

Réflexions méthodologiques sur la constitution du dialogue luthéro-catholique

par Harding MEYER (*luth.*) *

I. LE CHEMINEMENT DU DIALOGUE

Le dialogue international entre l'Eglise catholique et la Fédération luthérienne mondiale est arrivé au terme de sa « deuxième phase », lors de sa session de mars 1984 à Rome.

Rappelons brièvement les faits. A la suite des contacts noués au second Concile du Vatican par la présence des observateurs non catholiques, l'idée d'un dialogue bilatéral international entre l'Eglise catholique et d'autres Eglises fut exprimée pour la première fois par une délégation de la Fédération luthérienne mondiale venue rendre visite au Secrétariat romain pour l'Unité au cours de l'hiver 1964. Telle fut, d'une certaine manière, l'origine des dialogues bilatéraux mondiaux. Les premières discussions en vue de sa mise en route furent menées par un groupe mixte de travail, qui se réunit en août 1965 et en avril 1966 au Centre d'études œcuméniques de Strasbourg. Elles se poursuivirent par la formation officielle d'une Commission mixte d'études luthéro-catholique, intitulée « L'Evangile et l'Eglise ». Cette première phase du dialogue, commencée en octobre 1967, s'est terminée en février 1971 par la publication du Rapport de Malte¹.

Ce Rapport de Malte est à bien des égards typique de ce que fut ce dialogue au cours de sa première phase. Au lieu de commencer par se concentrer sur un problème unique, on aborda toutes sortes de sujets qui touchaient l'ensemble des questions les plus importantes de la théologie de controverse. « La mesure de compréhension théologique atteinte, ainsi s'exprimait le Rapport, permet de reconnaître qu'il

* Le pasteur Harding Meyer, pasteur de l'Eglise évangélique luthérienne d'Allemagne, a été l'une des chevilles ouvrières de la Commission mixte luthéro-catholique.

1. « Rapport de Malte », traduction française de l'original allemand dans *La Documentation catholique*, LXX (1972), n° 1621, pp. 1070-1080. Les réserves formulées par plusieurs des membres catholiques sont reproduites pp. 1080-1081.

existe une communion déjà véritablement existante », devant conduire à la reconnaissance de part et d'autre des ministères et « à des actes occasionnels d'admission mutuelle à l'eucharistie » (n° 73).

Ainsi fut-on très vite mené très loin. Trop vite et trop loin, comme le révélèrent les votes séparés et critiques de quatre des membres catholiques de la Commission. Ces réticences furent renforcées par les réactions catholiques au Rapport de Malte, puis par les déclarations officielles du Secrétariat pour l'unité des Chrétiens sur la question de l'ouverture de la communion (1972-1973).

Au début de la « seconde phase » du dialogue, on fut d'avis d'aborder avec plus d'énergie encore qu'on ne l'avait fait jusque-là la question du ministère, en particulier celle du ministère épiscopal. Auparavant cependant on traita la question de l'eucharistie, qu'on avait exclue dans le Rapport de Malte pour différentes raisons.

L'eucharistie et le ministère furent ainsi les deux principaux sujets envisagés par le nouveau Groupe de dialogue, constitué à Rome en janvier 1974, et qui l'occupèrent jusqu'à l'année suivante. Ce programme fut tenu : au cours de l'année 1978, parut un premier document, « Le Repas du Seigneur » et, en 1981, un second document, « Le ministère dans l'Eglise ». Par là ne se trouvait que partiellement fixé l'ordre du jour de la Commission. Deux autres facteurs intervinrent pour préciser cet ordre du jour, préalablement à l'approche des thèmes fixés.

Le premier de ces deux facteurs avait été déjà noté au cours de la première phase du dialogue : la dynamique interne du dialogue ne doit pas se satisfaire de l'élaboration ou du constat d'accords théologiques ; ces accords doivent conduire à une vie ecclésiale vécue en communion, ou du moins doivent mener vers la réalisation de celle-ci.

Trois documents qu'il faut considérer comme le fruit de cette dynamique interne du dialogue vinrent alors s'ajouter aux deux précédents : le texte « Voies vers la communion » (1980)² ; le texte « L'admission réciproque à l'eucharistie » (1982) ; et, finalement, dernier texte produit par la Commission, le document « L'unité qui est devant nous. Modèles, formes et étapes de la communion ecclésiale luthéro-catholique » (1985). Il est vrai que le deuxième de ces textes, « L'admission réciproque à l'eucharistie », n'a pas été jusqu'ici publié, parce que du côté catholique, au sein de la Commission, il n'a pas recueilli l'accord unanime souhaité. Il fut présenté au Secrétariat général de la Fédération luthérienne mondiale et au Secrétariat pour l'unité des Chrétiens « pour information, pour appréciation et pour usage interne et confidentiel ».

Un dernier élément qui intervint dans le travail de la Commission fut de nature historique. Le passé luthéro-catholique nous revint en mémoire de lui-même à l'occasion de deux jubilés : le 450^e anniversaire de la Confession d'Augsbourg (1980) et le 500^e anniversaire de

2. « Voies vers la communion » (1980), traduction française de l'original allemand dans *Service d'Information du Secrétariat pour l'unité des Chrétiens*, 1981, II, n° 46, pp. 66-82.

la naissance de Martin Luther (1983). Ces deux jubilés ont eu un rayonnement œcuménique sans précédent. Ils ont amené la Commission à publier deux déclarations qu'il faut tenir aussi pour des résultats de son travail au sens plein du mot : « Tous sous un seul Christ. Prise de position de la Commission mixte catholique-luthérienne sur la Confession d'Augsbourg » (1980)³ et « Martin Luther, témoin de Jésus-Christ. Déclaration de la Commission mixte catholique-luthérienne pour le 500^e anniversaire de Martin Luther » (1983)⁴. Ce regard rétrospectif sur les onze années de la « deuxième phase » du dialogue laisse ainsi une image très mouvementée.

II. LES RÉSULTATS DU DIALOGUE

Si l'on tient compte des trois facteurs indiqués, le choix des sujets, la dynamique interne du dialogue et les circonstances historiques qui déterminèrent le programme de la Commission, on peut classer les sept documents réalisés en trois groupes et caractériser les résultats du dialogue sous trois aspects.

A. Les deux grands documents sur l'eucharistie et sur le ministère, issus du programme fixé, dans lesquels il s'agissait de parvenir à un consensus.

B. Les déclarations sur la Confession d'Augsbourg et sur Luther à l'occasion des deux jubilés de 1980 et 1983, travaux occasionnels de la Commission, mais qu'il ne faut pas considérer pour autant comme ayant une importance moindre. Leur caractère particulier paraît consister en ceci qu'elles ont mis le consensus atteint dans le dialogue en relation avec la doctrine normative de l'Eglise.

C. Enfin trois autres documents, nés de la dynamique interne du dialogue, ne sont pas seulement expressifs d'un consensus atteint mais visent, en partant de ce consensus, à parvenir à la communion ecclésiale.

A. *Les caractéristiques du consensus atteint.*

Les deux documents sur l'eucharistie et le ministère semblent au premier abord très différents l'un de l'autre. Dans le document « Le Repas du Seigneur », contrairement à celui sur le ministère, la réflexion théologique a trouvé généralement à s'exprimer dans un langage méditatif et spirituel⁵. Les références à la liturgie eucharistique déterminent largement la structure et le contenu. La perspective de l'histoire du salut et la vision trinitaire y sont au premier plan. On y respire une piété eucharistique qui nous sort des habitudes de pensée et de

3. Cf. ci-dessous, pp. 388-394 (N.d.I.R.).

4. Cf. ci-dessous, pp. 401-408 (N.d.I.R.).

5. « Le Repas du Seigneur » (1978), Texte original dans *La Documentation catholique*, LXXVI (1979), n° 1755, pp. 19-30.

vie traditionnelles dans les Eglises luthériennes et qui conduit explicitement, par exemple, à la valorisation de l'eucharistie comme « source et couronnement de la vie ecclésiale » (n° 26 ; comp. n° 20), à une certaine ouverture à l'idée du sacrifice (n° 18), à l'acceptation de l'épiclese (n° 21 et n° 22) ou à l'extension au-delà du lieu et de l'instant de la communauté qui célèbre l'eucharistie (n° 27). Cette façon de voir marque spécialement la première partie du document sur l'eucharistie qui tente, autant qu'il est possible, de livrer un « témoignage commun » de la foi eucharistique. Elle est conforme, comme on l'a dit, à l'objet même du document (n° 3) et révèle son intention de ne pas s'adresser seulement aux dirigeants d'Eglises et aux théologiens, mais aussi aux responsables pastoraux et aux communautés (n° 5).

Le style plus particulier de la réflexion théologique qui caractérise le document sur le ministère dans son ensemble n'est pas absent pour autant dans le document sur l'eucharistie et se fait jour plus nettement dans la deuxième partie et dans les excursus qui touchent les questions de controverse théologique.

Mais, à part ces différences de style, le consensus fut réalisé de la même manière dans les deux documents. Trois traits méritent d'être soulignés.

1. La nécessaire connexion de ce consensus bilatéral avec la recherche du consensus œcuménique global.

Les deux documents sont, du début à la fin, parsemés de références aux autres dialogues bilatéraux et aux dialogues multilatéraux, comme par exemple celui du Groupe des Dombes, le dialogue anglican-catholique, les travaux de la Commission de Foi et Constitution (à ce moment, le texte d'Accra⁶ de 1974), etc.

Cette volonté manifeste de relier un dialogue bilatéral avec le dialogue œcuménique général est, me semble-t-il, exprimée de façon incomparablement plus forte dans les documents luthéro-catholiques actuels que dans tout autre dialogue international contemporain. Cette connexion très importante devrait devenir une pratique générale, car, sans préjudice pour chaque dialogue particulier de son originalité et de sa spécificité, il ne faut pas ignorer le danger inhérent aux dialogues bilatéraux : celui de l'isolement dans le dialogue et le danger qui en résulte d'une parcellisation du mouvement œcuménique, pourtant indivisible par essence, par des accords séparés bilatéraux, qui en viennent à s'ériger les uns à côté des autres.

Cette méthode de rattachement systématique des consensus bilatéraux au réseau d'ensemble des consensus œcuméniques conduit en même temps en règle générale au processus de « réception » des consensus déjà obtenus. Ce processus est aujourd'hui beaucoup plus urgent que la multiplication des accords théologiques. Ce dont nous avons besoin

6. Cf. *Istina*, 20 (1975), pp. 214-252.

prioritairement aujourd'hui, ce n'est pas de vues originales ni de nouvelles percées théologiques, c'est de l'enracinement et de l'élargissement, de la consolidation et de la stabilisation de ce qui est acquis.

Cela nous conduit au deuxième point qu'il faut souligner.

2. Les limites des possibilités de consensus.

En ce qui concerne les deux problèmes de l'eucharistie et du ministère, on doit dire que pour l'essentiel la possibilité d'une entente théologique entre catholiques et luthériens semble marquer le pas. Nous avons atteint, du moins à ce qu'il semble, une limite dans le progrès, c'est-à-dire la limite de ce qu'on pourra dire théologiquement dans un temps envisageable, tant et si bien qu'on peut se demander très sérieusement si rechercher encore un « plus » dans le consensus ne conduirait pas à dissimuler un « moins » œcuménique.

On pourrait vérifier cette situation à propos de nombreux points du dialogue sur l'eucharistie et sur le ministère. Je mentionnerai, à titre d'exemples, deux questions, d'ailleurs centrales : le sacrifice eucharistique comme sacrifice propitiatoire et la succession apostolique du ministère. En ce qui concerne la première de ces deux questions, la doctrine du sacrifice de la messe, un accord fut réalisé, selon lequel le sacrifice unique, irrépétable et parfait de Jésus-Christ est sacramentellement rendu présent et efficace dans la célébration de l'eucharistie (n° 58). La limite de cet accord réside en ceci qu'on ne dirait pas, du côté luthérien, à propos de cette représentation sacramentelle, réelle, du sacrifice accompli une fois pour toutes par le Christ, que c'est le prêtre ou l'Eglise qui « offre » le Christ.

Certes on ne déclare plus aujourd'hui, du côté luthérien, que la doctrine catholique du sacrifice eucharistique comme sacrifice propitiatoire (D.S. 1751) serait erronée parce qu'elle mettrait en question la médiation unique de salut du Christ. On a écouté l'interlocuteur catholique et on l'a compris. L'Eglise, comme corps du Christ, et les chrétiens, comme membres de ce corps, sont, selon la pensée catholique, tellement devenus un avec le Christ qu'ils « deviennent participants de son don de soi et de son offrande au Père » (n° 58). Mais le sacrifice du Christ demeure, toujours selon la compréhension catholique, « l'offrande de soi du Christ ». L'offrande eucharistique qui est exprimée par l'Eglise signifie donc seulement « ce geste de manifester sa propre impuissance, de s'en remettre entièrement au Christ, de le présenter et d'en faire don au Père ».

Bien que, du côté luthérien, on puisse reconnaître la légitimité d'une telle conception et donc de l'idée de l'eucharistie comme sacrifice propitiatoire, on ne peut cependant pas s'y rallier (n° 59). Car elle ne paraît pas suffisamment garantie, au regard de la pensée et de la piété luthériennes, contre la fausse compréhension, selon laquelle le prêtre ou bien l'Eglise viendraient ici se mettre à la place du Christ, de sorte

que le Christ, en tant que c'est lui seul qui s'offre, passerait au second plan et que sa médiation unique de salut serait compromise.

On ne devrait pas chercher ici à vouloir parvenir à l'obtention d'un accord complet, qui devrait être réalisé jusqu'au plan terminologique. Cela réduirait l'accord déjà réalisé. Il y a dans un accord une limite qui doit être respectée, car la différence qui demeure n'est pas une barrière séparatrice, elle a la fonction positive d'une grille de sécurité : elle doit rendre attentif aux tendances dangereuses inhérentes à la conception catholique et à la conception luthérienne et elle aide à les éviter.

Il en va de même dans le dialogue sur la succession apostolique. Il y a ici un « large accord », selon lequel la compréhension de l'apostolicité, comme la fidélité et la continuité dans le message et la doctrine apostoliques, est reconnue être la question principale (n° 60). Il y a aussi accord en ceci que la succession dans le ministère, comme le veut l'Eglise catholique, vient sauvegarder et assurer la continuité du message et de la doctrine apostolique (n° 62) et qu'elle doit être envisagée comme « l'expression de l'unité de l'Eglise apostolique dans tous les peuples et à travers le temps » (n° 65), comme « témoignage de l'universalité de l'Evangile de la réconciliation » (n° 66). Du côté luthérien, on est dès lors ouvert et prêt à rétablir « la communion avec l'épiscopat historique » et donc avec la succession apostolique du ministère, telle qu'elle existe dans l'Eglise catholique (n° 80).

Mais il demeure ici aussi une limite. Du côté luthérien, on ne saurait aller jusqu'à dire que l'on tient la succession apostolique du ministère comme une condition absolue de l'apostolicité de l'Eglise et de sa sauvegarde et donc nécessaire au sens strict.

Il demeure ici une différence d'interprétation ou de valeur entre la conception catholique et la conception luthérienne, qu'on peut exprimer pour simplifier par la nuance terminologique qui existe entre les mots « nécessaire » et « souhaitable » ou entre les mots « inabandonnable » et « signifiant ». Un rétablissement de la communion dans la succession apostolique du ministère devrait nécessairement respecter cette différence. Mais, comme dans la question du sacrifice de l'eucharistie, la différence qui demeure ici entre catholiques et luthériens n'a plus un caractère de barrière séparatrice, mais elle joue le rôle positif d'une grille de sécurité devant les risques et les périls inhérents aux deux conceptions.

3. L'idée d'un « consensus respectant les différences ».

Par ces deux exemples, auxquels on pourrait facilement en ajouter d'autres et qui devraient montrer que le dialogue théologique commence à toucher la limite de ce qui peut être atteint ainsi que de ce qui peut être accepté, la structure du consensus atteint apparaît. Il s'agit presque toujours d'un consensus dont la forme se différencie suivant les accords fondamentaux, d'une part, et les différences qui demeurent, d'autre part.

Un tel consensus qui respecte les différences ne peut être considéré comme œcuméniquement suffisant, c'est-à-dire pour rétablir la communion. Mais avancer alors qu'il ne s'agirait que d'un mini-consensus serait insensé et ne mériterait pas de réponse. Et dire que ce « consensus respectant les différences » devrait conduire à un accord total, à une sorte d'unisson théologique, serait faux. En théorie, un tel consensus maximal est naturellement pensable. On pourrait suggérer par exemple, en ce qui concerne la succession apostolique du ministère et le sacrifice de la messe, qu'un consensus ne pourrait être atteint qu'en attachant exactement la même valeur à la succession apostolique du ministère dans sa signification pour l'Eglise soit par un abandon catholique soit par une acceptation luthérienne de la doctrine et de la terminologie du sacrifice de la messe. Mais vouloir un tel accord complet serait nuisible à l'effort œcuménique. Ce serait préjudiciable pour la réalité et l'intégrité de nos Eglises et non conforme à l'essence de l'unité chrétienne comme *unitas de trinitate*.

Ce qui fait qu'un consensus est « œcuménique » ne saurait être déterminé en soi par une idée *a priori* de ce que doit être un consensus, mais doit résulter de ce qu'il faut exiger pour la véritable unité de l'Eglise (*Confessio Augustana*, n° 7). En ce sens, on pourrait dire qu'est œcuménique le consensus qui rend possible et qui garde la communauté des chrétiens ; il ne vise pas à un maximum, mais à un optimum. L'unité que nous affirmons et que nous recherchons comme « unité dans la diversité » ne peut être atteinte et advenir que par un consensus qui lui corresponde ; et en sens inverse, le « consensus respectant les différences » auquel nos dialogues conduisent démontre le caractère adéquat de cette conception de l'unité.

Je ne veux nullement contester par là que le « consensus respectant les différences », auquel nous sommes parvenus, n'exige pas sur tel ou tel point des approfondissements et des améliorations. Mais la structure du consensus doit être respectée. Au point où on en est arrivé, dans l'état actuel des choses en tout cas, ce n'est pas à transformer le « consensus respectant les différences » en consensus total qu'il faut viser mais à vérifier la légitimité théologique et la signification des différences qui demeurent. Et, en liaison étroite avec cela, il faut entreprendre l'examen critique des anciens jugements doctrinaux réciproques (*anathemata*), en considérant la portée qu'ils ont encore à l'époque actuelle.

B. *Le lien existant entre un consensus œcuménique et la doctrine normative de l'Eglise : l'idée de « consensus fondamental ».*

Le dialogue international luthéro-catholique est certes, comme tout autre dialogue, un dialogue ecclésiastique officiel. Il est mené par les organes dirigeants des deux Eglises ; ses participants sont formellement désignés et nommés ; ses résultats sont communiqués immédiatement aux instances dirigeantes des Eglises.

Mais il est bien connu aussi que ce caractère officiel et ecclésial du dialogue n'oblige pas pour autant les Eglises à en recevoir les résultats. Déjà dans le Rapport de Malte il est dit qu'en dépit du mandat officiel reçu, la Commission mixte « ne saurait présenter les résultats de ses travaux comme ayant un caractère contraignant pour les Eglises » (n° 13).

Mais si l'on veut que les résultats du dialogue contribuent efficacement à vaincre les divisions existantes entre les Eglises, il faut que les Eglises confèrent de quelque façon à ces résultats une valeur normative et qu'elles les reconnaissent. L'appel aujourd'hui fortement souligné vers une réception des résultats du dialogue milite en ce sens.

Bien que ce processus de réception du dialogue par les Eglises en vue de lui accorder une valeur normative ne puisse constituer le but premier du dialogue lui-même, celui-ci a d'autres moyens pour préparer sa réception par les Eglises, en réduisant le manque de normativité qui affecte ses résultats, même s'il ne peut l'écarter complètement.

La méthode peut-être la plus conforme au dialogue est de rattacher les accords théologiques réalisés à ce à quoi les Eglises ont déjà de quelque façon reconnu un caractère normatif. Il y aurait beaucoup de possibilités ici, selon de nombreux degrés et avec différents accents : depuis l'Ecriture sainte, en passant par le ministère et les constitutions ecclésiastiques, jusqu'aux catéchismes, aux liturgies et aux « psautiers ». Mais pour fonder le dialogue théologique, il faut, à côté de l'Ecriture sainte, se référer particulièrement aux documents doctrinaux officiels des Eglises (dogmes, confessions de foi) et aux formulations des docteurs faisant autorité (*doctores Ecclesiae*).

Cette méthode a été considérée depuis le début comme allant de soi dans le dialogue luthéro-catholique et dans l'élaboration des consensus. La référence aux dogmes et aux décisions doctrinales de l'Eglise catholique, aux confessions de foi de l'Eglise luthérienne, à l'héritage de l'ancienne Eglise, aux Pères et aux docteurs communs ou propres à chaque Eglise, se répète tout au long du dialogue. Dans la mesure où il est possible de mettre en œuvre ces références, le dialogue commence d'avoir part à la normativité déjà acquise des documents doctrinaux ecclésiastiques et à remédier au manque de normativité qui lui est propre.

Le 450^e anniversaire de la Confession d'Augsbourg, célébré en 1980, et le jubilé de Martin Luther de 1983 ont fourni pour démontrer cela une occasion propice. La Commission luthéro-catholique a élaboré les deux Déclarations que nous avons mentionnées. Parmi celles-ci la Déclaration sur la Confession d'Augsbourg est celle qui a sans aucun doute la plus grande importance. Il n'est pas exagéré, à mon avis, de voir en elle le résumé et le sommet de tout le dialogue luthéro-catholique accompli jusqu'ici. Comparée à la déclaration sur Luther, elle a une plus grande importance parce qu'une Confession de foi normative

reçue par toutes les Eglises luthériennes l'emporte nécessairement sur les écrits privés de Luther. Et elle est plus importante aussi parce qu'elle est en rapport beaucoup plus étroit avec le travail de la Commission.

Tandis que la Déclaration sur Luther n'est qu'un travail *ad hoc* de la Commission, ayant visé à exposer ce que catholiques et luthériens peuvent dire aujourd'hui ensemble sur Luther, la Déclaration sur la Confession d'Augsbourg fut dès le début rattachée fortement au dialogue et au rapprochement entre les Eglises (n° 6 à 9). Elle constitue l'aboutissement de plusieurs années d'une discussion théologique intensive pour parvenir à une compréhension commune de la Confession d'Augsbourg. Cette discussion avait été stimulée et encouragée par le Secrétariat romain pour l'unité et par la Fédération luthérienne mondiale et s'est concentrée sur la question d'une éventuelle reconnaissance catholique de cette Confession. La principale étude qui fut publiée sur ce sujet — un commentaire luthéro-catholique commun de la Confession d'Augsbourg — fut rédigée en liaison étroite avec la Commission et fut la base de la Déclaration (n° 11).

La Déclaration elle-même montre qu'il est aujourd'hui possible, à la lumière des résultats de la recherche théologique et du dialogue œcuménique, de voir dans la Confession d'Augsbourg l'expression d'un « accord sur les vérités centrales de la foi chrétienne » (n° 25). Cette « conception commune des vérités de foi fondamentales » (n° 17) est présentée et désignée comme constituant le « consensus fondamental » (n° 18 et 25).

Dans le dialogue luthéro-catholique, une notion s'est ainsi fait jour, qui était déjà apparue auparavant mais qui prend maintenant une signification centrale. Il correspond à la notion de *substantial agreement* qui avait été utilisée auparavant dans le dialogue anglican-catholique. On veut dire par là que l'on ne vise pas à une seule formule de consensus. Plutôt veut-on dire que les accords réalisés (sur la confession de foi trinitaire et christologique, la justification, la Parole et le sacrement, l'Eglise et les ministères, n° 13 à 16) ne peuvent plus être considérés comme une série désordonnée de consensus particuliers et partiels. Ils commencent à acquérir, par leur ensemble même, une qualité nouvelle, c'est-à-dire qu'ils prennent, comme lorsque les pierres de base d'une fondation sont soudées ensemble, une « densité » particulière, qu'on peut reconnaître à ceci qu'ils forment un tout, qu'en raison des aspects et des éléments centraux et fondamentaux de la foi chrétienne mis en œuvre, on peut appeler un « consensus fondamental ».

La Commission a cependant utilisé cette notion en un sens légèrement restrictif. Si on peut soutenir, dans des questions particulières comme l'eucharistie et le ministère, que des accords fondamentaux ont été réalisés qui couvrent tout l'essentiel de ce qui les concerne, on ne peut pas en dire autant, selon la Commission, « du » consensus fondamental entre catholiques et luthériens. Les accords particuliers commencent certes à se rattacher les uns aux autres en vue d'un

« consensus fondamental » et à conférer à celui-ci sa densité. Mais ce « consensus fondamental » n'est pas encore assez dense et global pour que toutes les différences qui demeurent puissent être assumées et atténuées. Cependant la manière de parler démontre certaines prudenances. On parle d'une « conception nouvelle commune *des* (non : de toutes *les*) vérités de foi fondamentales » (n° 17), d'un « accord sur *des* (non : sur toutes *les*) vérités de la foi » (n° 25).

Malgré cela, ce « consensus fondamental » global commence à se dessiner. La mesure déjà atteinte de « consensus fondamental » laisse espérer que les questions jusqu'ici encore pendantes trouveront une réponse (n° 25), en attendant que soit atteint le « plein consensus fondamental », c'est-à-dire l'accord sur toutes *les* vérités de foi centrales et fondamentales, tel qu'il est revendiqué par l'Eglise catholique dans ses rapports avec les Eglises orthodoxes orientales.

Cette conviction qu'il existe entre catholiques et luthériens un « accord sur les vérités centrales de la foi », qui est davantage qu'une série de consensus partiels sur certaines vérités, a été affirmée par les évêques catholiques de la République fédérale d'Allemagne et par le Pape, et elle a été reprise avec force au cours de l'année 1980 et depuis. C'est ce qu'affirment d'importantes allocutions, en particulier celle des évêques catholiques allemands en janvier 1980, citée par Jean-Paul II à Mayence en novembre 1980 puis, un an plus tard, par le comité exécutif de la Fédération luthérienne mondiale : « Nous nous réjouissons d'avoir pu parvenir, non pas seulement à un consensus partiel sur certaines vérités, mais à un accord sur les vérités centrales de la foi. Cela nous permet d'espérer que nous parviendrons à l'unité dans d'autres domaines encore de notre foi et de notre vie, sur lesquels à l'heure actuelle nous sommes encore séparés ». Cette déclaration correspond tout à fait à celle de la Commission luthéro-catholique sur la Confession d'Augsbourg.

Le fait que ce « consensus fondamental » ait été obtenu en faisant référence directe à la Confession de foi normative des Eglises luthériennes lui confère un poids particulier. Le point d'arrivée du dialogue est ainsi ancré dans ce qui fonde l'identité et la continuité des Eglises luthériennes. Et le fait que les instances dirigeantes de l'Eglise catholique et des Eglises luthériennes ont pu, comme je l'ai dit, apporter leur consentement à ce dialogue découle du caractère de ce dialogue. Cela montre que, dans la mesure où il se fonde sur ce qui est normatif pour les Eglises, le dialogue lui-même acquiert une normativité ecclésiale.

On devra à l'avenir se fonder sur ce résultat pour l'approfondir et pour accroître toujours davantage son importance. On ne pourra plus revenir en arrière sur ce qui est acquis, de telle sorte qu'on puisse opposer, comme on le fait en certains milieux, au « consensus fondamental » une « différence fondamentale » permanente entre catholiques et luthériens.

Naturellement, catholiques et luthériens gardent des points de vue différents. Ils ont chacun leur profil propre, leur identité propre, qu'ils

garderont vraisemblablement. Mais le « consensus fondamental » qui se dessine dans le dialogue signifie déjà la possibilité que, sur la base de ce qui est fondamentalement commun, les différences qui demeurent perdent leur force de division et qu'une « communion dans la diversité » devient possible. Quiconque partage cette vue des choses devra avoir à l'égard de la notion de différence ou de divergence fondamentale de fortes réticences et devra donc chercher à adopter un autre langage. Car cette notion est terminologiquement contraire à celle de « consensus fondamental », de sorte que toute différenciation mise dans la relation entre unité et différence, ou entre consensus et différence, qui est apparue au cours du dialogue comme une dimension essentielle à la réflexion œcuménique, doit devenir singulièrement difficile, voire impossible à maintenir.

C. La réalisation de la communion ecclésiale.

L'unité dans la foi et l'unité de l'Eglise sont inséparables et vont de pair. L'unité de l'Eglise présuppose l'unité dans la foi ; et l'unité dans la foi appelle l'unité de l'Eglise.

Les deux aspects sont liés. D'une part, il ne saurait y avoir d'unité de l'Eglise sans unité dans la foi, et dès lors il est nécessaire de surmonter ce qui sépare et de s'accorder dans la foi. C'est la tâche première du dialogue bilatéral. Ce fut la tâche première de la Commission mixte luthéro-catholique, comme nous l'avons dit. D'autre part, l'unité dans la foi ne peut être donnée sans qu'elle nous oblige et nous appelle à la vivre aussi comme unité de l'Eglise. Le consensus engendre l'exigence de vivre l'unité de l'Eglise et celle-ci devient d'autant plus forte que le consensus s'approfondit et est éprouvé comme tel.

Sur le premier aspect de ce double impératif œcuménique, il y avait unanimité dans le dialogue théologique officiel : l'unité de l'Eglise exige l'unité dans la foi. L'obtention de cette unité dans la foi nécessaire à l'unité de l'Eglise est le but et la raison d'être du dialogue. Mais sur le deuxième aspect (l'unité dans la foi exige l'unité de l'Eglise), il y avait moins d'évidence et d'unanimité. Le dialogue théologique doit-il viser à transformer le consensus théologique en communion ecclésiale ? Ou bien n'est-ce pas plutôt l'affaire d'autres instances et d'autres processus que celle du dialogue mené par des théologiens ? Par ailleurs, il y a lieu de se demander à partir de quel point un consensus atteint appelle sa transformation en communion ecclésiale ? Est-ce qu'un certain degré de consensus doit être atteint avant que le second aspect du double impératif œcuménique, c'est-à-dire la réalisation de l'unité ecclésiale, puisse être annoncée et entrer en vigueur ?

C'est autour de cette question qu'au cours de la première phase du dialogue un conflit survint, comme l'a montré le vote séparé du Rapport de Malte. Plusieurs membres catholiques de la Commission

regretèrent de ne pouvoir se joindre au cheminement esquissé dans le Rapport de Malte, qui conduisait justement à partir du consensus à conclure à la possibilité de rétablir la communion ecclésiale, l'invitation à une réciprocité dans l'hospitalité eucharistique (n° 73) leur paraissant prématurée.

De nouveau, la « seconde phase » du dialogue n'échappa pas à ce problème. Toutefois, il y avait unanimité sur le point fondamental : le dialogue théologique entre catholiques et luthériens ne saurait plus s'en tenir à la simple recherche de consensus. La question de la réalisation de l'unité ecclésiale doit être posée et cette instauration de la communion ecclésiale n'est pas une question de « tout ou rien », mais elle doit suivre peu à peu, par degrés, comme l'avait affirmé le Rapport de Malte (n° 73). Ainsi la seconde phase du dialogue fut inspirée par la conviction qu'il y a une dynamique interne dans l'élaboration des consensus œcuméniques qui entraîne la recherche de l'unité ecclésiale vécue.

C'est dans cette perspective qu'ont été rédigés trois textes, dont le premier a été publié, le second n'a pu être diffusé comme document de la Commission à cause d'un manque d'unanimité et le troisième est actuellement à l'impression et paraîtra au début de l'année 1985 : « Voies vers la communion » (1980) ; « L'admission réciproque à l'eucharistie » (1982) et « L'unité qui est devant nous » (1985). Du fait que le dernier document est lié étroitement au premier et représente l'aboutissement de la seconde phase du dialogue, c'est le second texte, « L'admission réciproque à l'eucharistie », bien qu'il n'ait pas été publié et demeure confidentiel, que je commenterai d'abord.

1. Le problème de la communion eucharistique.

Sur la question de l'hospitalité eucharistique, la situation dans la Commission mixte était fondamentalement la même que dans la Commission d'étude luthéro-catholique précédente. Les membres luthériens et une partie des catholiques auraient souhaité une prise de position sur cette question, mais d'autres membres catholiques auraient préféré s'en tenir là en arguant que la définition de ce qui est actuellement possible et de ce qui ne l'est pas avait déjà fait l'objet de déclarations répétées et officielles de l'Eglise catholique. L'approche de cette question au sein de la Commission fut dès lors sans cesse repoussée. D'abord, on pensa que le lieu propre pour traiter de cette question devrait être le document sur l'eucharistie. Ensuite on estima ne pouvoir l'aborder qu'après le problème du ministère. Quand il apparut qu'on devrait traiter aussi de la question de la communion ecclésiale entre luthériens et catholiques, il sembla alors qu'un cadre approprié s'offrait pour discuter de la célébration commune de l'eucharistie. Mais finalement, cette proposition fut écartée et confiée à une sous-commission spéciale. Le texte qui en est issu, de treize pages environ dans sa rédaction finale, fut discuté par la Commission au cours de plusieurs séances

d'où il résulta que, même avec des révisions et des corrections, il n'obtiendrait pas l'accord de tous. Déjà, au cours de la discussion, l'idée d'un tel texte n'avait pas fait l'unanimité dans la Commission. L'unanimité n'existait vraiment que sur un point : à savoir qu'un document ne devrait en aucun cas dissimuler les difficultés éprouvées par certains. Un accord ne se dégagea donc ni sur le contenu ni sur la façon d'aborder la question. Finalement, on put s'entendre sur ceci : « certains arguments et points de vue exprimés dans le texte pourraient servir dans les discussions ultérieures entre catholiques et luthériens touchant la communion eucharistique ».

Je n'ai pas l'intention de traiter de ce texte à fond, d'autant plus qu'il n'avait été transmis aux deux commanditaires du dialogue, le Secrétariat romain pour l'unité et le Secrétariat général de la Fédération luthérienne mondiale à Genève, que « pour information, appréciation et usage interne et confidentiel ».

Je voudrais me limiter à quelques remarques. En ce qui concerne la position luthérienne, elle demeure celle du Rapport de Malte, confirmée par les positions ecclésiastiques prises entre temps, comme par exemple celle de l'Eglise luthérienne d'Alsace et de Lorraine en 1973 et celle de l'Eglise unie évangélique luthérienne d'Allemagne (V.E.L.K.D.) en 1975. Elle ne présente pas encore une ouverture générale vers une communion eucharistique pleine et entière entre les Eglises luthériennes et l'Eglise catholique, mais elle se prononce clairement en faveur de « célébrations eucharistiques communes occasionnelles » (Rapport de Malte, n° 64 ; cf. n° 73).

Quelle était l'argumentation des membres catholiques sur ce sujet ? Toute l'argumentation en faveur d'une hospitalité eucharistique réciproque limitée, c'est-à-dire occasionnelle, repose sur le lien intrinsèque entre l'Eglise et l'eucharistie, c'est-à-dire entre la communauté de l'Eglise et la communion eucharistique, qui est pour les catholiques comme pour les luthériens une conviction fondamentale commune. Par rapport à l'argumentation catholique traditionnelle, la donnée nouvelle, c'est que la conviction fondamentale qui était justement présentée jusque là comme ce qui interdisait la célébration commune de l'eucharistie devient maintenant un argument en sa faveur. Et l'argument avancé jusqu'à présent en faveur d'une admission à l'eucharistie, à savoir le besoin individuel du non-catholique, devient maintenant un argument œcuméniquement insatisfaisant et ecclésiologiquement discutable. Ce n'est pas *bien que*, mais *parce que* l'eucharistie est le « signe de l'unité de l'Eglise » (*Unitatis Redintegratio*, n° 8) qu'une hospitalité eucharistique réciproque et limitée entre catholiques et luthériens devient et apparaît possible en certains cas. Pourquoi ?

Entre l'Eglise catholique et les Eglises luthériennes, dont le caractère ecclésial a été reconnu par Vatican II, il existe aujourd'hui, comme le montre principalement le dialogue, un lien limité, certes, mais réel, il existe une croissante communion dans la foi, dans la vie sacramentelle et sur le sens et l'exercice du ministère. Si l'eucharistie est signe

et manifestation de l'unité de l'Eglise, cette croissance de la communion ecclésiale devrait conduire à une croissance correspondante de la communion eucharistique, qui en soit le signe et la manifestation. L'hospitalité eucharistique réciproque et limitée, pratiquée seulement dans des circonstances déterminées, dans des cas déterminés et pour une situation ecclésiale déterminée est, dit le texte, une forme aujourd'hui responsable de réalisation croissante et progressive de la communion eucharistique entre luthériens et catholiques.

L'idée des degrés d'ecclésialité, développée par Vatican II, appliquée à l'Eglise catholique, puis aux Eglises orthodoxes et finalement aux Eglises issues de la Réforme, a ainsi conduit, du fait des accords et des rapprochements résultant du dialogue, à une compréhension par « degrés » de la communion ecclésiale, qui correspond à son tour à une réalisation progressive de la communion eucharistique.

Est-ce que cette argumentation ecclésiologique sera utile pour la discussion ultérieure, comme le texte l'avait suggéré ? On ne devrait pas se montrer pessimiste. La position catholique actuelle qui permet l'accueil occasionnel de luthériens à l'eucharistie catholique, mais rejette la participation des catholiques à la sainte Cène luthérienne, ne pourrait en principe être développée vers une hospitalité réciproque que dans cette ligne de réflexion (comme le montrent, par exemple, les décisions correspondantes touchant la *communicatio in sacris* entre Catholiques et Orthodoxes).

2. La communion ecclésiale luthéro-catholique.

La question de la réalisation de la communion ecclésiale ne pouvait naturellement être abordée de façon responsable dans un texte consacré seulement à l'hospitalité eucharistique. Aussi les réflexions et les requêtes sur la reconnaissance réciproque des ministères, qu'on trouve à la fin du document de 1981 sur le ministère de l'Eglise, ne sont qu'un élément dans la question de la communauté ecclésiale. L'unité de l'Eglise est plus englobante. C'est pourquoi le dialogue, qui a pour but l'unité, a besoin d'être orienté par une vision globale de l'unité et de sa réalisation dans la vie de nos Eglises.

Il apparut donc clairement à la Commission que cette question actuelle du passage de la communion de foi reconnue à la communion ecclésiale vécue réclamait un traitement plus détaillé. Dans la Commission, trois sous-questions se firent alors jour.

1) La question théologique fondamentale de la conception de l'unité de l'Eglise, comme but véritable de tous les efforts œcuméniques.

2) La question de la réalisation concrète de cette unité, c'est-à-dire la question de l'union des Eglises, et ici en particulier celle de l'Eglise catholique et des Eglises luthériennes.

3) La question des étapes sur le chemin de l'unité, c'est-à-dire en vue de l'union.

Ainsi naquit le projet d'un document en trois parties. La réalisation s'avéra cependant délicate. En ce qui concerne la première et la troisième questions, il existait déjà de nombreuses déclarations des Eglises (*Confessio Augustana*, n° 7 ; Décret de Vatican II sur l'œcuménisme ; Déclarations sur l'unité de l'Eglise du Conseil œcuménique des Eglises et de la Fédération luthérienne mondiale ; Orientations et directives œcuméniques), sur lesquelles la Commission pouvait se fonder. Il suffisait de résumer ce qui avait déjà été dit par les Eglises, de le remettre en mémoire et de l'appliquer à la relation entre catholiques et luthériens.

Il en allait tout autrement pour la seconde des trois sous-questions. Ici, le travail de la Commission rencontrait une recherche œcuménique très large, et assez passionnée, sur les modèles d'union, recherche qui s'était déroulée surtout entre 1973 et 1978. Les anciens modèles et concepts étaient dépassés ou devenus inadaptés dans la nouvelle situation œcuménique ; et les nouveaux modèles et les nouvelles formules utilisés n'étaient pas encore suffisamment mûrs et même révélaient certaines tensions. C'était aussi un champ d'investigation sur lequel la Commission ne pouvait se référer à des déclarations préalables venant des Eglises. Elle devait s'appuyer sur la discussion présente et suivre son propre cheminement. Cela rendait le travail de la Commission dans ce domaine très intéressant, certes, mais difficile et laborieux.

C'est ainsi que lors de la séance de la Commission qui s'est tenue à Augsburg en 1980, la première partie (« L'unité comme but ») et la troisième (« Les étapes de l'unité ») parurent prêtes à être publiées, mais la seconde partie demandait à être développée. La Commission estima que les deux parties terminées pouvaient former un tout, et sous le titre « Les voies vers la communion », être publiées.

Ce document de 1980 vaut pour lui-même et n'a pas besoin de commentaire. Il s'agit dans la première partie de la conception théologique de l'unité chrétienne sous son aspect de don gratuit et dans sa dimension trinitaire, dans ses éléments constitutifs (Parole, sacrements, ministère), dans sa visibilité, dans sa pluralité et son orientation vers le salut universel. La deuxième partie fournit des recommandations pratiques et pastorales et des indications sur ce que luthériens et catholiques peuvent dès maintenant faire ensemble, soit à titre de fruit du rapprochement déjà effectif, soit en suivant des étapes vers une communauté plus profonde.

A bien des égards, on peut regretter que la partie de ce document qui devait être la seconde d'un texte en trois parties, soit devenue un document indépendant. Mais cela avait aussi ses avantages. L'importance accordée à ce texte aurait déséquilibré le projet primitif. Et surtout il était désormais possible de donner à ce nouveau document un style et un caractère propres, qui le distingueraient des documents antérieurs. En fait, c'était la première fois qu'on prenait position sur cette question dans le dialogue de déjà vingt années entre l'Eglise catholique et les autres Eglises pour surmonter les différences doctrinales entre les Eglises

en vue de réinstaurer la communion ecclésiale. Où en sommes-nous ? Quels sont les modèles d'union qui apparaissent à la lumière des expériences et des discussions œcuméniques et quels sont ceux qui sont utilisables dans le cas spécifique de la relation luthéro-catholique ? Quels processus et quelles étapes la réalisation de la communion ecclésiale doit-elle parcourir ? Où sont les questions particulièrement difficiles et quels sont les préalables qui peuvent être admis en commun pour dominer ces problèmes ?

Quiconque se met à lire et à juger ce document « L'unité qui est devant nous.. Modèles, formes et étapes de la communion ecclésiale luthéro-catholique », ne saurait trop se rappeler trois choses :

1) La Commission était très convaincue d'avoir ici à innover dans une large mesure. Elle le faisait parce qu'elle était persuadée qu'actuellement on ne saurait s'en tenir à l'élaboration de consensus théologiques et qu'il faut percevoir clairement le but où mène ce cheminement, la signification de ce qui est acquis pour parvenir à la communion ecclésiale (ce qui est le but véritable de la tâche œcuménique) et quelle vision de la communion ecclésiale se dessine à la lumière du consensus théologique déjà acquis.

2) Il correspond à l'origine et à l'histoire complexe de la séparation que le processus de recomposition de la communion ecclésiale entre catholiques et luthériens soit lui-même complexe et non pleinement évident. Aussi ne saurait-on le décrire dans toute sa vigueur. La Commission n'avait pas du tout l'intention d'établir un plan minutieux des étapes qui seraient suivies dans l'avenir.

3) Malgré toutes les réserves et le caractère provisoire du texte finalement publié, la Commission pouvait légitimement estimer qu'elle proposait une vision fondée, nullement arbitraire.

Bref, ce que la Commission présente dans son dernier document n'est ni un programme de voyage impératif, ni un simple ballon d'essai, mais une esquisse nécessaire et proposée avec conviction, en même temps ouverte aux corrections, permettant encore de nombreux compléments et en ce sens invitant à la réflexion commune.

Ce texte est, dans son ensemble, pénétré de trois convictions qui peuvent être brièvement résumées comme suit à partir du texte lui-même :

a) la communion ecclésiale entre catholiques et luthériens se réalise comme une « communauté dans la diversité » ;

b) la communion ecclésiale doit être communion formée, structurée et, par là, cette communion inclut essentiellement la communauté dans le ministère ;

c) pour parvenir à cette communauté dans le ministère, il ne suffit pas de la reconnaissance réciproque des ministères. Il faut un processus qui conduise de la reconnaissance réciproque des ministères à l'exercice en commun de l'*episkopè* aboutissant à l'établissement d'un commun ministère.

a) La communion des Eglises comme « communauté dans la diversité ».

Que l'unité recherchée soit une unité dans la diversité, cela résulte pour la Commission de la conception fondamentale de l'unité ainsi que du débat œcuménique sur les modèles de l'union.

Cela exige une révision critique du modèle qui fut longtemps dominant dans le protestantisme et dans le mouvement œcuménique d'une « union organique » résultant de l'abandon et de la fusion des identités confessionnelles ; et cela exige de même un abandon de la vieille idée catholique du « retour », y compris sous la forme plus subtile qu'elle pourrait encore prendre aujourd'hui.

La communion des Eglises que nous avons à l'esprit est une réelle *communio Ecclesiarum*, dans laquelle l'Eglise catholique et les Eglises luthériennes, au niveau local comme au plan universel, gardent leur identité propre et leur profil particulier, en pleine communion les unes avec les autres. Les différences demeurant au sein de cette communion s'expriment tant dans la compréhension de la foi que dans la vie sacramentelle et dans les structures ecclésiastiques. Mais elles ne mettent plus la communion en question, parce qu'elles ont perdu cette acuité qui provoquait les scissions et parce qu'elles reposent sur les données communes et les accords fondamentaux (voir spécialement n° 47, 61 à 66, 83 à 85, note 129).

b) La communion ecclésiale comme communauté structurée.

Il n'y a de communion ecclésiale pleine et entière que là où la communion dans la foi et dans la vie sacramentelle trouve une forme structurelle adéquate rendant possible et réelle une vie commune, des décisions communes et une action commune (n° 86 à 91). C'est là le refus de la conception qu'on trouve spécialement dans la pensée protestante, selon laquelle l'unité des chrétiens et des Eglises consisterait essentiellement dans l'unité de la foi et n'aurait besoin d'aucune structure.

La deuxième partie du document (« Formes et étapes de la communion ecclésiales luthéro-catholique », n° 46 à 149), qui suit la première partie (« Essence de l'unité et modèles de l'union », n° 1 à 45) ne traite pas seulement de la « communion dans la foi » (n° 55 à 69) et de la « communion dans les sacrements » (n° 70 à 85) mais, sous le titre de « communauté de service », aussi et spécialement de la communauté ecclésiale structurée (n° 86 à 148).

Certes la question ne se réduit nullement, en ce qui concerne la communauté ecclésiale structurée, à la question du ministère ecclésiastique ou des structures communes de ce ministère. Cependant, la communauté dans le ministère est indubitablement un élément très important de la communauté ecclésiale structurée. C'est là un point-clef et sans doute, pour beaucoup de lecteurs, le point-clef de tout le document. De fait, le document y consacre une large place et une attention particulière.

c) De la reconnaissance réciproque des ministères au ministère commun.

En restreignant l'argument à l'essentiel et en laissant de côté d'autres aspects importants, on pourrait dire ce qui suit. Tandis que, par exemple, le Rapport de Malte, le document sur « Le ministère dans l'Eglise »⁷ et d'autres documents sur le ministère comme la déclaration de Lima, ont principalement en vue la reconnaissance réciproque des ministères, le présent document, dans son argumentation et dans sa visée, fait expressément et décisivement un pas de plus. Par delà la reconnaissance réciproque des ministères, il requiert que se constitue une communauté dans le ministère, à savoir un exercice commun des ministères aboutissant finalement à un ministère commun.

La Commission se fondait avant tout sur deux raisons. Tout d'abord, la reconnaissance réciproque des ministères ne signifie pas autre chose que le fait du rapprochement de ministères qui se reconnaissent (cf. n° 92 ss.).

S'il est nécessaire de parvenir à une communauté structurée au sens plein, ce parallélisme des ministères doit être transformé en communauté dans le ministère, avec tout ce que cela implique : l'exercice commun du ministère aboutissant à un ministère commun. En second lieu, et ç'avait été le second point du document sur « Le ministère dans l'Eglise » (n° 75 à 78 ; cf. n° 82), si, selon la conception catholique basée sur le *defectus sacramenti ordinis* (*Unitatis Redintegratio*, n° 22), une reconnaissance catholique pleine et entière du ministère luthérien n'est pas possible tant que celui-ci n'a pas reçu la plénitude du ministère, il reste que ce *defectus* ne peut être surmonté ni par une simple démarche théologique (comme par exemple un consensus sur la conception du ministère) ni par des décisions ecclésiastiques (comme par exemple la reconnaissance des ministères). Il faut en venir à une acceptation de la communion dans le ministère, de manière à parvenir ainsi à la reconquête de ce qui était en définitive la cause de ce *defectus* : la communauté dans l'épiscopat historique, c'est-à-dire dans l'épiscopat rattaché à la succession apostolique (n° 95 et 98).

Ainsi la voie vers la recomposition de la communion ecclésiale structurée nous mène au-delà de la reconnaissance réciproque des ministères vers la communauté dans le ministère.

Mais comment la communauté dans le ministère peut-elle être véritablement reconquise ? C'est là un problème ancien et toujours actuel. Dans la mise en valeur de la succession apostolique du ministère, il y a entre catholiques et luthériens, comme on l'a décrit plus haut, une différence perceptible en dépit des convictions fondamentales communes. Les luthériens ne vont pas ici aussi loin que les catholiques. Pour eux, un épiscopat rattaché à la succession apostolique est certainement ecclé-

7. « Le ministère dans l'Eglise » (1981), traduction française de l'original allemand dans *La Documentation catholique*, LXXIX (1982), n° 1829, pp. 459-472.

siologiquement très désirable et plein de sens, mais il n'est pas, comme pour les catholiques, ecclésiologiquement nécessaire au sens strict. La communauté dans le ministère nécessaire pour la communauté ecclésiale structurée et donc, pour les luthériens, la reconquête de la succession apostolique du ministère doit se produire de telle façon que celle-ci respecte la différence reconnue au sein du consensus (cf. n° 97 et 98). Et cela signifie, comme le déclare aussi par exemple la déclaration de Lima sur le ministère (n° 38), que cette communauté dans le ministère doit se réaliser de telle façon que le ministère luthérien antérieur ne soit pas tacitement ou même directement considéré comme ayant été invalide.

L'idée qui fut parfois proposée ou acceptée de réaliser la communauté dans le ministère par un acte liturgique de réconciliation, avec imposition des mains réciproque, par réordination ou par ordination supplémentaire, serait, selon l'esprit de la Commission, insatisfaisante (n° 140). Elle préconise au contraire que l'admission à la communauté dans le ministère soit réalisée en suivant un processus. Dans une formule dont chaque mot est à peser, le document décrit ce processus de la manière suivante : « Une reconnaissance réciproque officiellement proclamée des ministères entraîne, à titre d'acte initial, un véritable exercice en commun de l'*episkopè*, incluant le pouvoir d'ordination qui aboutira à un ministère commun, par le moyen d'une chaîne d'ordinations » (n° 118).

Pour bien comprendre cette formule, on doit naturellement lire tout le texte et entrer dans son esprit. Trois aspects d'une particulière importance sont ici mis en relief et exprimés.

1. Le processus décrit dans cette formule est double. La reconnaissance réciproque officielle des ministères qui inaugure le processus de reconquête de la communauté dans le ministère exclut le malentendu selon lequel le ministère serait demeuré invalide dans les Eglises luthériennes jusqu'au moment où cette admission à une communauté dans le ministère avec l'Eglise catholique aura été réalisée. Du côté catholique, une reconnaissance du ministère luthérien n'apparaît plus comme une chose impossible, mais devient soutenable, car cette reconnaissance réciproque officielle des ministères ne saurait être conçue comme un acte isolé, mais comme une partie intégrante du processus total qui conduit à la reconquête de la communauté dans le ministère et, par là, pour les luthériens, à la réintégration dans la succession apostolique du ministère. Les convictions luthériennes et les convictions catholiques sont ainsi toutes deux respectées et pourraient donc être progressivement accordées.

2. Le processus de reconnaissance réciproque des ministères aboutissant à un ministère commun doit se réaliser de telle façon que, dès l'instant de cette reconnaissance, les détenteurs catholiques et luthériens du ministère de l'*episkopè* accomplissent en commun les ordinations de nouveaux ministres dans leurs Eglises ou leurs provinces ecclésiastiques (n° 153). C'est ce qu'on a appelé la « chaîne des ordinations ».

3. Pour une bonne compréhension de tout cela, il est nécessaire de bien voir que le processus indiqué, même s'il s'étend dans la durée, a un « caractère global et corrélatif », comme le souligne à plusieurs reprises le document (n° 118, 119, etc.). Aucun élément ne peut être isolé. La reconnaissance réciproque des ministères est elle-même le début d'un exercice en commun de l'*episkopè* aboutissant au ministère commun ; et la chaîne des ordinations faites en commun est inconcevable sans l'acte initial et inaugural de la reconnaissance réciproque des ministères (voir en particulier n° 119).

Le document traite naturellement encore d'autres questions, qui concernent la communion ecclésiale luthéro-catholique. Nous n'avons guère fait ici que les mentionner et nous ne saurions ici en donner un commentaire : l'exercice en commun de l'*episkopè* (n° 120-122, 127-131, cf. n° 142-145), la revendication patristique et catholique de l'unicité de l'*episkopè* (n° 127-131), la position et la fonction de la papauté dans le processus de réalisation de la communion ecclésiale luthéro-catholique (n° 100-103, 126, 130) ou la question de « l'indivisibilité de la *koinonia* », c'est-à-dire la question de savoir quel rapport aurait avec cette communion ecclésiale luthéro-catholique une communion ecclésiale née d'une union de l'Eglise catholique ou de l'Eglise luthérienne avec d'autres Eglises (n° 146-148).

La Commission n'a pas la prétention d'avoir traité de tous les problèmes qui se soulèvent ni d'avoir résolu tous ceux qu'elle a pu rencontrer. Son mot de conclusion fut avec raison un mot d'humilité, le vœu que soient apportés à son travail amendements, corrections et encouragements, en confessant finalement que l'unité est toujours le don et l'œuvre du Dieu trine (n° 149).