉCLARATION**

La présente Déclaration a été élaborée en plusieurs étapes :

*1999*

En 1999, le Conseil de la FLM approuve un programme d'études pour le Bureau des affaires œcuméniques qui doit être réalisé en coopération avec le Centre d'études œcuméniques de Strasbourg et le Département de théologie et d'études, sur « L'identité luthérienne dans les relations œcuméniques. » Le projet de programme mentionne la nécessité pour la FLM de clarifier son profil en tant que communion dans certains domaines et le premier thème à examiner est : « L'identité luthérienne en relation avec l'épiscopat historique ».

*2000*

En août 2000, un colloque est organisé à Genève sur le thème « Le profil œcuménique des Églises luthériennes en relation simultanément avec les Églises de traditions épiscopales et non épiscopales. » Les résumés des exposés présentés à cette occasion ont été publiés dans un recueil unique.

*2001-2002*

En 2001 et en 2002, des réunions régionales sont organisées sur le thème du ministère épiscopal avec des représentants des Églises membres de la FLM à 1) Columbia, Caroline du sud (USA), 2) Oslo (Norvège), 3) São Leopoldo (Brésil), et 4) Budapest (Hongrie). Le document d'étude mis à disposition par la FLM pour ces réunions : « Ministère – Femmes – Évêques » (1993), comporte d'importants chapitres sur le ministère épiscopal qui font l'objet de discussions. Par ailleurs, le Bureau des affaires œcuméniques prend part à une conférence pastorale sur le ministère épiscopal à Meiganga (Cameroun), organisée par l'Église évangélique luthérienne au Cameroun. Malheureusement, il n'est pas possible de mettre sur pied un colloque régional en Asie. Lors des réunions du Conseil en 2001 et 2002, le projet est examiné au sein du Comité permanent « Affaires œcuméniques ».

*2002*

En novembre 2002, un colloque est organisé à Malte auquel participent des membres luthériens des différentes commissions de dialogue international dont la FLM est un partenaire. Préalablement à la réunion, un projet de déclaration sur la compréhension luthérienne du ministère épiscopal est élaboré sur la base de documents œcuméniques et d'études pertinentes réalisées par la FLM. Plusieurs exposés sont présentés qui développent des sujets en relation avec le thème global. Le projet de texte est profondément remanié et une déclaration est adoptée sous le titre : « Le Ministère épiscopal au sein de l'Apostolicité de l'Église. Une Déclaration luthérienne 2002 », connue sous le nom de Déclaration de Malte.

*2003*

Au printemps de 2003, une brochure comportant la Déclaration de Malte en quatre langues est envoyée aux Églises membres de la FLM pour qu'ils l'étudient et fassent connaître leurs réactions. Le projet est aussi mentionné dans le rapport des six ans présenté à la Dixième Assemblée de la FLM sous le titre : « Comment les luthériens conçoivent-ils le ministère des évêques dans l'Église » et la brochure quadrilingue est distribuée pour information à tous les participants de l'Assemblée.

2004

En 2004, le Conseil prend officiellement acte des réactions à la Déclaration émanant des Églises membres de la FLM et prie un petit groupe de présenter un rapport en 2005 au sujet d'éventuels amendements au texte.

2005

Un rapport est présenté à la réunion du Conseil de 2005 donnant un vaste aperçu des réponses des Églises membres. Le Conseil décide d'en prendre acte et demande qu'un nouveau texte soit rédigé sur la base de la Déclaration de 2002, en tenant compte des réactions reçues. A cette fin, il nomme un Groupe de travail composé des membres suivants : Prof. Dr Joachim Track (Comité exécutif de la FLM), Prof. Dr Theodor Dieter (Centre d'études œcuméniques, Strasbourg), le pasteur Dr Randall Lee (Directeur des affaires œcuméniques, ELCA), et le pasteur Sven Oppegaard (Bureau des affaires œcuméniques, FLM). Dans le cadre de la procédure, le groupe de travail envoie le rapport contenant les réactions à toutes les Églises membres, les invitant à vérifier si leurs sujets de préoccupation ont bien été pris en compte. Aucune Église ne transmet de nouvelles observations. En outre, la Déclaration de Malte est envoyée aux principaux partenaires des dialogues pour qu'ils fassent part de leurs commentaires. Une réponse substantielle est envoyée par la Commission permanente inter-anglicane pour les relations œcuméniques (IASCER).

2006

Sur la base des commentaires et des propositions qui ont été reçus, un nouveau texte est élaboré par le Groupe de travail, fondé sur la Déclaration de Malte. Le nouveau texte s'est aussi considérablement étoffé, en s'enrichissant d'une section biblique, due à la contribution du Prof. Dr Turid Karlsen Seim, et d'une autre consacrée à l'Église primitive, inspirée par les observations de l'IASCER (cf. plus haut). Le nouveau texte est présenté au Comité exécutif de la FLM qui décide de le recommander à la réunion du Conseil de 2007 à Lund.

2007

En 2007, le Groupe de travail continue le travail de rédaction du texte en consultation avec le Département de théologie et d'études et présente une version révisée au Comité du programme pour les affaires œcuméniques à la réunion du Conseil de 2007 à Lund. Dans le cadre de cette même réunion, une conférence des responsables ecclésiastiques de la FLM est organisée et le 60<sup>ème</sup> anniversaire de la FLM célébré. Le Comité du programme examine le texte révisé de manière détaillée et ajoute ses propres amendements à la lumière des propositions émanant des réunions régionales et d'un colloque de femmes évêques luthériennes, des présidents et de responsables du ministère de supervision.

Sur recommandation du Comité du programme pour les affaires œcuméniques, le Conseil a décidé :

- de remercier les Églises membres pour leur coopération tout au long du processus qui a mené au texte « *Le ministère épiscopal au sein de l'apostolicité de l'Église – La Déclaration de Lund par la Fédération luthérienne mondiale – une communion d'Églises – mars 2007* »,
- d'exprimer sa gratitude au groupe de rédaction pour sa participation très active à l'élaboration du texte,

- de déclarer le texte comme étant l'expression conforme de la compréhension luthérienne du ministère de supervision actuellement,
- de prendre acte du texte en tant que déclaration de la FLM, et
- de prier le Secrétaire général de soumettre le texte aux Églises membres pour qu'elles puissent l'étudier et se l'approprier dans leurs différents contextes.

---

<sup>1</sup> DOCUMENTS ŒCUMÉNIQUES :

La présente déclaration utilise pour l'essentiel des expressions tirées de textes d'accords multilatéraux ou bilatéraux entre luthériens et partenaires œcuméniques :

A. Plusieurs réflexions concernant le ministère épiscopal en relation avec la tradition apostolique de l'Église, qui ont ensuite trouvé leur place dans des documents œcuméniques, furent énoncées dans le document d'études « Baptême, Eucharistie, Ministère » de Foi et Constitution/Conseil œcuménique des Églises, en 1982.

B. Parmi les rapports des dialogues bilatéraux auxquels les luthériens ont participé au niveau international, plusieurs ont abordé directement le thème de la présente déclaration :

- « Le Ministère dans l'Église ». Rapport de la Commission internationale catholique-luthérienne, 1981.
- « Le Rapport de Niagara ». Rapport de la Consultation anglicane-luthérienne sur l'Épiscopé, 1987.
- « Église et Justification ». Rapport de la Commission internationale catholique-luthérienne, 1994.
- « Called to Communion and Common Witness » (Appelés à la Communion et au Témoignage commun). Rapport du Groupe de travail luthérien-réformé, 2002 (existe en anglais et en allemand).
- « Growth in Communion » (Croître dans la Communion). Rapport du Groupe de travail international anglican-luthérien, 2002 (existe en anglais et en allemand).

C. Parmi les rapports auxquels les luthériens ont participé au niveau régional, les suivants ont abordé le plus directement notre sujet :

- L'Accord de Meissen entre l'Église d'Angleterre et les Églises protestantes allemandes, 1988.
- L'Accord de Porvoo entre les Églises anglicanes de Grande Bretagne et d'Irlande et les Églises luthériennes de Scandinavie et des Pays baltes, 1993.
- L'Affirmation commune de Reuilly entre les Églises anglicanes de Grande Bretagne et d'Irlande et les Églises luthériennes et réformées de France, 1999.
- « Called to Common Mission » (Appelés à une mission commune). Un accord de pleine communion entre l'Église épiscopale des États-Unis et l'Église évangélique luthérienne en Amérique, 1999 (existe en anglais).
- « Called to Full Communion » (Appelés à la pleine communion). La Déclaration de Waterloo de l'Église anglicane du Canada et de l'Église évangélique luthérienne du Canada, 2001 (existe en anglais).
- « Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen » (l'Église comme communion des saints). Par le Groupe de travail de la Conférence des évêques catholiques d'Allemagne et la Direction de l'Église évangélique luthérienne unie d'Allemagne.

<sup>2</sup> DOCUMENTS LUTHÉRIENS PLUS ANCIENS SUR LE MINISTÈRE ORDONNE

Des études en rapport direct avec le sujet de la présente déclaration ont été conduites auparavant par la FLM. Les rapports de ces études fournissent aussi une partie importante de ce qui a servi de base à la présente déclaration. Les documents ont été publiés dans un livre d'étude « Ministry : Women, Bishops » (Ministère : Femmes, Évêques), FLM Genève, 1993 (existe en anglais). Les différents documents de cette publication sont (tous en anglais) :

- « The Lutheran Understanding of Ministry » (La Compréhension luthérienne du Ministère), 1983.
- « Lutheran Understanding of the Episcopal Office » (Compréhension luthérienne du Ministère épiscopal), 1983.
- « Women in the Ministries of the Church » (Les Femmes dans les Ministères de l'Église), 1983.
- Report from « Consultation on the Ordained Ministry of Women and Men » (Rapport de la Consultation sur le Ministère ordonné des Femmes et des Hommes), 1992.

<sup>3</sup> Cf. *The Apostolicity of the Church : Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity* (L'apostolicité de l'Église : document d'étude de la Commission luthéro-catholique romaine sur l'unité), (Minneapolis, 2007). Chap.1.

---

<sup>4</sup> Apologie de la Confession d'Augsbourg VII, VIII. In : *La foi des Églises Luthériennes* (Ed. A. Birmelé et M. Lienhard), Paris/Genève, 2003, p. 159, para. 189.

<sup>5</sup> « *Res maxima et necessaria est omnibus ecclesiis ministerium ecclesiae et a deo solo datum et conservatum* », WA 38, 423, 21-25.

<sup>6</sup> Cf. aussi les remarques de Melanchthon sur le *Regensburger Buch* in *Corpus Reformatorum* 4, 367f.

<sup>7</sup> *Des Conciles et de l'Église* WA 50, 634.

<sup>8</sup> Bien que l'expression *de iure divino* ne soit utilisée dans la Confession d'Augsbourg qu'en relation avec le pouvoir des évêques, cela ne signifie pas que la charge de l'évêque est distincte du ministère ordonné de droit divin ou « selon l'Évangile », montre qu'il s'agit seulement de domaines pour lesquels le ministère ordonné en tant que tel a été institué, c'est-à-dire « prêcher l'Évangile, pardonner ou retenir le péché... » etc.

<sup>9</sup> Martin Luther, « Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'installer et de destituer des prédicateurs », WA 11, 408-416.

<sup>10</sup> Une tradition de l'Église ancienne a compris Marie comme « apôtre des apôtres ». Ainsi Hippolyte parle dans son commentaire du Cantique des Cantiques de Marthe et de Marie (Madeleine) comme « apôtres des apôtres, envoyées par Christ » (G.N.Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des Grusinischen Textes* [Texte und Untersuchungen, N.F. VIII 2c], Leipzig 1902, 67.68). Dans un sermon contesté Augustin parle en passant de Marie Madeleine comme « apôtre des apôtres » (*apostola apostolorum*) (Ad Fratres in Eremo Sermo XXXVI [Migne Patrologia Latina 40, 1298]). Au IX<sup>e</sup> siècle Hrabanus Maurus rédigea une « Vie de Marie Madeleine ». Il y constate que Jésus l'avait instituée comme apôtre des apôtres (MPL 112, 1474). Il souligna qu'elle n'avait pas hésité à exercer son apostolat qui l'honorait (1475) et qu'elle avait annoncé à ses co-apôtres la bonne nouvelle de la résurrection du Messie (1475 cf. 1479). Dans une transcription d'un cours sur l'Évangile de Jean, Thomas d'Aquin déclare que Marie Madeleine « est devenue apôtre des apôtres (*apostola apostolorum*) par son mandat de proclamer aux disciples la résurrection du Seigneur » (Reportatio super Evangelium Johannis, cap.20, lectio 3, S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, hg. v. Robert Busa S.I., Bd. 6, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980, 354f). « Dans la tradition ecclésiale occidentale l'honneur incombait à elle (Marie Madeleine) d'être, à côté de la Mère de Dieu, la seule femme pour laquelle était priée la confession de foi le jour de sa fête patronale parce qu'elle était considérée comme apôtre – 'apôtre des apôtres' (*apostola apostolorum*) » (R. E. Brown, *Roles of Women in the Fourth Gospel*, in : *Theological Studies* 36.4, 1975, 693 [Trad.]).

<sup>11</sup> *De la captivité babylonienne de l'Église* MLO 2,251; WA 6, 566.

<sup>12</sup> Cf. *Le ministère diaconal dans la mission de l'Église*, Documents FLM 01/2006. Cet ouvrage renferme la déclaration et les principaux exposés présentés lors d'un colloque international sur le ministère diaconal. Les Églises sont invitées à réexaminer la manière dont elles conçoivent et structurent le ministère diaconal en tant qu'élément essentiel de la mission de l'Église dans le monde.

<sup>13</sup> Les évêques /ministres de l'*episkopé* luthériens ont fréquemment exercé une fonction de cet ordre dans le domaine des affaires publiques. Jusqu'à présent, cette fonction n'a pas été suffisamment élaborée d'un point de vue théologique ou juridique ecclésial. C'est une tâche à laquelle le luthéranisme devra encore s'atteler.

Source :

*documentation-unitedeschretiens.fr*

## Qu'est-ce que la communion ? et qu'est-ce qui fait qu'elle est « pleine » ?

*Joseph D. Small*

*Le terme de « communion » et l'expression « pleine communion » sont utilisés dans les milieux œcuméniques pour dénoter des relations formelles entre différentes églises. Dans l'article ci-dessous, Joseph Small passe en revue l'utilisation néo-testamentaire du terme koinônia ; il nous met en garde contre une terminologie où « communion » risque de dégénérer en « expression générique pour qualifier une situation confortable de tolérance réciproque, qui permettrait aux églises de rester autonomes sans que leur séparation durable leur cause trop de souci. » Joseph Small dirige l'office théologique et culturelle de l'Église Presbytérienne des États-Unis ; il est co-président du dialogue théologique international pentecôtiste-réformé. L'article suivant fut publié dans Ecclesiology 2(1), ©2005, tous droits réservés. Autorisation de publication accordée\*.*

La notion de « pleine communion » pose problème depuis toujours. Dans sa déclaration sur « [L'unité de l'Église en tant que Koinônia : don et vocation](#) » (Canberra 1991), le Conseil Œcuménique des Églises fait remarquer que le mouvement œcuménique a permis aux Églises de faire route ensemble de façon que « celles-ci reconnaissent maintenant qu'il existe déjà entre elles un certain degré de communion ». <sup>1</sup> Ce « certain degré » reste indéterminé à deux niveaux, puisque la déclaration de Canberra relève ensuite que les Églises n'ont pas tiré, dans leur vie, les conséquences du degré de communion qu'elles ont déjà expérimenté et des accords déjà acquis. Elles se sont satisfaites de la co-existence dans la division. <sup>2</sup> On peut se demander en quoi une communion qui n'est acquise qu'à un certain degré, et qui se traduit en pratique par une co-existence séparée, est véritablement significative.

La déclaration de Canberra identifie quatre éléments constitutifs de la communion : la confession commune d'une foi apostolique ; une vie sacramentale commune ; la reconnaissance mutuelle et la réconciliation des membres et des ministères ; une mission commune de témoignage de l'Évangile. Selon la déclaration de Canberra, la pleine communion est atteinte « lorsque chaque Église peut reconnaître en toutes les autres l'Église une, sainte, catholique et apostolique dans toute sa plénitude. Cette pleine communion s'exprimera aux niveaux local et universel par des formes conciliaires de vie et d'action » <sup>3</sup> Si la pleine communion implique que toutes les églises soient en communion, et si la communion qui existe à un « certain degré » se traduit en pratique par la co-existence séparée, la pertinence du terme « pleine communion » pour qualifier certaines relations formelles entre certaines églises reste problématique.

---

\* pour *Reformed World* [NdT].

<sup>1</sup> Le septième rapport du Groupe Mixte de Travail ECR/COE (<http://www.wcc-coe.org/wcc/what/ecumenical/jwg3-f.html>)

Référence pour l'anglais : *On the Way to Fuller Koinonia: Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order*, (Rapport officiel de la Cinquième Conférence de Foi et constitution), Thomas F. Best & Günther Gassman (dir.), document Foi et constitution n° 166, Genève, COE, 1994, p. 269.

<sup>2</sup> Référence pour l'anglais : *ibid.*

<sup>3</sup> La nature et le but de l'Église: Vers une déclaration commune (Document Foi et constitution n° 181 - novembre 1998) (<http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/nat3-f.html> )

Il n'est dès lors pas étonnant que, comme O.C.Edwards nous l'apprend,<sup>4</sup> le groupe de travail Foi et Constitution chargé par le Conseil National des Églises aux États-Unis de mener une étude sur la pleine communion constate très rapidement qu'il ne s'agit pas d'un terme clair ayant une signification simple, dont il suffit d'observer les manifestations diverses. Il apparut au groupe de travail que certaines traditions ecclésiales utilisent sans problème la terminologie de la communion, tandis que d'autres ne s'en servent pas du tout. Parmi celles qui utilisent cette terminologie, toutes n'en ont pas la même compréhension. Il existe plusieurs façons de définir la pleine communion dans les accords formels entre églises ; d'ailleurs, une église donnée peut avoir conclu plusieurs accords bilatéraux qui ne sont pas forcément identiques. Ce flou dans la compréhension du terme mène John Reumann à qualifier la notion de *koinônia* de « Cendrillon de l'ecclésiologie », simultanément chérie et honnie.<sup>5</sup>

Parmi les accords formels de pleine communion conclus aux États-Unis nous citerons les suivants :

- « Formula of Agreement » entre l'*Evangelical Lutheran Church in America* (ELCA), la *Presbyterian Church USA*, la *Reformed Church in America* et la *United Church of Christ* (UCC) ;
- « Called to common mission » entre l'ELCA et l'*Episcopal Church of the United States of America* ;
- « Following our Shepherd » entre l'ELCA et la *Moravian Church in the United States* ;
- « Ecumenical Partnership » entre l'UCC et la *Christian Church (Disciples of Christ)* ;
- la « Kirchengemeinschaft » entre l'UCC et l'Union des Églises évangéliques d'Allemagne.

D'autres accords sont en cours de négociation, à des stades plus ou moins avancées, y compris un projet intitulé « Churches uniting in Christ », qui réunirait neuf églises dans une relation de pleine communion.

Il n'existe pas de définition universellement acceptable de la pleine communion qui pourrait s'appliquer à tous ces exemples disparates de relation inter-églises. La définition de la pleine communion et les accords de pleine communion varient d'une église à l'autre et d'un accord à l'autre. Certes, le chemin vers une *koinônia* plus complète peut passer par ce dédale de significations et de dispositions ; mais le risque existe que le terme devienne une expression générique pour qualifier une situation confortable de tolérance réciproque, qui permettrait aux églises de rester autonomes sans que leur séparation durable leur cause trop de souci.

## **Le défi des églises Orthodoxe et Catholique romaine**

Les concepts de la communion dans les milieux orthodoxes ou catholiques constituent un défi salutaire face à la prolifération de déclarations de « pleine communion » entre une large gamme d'églises protestantes. Sans forcément être totalement d'accord avec la façon catholique ou orthodoxe de voir les choses, on peut néanmoins apprécier les questions qu'elle pose pour l'application un peu trop facile de termes œcuméniques à des relations de toutes sortes, mais qui en général n'aboutissent pas à une transformation radicale de l'Église.

L'ecclésiologie orthodoxe n'accepte pas la qualification, d'ailleurs douteuse, de « pleine » communion. De deux choses l'une : soit deux églises sont en communion, soit elles ne le sont pas ; la communion implique l'unité de l'Église dans un lieu donné. Ce qui fait l'Église, c'est précisément, d'une part, la *koinônia* entre personnes dans une communauté locale eucharistique, et

<sup>4</sup> O.C.Edwards Jr, *Meanings of Full Communion : the Essence of Life in the Body*, manuscrit non publié, p.1

<sup>5</sup> « a Cinderella term in ecclesiology and beyond, both beloved and under assault. » John Reumann, *Koinônia in Scripture : Survey of Biblical Texts*, in Best & Gassman (dir.), *op.cit.*, p.39

d'autre part la *koinônia* entre ces communautés locales. La reconnaissance réciproque, les relations fraternelles, mêmes la réconciliation aux niveaux confessionnel ou du ministère entre églises qui restent séparées l'une de l'autre dans un lieu donné : tout cela n'est pas la communion. L'ouvrage tant admiré de John Zizioulas, *Being as Communion* \*, conclut sur cette question percutante : « Est-ce possible de considérer une église comme étant véritablement locale et véritablement Église si elle est dans un état de division confessionnelle ? » Zizioulas admet que la question est difficile ; mais la réponse est claire. Car « si l'Église n'est véritable qu'en tant qu'événement incarnant le Christ et manifestant le Royaume dans un lieu donné, nous devons accepter de remettre en question le statut ecclésial des églises *confessionnelles* en tant que telles, et nous devons nous mettre à travailler sur la base de la nature de l'église locale. »<sup>6</sup>

Du point de vue protestante, la position orthodoxe peut paraître rigide et exclusiviste ; néanmoins, elle remet certainement en question la conviction si répandue chez les protestants selon laquelle la pleine communion peut être acquise par des changements de concepts qui n'ont que peu d'impact sur la foi, la liturgie, la gouvernance et les structures institutionnelles des églises individuelles, et qui ne contribuent pas du tout à l'unité vécue de l'Église dans chaque lieu. Si l'on prend au sérieux la conception orthodoxe, la question se pose non seulement de la pertinence du qualificatif de « pleine » dans les déclarations de « pleine communion » entre églises qui restent séparées les unes des autres et séparées des autres églises, mais aussi de la pertinence du terme même de « communion ».

L'origine de l'utilisation du qualificatif de « pleine » dans les interprétations œcuméniques de la communion se trouve sans doute dans la conception catholique romaine de la communion. Le décret du concile Vatican II sur l'œcuménisme, *Unitatis Redintegratio*, applique la catégorie de « communion réelle mais encore imparfaite » aux frères, églises et communautés ecclésiales que sont séparés, n'étant pas en communion avec l'Évêque de Rome.

En effet, ceux qui croient au Christ et qui ont reçu valablement le baptême, se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique. Assurément, des divergences variées entre eux et l'Église catholique sur des questions doctrinales, parfois disciplinaires, ou sur la structure de l'Église, constituent nombre d'obstacles, parfois fort graves, à la pleine communion ecclésiale. Le Mouvement œcuménique tend à les surmonter.<sup>7</sup>

La relation entre l'Église catholique d'une part et les frères, les communautés et les églises séparés de l'autre peut être qualifiée de *communio* en raison de la réalité du baptême commun, mais cette communion réelle reste *imparfaite* en raison de nombreuses défaillances, dont l'absence de communion avec l'Évêque de Rome n'est pas la moindre. Depuis *Unitatis Redintegratio*, la trajectoire de la communion « véritable mais imparfaite » s'est élargie, tandis que la base baptismale de la communion est restée cohérente.<sup>8</sup> Il est pertinent de remarquer que l'encyclique du Pape Jean-Paul II, *Ut Unum Sint*, insiste sur le fait que : « la reconnaissance de la fraternité n'est pas

---

\* L'Être en tant que communion [NdT]

<sup>6</sup> John Zizioulas, *Being as communion*, Crestwood NY, St Vladimir's Seminary Press, 1993, p. 260. [Traduction non officielle]

<sup>7</sup> *Unitatis Redintegratio*, N° 3

<sup>8</sup> Me situant dans la tradition réformée, c'est avec un intérêt certain que j'ai découvert une approche comparable chez Jean Calvin. Certes, s'exprimant au 16<sup>ème</sup> siècle, Calvin reste polémique : « nous ne nions pas que les Papistes aujourdhuy n'ayent quelques traces qui leur sont demeurées par la grâce de Dieu, de la dissipation de l'Eglise.[...] [II] a voulu que le Baptesme y soit demeuré pour tesmoignage d'icelle alliance; [...] Semblablement il a fait par sa providence qu'il y demeurast aussi d'autres reliques, afin que l'Eglise ne périst point du tout. » (Institution, IV.2.11)] Même au moment où le controversé de la Réforme bat son plein, des traces de la communion baptismale ne sont pas totalement effacées.

la conséquence d'une philanthropie libérale ou d'un vague esprit de famille. Elle s'enracine dans la reconnaissance de l'unique Baptême et dans l'exigence qui en découle que Dieu soit glorifié dans son œuvre. » Le Pape poursuit en souhaitant une reconnaissance réciproque et officielle des Baptêmes. « Cela va bien au-delà d'un geste de courtoisie œcuménique et constitue une affirmation ecclésiologique fondamentale. »<sup>9</sup>

La Déclaration de la Commission Œcuménique du Comité Jubilé 2000 du Saint Siège résume la position de l'Église Catholique :

Cette Église, constituée et organisée en ce monde comme une communauté, subsiste dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui. Néanmoins, elle reconnaît cependant pleinement que d'autres Chrétiens sont justifiés par la foi reçue au baptême, sont incorporés au Christ, et sont reconnus à bon droit comme des frères et sœurs dans le Seigneur (cf. LG8 ; UR3). Au surplus, certains éléments ou biens peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique: la parole de Dieu écrite, la vie de la grâce, la foi, l'espérance et la charité, ainsi que d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles (cf. UR3 ; LG15). Jean-Paul II dans son encyclique *Ut Unum Sint*, insiste sur les valeurs ecclésiales trouvées chez d'autres Chrétiens. [...] Cette richesse est telle qu'il convient d'admettre qu'il existe déjà une réelle communion entre l'Église catholique et les autres églises et communautés ecclésiales. Cette communion, réelle mais imparfaite, doit aboutir à la réconciliation et à la pleine communion.<sup>10</sup>

Malgré la générosité de ton et de contenu, l'Église catholique ne cache pas sa conviction que la communion se fonde seulement dans le baptême commun en la mort du Christ : « Ou bien ignorez-vous que nous tous, baptisés en Jésus Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ? Par le baptême, en sa mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle. » (Romains 6, 3-4). Cette base *baptismale positive* de la communion constitue un défi pour la tendance *instrumentale* de certaines expositions protestantes et conciliaires de la communion et de l'appel à l'unité. La tendance à considérer la communion en tant que bien intermédiaire au moyen duquel on aboutirait à d'autres fins est illustrée par l'appel de l'Assemblée de Canberra à progresser vers la *koinônia* dans la foi, la vie et le témoignage, parce que les églises sont douloureusement divisées non seulement l'une de l'autre mais aussi intérieurement. Ces divisions scandaleuses compromettraient la crédibilité de leur témoignage au monde dans l'adoration et le service.<sup>11</sup>

Tout en maintenant la base baptismale de la communion, l'Église catholique romaine ne met nullement en question que la reconnaissance de la présence d'« éléments, biens et valeurs ecclésiales » dans d'autres églises ne suffit pas à constituer la pleine communion, et ne mène pas l'Église catholique romaine à s'y précipiter. Les « imperfections » restent réelles, et la communion reste imparfaite. Ces imperfections exigent un processus de dialogue attentif où les différences sont explicitées de façon que l'entente n'est jamais considérée comme acquise ni revendiquée trop vite.

Malgré la reconnaissance de la réalité de la communion baptismale, la position catholique romaine paraît excessivement exclusiviste aux protestants. Outre la question évidente de la communion avec l'Évêque de Rome, des conditions nombreuses et complexes doivent apparemment être remplies pour surmonter les imperfections de la communion. Cependant, si nous prenons au sérieux la position catholique romaine, nous devons nous demander si les déclarations de « pleine communion » entre églises que restent distinctes les unes des autres, et séparées d'autres églises,

<sup>9</sup> *Ut Unum Sint*, n°42

<sup>10</sup> [http://www.vatican.va/jubilee\\_2000/magazine/documents/ju\\_mag\\_01091997\\_p-49\\_en.html](http://www.vatican.va/jubilee_2000/magazine/documents/ju_mag_01091997_p-49_en.html) Déclaration non disponible en français ; traduit par nos soins.

<sup>11</sup> « The Search for Communion in a Time of Change », in Best & Gassman (dir) *op. cit.*

n'escamotent pas des différences durables et des distances permanentes, se satisfaisant d'une *communion* qui n'est pas *pleine*.

## La communion dans les Écritures

La communion, la *koinônia*, est un terme en faveur dans les milieux œcuméniques parce que, étant en même temps très riche et très vague, il est plutôt suggestif que restrictif. Néanmoins, la *koinônia* n'est pas une auberge espagnole, un vocable sous lequel chaque église mettrait ce qu'il lui plaît. Dans la mesure où le terme est biblique, son usage œcuménique doit être cohérent avec celui des Écritures. Quelques extraits du Nouveau Testament pourront, en approfondissant et étoffant la compréhension du terme, contribuer à enrichir le langage œcuménique courant. Notre propos n'est pas d'engager une simple étude de mots en appliquant des découvertes étymologiques à des textes bibliques et à la théologie œcuménique; encore moins de fournir une série de citations scripturales pour étayer une hypothèse. L'énumération permet simplement d'observer les contextes de ce terme clé du Nouveau Testament, et la manière dont il est utilisé. Notre seul but est l'illustration.<sup>12</sup>

Le mot *koinônia* et d'autres de la même famille sont assez fréquents dans le Nouveau Testament. Ils sont diversement rendus en français par : *communion*, *fraternité*, *entraide*, *mise en commun*, *solidarité*, *avoir en commun*, *avoir part*. La variété des traductions suggère la richesse du terme – il n'existe pas de mot en français qui recouvre tout le champs sémantique – mais le lecteur qui n'a accès au Nouveau Testament qu'à travers la traduction en français ne se rend pas compte que tous ces mots disparates correspondent à un seul en grec. Partant, le lecteur ne fait pas le lien entre des questions apparemment disparates telles que la Trinité, la solidarité financière, et la résolution des conflits. En fait, ce terme est suggestif précisément à cause de la variété de ses contextes. Il pourra être utile, au risque de contraindre ou de rendre abstrait le témoignage biblique, de noter certaines catégories générales.

A. Le terme est utilisé pour exprimer la profonde communion entre les croyants et le Dieu trine, une communion qui révèle l'essence même du Dieu unique en trois personnes: Père, Fils et Saint Esprit.

- La grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu, et la *koinônia* du Saint-Esprit, soient avec vous tous (2Co 13:13)
- Je rends grâce à Dieu sans cesse à votre sujet, pour la grâce de Dieu qui vous a été donnée dans le Christ Jésus. Car vous avez été, en lui, comblés de toutes les richesses, toutes celles de la parole et toutes celles de la connaissance. C'est que le témoignage rendu au Christ s'est affermi en vous, si bien qu'il ne vous manque aucun don de la grâce, à vous qui attendez la révélation de notre Seigneur Jésus Christ. C'est lui aussi qui vous affermira jusqu'à la fin, pour que vous soyez irréprochables au Jour de notre Seigneur Jésus Christ. Il est fidèle, le Dieu qui vous a appelés à la *koinônia* avec son fils Jésus Christ, notre Seigneur. (1Co1:4-9)
- La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas une *koinônia* au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une *koinônia* au corps du Christ? Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps; car tous nous participons à cet unique pain.(1Co 10:16-17)
- Ainsi donc, puisque les enfants *kekoinônêken* le sang et la chair, lui aussi, pareillement, partagea [*metesxen*] la même condition, afin de réduire à l'impuissance, par sa mort, celui qui détenait le pouvoir de la mort, c'est-à-dire le diable, et de délivrer ceux qui, par crainte de la mort, passaient toute leur vie dans une situation d'esclaves. (Hé 2:14-15)

<sup>12</sup> Une énumération plus complète, mais structurée différemment, sera trouvée dans Reumann, *op.cit.*.

- C'est la raison pour laquelle Jésus, pour sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert en dehors de la porte. Sortons donc à sa rencontre en dehors du camp, en portant son humiliation. Car nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous sommes à la recherche de la cité future. Par lui, offrons sans cesse à Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui confessent son nom. N'oubliez pas la bienfaisance et *koinônias*, car ce sont de tels sacrifices qui plaisent à Dieu. (Hé 13:12-16)
- Or toutes ces choses qui étaient pour moi des gains, je les ai considérées comme une perte à cause du Christ. Mais oui, je considère que tout est perte en regard de ce bien suprême qu'est la connaissance de Jésus Christ mon Seigneur. A cause de lui j'ai tout perdu et je considère tout cela comme ordures afin de gagner Christ, et d'être trouvé en lui, non plus avec une justice à moi, qui vient de la loi, mais avec celle qui vient par la foi au Christ, la justice qui vient de Dieu et s'appuie sur la foi. Il s'agit de le connaître, lui, et la puissance de sa résurrection, et *koinônia* à ses souffrances, de devenir semblable à lui dans sa mort, (Ph 3:7-10)
- Mais, dans la mesure où vous *koinôneite* aux souffrances du Christ, réjouissez-vous, afin que, lors de la révélation de sa gloire, vous soyez aussi dans la joie et l'allégresse. (1P 4:13)

Pour certains théologiens, la *koinônia* convient tout à fait comme description de la relation trinitaire périchorétique de Dieu, Père, Fils et Saint Esprit, et partant comme portrait par anticipation de la participation de l'Église dans la vie divine. Selon Robert Jenson, la conception patristique du *theosis* définit à juste titre notre but comme étant la participation [...] dans la vie qu'ont le Père, le Fils et le Saint Esprit entre eux. [...] Toute *koinônia* se fonde et se définit dans la *koinônia* qui est la vie du Dieu un et trine.<sup>13</sup> De la même façon, J-M. R. Tillard parle de l'Église et sa communion avec Dieu, qui est lui-même communion trinitaire.<sup>14</sup> Cependant, le terme de *koinônia* n'est pas utilisé par les auteurs du Nouveau Testament pour exprimer la Trinité en tant que telle. Ainsi, ils imaginent la *koinônia* des êtres humains avec Dieu plutôt que *en Dieu*, un et trine. Ce Dieu crée, par un acte de grâce souveraine, la communion entre lui-même et une communauté humaine. Dieu est Dieu, et la communauté de foi est humaine; l'asymétrie essentielle reste, bien que l'éloignement essentiel soit anéanti. Le Créateur, dans sa grâce, établit la *koinônia* avec ses créatures, une relation dont l'intimité est tellement profonde qu'elle inclut la *koinônia* de la chair et du sang, de la souffrance et du sacrifice, de la vie et de la mort, de la nouvelle vie dans les dons de l'Esprit. De tous les mots français employés pour traduire *koinônia*, seul le mot *communion* exprime la profondeur intime et durable de la relation dans l'Esprit qui vient de l'amour de Dieu par la grâce du Christ.

La *communion* est une réalité théologique avant d'être une possibilité ecclésiologique. C'est-à-dire que la communion se réfère à Dieu et ses voies dans le monde plutôt qu'à l'Église et ses voies dans le monde. Peut-être la conception œcuménique de la communion et de la pleine communion devrait-elle approfondir la contemplation du mystère de la communion entre l'humain et le Divin avant de passer trop rapidement aux implications ecclésiales et ecclésiastiques.

B. La communion des croyants avec Dieu prend forme dans une communion entre les croyants qui porte les marques de la communion avec le Père, le Fils et le Saint Esprit

- Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché du Verbe de vie, car la vie s'est manifestée, et nous avons vu et nous rendons témoignage et nous vous annonçons la vie éternelle, qui était tournée vers le Père et s'est manifestée à nous, ce que nous avons vu et

<sup>13</sup> Robert W. Jenson, « The Church as Communion », *Pro Ecclesia*, IV.1, Winter 1995, p. 69 (traduit par nos soins)

<sup>14</sup> J-M. R. Tillard, *Église d'Églises: l'ecclésiologie de communion*, Éditions du Cerf, collection « Cogitatio Fidei » N° 143. (paraphrase)

entendu, nous vous l'annonçons, à vous aussi, afin que vous aussi, vous soyez en *koinônia* avec nous. Et notre *koinônia* est *koinônia* avec le Père et avec son Fils Jésus Christ. (I Jn 1:1-3)

- La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas une *koinônia* au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une *koinônia* au corps du Christ? Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps; car tous nous participons à cet unique pain. (I Co 10:16-17)
- Je rends grâce à mon Dieu chaque fois que j'évoque votre souvenir: toujours, en chaque prière pour vous tous, c'est avec joie que je prie, à cause de [votre] *koinônia* avec nous à l'Evangile depuis le 1er jour jusqu'à maintenant. Telle est ma conviction: Celui qui a commencé en vous une œuvre excellente en poursuivra l'achèvement jusqu'au jour de Jésus Christ. Il est bien juste pour moi d'être ainsi disposé envers vous tous, puisque je vous porte dans mon cœur, vous qui, dans ma captivité comme dans la défense et l'affermissement de l'Evangile, tous *sugkoinônous* à la grâce qui m'est faite. Oui, Dieu m'est témoin que je vous chéris tous dans la tendresse de Jésus Christ. (Ph 1:3-8)
- S'il y a donc un appel en Christ, un encouragement dans l'amour, une *koinônia* dans l'Esprit, un élan d'affection et de compassion, alors comblez ma joie en vivant en plein accord. Ayez un même amour, un même cœur; recherchez l'unité; ne faites rien par rivalité, rien par gloriole, mais, avec humilité, considérez les autres comme supérieurs à vous. Que chacun ne regarde pas à soi seulement, mais aussi aux autres. Comportez-vous ainsi entre vous, comme on le fait en Jésus Christ. (Ph 2:1-5)
- Ceux qui accueillirent [la] parole [de Pierre] reçurent le baptême et il y eut environ 3 000 personnes ce jour-là qui se joignirent à eux. Ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres et à la *koinônia*, à la fraction du pain et aux prières. [...] Unanimes, ils se rendaient chaque jour assidûment au temple; ils rompaient le pain à domicile, prenant leur nourriture dans l'allégresse et la simplicité de cœur. Ils louaient Dieu et trouvaient un accueil favorable auprès du peuple tout entier. Et le Seigneur adjoignait chaque jour à la communauté ceux qui trouvaient le salut. (Ac 2:41-42, 46-47)

La base théologique de la communion fonde la communion entre les hommes et les femmes qui se sont trouvés attirés dans la communion avec le Dieu unique, Père, Fils et Saint Esprit. La *koinônia* de la communauté de la foi n'est pas établie par notre association les uns avec les autres. Les affinités humaines et les efforts humains quels qu'ils soient ne créent pas la *koinônia*, car les relations dans la communauté grandissent à partir de notre *koinônia* avec Dieu par le Christ dans la puissance de l'Esprit Saint. C'est parce que Dieu nous attire dans la communion avec lui que nous sommes en *koinônia* les uns avec les autres.

Les extraits illustrent la profondeur de la relation qui est notre *koinônia*. La *koinônia* dans le corps et le sang du Christ, c'est la *koinônia* dans le corps ecclésial, caractérisé par la foi, l'espérance et la charité joyeuses. Le mot « fraternité », qui évoque plutôt les relations amicales de la salle paroissiale ou d'un groupe social, ne convient absolument pas pour qualifier cette *koinônia* profonde, intime et durable. Encore un fois, c'est le mot *communio* qui dénote le caractère des relations intenses et durables qui naissent dans la communauté chrétienne de la grâce du Seigneur Jésus Christ, de l'amour de Dieu et de la communion du Saint Esprit.

Il n'est pas fortuit que le mot *communio* est habituellement utilisé pour désigner l'Eucharistie, et en particulier pour l'acte de partage du pain et du vin. Saint Jean Damascène expose clairement la façon dont l'Église primitive comprend la communion ecclésiale, fondée dans la communion eucharistique, elle-même fondée à son tour dans la communion gracieuse générée par Dieu par le moyen du Christ dans l'Esprit.

On emploie le mot participation (*koinônia*) [en parlant de l'Eucharistie] parce qu'en elle nous participons (*koinônein*) à la divinité de Jésus. On dit aussi la communion (*koinônia*) et avec raison parce qu'en elle nous communions (avons *koinônia*) au Christ et nous avons part (*koinônia*) à sa chair et à sa divinité ; nous sommes tous un corps et un sang du Christ et les membres les uns des autres, le même corps que le Christ. [...] Car si c'est une union entière avec le Christ et les uns avec les autres, nous nous unissons également à ceux qui participent avec nous. [...] Nous sommes tous un corps, car nous participons à un pain.<sup>15</sup>

C. La communion dans la communauté est autre-chose qu'une vague expression de bonhomie, car elle implique une fidélité commune à la vérité, et à une vie conforme à cette vérité.

- Au demeurant, frères, soyez dans la joie, travaillez à votre perfectionnement, encouragez-vous, soyez bien d'accord, vivez en paix, et le Dieu d'amour et de paix sera avec vous. Saluez-vous mutuellement par un saint baiser. Tous les saints vous saluent. La grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu, et la *koinônia* du Saint Esprit soient avec vous tous. (2Co 13:11-13)
- Et voici le message que nous avons entendu de lui [le Christ] et que nous vous dévoilons: Dieu est lumière, et de ténèbres, il n'y a pas trace en lui. Si nous disons: «Nous sommes en *koinônia* avec lui [Dieu]», tout en marchant dans les ténèbres, nous mentons et nous ne faisons pas la vérité. Mais si nous marchons dans la lumière comme lui-même est dans la lumière, nous sommes en *koinônia* les uns avec les autres, et le sang de Jésus, son Fils, nous purifie de tout péché. (1Jn 1:5-7)
- Frères, s'il arrive à quelqu'un d'être pris en faute, c'est à vous, les spirituels, de le redresser dans un esprit de douceur; prends garde à toi: ne peux-tu pas être tenté, toi aussi? Portez les fardeaux, les uns des autres; accomplissez ainsi la loi du Christ. [...] Que celui qui reçoit l'enseignement de la Parole *koinôneitô* tous ses biens en faveur de celui qui l'instruit. (Ga 6:1-2, 6)
- Ne formez pas d'attelage disparate avec les incrédules; quelle association peut-il y avoir entre la justice et l'impiété? Quelle *koinônia* entre la lumière et les ténèbres? Quel accord entre Christ et Béliar? Quelle relation entre le croyant et l'incrédule? Qu'y a-t-il de commun entre le temple de Dieu et les idoles? Car nous sommes, nous, le temple du Dieu vivant (2Co 6:14-16)
- Je rends grâce à mon Dieu en faisant continuellement mention de toi dans mes prières car j'entends parler de l'amour et de la foi que tu as envers le Seigneur Jésus et en faveur de tous les saints. Que ta *koinônia* à la foi soit efficace: fais donc connaître tout le bien que nous pouvons accomplir pour la cause du Christ. Grande joie et consolation m'ont été apportées: par ton amour, frère, tu as réconforté le cœur des saints. (Phm 4-7)
- S'il y a donc un appel en Christ, un encouragement dans l'amour, une *koinônia* dans l'Esprit, un élan d'affection et de compassion, alors comblez ma joie en vivant en plein accord. Ayez un même amour, un même cœur; recherchez l'unité; ne faites rien par rivalité, rien par gloriole, mais, avec humilité, considérez les autres comme supérieurs à vous. Que chacun ne regarde pas à soi seulement, mais aussi aux autres. Comportez-vous ainsi entre vous, comme on le fait en Jésus Christ: (Ph 2:1-5)

La *koinônia* dans la communauté ne consiste pas en des affections indéterminées, des convictions indistinctes ou des actions indifférentes. Puisque notre *koinônia* est dans l'évangile – la bonne nouvelle que le Père a envoyé le Fils dans la puissance de l'Esprit – nous sommes appelés à vivre

<sup>15</sup> Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, IV,13 traduit par Dr E. Ponsoye. Voir: <http://membres.lycos.fr/jmdoggy/articles/fideorthodoxa-damaskinos.html> .

notre *koinônia* dans la fidélité à ce chemin-là, cette vérité-là et cette vie-là. Notre communion dans la vérité n'est pas seulement communion dans la croyance fidèle, même si elle inclut l'intégrité de la conviction chrétienne partagée. La *koinônia* dans la vérité est aussi *koinônia* dans une vie conforme à la vérité, caractérisée par la paix, la lumière, l'amour, la patience et la bienfaisance.

La *koinônia* dans la communauté implique une mutualité profonde, intime et durable dans la vérité de l'évangile. La *koinônia* dans la vérité de l'évangile ne se limite pas à la célébration de la diversité des points de vue personnels. Parmi les traits de la *koinônia* qui permettent à la communauté de résister à la fausse croyance et à l'action inconsidérée sont l'accord, la paix et le même esprit. Encore une fois, les mots français tels que « fraternité » et « solidarité » sont tellement affaiblis à force d'être galvaudés qu'ils sont totalement inaptes à exprimer la richesse et la gravité de l'intention de l'auteur. Encore une fois, c'est *communio* qui exprime l'enjeu, et communique la relation de vraie foi et fidélité aux autres occurrences néo-testamentaires du mot *koinônia*.

D. La communion exprime l'accord réconcilié entre des formes diverses de fidélité à l'évangile et des formes différentes de vie communautaire, ainsi que la réconciliation des pêcheurs.

- et, reconnaissant la grâce qui m'a été donnée, Jacques, Céphas et Jean, considérés comme des colonnes, nous donnèrent la main, à moi et à Barnabas, en signe de *koinônia*, afin que nous allions, nous vers les païens, eux vers les circoncis. (Ga 2:9)
- S'il y a donc un appel en Christ, un encouragement dans l'amour, une *koinônia* dans l'Esprit, un élan d'affection et de compassion, alors comblez ma joie en vivant en plein accord. Ayez un même amour, un même cœur; recherchez l'unité; ne faites rien par rivalité, rien par gloriole, mais, avec humilité, considérez les autres comme supérieurs à vous. Que chacun ne regarde pas à soi seulement, mais aussi aux autres. Comportez-vous ainsi entre vous, comme on le fait en Jésus Christ: (Ph 2:1-5)
- Frères, s'il arrive à quelqu'un d'être pris en faute, c'est à vous, les spirituels, de le redresser dans un esprit de douceur; prends garde à toi: ne peux-tu pas être tenté, toi aussi? Portez les fardeaux, les uns des autres; accomplissez ainsi la loi du Christ. [...] Que celui qui reçoit l'enseignement de la Parole *koinôneitô* dans tous ses biens en faveur de celui qui l'instruit. (Ga 6:1-2, 6)

De même que la *koinônia* exprime la bonne nouvelle que Dieu s'est réconcilié à nous dans le Christ, établissant la communion avec nous, *koinônia* exprime aussi le ministère de réconciliation qui est au centre de la vie communautaire, et qui établit la communion entre nous. La pertinence de la réconciliation, qui est un trait central de l'actualité de la communion, ne se limite pas aux instances dramatiques de division, présente ou potentielle; elle comprend aussi la recherche quotidienne de la générosité d'esprit, l'harmonie et l'amour. Dans les deux cas, la réconciliation à l'intérieur de la communauté n'est pas le fruit de la simple tolérance bien-pensante ou la confirmation de la diversité. La réconciliation est générée par la *koinônia* de l'Esprit.

Nul doute que la « main ouverte de la fraternité » proposée de façon si cavalière dans les milieux protestants manque d'exprimer la profondeur de la communion établie ou rétablie dans la résolution de conflits opérée par l'Esprit. La relation profonde, intime et durable de la vie réconciliée trouve sa meilleure expression dans le mot de *communio*.

E. La communion entre diverses communautés locales se caractérise par la responsabilité mutuelle qui trouve son expression dans le partage des ressources.

- Ceux qui accueillirent [la] parole [de Pierre] reçurent le baptême et il y eut environ 3 000 personnes ce jour-là qui se joignirent à eux. Ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres et à la *koinônia*, à la fraction du pain et aux prières. La crainte gagnait tout le monde: beaucoup de prodiges et de signes s'accomplissaient par les apôtres. Tous ceux qui étaient

devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun. Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, pour en partager le prix entre tous, selon les besoins de chacun. (Ac 2:41-45)

- Selon leurs moyens et, j'en suis témoin, au-delà de leurs moyens, en toute spontanéité, avec une vive insistance, ils nous ont réclamé la grâce de *koinônian* à ce service au profit des saints. Au-delà même de nos espérances, ils se sont donnés eux-mêmes, d'abord au Seigneur, puis à nous, par la volonté de Dieu. (2Co 8:3-5)
- Appréciant ce service à sa valeur, ils glorifieront Dieu pour l'obéissance que vous professez envers l'Évangile du Christ et pour votre libéralité dans la *koinônia* avec eux et avec tous. Et par leur prière pour vous, ils vous manifesteront leur tendresse, à cause de la grâce surabondante que Dieu vous a accordée. (2Co 9:13-14)
- Mais maintenant je vais à Jérusalem pour le service des saints: car la Macédoine et l'Achaïe ont décidé de *koinônian* leur solidarité à l'égard des saints de Jérusalem qui sont dans la pauvreté. Oui, elles l'ont décidé et elles le leur devaient. Car si les païens ont participé à leurs biens spirituels, ils doivent subvenir également à leurs besoins matériels. (Rm 15:25-27)

La communion est une réalité non seulement à l'intérieur d'une communauté de foi, mais également entre communautés. La communion parmi les églises dépasse de beaucoup le simple fait de s'estimer mutuellement, ou d'établir des relations diplomatiques, ou même d'entretenir des relations conciliaires. Des imbrications profondes de responsabilité mutuelle trouvent leur expression concrète dans le partage généreux des ressources. Dans l'Église primitive, la question brûlante était celle de la distribution de l'argent, et c'est peut-être là une marque de l'actualité de la communion; mais la communion dans les ressources matérielles n'est qu'une des manifestations tangibles de la *koinônia* dans toutes les ressources de la communauté quelles qu'elles soient, en termes d'énergie, d'intelligence, d'imagination et d'amour.

« L'entraide » est un mot bien trop faible pour désigner la mise en commun des ressources entre Églises. Même dans son meilleur sens, il implique l'aumône des possédants aux démunis plutôt que la communion qui tient son origine dans « la générosité de notre Seigneur Jésus Christ qui, pour vous, de riche qu'il était, s'est fait pauvre, pour vous enrichir de sa pauvreté » (2Co 8:9). La *communion* exprime mieux la qualité des relations qui doivent caractériser la *koinônia* entre communautés de foi.

### **La communion au-delà de la *koinônia***

Un inventaire partiel de l'utilisation du mot *koinônia* et les autres mots en *koinôn* ne peut être que suggestif. Si nous limitons le témoignage biblique au mot *koinônia*, nous négligeons les mots apparentés tels que *metexo*, et nous omettons des versets cruciaux tels que Romains 6:3-11, Ephésiens 2:11-22 et Galates 4:3-7. Cependant, même un recensement limité révèle une *koinônia* qui est profonde, intime et durable, la *koinônia* du Dieu un et trine avec son peuple, parmi le peuple de Dieu et la *koinônia* entre les communautés du peuple de Dieu qui ne peut être réduite aux dispositions formelles et limitées entre certaines églises.

Il est remarquable que le souci œcuménique majeur, celui de l'*episcopo* en général et l'épiscopat historique en particulier, soit absent des textes bibliques qui évoquent la *koinônia*. Cette absence peut sembler surprenante étant donné la place centrale occupée par la notion d'*episcopo* dans de nombreux accords de pleine communion; mais elle l'est peut-être moins à la lumière de la fluidité de la conception du ministère dans le Nouveau Testament. Mais, quelles que soient les expressions personnelles et collégiales de l'*episcopo*, cette notion n'est pas sans pertinence pour la *koinônia*. La communion se vit dans les structures de vie qui incorporent la communion des croyants avec le Dieu un et trine, la communion entre croyants qui porte la marque de la communion avec le Père, le Fils et le Saint Esprit, la communion dans la fidélité commune à la vérité et à une vie conforme à la

vérité, la communion dans l'accord réconcilié, et la communion dans le partage des biens de la vie. L'*episcopus*, que son expression soit personnelle ou synodale, doit être ordonné de façon à représenter et à nourrir cette communion, qui est don de Dieu.

Cette compréhension de l'*episcopus* au service de la communion (même si elle est aussi liée à une compréhension particulière de la succession épiscopale historique) se trouve exprimée dans la déclaration de 1990 de la commission internationale Anglicane/Catholique Romaine (ARCIC) intitulée « L'Église comme communion »:

La succession dans le ministère épiscopal a pour but de garantir à chaque communauté que sa foi est véritablement la foi apostolique, reçue et transmise depuis les temps apostoliques. De plus, au moyen de la communion parmi ceux à qui le ministère épiscopal de toute l'Église est confié, l'Église toute entière prend connaissance des perceptions et des soucis des églises locales. En même temps les églises locales ont la possibilité de maintenir leur place et leur caractère propre à l'intérieur de la communion de toutes les églises.<sup>16</sup>

## La communion ecclésiale

Si nous voulons que la *communio* ne se réduise pas à une simple catégorie générale de relations ecclésiales, pour désigner une relation plus forte que *l'association* mais moins forte que *l'unité*, il faut qu'elle se définisse à partir d'une articulation théologique du témoignage biblique, exprimée dans la réalité ecclésiale. Ainsi, la *communio* dénotera des relations ecclésiales qui incorporent:

- la communion avec le Dieu un et trine;
- la communion dans la foi, l'espérance et la charité;
- la communion dans les sacrements;
- la communion dans la vérité de l'évangile;
- la communion dans la vie fidèle;
- la communion dans la réconciliation des différends;
- la communion dans les modèles de responsabilité et redevabilité réciproque.

Cette énumération ne constitue évidemment pas une liste de pointage; la communion exige une pleine explication, des évaluations de part et d'autre sur la fidélité, un engagement de part et d'autre à vivre une nouvelle relation, et des modèles structurés de réciprocité. En outre, la communion se réalise à plusieurs niveaux. La communauté de foi locale particulière est une *koinônia* de personnes, née de l'eau du baptême et nourrie à la table eucharistique. Chaque communauté de personnes est appelée à la *koinônia* ecclésiale avec d'autres communautés de personnes dans chaque lieu. Chaque communion ecclésiale est appelée à la *koinônia œcuménique* dans l'Église universelle. Dans chaque cas, la *koinônia* est autre chose qu'un modèle partagé d'organisation institutionnelle, car l'actualité de la *koinônia* se situe dans dans une réciprocité profonde, intime et durable engendrée par la grâce sans limite du Seigneur Jésus Christ, l'amour débordant de Dieu et la communion universelle du Saint Esprit.

Le problème, bien sûr, c'est la division de l'Église en traditions, familles, églises, dénominations et congrégations indépendantes. Cette division a un caractère particulier qui masque l'infidélité essentielle de la séparation. Il y a plus de cinquante ans, Charles Clayton Morrison circonscrit succinctement et hardiment le problème en définissant une dénomination comme une partie de l'Église du Christ qui existe dans une structure propre et exerce seule les fonctions qui incombent à l'unité de l'Église du Christ toute entière.<sup>17</sup> Chaque église séparée se considère comme vivant la plénitude de l'amour, la grâce et la communion du Dieu trine et un. En outre, chaque église a formé une structure qui exprime sa conception de la plénitude. Partant, la « pleine communion » est perçue

<sup>16</sup> *Church as communion*, para. 33 (traduction non-officielle)

<sup>17</sup> Charles Clayton Morrison, *The unfinished Reformation*, New York, Harper & Brothers, 1953, p. 56.

comme une option, et non pas une nécessité. L'exercice de cette option dépend d'accords négociés qui permettent de ne pas abandonner certains éléments auxquels on est particulièrement attaché, des structures particulières ou des façons spéciales d'exercer les fonctions qui « incombent à l'Église toute entière ».

La formule de Morrison explique peut-être pourquoi, dans la déclaration de Canberra, la liste des éléments constitutifs de la *koinônia* semble supposer la pérennité de la co-existence d'églises séparées. O.C.Edwards fait remarquer que la définition de la pleine communion dans déclaration de Canberra, ainsi que la stratégie esquissée pour l'atteindre, donnent une idée simpliste de la nature de la *koinônia* ecclésiale. Selon lui, cette façon de concevoir la pleine communion permet souvent aux églises de l'atteindre sans déformer l'essence de la vie du corps du Christ comme elles la perçoivent.<sup>18</sup> Certains accords de pleine communion déjà conclus, poursuit-il, confirment cette affirmation. En effet!

Les déclarations bilatérales et multilatérales de « pleine communion » sont illusoires. Certes, les soi-disant accords de pleine communion assurent une « fraternité de chaire et d'autel » (ce qui n'est pas peu), la reconnaissance et/ou la réconciliation des ministères, et différents modèles de relations théologiques, institutionnelles et de mission; mais ils perpétuent l'identité séparée des églises. Il se peut même que leur approbation dépend de façon cruciale du maintien de l'autonomie. Si la *Episcopal Church USA* et la *Presbyterian Church (USA)* sont toujours dans l'impossibilité de se mettre d'accord à l'intérieur des *Churches Uniting in Christ*, c'est en partie à cause du fait qu'un accord en communion exigerait de réels changements dans la vie interne d'au moins une, sinon des deux églises.

Ce n'est pas que les accords de « pleine communion » manquent de signification ecclésiale: au contraire, ils représentent un progrès significatif et fidèle vers l'unité de l'Église. Mais ils ne constituent pas la *pleine* communion. Ils se situent bien en-deçà de la *koinônia* exprimée dans les Écritures, et ils perpétuent l'existence autonome des églises participantes. Malgré certains composants des accords qui appellent au dialogue théologique continu, à l'échange de ministères, à la coopération dans la mission, et à la consultation institutionnelle, la communion n'est pas *pleine* entre Luthériens et Réformés, entre les Disciples du Christ et l'Église Unie du Christ, entre les Anglicans et les Luthériens, et ainsi de suite. Des églises qui sont théoriquement « en pleine communion » continuent de rédiger des déclarations théologiques, d'adopter des positions éthiques, d'ordonner des ministères, ou de modifier leurs politiques sans avoir consulté leurs églises sœurs – encore moins avoir cherché leur approbation. La responsabilité mutuelle, la redevabilité, qui sont à la base de la *koinônia*, s'amenuisent lorsque les églises organisent séparément une grande partie de leur foi et de leur vie. Certes, « un certain degré » de diversité entre églises peut être bénéfique à l'ensemble; mais l'indépendance n'est pas compatible avec la pleine communion.

Une communion véritablement pleine n'exige pas l'union « organique », la fusion institutionnelle des structures ecclésiastiques. Par contre, elle exige le rejet de la co-existence divisée, et l'abandon d'une vie ecclésiale autonome qui implique l'exercice indépendant de fonctions qui relèvent de l'unité de l'Église entière. La communion suppose des modèles de profonde responsabilité et redevabilité réciproques qui englobent des cercles de plus en plus larges de foi et de fidélité.

La « pleine communion » est également une question qui se pose à l'intérieur des églises. Plusieurs parmi les églises nord-américaines ayant conclu des accords de pleine communion entre elles doivent faire face dans leur vie d'église à des pressions considérables sur la *koinônia*. La difficulté est double: d'abord, les accords de pleine communion conclus au niveau national ne filtrent pas toujours jusqu'au niveau régional et aux communautés locales. La « réception » est sans doute un problème endémique à toute l'entreprise œcuménique, mais il se pose de façon particulièrement

<sup>18</sup> O.C.Edwards Jr, *op.cit.*, p.6

aigüe lorsqu'il s'agit de la *koinônia* – la communion profonde, intime et durable dans la foi, l'espérance et la charité. La plénitude de la communion ne peut qu'être incertaine si les communautés eucharistiques locales ne sont pas engagées dans des structures durables de réciprocité.

Le deuxième aspect du problème est particulièrement difficile actuellement en Amérique du Nord. Tandis que les accords de pleine communion s'établissent entre églises, la communion à l'intérieur de ces mêmes églises est parfois menacée. Le paysage ecclésial est marqué par de profondes fissures, occasionnées par des questions théologiques et éthiques. Ce n'est pas le désaccord sur ces questions qui pose problème – toute église vit toujours avec des différences de vues sur une série de questions, essentielles ou secondaires. Ce qui rend le problème grave, c'est que les désaccords menacent de devenir intraitables lorsque des factions à l'intérieur des églises entament des manœuvres politiques afin d'emporter la « victoire ». Des ruptures de communion, voire des schismes, restent possibles. Par une triste ironie, deux églises qui sont incapables d'être en pleine communion ensemble, c'est-à-dire la *Episcopal Church of the USA* et la *Presbyterian Church (USA)*, doivent actuellement faire face à des menaces réelles qui pèsent sur la communion à l'intérieur de leur vie d'église.

Comme au départ, le problème se trouve dans la présomption de *pleine* communion. La « pleine communion », c'est une espérance sûre et certaine de tout le peuple de Dieu; la réalité présente de la communion, nous ne la voyons que « dans un miroir et de façon confuse ». Cependant, l'espérance eschatologique ne contredit pas la possibilité et la réalité actuelles de la communion, même lorsque cette communion est défectueuse. Si la présence de tous les éléments de la communion – profondément, intimement et durablement vécus – constitue la plénitude de la communion, n'est-ce pas possible de dire que la communion est actuelle même si l'un ou l'autre élément est absent ou réalisé de façon superficielle ? Ne peut-on pas comprendre et vivre une réelle communion – aussi imparfaite, incomplète, défectueuse et rudimentaire soit-elle – en tant que communion véritable qui impulse les églises vers une communion de plus en plus pleine ?

Les Orthodoxes ne sont pas les seuls à s'opposer à la notion de communion « imparfaite ». L'ecclésiologie œcuménique, et les églises séparées elles-mêmes, hésitent à accepter l'approche progressive, prônant l'objectif de l'unité visible. Cependant, la reconnaissance de la communion incomplète n'implique pas forcément que l'on se satisfasse de la réalisation partielle de l'unité – au contraire, c'est la déclaration de la « pleine communion » qui risque d'aboutir à la suffisance et à l'inaction, puisque la « pleine » communion est censée être acquise ! Les églises séparées pourraient commencer par reconnaître la réalité de la communion qui est, après tout, générée par l'action du Dieu unique, Père, Fils et Saint Esprit. Ensuite elles pourraient discerner honnêtement les éléments de la communion qui sont profondément réciproques et qui peuvent encore être approfondis. Elles pourraient aussi discerner les éléments de la communion qui sont défectueux ou même absents, pour permettre et encourager la recherche soutenue et engagée de la véritable réciprocité de la communion.

Les accords bilatéraux et multilatéraux entre églises individuelles pourraient utiliser un langage spécial et spécifier certains éléments particuliers de la relation qui va en s'approfondissant. Ces relations établies pourraient incorporer des éléments centraux de la communion, tout en reconnaissant que la relation reste en-deçà de la plénitude de la communion dépeinte par les textes néo-testamentaires. Des relations de communion qui incorporent des éléments de base de la *koinônia*, vécus dans des modèles profonds et durables de foi et de vie, s'établissent lorsque chacune affirme l'autre en tant qu'église ayant sa part dans la grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu, et la communion du Saint Esprit. D'autres éléments – la foi, l'espérance et la charité, les sacrements, la vérité de l'évangile, la vie fidèle, les modèles de réconciliation et de responsabilité réciproque – deviennent des éléments de *communion*. Cependant, cette communion reste *incomplète*. Une telle communion, *réelle* bien qu'*incomplète*, *imparfaite*, impulse vers la *pleine*

*communion* lorsqu'elle mène à l'abandon de structures institutionnelles autonomes qui vivent pour eux-mêmes les vocations qui incombent à tout le peuple de Dieu, et au développement de formes de vie d'église qui incorporent des relations intimes de responsabilité et de redevabilité mutuelles.

*Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, à vous aussi, afin que vous aussi, vous soyez en communion avec nous. Et notre communion est communion avec le Père et avec son Fils Jésus Christ. Et nous vous écrivons cela, pour que notre joie soit complète.*