

# Le Repas du Seigneur

Le document de la Commission mixte  
entre catholiques et luthériens

par Joseph HOFFMANN

Après une première phase de dialogue qui a abouti à la publication, en 1972, du Rapport de Malte, « L'Evangile et l'Eglise »<sup>1</sup>, la commission mixte établie par le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens et la Fédération luthérienne mondiale (partiellement renouvelée dans sa composition) vient de publier un document concernant l'eucharistie, élaboré au cours de plusieurs sessions d'étude et adopté à l'unanimité de ses membres<sup>2</sup>. Nous nous proposons ici de présenter ce texte, d'en marquer les acquis et d'esquisser quelques réflexions critiques<sup>3</sup>.

## *Le document et son contenu*

En sa forme complète le document de la commission est accompagné de deux appendices documentaires<sup>4</sup>. Le premier est

1. *La Documentation catholique*, n° 1621 (1972), pp. 1070-1081.

2. *La Documentation catholique*, n° 1755 (1979), pp. 18-30. - Dans sa présentation par le Secrétariat pour l'Unité le document est accompagné d'« observations » de C. Vaggagini (*ibid.*, pp. 31-35).

3. Il va sans dire qu'en formulant ces questions critiques nous n'entendons pas mettre en cause l'approbation que nous avons donnée à ce texte en tant que membre de la commission.

4. Gemeinsame Römisch-Katholische - Evangelisch-Lutherische Kommission, *Das Herrenmahl*, Bonifacius-Druckerei Paderborn, Otto Lembeck Frankfurt a.M., 1978, 116 p. C'est à cette édition que nous renvoyons lorsque nous citons les Excursus. - (Le texte allemand constitue la version originale du document ; la traduction française, faite dans des conditions difficiles à la suite d'un certain nombre de circonstances, n'est pas en tous points parfaite...).

consacré à la « célébration liturgique du Repas du Seigneur » : il présente le déroulement de la célébration ainsi que les textes de prières eucharistiques en usage dans l'Eglise catholique et dans un certain nombre d'Eglises luthériennes <sup>5</sup>. Cette référence aux formes concrètes de la célébration a paru importante à la commission car « la doctrine et la vie, la confession de la foi et l'expression liturgique, la piété et la pratique font partie de cette réalité qu'est l'eucharistie » (n° 3), et la portée réelle d'un « accord » sur l'eucharistie doit pouvoir se vérifier à la lumière de la pratique effective des Eglises et de la foi qui, concrètement, s'y atteste : *lex orandi, lex credendi* <sup>6</sup>. Un deuxième appendice regroupe six Excursus de type historique : ils sont l'œuvre de deux membres de la commission (V. Pfnür et H. Meyer) qui en assument la responsabilité, mais que la commission a approuvés (n° 6). Portant sur un certain nombre de questions classiques de la controverse luthéro-catholique, ils visent à montrer

5. Les quatre prières eucharistiques en usage dans l'Eglise catholique et celles des Eglises luthériennes d'Allemagne fédérale, des Etats-Unis, de France, de Tchécoslovaquie, des Pays-Bas et de Suède.

6. On trouvera des réflexions très suggestives à ce propos dans l'étude de A. PETERS, « Einheit im Herrenmahl ? » dans *Theologische Revue*, 1979, n° 3, col. 183 et surtout 185-187 : « les ordres de service comme indices d'un changement dans la célébration et l'intelligence de l'eucharistie ». Se référant aux textes cités, il note en particulier l'existence de deux « positions extrêmes » : d'une part celle qui est attestée par les prières eucharistiques traditionnelles de l'Occident (les eucharisties en usage dans l'Eglise catholique), où la communauté entre dans la « *berakah* » de Jésus lui-même pour se tenir en prière devant le Père, et où le Christ est « don offert » plus que « donateur » ; d'autre part, dans la ligne de la *Deutsche Messe* de Luther (1526), l'insistance mise sur le récit des paroles d'institution : paroles extraites du contexte de la *berakah*, comprises en analogie aux formules indicatives du baptême et de l'absolution (i.e. comme exhortation à la pénitence et à la foi, et comme promesse de pardon), et immédiatement liées à la distribution des espèces. D'où une « mauvaise alternative entre l'entrée dans le mouvement de la prière de Jésus au Père céleste, et la simple distribution de ses dons de grâce aux communiant » (col. 186) : une alternative qui commence seulement à être dépassée dans certaines prières eucharistiques des Eglises luthériennes, nées dans les dernières décennies, qui renouent avec les eucharisties de l'Eglise ancienne (la liturgie de l'Eglise slovaque demeurant, parmi les textes cités, la plus proche du modèle primitif de la Réforme : col. 183). - D'une façon plus générale, il nous semble que si le catholique peut retrouver très facilement, dans les prières eucharistiques et dans la structure d'ensemble de la célébration de son Eglise, les thèmes très riches développés dans le « témoignage commun » et leur articulation, ces thèmes se retrouvent moins nettement dans les textes liturgiques des Eglises luthériennes, du moins dans un certain nombre d'entre elles. Peters note du reste (col. 184) que « le souhait de la commission d'une réception de ses perceptions spirituelles par la praxis des communautés (luthériennes) accélérerait la fin d'une piété qui a marqué nos communautés à travers les siècles ». - (On trouvera une excellente vue d'ensemble de l'histoire de la célébration de l'eucharistie dans les Eglises de la Réforme dans l'article « Abendmahlsfeier » de la *Theologische Realenzyklopädie*, tome I, (1977), pp. 287-318. Cf. aussi l'article « Abendmahl », *ibid.*, en particulier pp. 106-212).

le caractère historiquement situé de ces controverses et à marquer ainsi les possibilités de dépassement offertes aujourd'hui<sup>7</sup>.

Le document aborde l'eucharistie selon l'optique propre à un dialogue luthéro-catholique. Mais à chaque fois que cela apparaissait possible on a repris délibérément des affirmations de documents œcuméniques antérieurs<sup>8</sup>. Ces citations, nombreuses et parfois très explicites, ont ainsi valeur de « réception » des résultats enregistrés dans d'autres dialogues ; elles contribuent à manifester les convergences très significatives qui existent entre les uns et les autres, et à dessiner les grands axes d'une approche de l'eucharistie réellement commune aux Eglises.

En élaborant son document, la commission a voulu tout à la fois donner un témoignage commun, aussi ample que possible, et signaler très honnêtement les difficultés qui demeurent. Pour ce faire elle a choisi de le distribuer en deux parties : la première exprimant le « témoignage commun » que luthériens et catholiques pensent être à même de donner quant à l'eucharistie, la seconde, « tâches communes », abordant les questions controversées et énumérant les conséquences qui en résultent pour chacune des Eglises, particulièrement pour ce qui concerne la liturgie (n° 4)<sup>9</sup>.

## I. TÉMOIGNAGE COMMUN

Le texte prend comme point de départ le « testament de Jésus selon l'Écriture » : plus précisément les gestes et les paroles du Seigneur tels qu'ils sont repris dans la tradition liturgique des Eglises (n° 6)<sup>10</sup>, pour esquisser ensuite une brève réflexion sur l'eucharistie

7. La présence du Christ dans l'eucharistie ; Eucharistie, Parole, prédication ; L'efficacité des sacrements *sola fide* et *ex opere operato* ; La messe comme sacrifice propitiatoire pour les vivants et les morts *ex opere operato* ; L'eucharistie comme repas de communion (le problème des « messes privées ») ; L'eucharistie, repas des pécheurs ? (rapport entre eucharistie et pénitence ; entre eucharistie et « ministère des clés »).

8. Textes de Louvain (1971), d'Accra (1974), des Dombes (1972), de Windsor (1972) et du dialogue luthéro-catholique aux U.S.A. sur l'eucharistie (1967), (Références dans *La Documentation catholique*, p. 30).

9. Cette structure du texte, originale par rapport aux autres textes d'accord sur l'eucharistie, a l'avantage de présenter le témoignage commun dans un exposé très continu, ayant en quelque sorte valeur par lui-même et susceptible de s'adresser au plus grand nombre (cf. n° 5). Elle comporte aussi, cependant, des inconvénients sur lesquels nous reviendrons.

10. On cite les paroles de l'institution selon la Prière eucharistique n° II de la liturgie catholique (elle-même reprise d'Hippolyte), afin de n'avoir pas à entrer dans les débats exégétiques soulevés par la diversité des textes néo-testamentaires et les problèmes que pose leur interprétation. (Notons, en passant, que par le fait même une certaine position est engagée quant au rapport entre Écriture et « Tradition »).

comme « mystère de la foi » qui livre en quelque sorte la clé de l'ensemble de cette première partie. « Le Repas du Seigneur est un mystère de la foi au sens le plus plein du mot. Il fait partie de l'unique Mystère du salut, à la fois total et insaisissable (*umfassend und unfassbar*), et il a part à son caractère de mystère (*Geheimnis*) ». Pour que l'homme puisse le reconnaître, Dieu doit se communiquer lui-même, et c'est seulement dans la mesure où le Seigneur le veut et l'opère qu'il « entre dans notre horizon ». Dès lors l'accès à l'eucharistie ne nous est ouvert que par le don que Dieu lui-même nous fait de la foi : foi qui est celle de la communauté des croyants, qui est le « sujet » de la célébration et, en elle, celle de chacun (n<sup>os</sup> 7-9). Par ailleurs l'eucharistie est mystère de la foi en ce sens aussi qu'elle « englobe les dimensions essentielles de la vérité de la foi », et que « dans sa célébration se reflètent les phases de l'histoire du salut » : de la création pour laquelle il est rendu grâce à l'accomplissement eschatologique qui y est promis (n<sup>o</sup> 10). Enfin elle nous relie au mystère premier et dernier de Dieu-Trinité : « le Pères des cieux qui est l'origine première et le but ultime de l'événement eucharistique. Le Fils de Dieu fait homme, par qui, avec qui et en qui il s'accomplit, en est le centre vivant. Le Saint Esprit est l'incommensurable force d'amour qui l'opère et qui continue de le rendre efficace » (n<sup>o</sup> 11).

Cette référence à l'ensemble du mystère du salut et à son fondement trinitaire va commander aussi bien le contenu de cette première partie que son mouvement. Elle va permettre d'articuler ensemble la prévenance gratuite de Dieu qui se donne et la réponse de la foi que cette présence suscite et détermine (problème de l'eucharistie comme « sacrifice »), et de mettre en relief la référence fondamentale de l'eucharistie au Christ, à l'Esprit et au Père. Concrètement l'exposé va se structurer selon la doxologie par laquelle s'achèvent beaucoup de prières eucharistiques et l'eucharistie se trouve ainsi envisagée de façon très systématique selon la séquence : Christ (« Par, avec et dans le Christ »), Saint Esprit (« Dans l'unité du Saint Esprit »), Père (« Glorification du Père ») - deux développements étant ensuite consacrés au rapport au monde (« Pour la vie du monde ») et à la dimension eschatologique de l'eucharistie (« En vue de la glorification future »).

« Il n'y a d'eucharistie que par Jésus Christ » (« c'est lui qui invite ») (n<sup>o</sup> 13), et « avec le Christ » qui, par grâce, se rend présent aux siens selon sa promesse (n<sup>o</sup> 15). C'est en référence à ces affirmations qu'un développement est consacré à la « présence eucha-

ristique » en ce qu'elle a d'original par rapport aux autres modes de la présence du Christ. L'affirmation centrale est ici : « Dans le sacrement de l'eucharistie Jésus Christ, vrai Dieu et vrai homme, est pleinement et entièrement présent avec son corps et son sang sous le signe du pain et du vin » (n° 16). Cette formule est ensuite précisée : les concepts mis en œuvre pour qualifier cette présence (sa réalité et sa modalité) ont des « nuances différentes dans les deux traditions », mais « ensemble elles s'opposent à un mode de présence spatial ou naturel ainsi qu'à une conception purement commémorative ou figurative du sacrement » (*ibid.*). On est donc en présence d'une affirmation commune très forte concernant la *réalité* de la présence du Christ dans l'eucharistie : écartant à la fois toute compréhension « chosifiante » de la doctrine catholique de la transsubstantiation et toute compréhension « spiritualiste » (telle qu'elle est parfois prêtée aux « protestants » dans une ligne qui n'est en réalité que celle de Zwingli), elle délimite le champ à l'intérieur duquel pourront être abordées, dans la deuxième partie du texte, la question du *comment* de cette présence et celle de la conceptualité mise en œuvre pour en rendre compte <sup>11</sup>.

Est souligné ensuite le caractère dynamique et opérant de cette présence : « Présent au milieu de nous, le Seigneur veut nous entraîner dans le mouvement qui est celui-là même de sa vie (*Lebensbewegung*) », c'est-à-dire celui de sa Pâque, de sorte que, « unis à notre Seigneur qui s'offre à son Père », « nous nous offrons nous-mêmes en un sacrifice vivant et saint qui doit s'exprimer dans notre vie quotidienne » (n° 18) <sup>12</sup>. Un premier jalon, fondamental, est ainsi posé concernant la dimension « sacrificielle » de l'eucharistie et, en référence à celle-ci, de l'existence chrétienne elle-même : c'est le don que le Christ fait de lui-même, sa présence dans l'« anamnèse » qui est faite de l'œuvre réconciliatrice que Dieu a accomplie en lui (n° 17), qui fonde, suscite et détermine le « sacrifice » des chrétiens : « Quand, dans le repas du Seigneur, nous nous présentons devant Dieu en nous donnant à lui, nous ne le faisons que par le Christ, c'est-à-dire en nous référant au don qu'il a fait de lui-même. Se donner c'est en fin de compte s'ouvrir pour le recevoir » (n° 18). Enfin est développée la dimension communionnelle de l'eucharistie : vie « en Christ » du croyant, et communion des croyants qui deviennent « un seul corps » (n°s 19-20).

11. On prend appui sur les travaux de la commission luthéro-catholique des U.S.A. dont on cite largement le texte, II, 1 c.

12. Le texte reprend ici celui des Dombes, n° 11.

Un long développement est consacré à la dimension pneumatologique de l'eucharistie (n<sup>os</sup> 21-28) : deux aspects y sont considérés successivement. Le premier concerne le rapport du Saint Esprit à l'eucharistie. On y souligne que « tout ce que le Seigneur nous donne et tout ce qui nous rend aptes à nous l'approprier nous est donné par le Saint Esprit » (n<sup>o</sup> 21). Référence est faite ici à l'épiclese, constitutivement liée à l'anamnèse : c'est grâce au Saint Esprit que le pain et le vin deviennent corps et sang du Christ, et que l'assemblée elle-même est constituée comme communauté croyante habilitée à célébrer l'eucharistie, « renouvelée, sanctifiée et confortée pour sa mission dans le monde » (n<sup>os</sup> 22-23). Le second aspect concerne le rapport entre eucharistie et Eglise, qui se trouve ainsi très délibérément envisagé dans un contexte pneumatologique : c'est par l'Esprit que l'Eglise se construit comme Corps du Christ. On souligne ici très fermement la relation de réciprocité qui existe entre Eglise et eucharistie : « L'eucharistie est tout à la fois source et sommet de la vie de l'Eglise. Sans la communion dans l'eucharistie, il n'y a pas de pleine communion ecclésiale ; sans la communion ecclésiale il n'y a pas de vraie communion dans l'eucharistie » (n<sup>o</sup> 26). Notons encore cette précision : « Si cela vaut d'abord pour la communauté concrète réunie en tel ou tel lieu pour célébrer le repas du Seigneur », le partage eucharistique « atteste l'unité des participants avec le Christ total et avec tous les communiantes en tous temps et en tous lieux » et cette communion inclut « ceux qui nous ont précédés dans la foi » (n<sup>o</sup> 27). C'est cette dimension communionnelle de l'eucharistie également qui appelle les chrétiens à faire œuvre de réconciliation et d'unité (n<sup>o</sup> 28).

La section intitulée « Glorification du Père » vise à déployer la dimension « théologique » de l'eucharistie et de la vie chrétienne qu'elle structure : tout vient du Père et tout retourne vers lui - le mouvement vers le Père n'étant possible cependant qu'en raison de sa prévenance gracieuse en Jésus Christ, comme son fruit, et sous le mode du « se laisser saisir par lui » : « La communion avec le Christ, dans laquelle nous sommes insérés dans l'eucharistie par la vertu du Saint Esprit, conduit finalement au Père éternel » (n<sup>o</sup> 29)<sup>13</sup>. Cette glorification se concrétise à travers la « proclamation » (le témoignage rendu à la grandeur et à la miséricorde de Dieu manifestée dans la

13. C'est ici, me semble-t-il, de par la mise en relief de ce qui est le contenu et l'orientation de la *berakah* juive telle qu'elle a été reprise par Jésus, puis par les chrétiens lorsqu'ils font mémoire de la mort et de la résurrection de Jésus, que le « témoignage commun » interpelle très directement la tradition luthérienne (cf. *supra*, note 6).

création et la rédemption) et « l'action de grâce » <sup>14</sup>, « l'intercession » (« l'Eglise s'unit à l'intercession que son Seigneur présente à la face du Père »), la « louange » et « l'offrande de soi » (*Selbsthingabe*).

Ce dernier aspect fait l'objet d'un développement particulièrement ample dans lequel est reprise la question de la dimension sacrificielle de l'eucharistie (n°s 34-37). L'importance de ces développements et des acquis qui s'y expriment est considérable lorsqu'on sait que c'est autour de cette question, plus encore qu'autour de celle de la « présence réelle », que s'est cristallisée la protestation réformatrice qui voyait (et tend souvent à voir encore) dans l'affirmation du caractère sacrificiel de l'eucharistie une mise en cause du caractère unique, suffisant et non-réitérable du sacrifice de la croix. Comme en d'autres textes œcuméniques sur l'eucharistie, on met en œuvre la notion-clé de « mémorial » que l'on définit en reprenant les formules de Windsor <sup>15</sup>, et l'on précise : « Ce qui se passe dans la célébration-mémorial du Peuple de Dieu, c'est bien plus que le fait de nous rendre présents des événements passés, grâce aux ressources de l'imagination ou de la mémoire. Ce qui est décisif (...) c'est que le Seigneur convoque son peuple en sa présence et l'y mette en présence de son agir salvifique. Dans cette action créatrice de Dieu, l'événement de salut du passé devient offre de salut pour le présent et promesse de salut pour l'avenir » (n° 36). (On retrouve ici la structure classique : passé, présent, avenir). Dès lors « tous ceux qui célèbrent l'eucharistie pour faire mémoire du Christ sont assumés dans sa vie, sa passion, sa mort et sa résurrection » et « s'unissent au geste d'offrande du Christ à Dieu » : « en le recevant avec foi ils sont, eux qui constituent son corps, assumés dans le sacrifice réconciliateur qui les dispose à s'offrir eux-mêmes (Rm 12, 1) et qui les rend aptes à "offrir par Jésus Christ des sacrifices spirituels" (I P 2, 5) au service du monde » (n° 36).

L'ensemble de ces développements peut alors se conclure par une affirmation commune très explicite : « Nos deux traditions s'accordent pour voir dans l'eucharistie un sacrifice de louange. Ce

14. On notera cette formule : « c'est dans sa totalité, et pas seulement dans les lectures et la prédication, que l'eucharistie est proclamation de la grandeur et de la miséricorde de Dieu » (n° 30) : la proclamation et l'action de grâce s'effectuent également à travers le fait de partager, de manger et de boire le pain et le vin « fruits de la terre et du travail des hommes ».

15. « La notion de mémorial, telle qu'elle était comprise dans la célébration pascalle au temps du Christ - c'est-à-dire rendre effectivement présent un événement du passé - a ouvert la voie à une meilleure intelligence de la relation entre le sacrifice du Christ et l'eucharistie » (Windsor, n° 5).

n'est ni une louange purement verbale ni une addition ou un complément que les hommes, par leurs propres forces, ajouteraient au sacrifice de louange et d'action de grâce que le Christ a offert au Père. Le sacrifice de louange eucharistique n'a été rendu possible que par le sacrifice du Christ sur la croix : c'est pourquoi celui-ci reste lui-même le contenu primordial du sacrifice de louange de l'Eglise. C'est uniquement "par lui, avec lui et en lui, notre grand-prêtre et notre intercesseur (que) nous offrons au Père, par la vertu du Saint Esprit, notre propre louange, notre action de grâce et notre prière" » (n° 37). La dimension sacrificielle de l'eucharistie est donc clairement affirmée : faisant « mémoire » de la mort du Christ, la communauté chrétienne est « mise en présence » du sacrifice que le Christ a offert une fois pour toutes au Père pour les hommes, afin que renouvelée et saisie par lui, il lui soit donné de s'unir à son sacrifice. Notre texte rejoint ainsi la façon dont d'autres documents interconfessionnels déjà ont fait droit aussi bien aux affirmations catholiques traditionnelles qu'aux *Anliegen* luthériens : l'eucharistie est « sacrifice », mais elle ne l'est qu'en tant que mémorial du sacrifice du Christ accompli « une fois pour toutes »<sup>16</sup>.

Le chapitre consacré à « la célébration eucharistique dans son rapport au monde » et à la « responsabilité à l'égard du monde de ceux qui célèbrent l'eucharistie » (n°s 39-41) est lié à ce qui précède par la référence faite au Christ présent dans son « mouvement de vie vers le Père », « dans lequel il inclut les siens et qui doit être au bénéfice de tous », et à sa condition de « tête de son Eglise et de toute l'humanité rachetée », ainsi que par le rappel du symbolisme du repas partagé (réconciliation). On retrouve donc ici des thèmes qui sont le bien commun des textes œcuméniques sur l'eucharistie,

16. On notera que le texte lui-même n'emploie pas les termes « représentation » ou « représenter », comme le fait par ex. le texte des Dombes (n°s 9, 10) ainsi que celui d'Accra (n°s 8, 9). (Le texte de Windsor qui est cité (cf. note 15) parle bien de « rendre effectivement présent un événement du passé » dans sa version française, mais la version allemande à laquelle la commission se réfère parle de « Wirkstattmachung (i.e. "rendre efficient dans le présent") eines vergangenen Ereignisses in der Gegenwart »). Par ailleurs on ne va pas jusqu'à dire, comme le fait le texte des Dombes (n° 10), que « l'Eglise présente au Père le sacrifice unique et parfait de son Fils » : on s'en tient à des formulations où le « sujet agissant » demeure toujours le Seigneur lui-même qui se rend présent, l'Eglise étant « bénéficiaire » du don qui lui est fait de cette présence. Nous sommes ici à l'un des points les plus sensibles de la discussion. (A ce propos on pourra se reporter également aux « Elucidations » de la Commission internationale anglicano-catholique concernant les critiques rencontrées par l'emploi du terme « anamnèse » dans le texte de Windsor (n° 5 : Anamnèse et Sacrifice) : cf. *La Documentation catholique*, n° 1769, p. 735).

de même qu'au chapitre suivant qui traite de sa dimension eschatologique : « Dans l'eucharistie nous annonçons "la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne" (I Co 11, 26). En elle est promise la gloire à venir ; celle-ci s'y manifeste et s'y médiatise en ses commencements » (n° 42) <sup>17</sup>.

Telle est cette première partie du document, où l'on s'est efforcé de présenter une vision d'ensemble, aussi complète et aussi dynamique que possible, de l'eucharistie, en marquant à la fois le caractère central de la figure et de l'œuvre du Christ et sa structure trinitaire et en mettant en relief sa dimension communionnelle, son orientation eschatologique ainsi que ses implications éthiques.

## II. TACHES COMMUNES

La deuxième partie a pour objet les « tâches communes » que les Eglises sont invitées à aborder à la lumière de ce qui s'est exprimé dans le témoignage commun : il s'agit de vérifier, dans un dialogue théologique, dans quelle mesure les problèmes qui autrefois ont brisé la communion dans la foi et dans l'eucharistie ont été réellement surmontés, de faire que la pratique liturgique des communautés chrétiennes corresponde effectivement à ce qui est confessé ensemble et de susciter la « réception » de l'acquis des dialogues par le plus grand nombre de membres des communautés chrétiennes. Nous nous contenterons ici d'une présentation des deux premiers points, le troisième (réception) ne faisant l'objet, dans le document, que d'un très court paragraphe (n° 77).

17. Dans ces deux derniers chapitres on cite longuement le texte des Dombes : n°s 8, 27, 29. - A. PETERS (*art. cit.*, col. 188) note à ce propos que « ce pont jeté entre eucharistie, éthique et eschatologie comble une lacune sensible des écrits symboliques luthériens (...). Pour les chrétiens de la Réforme le viatique de l'eucharistie servait en premier lieu à donner force pour la dangereuse marche dans le désert, à travers ce monde terrestre qui passe, vers la demeure céleste du Père ». Il ajoute cependant cette remarque critique, très significative nous semble-t-il de la spiritualité luthérienne : « cette parénèse masque totalement l'horizon eschatologique du jugement et passe sous silence les deux dernières demandes du Notre Père ». Plus : par le fait qu'elle est présentée « comme joyeuse anticipation du banquet céleste, lorsque la rédemption sera pleinement accomplie et que toute la création sera délivrée de toute servitude » (n° 43), et qu'il est souligné que « la vie du monde à venir, promise, manifestée initialement et communiquée à ceux qui croient, peut et doit être effective dans ce monde » (n° 45), « de "remède d'immortalité" (IGNACE, *Eph.* 20, 2), l'eucharistie devient un instrument de transformation du monde ».

### 1. Dépassement des positions opposées

Le « témoignage commun » qui s'exprime dans la première partie conduit à un double constat : bien des obstacles ont été levés de part et d'autre, et les « divergences » qui demeurent s'inscrivent à l'intérieur d'un « espace de convictions communes » ; il reste cependant des « positions opposées » (*Gegensätze*) qui continuent de faire obstacle à la communion (n° 47). Cinq nœuds de difficultés sont ainsi repérés et examinés : ils concernent tout à la fois la doctrine des Eglises, telle qu'elle s'exprime dans les textes du magistère ou dans les écrits symboliques, que leurs pratiques : la liturgie et les expressions de la piété <sup>18</sup>.

#### Présence eucharistique

Le débat porte ici sur deux points précis : les formulations théologiques concernant le mode de la présence réelle et sa durée.

Quant au premier point l'enjeu du débat est formulé ainsi : la doctrine tridentine de la transsubstantiation apparaît aux luthériens comme une « tentative d'explication rationaliste du mystère de la présence du Christ », voire comme induisant un « malentendu naturaliste » ; à l'inverse, lorsque les luthériens parlent de « présence du corps et du sang du Christ dans, avec et sous le pain et le vin » et qu'ils voient une « analogie réelle » entre l'incarnation et l'unité sacramentelle <sup>19</sup>, « des catholiques trouvent qu'il n'est pas fait entièrement droit ni à cette unité sacramentelle, ni à l'efficacité de la parole du Seigneur : "ceci est mon Corps" » (n°s 49-50). On estime cependant que ces deux positions ne devraient plus être considérées comme des « oppositions impliquant la séparation » dans la mesure où, tout comme la tradition catholique, les luthériens affirment que « les éléments consacrés ne demeurent pas purement et simplement du pain et du vin et qu'en vertu de la parole créatrice ils nous sont donnés comme corps et sang du Christ » <sup>20</sup> et qu'à l'inverse le

18. C'est à ces « points de division » que se réfèrent les Excursus.

19. « De même qu'en Jésus Christ Dieu et l'homme s'unissent pour former une unité, de même dans l'eucharistie le corps et le sang du Christ, d'une part, le pain et le vin, d'autre part, forment ensemble une unité sacramentelle » (n° 49).

20. La formule « sont donnés comme corps et sang du Christ » ne doit pas être entendue comme l'affirmation d'une présence seulement *in usu*, mais comme l'indice de ce que l'intérêt va moins aux éléments considérés en eux-mêmes qu'au don qu'ils représentent. On ajoute par ailleurs que la tradition luthérienne pourrait elle aussi, avec la tradition grecque, parler de « changement » : *Wandlung* (traduit de façon erronée dans le texte français par « transmutation » !). Référence est faite à *L'Apologie de la Confession d'Augsbourg*, X, 2.

concept de transsubstantiation entend bien « sauvegarder le caractère de mystère de la présence réelle », sans chercher à « expliquer comment s'opère le changement » (n° 51)<sup>21</sup>. Le point d'accord se trouve donc bien marqué : affirmation commune de la réalité du « changement », mais différences quant à la manière d'en rendre compte<sup>22</sup>.

S'agissant de la durée de la présence eucharistique, le champ des convictions communes est clairement balisé : la présence eucharistique du Christ est destinée à la réception par les croyants ; elle n'est pas limitée au seul moment de cette réception, et elle ne dépend pas de la foi du communiant (n° 52). Mais on retrouve également les difficultés bien connues soulevées par les pratiques (nos 53-54) : certaines formes de la piété eucharistique catholique, liées à la doctrine « selon laquelle le Seigneur accorde le don de sa présence eucharistique au-delà du moment de la célébration du sacrement, aussi longtemps que demeurent les espèces du pain et du vin » scandalisent les luthériens qui y voient une « séparation indue d'avec le repas ». A l'inverse, certaines manières de traiter ce qui reste des éléments après la célébration choquent les catholiques et l'on note qu'est indiquée ainsi une discrédence non encore surmontée ». Reprenant alors le texte des Dombes (n° 20), on demande que du côté catholique « on rappelle que l'intention première de la réserve eucharistique est la distribution aux malades et aux absents », et que du côté luthérien « soit mise en œuvre la meilleure façon de témoigner le respect dû aux éléments ayant servi à la célébration, c'est-à-dire leur consommation ultérieure, sans exclure leur usage pour la communion des malades » (n° 55). On y ajoute cette double remarque : les catholiques devront veiller à ce que la pratique de l'adoration de l'eucharistie ne contredise pas la conviction commune du caractère de repas propre à l'eucharistie, et se rappeler aussi « qu'il y a, par exemple dans les Eglises orthodoxes, d'autres formes de piété eucharistique sans que pour autant leur foi eucharistique soit mise en cause » ; quant aux luthériens, ils devraient considérer le fait que « pour eux-mêmes, culte, vénération et adoration sont

21. Le texte renvoie à l'Excursus consacré à la présence du Christ dans l'eucharistie, qui rappelle l'essentiel du dossier relatif à ces controverses. Cf. aussi le texte des U.S.A. : II, 1 et 2 c qui présente avec beaucoup de précision l'enjeu de la discussion.

22. On rejoint ainsi les différents niveaux d'affirmation de la doctrine tridentine : affirmation de l'objectivité du changement qui s'accomplit et désignation de cette *conversio* comme transsubstantiation (cf. D.S. 1642 et 1652). Sur ce point, cf. par exemple les réflexions de B. SESBOUE, « L'accord eucharistique des Dombes, Réflexions théologiques » dans *Istina*, 1973, n° 2, p. 217 ss.

appropriés aussi longtemps que le Christ demeure sacramentellement présent » (*ibid.*). On le constate : on continue d'achopper à la question de la durée de cette « présence sacramentelle » (« aussi longtemps que... »), et il est évident que si les interpellations mutuelles concernant les pratiques liturgiques peuvent contribuer à rééquilibrer la doctrine et à dissiper certains malentendus, elles ne peuvent pas dispenser d'une réflexion théologique sur le fond qui demeure nécessaire <sup>23</sup>.

### *Sacrifice eucharistique*

Les n<sup>os</sup> 56-61 reviennent longuement sur cette question, déjà amplement traitée dans le « témoignage commun ». Nous sommes là en effet au point qui a suscité les controverses les plus vives et où la sensibilité luthérienne continue de se manifester de la façon la plus aiguë. C'est du reste la section du document à propos de laquelle la discussion fut la plus animée et la plus laborieuse ; d'où d'ailleurs le caractère parfois embarrassé de la rédaction <sup>24</sup>. Comme à propos de la présence eucharistique, questions de doctrine et difficultés soulevées par la pratique des Eglises interfèrent ici étroitement.

La discussion repart de ce qui a été affirmé dans le « témoignage commun », concernant la présence du Christ en tant que « victime offerte en sacrifice une fois pour toutes pour les péchés du monde » :

23. Dans l'Excursus consacré à cette question, V. PFNUER estime que « la différence qui demeure ici entre les pratiques catholique et luthérienne ne doit pas mettre en cause, rétrospectivement, la confession commune concernant la présence réelle du Christ. Elle est étroitement liée aux façons différentes de comprendre le mode de la présence réelle et, comme celle-ci, elle ne touche pas nécessairement le fait (*dass*) de la présence réelle » (pp. 89-90). Cette affirmation ne nous paraît pas faire pleinement droit à la question soulevée par les pratiques, et nous ne pensons pas que l'on puisse totalement séparer affirmation du fait de la présence et façon d'en rendre compte (quoiqu'il en soit par ailleurs du caractère non « dogmatique » de l'explication de la *conversio* comme transsubstantiation). Il nous semble en particulier que certaines façons de traiter les espèces consacrées induisent une compréhension de la présence réelle qui ne fait pas pleinement droit à l'objectivité de la *conversio*. (Ce point a été bien perçu par le groupe des Dombes ; cf. *infra*, note 48).

24. Les discussions, menées en anglais et en allemand, ont été d'autant plus difficiles que la distinction n'était pas toujours clairement perçue entre sacrifice/sacrifier d'une part, offrande/offrir d'autre part. A titre d'exemple : la formule du texte des U.S.A. (à laquelle on se réfère au n<sup>o</sup> 58) « the catholic affirmation that the church "offers Christ" in the mass... » (I, 2 b) est traduite en allemand : « die katholische Aussage dass die Kirche in der Messe "Christus opfert"... ». Autrement dit : *offerre sacrificium* tend à être compris comme signifiant purement et simplement *sacrificare*. On perçoit bien ici où et comment les équivoques peuvent naître.

après avoir rappelé que ce sacrifice ne saurait être ni renouvelé, ni remplacé, ni complété, mais qu'il « peut et doit, toujours à nouveau, être efficace de façon à chaque fois nouvelle au sein de la communauté », on précise l'enjeu du débat : il concerne « le mode et la mesure (*Mass*) de cette efficence » (n° 56). Le texte présente alors successivement les positions catholique et luthérienne avec, à chaque fois, le souci de faire droit aux interpellations de l'autre. A la suite de quoi on énumère les points de convergence qui peuvent être tenus pour acquis.

Pour caractériser la position catholique on rappelle d'abord les formules de Trente : dans l'eucharistie un « sacrifice authentique et véritable est offert », « vraiment propitiatoire », qui ne diffère de celui de la croix que par la « manière d'offrir », et ce sacrifice est offert pour les vivants et les morts (D.S. 1751, 1743). C'est autour de ces formules tridentines, elles-mêmes polémiques, que le débat s'est noué. Aussi va-t-on s'efforcer d'écarter malentendus et fausses interprétations : rien ne vient s'ajouter au sacrifice du Christ ; tout vient de lui et y renvoie ; la célébration requiert la reconnaissance et l'aveu de sa propre impuissance et de sa totale dépendance, et si l'on peut parler de « sacrifice offert » par les croyants, c'est en vertu seulement de la présence du Christ lui-même en son acte d'offrande <sup>25</sup>. Autrement dit : si on peut parler d'une « présentation » par l'Eglise, à Dieu, du sacrifice du Christ, ce ne peut être que selon le mode paradoxal de l'aveu de sa propre pauvreté et de la foi en la puissance réconciliatrice de l'unique sacrifice auquel il lui est donné d'avoir part : « En dehors du Christ nous n'avons ni dons, ni adoration, ni sacrifice que par nous-mêmes nous puissions offrir à Dieu. Nous ne pouvons présenter en notre faveur rien d'autre que le Christ, la victime que le Père lui-même nous a donnée » (n° 58) <sup>26</sup>.

La présentation de la position luthérienne suit un mouvement en quelque sorte inverse. On énumère d'abord les difficultés soulevées par le fait de voir dans l'eucharistie un « sacrifice propitiatoire » et les conséquences que l'on pense, ou du moins on a pensé, pouvoir tirer : mise en cause de l'unicité et du caractère suffisant de la croix et de

25. Le début du 4<sup>e</sup> alinéa du n° 58 devrait être traduit ainsi : « De par le fait que le Seigneur qui est offert et qui s'offre lui-même en sacrifice est rendu présent dans l'eucharistie, ceux qui ont été sauvés par lui peuvent offrir un sacrifice au meilleur sens du mot. Ils présentent au Père céleste un don qui ne souffre ni autosuffisance ni justice propre. »

26. Ce texte est une reprise du document des U.S.A. (I, 2 b) : texte que l'ensemble de ces développements consacrés au sacrifice eucharistique suit d'ailleurs de très près.

la médiation du Christ, mais aussi inutilité d'une réception croyante de l'eucharistie par les fidèles (« *ex opere operato* » !), et attribution au prêtre d'un « pouvoir sacrificateur autonome ». On reconnaît cependant que si, pour ces raisons, la tradition luthérienne ne parle pas de « sacrifice de la messe », elle « interprète le repas du Seigneur comme un sacrifice d'action de grâce rendu pour le sacrifice de la croix présent dans le sacrement » : « nous offrons avec le Christ, c'est-à-dire avec une foi ferme en son testament nous nous appuyons sur le Christ et, nous présentant devant Dieu avec notre prière, nous ne le faisons que par lui, et nous ne doutons pas qu'il soit notre curé et notre prêtre au ciel, devant Dieu » (n° 60) <sup>27</sup>.

On peut alors énumérer quatre points où le dialogue a permis d'éclaircir la signification de la doctrine catholique et d'enregistrer un « consensus croissant », donnant l'espoir de parvenir à « éclaircir les questions encore ouvertes » (n° 61) : 1. Il ne s'agit pas d'une répétition mais d'une actualisation du sacrifice de la croix dont le caractère unique et suffisant n'est pas mis en cause mais, au contraire, attesté ; 2. L'*ex opere operato* a pour fonction d'attester la priorité de l'agir de Dieu, ce qui est également un *Anliegen* luthérien ; 3. Dès lors la participation active des croyants n'est pas exclue : elle est au contraire requise et suscitée par la prévenance de Dieu ; 4. Cette participation n'est pas exclue par la conviction que les fruits de l'eucharistie s'étendent au-delà du cercle des célébrants : s'il n'est pas possible de disposer du don du Christ, « il est permis cependant d'espérer qu'il accorde son secours à d'autres aussi », et l'intercession, tout comme les « intentions de messes », n'entendent pas limiter sa souveraine liberté <sup>28</sup>.

### *Communion eucharistique*

Deux questions précises sont abordées ici. La première (n° 63) concerne les messes célébrées sans participation du peuple (« messes privées ») : un usage qui, aux yeux des luthériens « ne répond ni

27. Ce dernier texte est une citation de Luther.

28. Ce point n'a pas fait l'objet d'une discussion approfondie. Au n° 71 on note que « la réserve de la doctrine luthérienne quant au sort des défunts la rend réservée aussi à l'égard d'une prière en leur faveur ». Dans l'Excursus consacré à la messe comme « sacrifice propitiatoire pour les vivants et les morts » on fait remarquer que du côté luthérien, « à l'encontre d'une compréhension individualiste de l'eucharistie comme annonce personnelle du pardon des péchés, on souligne davantage la communion du corps du Christ, et qu'on n'exclut pas la possibilité de l'intercession pour les défunts », et l'on conclut que ce point ne devrait plus faire difficulté (p. 105).

à l'institution du Seigneur, ni à la pratique de l'Eglise ancienne », et qui risque de mettre en cause ce qui est pourtant une affirmation commune : « l'eucharistie est essentiellement un repas communautaire ». On prend acte cependant du fait que les affirmations de Vatican II et les changements intervenus dans la pratique depuis lors constituent un « rapprochement important entre nos pratiques »<sup>29</sup>.

La deuxième question concerne les difficultés que représente pour les luthériens le fait que dans les célébrations catholiques la communion n'est donnée ordinairement que sous les espèces du pain (n° 64) : une pratique qui, du côté catholique se justifie par des « raisons surtout d'ordre pratique »<sup>30</sup> et qui « repose sur la conviction que le Christ est pleinement présent sous chacune des deux espèces », mais qui aux yeux des luthériens n'est pas conforme à l'institution du Christ et « n'assure pas la totalité du signe sacramentel ». On note à ce propos l'extension pour les fidèles catholiques des possibilités de communier au calice, et l'on fait remarquer que « la doctrine luthérienne ne nie pas non plus que le Christ soit totalement présent sous chacune des deux espèces, et que la pratique luthérienne connaît des cas de nécessité pastorale où la Sainte Cène peut être reçue également sous une seule espèce »<sup>31</sup>. Au total « les différences subsistant dans la doctrine et la pratique ne sont plus de nature à séparer nos Eglises »<sup>32</sup>.

29. On renvoie ici à l'Excursus consacré à ces questions (pp. 105-108). L'auteur de ce texte (H. MEYER) fait remarquer que la pratique de la messe sans participation du peuple demeure, et il rappelle la justification qui en est donnée dans les documents récents du magistère : toute célébration eucharistique a de soi un caractère « public et social » et est « offerte pour le salut du monde tout entier » (c'est-à-dire pas seulement pour ceux qui sont physiquement présents), et il ajoute que si les luthériens affirment eux aussi que la communion eucharistique dépasse le cercle de ceux qui sont là, cette conviction ne justifie pas pour autant la pratique des « messes privées », pas plus que ne le fait la légitimité que l'on peut reconnaître éventuellement à l'intercession pour les vivants et les morts, de sorte qu'« il reste ici, malgré les convictions fondamentales, une différence entre les façons de comprendre et la pratique des luthériens et des catholiques » (p. 107).

30. En fait il faudrait dire : pour des raisons *uniquement* d'ordre pratique...

31. Référence est faite à des cas de nécessité pastorale où la communion n'est reçue que sous les espèces du pain.

32. On peut se demander s'il faut parler ici réellement de « différences dans la doctrine » lorsqu'on compare par ex. ces deux textes : « Haec (i.e. sub altera specie non esse integrum neque legitimum sacramentum) dixi de speciebus, non de re contenta in sacramento. Nam in una specie totum Christum accipi dixi. Sed non plenum sacramentum, id est, non utramque speciem » (Luther à Worms : W.A. 7, 608), et « Formam ratione signi plenior habet sacra communio cum fit utraque specie. In ea enim forma... signum eucharisti convivii perfectius elucet... » (*Instruction sur le culte eucharistique*, n° 32). H. MEYER, qui cite ces textes dans l'Excursus n° 5, p. 108, parle du reste de différences dans la *Auffassung*, et non dans la *Lehre* comme le fait le document.

*Eucharistie et ministère*

L'affirmation commune est ici qu'« il appartient à l'eucharistie d'être dirigée par un ministre mandaté par son Eglise à cet effet » (n° 65). On note que les dialogues ont permis déjà de constater de « notables convergences » concernant la manière de concevoir l'origine du ministère et sa fonction, ainsi que son mode de transmission par imposition des mains et invocation de l'Esprit (n° 68), et l'on formule deux questions qui, parmi d'autres, devront être clarifiées : comment l'Eglise luthérienne considère-t-elle les eucharisties célébrées sans ministre ordonné et comment l'Eglise catholique (étant données les affirmations relatives au « defectus » du sacrement de l'ordre) considère-t-elle les eucharisties célébrées dans les Eglises luthériennes. Plus généralement il faudrait « élucider la manière dont il faut voir le rôle propre et le statut ecclésiologique du ministère, ainsi que les conséquences à en tirer pour la structure de l'Eglise ». Au total, on le constate, le texte n'apporte ici rien de nouveau par rapport aux développements consacrés à la question du ministère dans le *Rapport de Malte* (n° 59 et suiv.), mais la commission a engagé une étude d'ensemble des questions relatives au ministère (incluant celle du ministère « épiscopal »), et elle pense pouvoir mettre la dernière main à son texte lors de sa prochaine session, en février 1980.

*La communion créée par l'eucharistie*

« Catholiques et luthériens confessent ensemble que Jésus Christ unit aussi entre eux tous ceux qui sont unis à lui » (n° 69). A partir de là deux points sont abordés. Tout d'abord on reprend la question des dimensions de cette communion. Pour les catholiques elle inclut ceux qui sont morts dans la paix du Christ : d'où la prière pour les défunts, ainsi que la commémoration des saints et la recommandation à leur intercession (n° 70). La célébration luthérienne de l'eucharistie « exprime elle aussi, dans la louange et l'intercession, la communion qui existe entre la communauté du ciel et celle de la terre » ; l'invocation des saints est rejetée, mais leur intercession dans le ciel n'est pas contestée, et l'on demeure « réservé à l'égard d'une prière pour les défunts » (n° 71). (Aucune conclusion cependant n'est tirée de cette série de constats)<sup>33</sup>.

33. A. PETERS (*art. cit.*, col. 190) note que si la Réforme connaît une prière « retenue » (*behutsam*) pour les défunts (comme expression d'une foi confiante en la miséricorde gracieuse de Dieu qui reste souverainement libre), elle « rejette avec véhémence l'invocation des saints », et qu'à cet égard le n° 71 « masque la dureté de la décision réformatrice ».

La deuxième question est celle du partage de la même eucharistie. On se contente ici de rappeler d'une part la position catholique relative à la *communicatio in sacris* telle qu'elle s'exprime dans le *Décret sur l'Œcuménisme* (n° 8) et dans l'*Instruction du Secrétariat pour l'Unité* de 1972 (n° 2 et n° 55), d'autre part les passages du *Rapport de Malte* où s'exprime la position luthérienne (n°s 64 et 72)<sup>34</sup>.

## 2. Forme concrète de la pratique liturgique

Le « témoignage commun » relatif à l'eucharistie « doit déterminer le contenu et la forme de la liturgie » (n° 74) : cette conviction engage à une tâche commune et conduit à des interpellations mutuelles. La tâche commune, dans laquelle on voit du reste « le meilleur chemin vers l'unité » comme le souligne aussi le texte d'Accra qui est cité (n° 31), est essentiellement celle du renouveau de l'eucharistie dans les Eglises, et cela selon une double visée : la fidélité au Seigneur et l'attention aux « contemporains avec leurs difficultés et leurs possibilités ». On souligne par ailleurs que cette unité n'est pas uniformité : « il y a dans les formes liturgiques, tout comme dans la théologie et la piété, une grande diversité de possibilités », exprimant « l'admirable unité qui règne dans le corps du Christ », mais il faut en même temps « tendre à s'accorder davantage encore au sujet d'un certain nombre d'éléments fondamentaux », constitutifs de la structure de l'eucharistie, et que l'on énumère en reprenant le texte d'Accra (n° 28).

L'interpellation mutuelle porte à chaque fois sur trois points. Du côté catholique on devrait s'efforcer : 1. d'éviter les « messes privées » ; 2. d'assurer mieux la prédication de la Parole à chaque célébration ; 3. de donner la communion sous les deux espèces. Quant aux luthériens ils devraient tendre : 1. à une célébration plus fréquente de l'eucharistie ; 2. à une participation plus grande de la communauté (incluant les enfants) ; 3. à une connexion plus étroite entre parole et sacrement (n° 76)<sup>35</sup>.

34. Lors de sa session d'octobre 1978 la commission a chargé un groupe de travail de reprendre cette question. Un papier comportant une réflexion théologique plus approfondie et des propositions concrètes doit être discuté à la réunion de février 1980.

35. On trouvera dans un document d'étude du Centre Œcuménique de Strasbourg consacré à *L'hospitalité eucharistique*, et qui fait le bilan des convergences des doctrines et des pratiques relatives à l'eucharistie dégagées par les dialogues œcuméniques, une réflexion plus vigoureuse concernant les « interpellations adressées à la doctrine et à la pratique eucharistique de nos Eglises » (i.e. Eglises luthériennes). On y reconnaît très franchement que « les décisions prises par la

*Quelques réflexions critiques*

Après cette présentation d'ensemble que nous avons voulue aussi fidèle que possible au contenu et à l'articulation du texte, il nous reste à en tenter une première évaluation, et à esquisser quelques-unes des questions qu'il nous paraît soulever.

Sur le fond ce texte n'apporte rien de fondamentalement nouveau par rapport aux autres documents œcuméniques déjà consacrés à l'eucharistie. La commission n'avait pas, du reste, l'intention de faire une œuvre originale à tout prix. Enregistrant et « recevant » les acquis majeurs des dialogues antérieurs, et tout particulièrement de celui des U.S.A., elle les présente seulement avec une autorité plus grande, en raison de la qualité des instances ecclésiales qui l'ont mandatée. Par ailleurs on sera certainement sensible d'une part à l'ampleur, à la cohérence, à la vigueur et au dynamisme du « témoignage commun » qui s'exprime dans la première partie du texte<sup>36</sup>, d'autre part à la loyauté et à la rigueur avec laquelle, dans la deuxième partie, on s'efforce de recenser et d'élucider les points qui font encore difficulté. Pour le reste ce document soulève évidemment les mêmes questions que d'autres documents de ce type : dans quelle mesure ce qui s'y exprime est-il effectivement représentatif des Eglises, des courants théologiques qui les traversent et surtout de leurs pratiques effectives<sup>37</sup> ? Quelle va être la « réception » du document, et dans quelle mesure va-t-il effectivement contribuer à modifier les relations entre les Eglises<sup>38</sup> ?

Réforme ont été fortement marquées par le rejet d'erreurs de la fin du Moyen Age en ce qui concerne la doctrine et la piété», ce qui fait qu'« on arriva ainsi à souligner unilatéralement certains points, ce qui a eu dans l'histoire de nos Eglises des conséquences très défavorables » ; on invite alors, en particulier, à éviter d'insister unilatéralement sur les paroles d'institution considérées comme proclamation de la Parole, ou encore à marquer davantage la joie eucharistique par opposition à une insistance unilatérale sur l'attitude de pénitence. (*Positions luthériennes*, 1973, n° 3, pp. 171-172).

36. Ajoutons que le texte allemand a par ailleurs une incontestable qualité littéraire.

37. Dans l'analyse qu'il fait du document, E. ISERLOH « Das Herrenmahl » dans *Theologische Revue*, dit « avoir l'impression qu'entre les délégués luthériens et de larges secteurs de leurs Eglises les différences sont plus profondes qu'entre les rédacteurs catholiques et luthériens du document ». Cf. également les remarques de C. VAGGAGINI (*art. cit.*, n. 2, p. 35).

38. Cf. les réflexions un peu désabusées mais lucides de G. DEJAIFVE : « La poursuite d'un accord par la voie de déclarations communes ou de l'élaboration de confessions de foi vient buter, tôt ou tard, à la limite que constitue toute expression verbale quand il s'agit de rejoindre les réalités de la foi vécue. Les formules les mieux élaborées auxquelles, après bien des efforts, on finit par souscrire ensemble n'étant qu'un compromis entre des positions confessionnelles divergentes, sinon opposées, demeurent soumises au processus délicat de l'herméneutique et chaque

Tel qu'il se présente, ce texte soulève cependant un certain nombre de problèmes spécifiques concernant tout à la fois son contenu et sa portée. Le choix fait par la commission de distribuer le texte en deux parties présente certainement des avantages : celui de proposer le « témoignage commun » de façon globale et continue, comme un tout ayant en quelque sorte valeur par lui-même, au-delà du seul cadre d'un dialogue luthéro-catholique, et d'offrir une sorte de dossier systématique des différents points du contentieux luthéro-catholique. Cependant ce choix comporte également des inconvénients : celui d'un certain nombre de redites, certes, mais surtout celui de donner l'impression à certains moments de remettre en cause les affirmations communes, ou du moins d'en limiter la portée. D'une manière plus générale on pourra se demander si cette présentation ne conduit pas à fixer l'attention de façon excessive sur les points de contentieux et si la méthode « comparative » mise en œuvre dans la deuxième partie du document (dans la ligne du texte des U.S.A.) ne conduit pas à réactiver inutilement des polémiques qui sont celles du xvi<sup>e</sup> siècle et à enfermer chacune des parties dans un discours de type purement autojustificatif <sup>39</sup>.

Notons d'abord que pour la commission elle-même l'étude du contentieux, l'enregistrement de l'acquis du travail historique et théologique ainsi que des dialogues portant sur les questions classiques de la controverse ont précédé l'élaboration du texte, le rendant possible, et que la deuxième partie (avec les Excursus) vise à permettre aux Eglises (dont l'engagement et la sensibilité œcuméniques sont divers) de reprendre le dossier à leur tour, compte tenu de leur propre situation et de leurs relations, et de vérifier ainsi dans quelle mesure il leur est possible de s'approprier ce témoignage commun qui leur est proposé et qui pourra paraître surprenant à certaines, voire impossible <sup>40</sup>. Cependant il est incontestable aussi que le travail de la commission a été commandé pour une large part par un présupposé méthodologique qui n'a pas été véritablement discuté et

communauté apporte dans cette démarche tout le poids de sa tradition particulière, sans se laisser vraiment mettre en cause par le point de vue de son interlocuteur. On en arrive ainsi à poursuivre son propre chemin, sous le couvert d'un *gentlemen's agreement* précaire, parce qu'inspiré chez chacun des partenaires par la préoccupation de maintenir à tout prix son acquis confessionnel » (« Hors de l'« impasse » œcuménique » dans *Nouvelle Revue Théologique*, juillet-août 1979, p. 498).

39. Nous nous référons ici à un certain nombre de réflexions critiques très judicieuses qui nous ont été communiquées par le Père B. Sesboüé.

40. A cet égard la commission s'est efforcée d'être attentive aux questions posées par les représentants de pays où les relations entre Eglise catholique et Eglise luthérienne demeurent difficiles, voire inexistantes et marquées par la « controverse ».

critiqué, et qui pour certains de ses membres semble représenter une sorte de postulat : à savoir que le travail historique sur la période de la Réforme, en permettant de dégager les intentions réelles des uns et des autres et de dissiper les malentendus qui ont conduit à la division, constitue non seulement un préalable indispensable, ce qui est incontestable, mais le moment essentiel du dialogue entre les confessions <sup>41</sup>.

Mais par là même une question plus fondamentale se trouve posée, et qui est caractéristique, nous semble-t-il, du dialogue luthéro-catholique : elle concerne la façon dont les uns et les autres se réfèrent aux débats du xvi<sup>e</sup> siècle et aux documents conciliaires ou symboliques dans lesquels ces débats se sont cristallisés. Or il y a sur ce point une certaine dissymétrie entre l'attitude de l'Eglise catholique, d'une part, et celle des Eglises luthériennes, d'autre part. Pour l'Eglise catholique les textes de Trente constituent bien des témoignages majeurs de sa foi, mais ils sont en même temps l'objet d'une relecture et d'une réinterprétation. D'une part ces textes sont relus aujourd'hui dans un contexte qui n'est plus celui, polémique, de leur élaboration, et l'on discerne mieux ce qui est leur intention positive, en ce qu'elle a de juste, des unilatéralismes et des exclusives qui relèvent de la polémique et qu'il importe de relativiser. D'autre part, et d'une façon plus générale, on est de plus en plus sensible aux problèmes herméneutiques que pose la référence aux textes conciliaires : des textes qui sont nécessairement datés et qui représentent une expression de la foi de l'Eglise liée à un contexte historique et culturel, de sorte qu'il importera de distinguer entre la visée de la foi et les mots et les représentations mises en œuvre pour en rendre raison, entre la « substance de la foi » et ses définitions en des formules dogmatiques ; de même qu'on insistera également sur la nécessité de maintenir tout discours de la foi ouvert à des expressions nouvelles suscitées par la relecture des Ecritures, par la praxis des chrétiens et par la prise en compte des requêtes de la culture. L'interprétation des conciles donne lieu ainsi à une sorte de jurisprudence vivante dont les conciles eux-mêmes repré-

41. Il faut signaler ici le rôle important joué, dans le travail de la commission, par les membres et les experts historiens et, d'une façon plus générale, par le poids du modèle universitaire du travail théologique, (tel qu'il est mené en particulier dans les pays germaniques), où les disciplines positives jouent un rôle important. - Notons en passant que c'est dans ce contexte qu'à été proposée la « reconnaissance catholique » de la *Confession d'Augsbourg* : comme fruit et exigence découlant de la recherche historique. (Sur cette question cf. par ex. le recueil d'études *Katholische Anerkennung des Augsbургischen Bekenntnisses ?*, Oekumenische Perspektiven, n° 9, Frankfurt a.M., 1977, 179 p. Un commentaire commun, catholique-luthérien, de la Confession d'Augsbourg est en préparation pour le jubilé de 1980).

sentent des témoignages majeurs lorsque, de l'un à l'autre, les mêmes questions sont reprises et que se produisent ainsi correction de la visée, élargissement des perspectives, intégration de moments nouveaux. Dès lors, quoi qu'il en soit de l'importance du concile de Trente, ses définitions, particulièrement pour ce qui concerne l'eucharistie, ne peuvent pas être considérées comme l'expression unique, ni même comme l'expression majeure de la foi de l'Eglise catholique, et elles ne s'imposent à elle qu'à travers les réinterprétations dont elles sont l'objet en particulier à travers des définitions et des décisions conciliaires plus récentes. Un dialogue qui prend comme référence privilégiée les textes de Trente et la problématique qui est la leur, risque donc d'enfermer l'Eglise catholique dans une figure d'elle-même dans laquelle elle n'est plus à même de se reconnaître pleinement.

Pour les Eglises issues de la Réforme les questions se posent dans une perspective quelque peu différente, en particulier pour ce qui concerne les Eglises luthériennes <sup>42</sup>. Nous sommes là en présence d'Eglises qui se définissent et s'identifient, non seulement sociologiquement mais théologiquement, en référence à des confessions de foi ou à un corpus d'écrits symboliques, qui représentent à leurs yeux un témoignage privilégié rendu à l'Evangile. Ces textes ont ainsi pour ces Eglises une valeur non pas simplement historique, en tant qu'expression de l'intelligence de l'Evangile à un moment de l'histoire, privilégié certes, mais « dépassable », mais une valeur permanente, toujours actuelle, et en quelque sorte indépassable parce que articulant et déployant dans ses conséquences ce qui est le centre même de l'Ecriture : la justification par la foi, telle qu'il a été mis en lumière par la prédication de Luther. Le « principe formel » de la Réforme (*sola scriptura*) est, en perspective luthérienne, second par rapport à son « principe matériel » : la justification par la foi seule, qui est comme la « somme » de l'Ecriture <sup>43</sup>, et parce que ce dernier s'atteste dans les écrits symboliques, ceux-ci se voient reconnaître une autorité considérable : se référant à l'Ecriture, ils en fournissent en même temps l'indispensable clé de lecture. Comme

42. Sur la façon très différente dont les Eglises luthériennes et les Eglises réformées se réfèrent à leurs Ecrits Symboliques, on pourra lire l'étude très suggestive de J.-L. LEUBA, « Die Union als Oekumenisch-Theologisches Problem », dans *Um Evangelische Einheit, Beiträge zum Unionsproblem*, publ. par K. HERBERT, Herborn, 1967, pp. 290-324 ; en particulier, pp. 295-302 et 311-312.

43. « On ne le soulignera pas assez : le point de départ pour Luther ne fut pas l'autorité de l'Ecriture comme telle, mais le principe herméneutique de la justification par la foi, compris comme clé qui rend possible l'intelligence de l'Ecriture, mais qui en même temps et par là même manifeste l'autorité qui revient à l'Ecriture en raison de son contenu » (J.-L. LEUBA, *art. cit.*, p. 296).

le note J.-L. Leuba : « La vérité contenue dans l'Écriture n'est reconnue que lorsqu'elle est recueillie sous la forme qui s'est manifestée comme étant la vraie de par l'intermédiaire de Luther et de ses compagnons dans la foi. Toute confession de la foi antérieure ou ultérieure devra être mesurée désormais à cette confession de la foi décisive de Luther. Incontestablement il sera nécessaire d'actualiser à leur tour les Confessions de foi luthériennes, mais cette actualisation présuppose que l'on reconnaisse et que l'on confesse cette vérité évangélique que les Confessions de foi ont dégagée de l'Écriture et qui ne doit plus être mise en question. De sorte que la Confession de foi constitue le principe qui tient l'ensemble du donné de la foi chrétienne » <sup>44</sup>.

Il est certain que lorsque des écrits symboliques se voient ainsi conférer cette fonction de clé indispensable et irremplaçable pour l'intelligence des Écritures et que, plus largement, on tend à voir dans les événements du xvi<sup>e</sup> siècle un moment privilégié, en quelque sorte constitutif pour la foi, de la vie de l'Eglise <sup>45</sup>, il deviendra beaucoup plus difficile d'en opérer une réinterprétation (comment réinterpréter ce qui est donné comme clé d'interprétation ?) et d'en reconnaître les limites dues à la situation polémique certes, mais aussi, plus largement, au contexte même de la théologie, de la piété, des représentations médiévales dans lequel ils s'inscrivent <sup>46</sup>, et le dialogue courra le risque de ne pas pouvoir quitter le terrain balisé par les débats dont ces écrits, ainsi que ceux qui leur ont répondu, se font l'écho.

De fait le document proposé par la commission pourra paraître à certains égards, dans sa deuxième partie, trop prisonnier d'une problématique, voire d'un langage qui restent ceux du xvi<sup>e</sup> siècle et de ses controverses et, de ce fait, insuffisamment tourné vers l'avenir. On pourra avoir le sentiment qu'on n'a pas poussé aussi loin qu'on l'aurait souhaité cette tâche de « dépassement des

44. *Ibid.*, p. 299.

45. « La question posée aux luthériens est celle-ci : comment un événement de l'histoire de l'Eglise, et serait-il aussi important que celui de la Réforme, peut-il être compris comme constituant un principe d'interprétation non seulement pour la vérité confessée par les pères, mais pour le témoignage apostolique lui-même ? Comment un tel principe peut-il être compris comme ayant seul valeur décisive non seulement pour le passé, mais pour l'avenir ? » (J.-L. LEUBA, *art. cit.*, p. 312).

46. Notons par exemple, à propos de l'eucharistie, la focalisation de l'attention autour de la question de la présence réelle, elle-même liée aux seuls éléments ; le recours exclusif au concept de « sacrifice » pour interpréter tant l'œuvre rédemptrice du Christ que la célébration de l'eucharistie ; la dominante de la préoccupation du salut personnel ; voire une certaine obsession de la culpabilité...

positions opposées » dont on affirme cependant la nécessité, qu'on se contente par trop d'établir un constat de convergences et de divergences, sans se risquer à faire des propositions doctrinales offrant des possibilités nouvelles de surmonter en vérité les divergences que l'on perçoit encore, par exemple pour la question de la présence réelle, dont on reconnaît qu'elle est le lieu d'une « discrédence non encore surmontée »<sup>47</sup>, ou encore pour celle du sacrifice qui, au terme de la section qui lui est consacrée, apparaît encore en suspens, malgré les « convergences croissantes » que l'on a enregistrées<sup>48</sup>.

Il se peut donc que la commission ait manqué d'audace ou de souffle, et qu'elle soit restée en deçà de ce qu'on pouvait attendre de son travail. Quoi qu'il en soit de la justesse de cette impression, nous touchons ici une question plus générale : elle concerne les difficultés propres à tout dialogue mené par une commission représentant les Eglises au plan « mondial ». Si une telle commission possède, ou acquiert au fil de ses rencontres, une réelle homogénéité la rendant capable d'un travail créateur, ne risque-t-elle pas de n'être plus représentative des Eglises ? A l'inverse, si le dialogue est mené par une commission dans laquelle les compétences, les préoccupations, les sensibilités sont très diverses, dont les membres repré-

47. On sait que dans son texte sur l'eucharistie le groupe des Dombes par ex. a proposé une formulation théologique suggérant la voie d'une « réconciliation doctrinale » possible sur la question de la présence du Christ dans l'eucharistie. « C'est en vertu de la parole créatrice du Christ et par la puissance du Saint Esprit que le pain et le vin sont faits sacrement et donc « communication du corps et du sang du Christ » (I Co 10, 16). Ils sont désormais, dans leur vérité dernière, sous le signe extérieur, la réalité donnée, et le demeurent en vue de leur consommation » (n° 19). Ainsi comprise, l'objectivité de la présence du Christ engage sa permanence et fonde doctrinalement les recommandations concernant la façon de traiter les espèces consacrées : « Ce qui est donné comme corps et sang du Christ reste donné comme corps et sang du Christ et demande à être traité comme tel » (*ibid.*). Pour un commentaire de ce texte, cf. l'art. de B. SESBOUE cité *supra* (note 23), pp. 214 et suiv. (Cf. cependant la critique sur ce point de C.-J. DUMONT, « Eucharistie et ministères, A propos des "Accords des Dombes". Essai de critique constructive » dans *Istina*, 28 (1973), p. 163 et suiv.).

48. On pourra lire à ce propos des réflexions très suggestives de C. GEFFRÉ qui, tirant les conclusions d'un colloque interdisciplinaire consacré à la « Problématique théologique de l'eucharistie », note entre autres le « déplacement de deux fausses alternatives » (permis à la fois par la recherche historique et par la prise en compte des questions (« soupçons ») véhiculées par notre culture et des ressources qu'elle offre à la pensée) : le réel et le symbolique (à propos de la présence réelle), le repas et le sacrifice (à propos de l'interprétation de la mort de Jésus et de l'originalité du culte inauguré par lui) : « L'eucharistie, lieu de la gracieuseté de Dieu et de l'homme » dans *La Maison Dieu*, n° 137, 1979, p. 150 et suiv. (L'ensemble de ce numéro reproduit les communications données à ce colloque et donne un bon aperçu des questions que soulève aujourd'hui la réflexion sur l'eucharistie et de la fécondité d'une approche interdisciplinaire).

sentent bien la diversité des contextes historiques, sociologiques, culturels, etc... dans lesquels vivent les Eglises engagées dans le dialogue, et si par ailleurs elle entend prendre en compte le fait que toute réflexion théologique sur l'eucharistie est nécessairement référée à une pratique effective qui fournit à la théologie son objet et son lieu, mais qui est elle aussi diverse, une telle commission pourra-t-elle aller bien au-delà de propositions et de constats du type de ceux du document sur le Repas du Seigneur, dès lors qu'elle se refuse par ailleurs à masquer par des formules trop « négociées » les difficultés sur lesquelles elle a buté ou les questions qu'elle sent insuffisamment « mûries » pour telle ou telle Eglise <sup>49</sup> ?

Cependant, dans la ligne même de ce qui fut le propos de la commission, une autre question peut être posée : le repérage et le bilan des divergences qui ont été surmontées et de celles qui demeurent ne manquent-ils pas de précision et de rigueur <sup>50</sup> ? Le document introduit une distinction entre d'une part une « diversité » légitime, voire nécessaire, dans la théologie, la piété, et les formes liturgiques (n° 75), et d'autre part des « différences » dans la doctrine, dans les formulations théologiques ou encore dans la pratique dont certaines sont présentées comme ne faisant pas (ou plus) obstacle à la communion dans la foi, alors que d'autres doivent encore être surmontées ou représentent des « questions ouvertes » <sup>51</sup>. Autrement

49. On pourra se reporter ici à l'allocution du cardinal WILLEBRANDS au Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens : « Douze années de dialogue œcuménique », dans *La Documentation catholique*, 1979, p. 36 sq. : faisant le bilan de ces dialogues, se référant au caractère trop négocié des documents auxquels ils ont abouti et surtout au risque de leur donner une autorité et une portée qu'ils n'ont pas, il suggère que, plutôt que de présenter des « déclarations communes », les dialogues proposent un « dossier » des contributions, accompagné de « conclusions marquant l'essentiel des opinions et des tendances », ainsi que les « grandes lignes d'un certain consensus théologique ». Le document sur le Repas du Seigneur, dans sa forme complète surtout, correspondrait au fond assez bien à ce souhait...

50. Nous reprenons ici quelques réflexions dont nous a fait part le P. Sesboüé.

51. Le texte fait le bilan suivant : présence du Christ dans l'eucharistie : différences dans les formulations théologiques concernant le mode de la présence réelle et sa durée (n° 48), et différences dans la pratique (n° 52) qui signalent une « discrépance non encore surmontée » (n° 54 : le texte français durcit en traduisant par « divergence ») ; sacrifice eucharistique : « interprétations différentes » de son efficence (n° 56), « convergence croissante » en beaucoup de questions qui avaient jusque-là pesé sur le dialogue, mais existence aussi de « questions ouvertes » appelant éclaircissement (n° 61) ; communion eucharistique : il subsiste des « différences dans la doctrine et dans la pratique » (traduit en français par « divergences »), mais « qui ne sont pas de nature à séparer nos Eglises » (n° 64) ; formes concrètes de la célébration : pratiques différentes qui « sont liées en particulier à des différences non encore surmontées dans l'intelligence de la foi » (n° 76). Rappelons que les problèmes posés par le ministère et par l'accueil à l'eucharistie ont été seulement esquissés et qu'ils font l'objet d'une étude en cours.

dit, le document suppose une distinction fondamentale entre ce qui relève de la foi elle-même, où l'unité est nécessaire pour qu'il puisse y avoir communion, et des expressions théologiques, spirituelles, liturgiques, où les diversités, liées à l'histoire des traditions et des cultures, manifestent de par leur complémentarité, mutuellement reconnue, quelque chose de la richesse du Mystère du Christ.

Il faut reconnaître cependant que le texte ne laisse pas toujours percevoir de façon suffisamment claire ce qui relève de l'un ou de l'autre. Plus précisément on pourra se demander de quelle nature sont ces « questions encore ouvertes » concernant le sacrifice (n° 61) : s'agit-il de différences ou de divergences faisant encore obstacle à l'unité dans la foi, ou s'agit-il, à l'intérieur d'une foi commune, et réellement reconnue comme telle, de diversités légitimes dans la formulation théologique ou dans la spiritualité ? Ou encore : de quelle nature est la « discrédence » signalée par la pratique à propos de la durée de la présence réelle (n° 54) ? s'agit-il seulement de diversités dans la pratique, dont on pourra reconnaître la légitimité, ou touche-t-on à la substance même de la foi eucharistique<sup>52</sup> ? Lorsqu'on note que certaines pratiques différentes sont liées pour une part à des « différences dans l'intelligence de la foi qui n'ont pas encore été clarifiées », quelles sont exactement ces pratiques et quelles divergences induisent-elles ? comment faut-il entendre « intelligence de la foi » ? Pour poser la question autrement : sur les points qui font difficulté aux luthériens (messes célébrées sans peuple, communion sous une seule espèce entre autres), la pratique eucharistique catholique, dans l'esprit et à la lumière de la théologie qui les sous-tendent aujourd'hui (et non au xvi<sup>e</sup> siècle), manifeste-t-elle à leurs yeux une divergence dans la foi, ou sommes-nous dans le domaine des diversités légitimes ? Un important travail de clarification demeure donc nécessaire, et la « réception » dont le texte sera l'objet dans les Eglises en sera très certainement l'occasion.

52. Cf. *supra*, notes 23 et 47.