

DIALOGUE INTERNATIONAL ENTRE CATHOLIQUES ET MÉTHODISTES

Commission mixte entre l'Église catholique romaine
et le Conseil méthodiste mondial

Vers une déclaration sur l'Église

1986

Source : *Service d'information*, n° 67, 1988/II, p. 113-123.

VERS UNE DÉCLARATION SUR L'ÉGLISE *

RAPPORT DE LA COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE
ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE
ET LE CONSEIL MÉTHODISTE MONDIAL

1982-1986 *Quatrième série*

PRÉFACE

Pendant ces vingt dernières années, des Commissions mixtes Église catholique romaine et Conseil méthodiste mondial ont fait un rapport à leurs Églises, tous les cinq ans, par l'intermédiaire du Secrétariat romain pour l'Unité des chrétiens et du Conseil méthodiste mondial. De nombreux sujets ont été examinés par les méthodistes et les catholiques romains qui se rencontrent tous les ans depuis qu'ont commencé ces discussions bilatérales en 1967.

Le premier rapport publié par la Commission mixte, *The Denver Report* (ainsi nommé d'après la ville où le Conseil méthodiste mondial se réunit en 1971), couvrait la période 1967-1970 et étudiait les sujets suivants: christianisme et monde contemporain, spiritualité, foyer et famille chrétiens, Eucharistie, ministère et autorité.

On comprendra volontiers que certains sujets furent examinés assez rapidement et donc furent repris dans *The Dublin Report* (1972-1975). Partant du document de Denver, la Commission étudia plus avant les domaines de la spiritualité et quelques points de morale; elle chercha également à approfondir les doctrines de l'Eucharistie et du ministère ordonné.

The Honolulu Report (1977-1981) qui couvre les cinq années suivantes est un document d'accord sur le Saint-Esprit; il est écrit dans un style plus populaire. Pendant ces cinq ans, un changement fut introduit: les différentes parties du rapport furent publiées au fur et à mesure de leur rédaction, permettant ainsi étude et commentaires. On étudia plus longuement les sections traitant de l'expérience chrétienne et des décisions en matière de morale chrétienne, et on reporta à plus tard les discussions commencées sur l'autorité car elles nécessitaient un développement plus complet.

Le texte du *Nairobi Report* qui suit représente le travail de l'actuelle (1982-1985) Commission mixte qui se rencontra quatre fois. Au cours de la première session à Reuti-Hasliber, en Suisse, en 1982, on décida du thème des cinq années suivantes: *la nature de l'Église*. Après avoir délimité

le travail, on envisagea les recherches préparatoires en vue de la rédaction de documents concernant les différentes approches du thème. Les rencontres suivantes, à Milan, à Lake Junaluska et à Venise, examinèrent la nature de l'Église, les sacrements, l'épiscopat et « les différents chemins pour parvenir à une unique Église »; Pierre dans le Nouveau Testament et le ministère de Pierre; l'autorité dans l'Église avec les aspects juridiction et la fonction enseignante. A la lumière du travail accompli à la rencontre finale à Venise, il a été suggéré, en conclusion du texte, que la prochaine Commission continue à étudier le thème général de la Tradition apostolique.

A Venise, on a rendu hommage au regretté Mgr Richard Stewart pour son service fidèle et efficace comme co-secrétaire catholique romain de la Commission pendant les sept dernières années. Mgr. Stewart est mort brusquement à 58 ans, en juillet 1985, alors qu'il était en vacances en Angleterre. Il fut pendant sept ans membre du Secrétariat du Vatican. La Commission mixte, reconnaissant sa pénétration théologique, son attention à chaque détail du travail, son énergie sans limites et son engagement profond à la cause de l'unité chrétienne, souhaite lui dédier ce rapport.

The Nairobi Report traite de quelques-unes des questions les plus difficiles auxquelles catholiques romains et méthodistes ont à faire face ensemble. Malgré certaines ressemblances au niveau de la structure ecclésiale et de l'organisation des deux Églises, les méthodistes et les catholiques actuellement diffèrent dans leur doctrine du ministère et de la fonction enseignante. La Commission a commencé à examiner ces divergences, explorant leur origines dans l'histoire et cherchant des perspectives pour un accord. Elle a réaffirmé ce qui est déjà commun avant à la responsabilité (*rôle of leadership*) dans l'Église et la recherche de l'Unité chrétienne.

Maintenant, nous publions ce rapport dans l'espoir qu'il stimulera une large étude, des discussions et des réactions parmi les catholiques aussi bien que parmi les méthodistes. Discussions et réactions à cette étape de notre dialogue seront inestimables pour continuer notre chemin vers la plénitude de la Communauté et de la Communion qui est notre but et notre objectif.

Les co-présidents:

Evêque William R. CANNON
Conseil méthodiste mondial

Evêque J. Francis STAFFORD
Eglise catholique romaine

* Texte original anglais dans *Information Service*, n. 62, 1986/IV.

PARTICIPANTS AU DIALOGUE

Methodistes

Evêque William R. Cannon, Atlanta, GA, USA, président du Conseil méthodiste mondial (co-président).

Sœur Cynthia A. Clare, United Theological College of the West Indies, Kingston, Jamaïque.

Rev. Dr. Ira Gallaway, First United Methodist Church, Peoria, IL, USA.

Rev. A. Raymond George, Bristol, Angleterre.

Dr. Thomas Hoyt Jr, Hartford Seminary, Hartford, CT, USA (rencontre de 1982).

Rev. Prof. Geoffroy Wainwright, Duke University, Durham, NC, USA.

Rev. Prof. Norman Young, Queen's College, Melbourne, Australie.

Rev. Dr. Joe Haie, secrétaire général du Conseil méthodiste mondial (secrétaire).

Catholiques

Rev. J. Francis Stafford, évêque de Memphis, USA (co-président).

Rev. Peter Cullinane, évêque de Palmerston North, Nouvelle-Zélande.

Rev. John Onaiyekan, évêque de Horin, Nigeria.

Rev. Prof. Raymond E. Brown, Union Theological Seminary, New York, USA.

Rev. Basil Meeking, sous-secrétaire, Secrétariat pour l'Unité des chrétiens (rencontre de 1985).

Rev. Dr. Cuthbert Rand, Ushaw College, Durham, Angleterre.

Rev. George Tavard, A.A., Methodist Theological School, Dalaware, Ohio, USA.

Rev. Mgr. Richard Stewart, Secrétariat pour l'Unité des chrétiens (secrétaire 1982-1984).

Rev. Kevin McDonald, Secrétariat pour l'Unité des chrétiens (secrétaire 1985).

VERS UNE DÉCLARATION SUR L'ÉGLISE

1. Parce que Dieu a tant aimé le monde, il a envoyé son Fils et le Saint-Esprit pour nous conduire à la communion avec lui. Cette participation à la vie de Dieu qui résulte de la mission du Fils et du Saint-Esprit trouve son expression dans une « koinonia »¹ visible des disciples du Christ, l'Église.

I. LA NATURE DE L'ÉGLISE

2. Le christianisme est né de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus. Bien qu'il soit possible de parler d'un « Peuple de Dieu » depuis le

¹ Pour essayer de saisir les nuances de ce terme du Nouveau Testament, voir le n. 23.

temps d'Abraham, l'expression « Église chrétienne » désigne l'assemblée des fidèles chrétiens. Le ministère de Jésus lui-même s'adressait à un *peuple*, de sorte que les premiers qui entendirent et accueillirent la proclamation du Royaume étaient déjà orientés les uns vers les autres en raison de leur relation à l'intérieur d'Israël. Comme le montre le rassemblement de ceux qui marchaient avec lui et partageaient avec lui une vie commune, spécialement les Douze, le ministère de Jésus créa une communauté. Après la Résurrection, cette communauté partagea la vie nouvelle conférée par l'Esprit et, très tôt, en vint à être appelée l'Église. Baptisés dans la foi et proclamant le Seigneur crucifié et ressuscité, les membres étaient unis par l'Esprit en une vie marquée par l'enseignement apostolique, la prière commune, la fraction du pain et, souvent, par une certaine communauté de biens; et ceux qui se convertissaient et étaient attirés vers eux devenaient partie intégrante de cette « koinonia ».

3. Comme assemblée du Peuple de Dieu, réunie en Christ par le Saint-Esprit, l'Église n'est pas une communauté née de sa propre initiative. Elle a pris naissance dans l'acte rédempteur de Dieu en Christ et elle vit en union avec la mort et la résurrection du Christ, réconfortée, guidée et puissamment aidée par le Saint-Esprit (voir *Honolulu Report*, 1981, nn. 19-21, «Le Saint-Esprit dans la communauté chrétienne »).

4. L'Église est une réalité complexe. Pour en parler, le Nouveau Testament fournit une grande variété d'images (Corps du Christ, Peuple de Dieu, Epouse du Christ, Temple, troupeau, sacerdoce royal, etc. - bon nombre de ces images reflètent celles de l'Ancien Testament) et les théologiens ont offert d'autres modèles et d'autres images. Mais aucune ne peut exprimer de façon exhaustive ou même suffisamment exacte ce qu'est l'Église, la totalité de son mystère. Néanmoins chacune a son objet, puisque des images différentes illustrent des aspects différents de l'Église. Ainsi, par exemple, comme le montre le second Concile du Vatican, il est plus facile de penser réforme, changement et repentir si l'on parle de l'Église comme Peuple de Dieu (cf. Concile du Vatican II, Constitution sur l'Église *Lumen Gentium*, III), parce que ceci évoque entre autres choses un peuple pèlerin, encore plein d'imperfections et sujet au péché. Malgré notre condition pécheresse, le Christ ressuscité nous unit à lui comme son corps et quelques-unes des autres images que nous avons énumérées illustrent la sainteté de l'Église en tant que Peuple que le Christ a fait sien.

5. Dans la période décrite par le Nouveau Testament, la diversité de temps, de lieux et de circonstances produit une diversité parmi les groupes de croyants - diversités de structures des communautés, diversité des formulations de la

foi, diversité des traditions façonnées par des histoires et des problèmes différents, diversité des lieux de rencontre dans la même ville, diversité des centres chrétiens. Néanmoins, des passages du Nouveau Testament, tels que le récit du Concile de Jérusalem (*Ac 15*), rendent témoignage de la « koinônia » parmi de telles diversités et d'un sens de l'Eglise à laquelle tous les chrétiens appartiennent. Il y a aussi des passages comme *I Jn 2, 19* qui évoquent la rupture de la « koinônia » parce que certaines diversités étaient jugées comme des déformations intolérables de ce qui existait depuis le commencement.

6. De même que l'Ancien Testament représente la tradition de peuple d'Israël, ainsi les Ecritures du Nouveau Testament, qui sont devenues normatives pour toutes les traditions chrétiennes de tous les siècles et permettent éventuellement de les rectifier, ces Ecritures résultent elles-mêmes de la vie et de la tradition apostolique et primitive de l'Eglise. Elles doivent être lues dans une attitude de respect et de prière. Cependant, toutes les Eglises chrétiennes se doivent de faire une étude critique de la Bible afin de comprendre le véritable sens des Ecritures et d'aider l'Eglise à discerner la parole de Dieu pour sa vie aujourd'hui (voir aussi *The Honolulu Report*, n. 34).

7. C'est la parole de Dieu, par l'Esprit, qui juge, transforme, investit l'Eglise d'une puissance pour sa mission. Le pouvoir de réforme de la parole est évident par exemple dans les réformes médiévales (monastères, papauté, Ordres mendiants), la Réforme et le Renouveau catholique des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, le « réveil » évangélique du XVIII^{ème} siècle, le mouvement œcuménique du XX^{ème} et beaucoup d'autres mouvements de renouveau.

8. L'Eglise vit entre le temps de la vie, la mort, la résurrection et l'exaltation de Jésus-Christ d'une part et celui de son retour à venir dans la gloire d'autre part. L'Esprit remplit l'Eglise, lui conférant le pouvoir de proclamer la parole, de célébrer l'Eucharistie, de faire l'expérience de la communauté et de la prière et d'accomplir sa mission pour le monde: ainsi l'Eglise devient capable de servir comme signe, comme sacrement et comme précurseur du Royaume de Dieu dans ce temps entre le « déjà là » et le « pas encore ».

9. Le Christ agit par son Eglise et c'est pour cela que Vatican II parle de l'Eglise comme d'un sacrement à la fois manifestant la grâce de Dieu parmi nous et signifiant d'une certaine manière grâce et appel au salut adressé par Dieu à toute l'humanité (cf. Vatican II, *Lumen Gentium* I, 1). C'est une perspective qui convient aussi à beaucoup de méthodistes.

10. Le mystère de la Parole faite chair et le mystère sacramentel de l'Eucharistie orientent

vers une vision de l'Eglise fondée sur l'idée sacramentelle, i.e. que l'Eglise tire sa forme de l'incarnation dont elle provient et de l'action eucharistique par laquelle sa vie est sans cesse renouvelée.

II. L'EGLISE ET LES SACREMENTS

11. Etre chrétien a nécessairement un aspect personnel et un aspect communautaire. C'est une relation vitale à Dieu dans et par Jésus-Christ dans laquelle la foi, la conversion de vie et l'appartenance à l'Eglise sont essentielles. Les croyants individuels sont unis en une famille de disciples de sorte qu'appartenir au Christ signifie aussi appartenir à l'Eglise qui est son corps.

12. Les aspects personnels aussi bien que les aspects communautaires de la vie chrétienne sont présents dans les deux sacrements que méthodistes et catholiques romains, considèrent comme fondamentaux. Le baptême fait entrer l'individu dans la « koinônia » de l'Eglise; dans l'Eucharistie, le Christ est réellement présent au croyant (cf. *Dublin Report* 1976, 454) qui est lié ainsi, dans la « koinônia » à la fois au Seigneur et à tous ceux qui partagent le repas sacramentel.²

13. C'est par institution divine que l'Eglise a reçu le baptême et l'Eucharistie, signes extérieurs de la grâce intérieure comportant des gestes et des paroles par lesquels Dieu rencontre son peuple; ces signes sont reconnus comme sacrements par les deux Eglises. L'Eglise a autorité pour instituer d'autres rites et d'autres cérémonies qui sont considérés comme des gestes sacrés et des signes de l'amour rédempteur de Dieu en Christ (cf. *Honolulu Report*, n. 49 concernant le mariage), l'Eglise catholique romaine en reconnaît quelques-uns comme sacrements puisqu'elle les considère comme provenant finalement de la volonté du Christ. Les méthodistes, alors qu'ils emploient le terme de « sacrement » seulement pour les deux rites dont l'Evangile rapporte explicitement l'institution par le Christ, ne refusent cependant pas le caractère sacramentel aux autres rites.

² Nos discussions révélèrent que nous devons encore examiner et résoudre des différences persistantes au sujet de l'efficacité du baptême, en particulier du baptême des enfants. Aucun de nous ne croit qu'une personne non baptisée est du fait même exclue du salut, ni que le baptême assure automatiquement la persévérance pour le salut. Dans ce paragraphe et dans le suivant les références à l'Eucharistie soulignent seulement certains aspects communautaires et personnels qui se rapportent à cette discussion de l'Eglise. Dans le *Dublin Report* (nn. 47-74), la Commission a donné un exposé beaucoup plus complet des points actuels d'accord et de désaccord qui demeurent au sujet de ce sacrement.

14. Il faut considérer les sacrements dans le contexte plus large de l'action de Dieu dans l'histoire du salut, dans l'Eglise et dans les vies humaines individuelles. La grâce qui vient par les sacrements est la grâce du Christ, image visible du Dieu invisible, en qui la nature divine et la nature humaine sont unies en une seule personne; l'Eglise proclame l'action de ce même Christ à l'œuvre en nous; et les sacrements de même communiquent la réalité de son action en chacune de nos vies.

15. Les sacrements sont des signes efficaces par lesquels Dieu donne la grâce par la foi. Il ne faut en aucune manière considérer leur efficacité comme simplement automatique. Dieu est à l'œuvre par son Esprit d'une manière mystérieuse, au-delà de la compréhension humaine, mais il invite à donner une réponse humaine, pleinement libre.

16. Le salut concerne finalement notre réconciliation et notre communion avec Dieu — participation à la vie de Dieu qui est réalisée par l'union réelle avec le Christ. Ces gestes de l'Eglise que nous appelons sacrements sont des signes efficaces de la grâce parce qu'ils ne sont pas des actes simplement humains. Par la puissance du Saint-Esprit, ils apportent à nos vies l'action vivifiante du Christ et même le don de sa personne. C'est l'action du Christ qui est incarnée et manifestée dans les actions de l'Eglise qui, accueillies dans la foi, culminent dans une véritable rencontre du Seigneur ressuscité. Et ainsi quand l'Eglise baptise c'est le Christ qui baptise. De même c'est le Christ qui dit: « Ceci est mon corps... ceci est mon sang » et qui se donne à nous en vérité. Le fruit de telles rencontres c'est notre sanctification et la construction du Corps du Christ.

III. APPELÉS À L'UNITÉ

17. Déjà dans le Nouveau Testament, le terme « ekklesia » est employé pour la communauté de ceux qui acceptent la proclamation du Royaume par Jésus, transmise par les apôtres et les disciples. Dans cette Eglise, leur réponse de foi est scellée dans le baptême en même temps qu'ils confessent leurs péchés et sont pardonnées, qu'ils reçoivent le Saint-Esprit et sont unis dans le Christ.

18. Plus précisément, « ekklesia » ou Eglise s'applique dans le Nouveau Testament aux chrétiens qui se réunissent dans une maison ou vivent dans la même ville. Nous trouvons aussi le terme « l'Eglise » employé d'une manière plus universelle pour désigner le Corps du Christ qui est la plénitude de Celui qui remplit tout en tous - la communion des saints sur la terre et aux cieux.

19. Tous ces usages du mot « Eglise » ont persisté à travers la tradition chrétienne. De plus, en

raison de nouveaux facteurs géographiques et historiques, le terme en vint à être employé en d'autres cas. Quelques-uns de ces usages viennent des diversités de langue ou de rite, ainsi Eglise syriaque, Eglise copte ou Eglise latine. D'autres viennent de différences fondamentales de doctrine, de foi ou d'organisation ecclésiale comme Eglise luthérienne, Eglise méthodiste ou Eglise catholique romaine.

20. Comme méthodistes et catholiques romains, nous reconnaissons que les divisions à la base de ce dernier usage sont contraires à l'unité que le Christ veut pour son Eglise. En obéissance au Christ qui réalisera cette unité, nous sommes engagés sur une route qui vise à la pleine communion dans la foi, la mission et la vie sacramentelle.

21. Une telle communion qui est don de l'Esprit doit s'exprimer visiblement. Cette unité visible n'a pas besoin d'impliquer l'uniformité, ni la suppression des dons que Dieu a accordés à chacune de nos communautés.

IV. CHEMINS VERS UNE UNIQUE EGLISE

22. En réfléchissant à ce que peut être une Eglise réunie, il est clair que nous ne trouverons pas actuellement une ecclésiologie entièrement satisfaisante puisque formée en un temps de division. Nous avons commencé à chercher une ecclésiologie plus appropriée, et ces études nous aident à accepter une véritable reconnaissance mutuelle du caractère ecclésial de nos communautés. Elles nous aideront aussi à surmonter notre situation actuelle de division.

23. Nous avons trouvé que « koinônia », à la fois comme concept et comme expérience, est plus important qu'aucun autre modèle particulier d'union d'Eglises que nous pourrions proposer. « Koinônia » est un terme si riche qu'il est préférable de garder sa forme grecque originale que d'essayer de le traduire. Pour les croyants, il implique à la fois la communion et la communauté. Il comprend la participation à la vie de Dieu, par le Christ, dans l'Esprit, par laquelle les croyants deviennent enfants adoptifs du même Père et membres de l'unique Corps du Christ, participant au même Esprit. Et cela comporte une profonde union entre les participants, à la fois visible et invisible, qui trouve son expression dans la foi et la structure ecclésiale, dans la prière et les sacrements, dans la mission et le service. Même dans notre état de séparation, bien des dons divers se sont développés dans nos traditions. Bien que nous partagions déjà quelques-unes de nos richesses, nous aspirons à un plus grand partage à mesure que nous nous rapprochons davantage de l'unité plénière (cf. Vatican II, décret sur l'œcuménisme, *Unitatis Redintegratio*, 4).

24. Dans notre discussion, nous avons trouvé que les éléments suivants offraient, chacun à sa manière, une contribution pour un modèle d'unité organique dans la « koinônia » de l'unique Corps du Christ:

a) Nous avons trouvé une valeur considérable dans la notion de ce qu'on en est venu à appeler *typoi*. Ceci implique que, dans l'unique Eglise où il y a accord fondamental dans la foi, la doctrine et la structure essentielle pour la mission, il y a place pour diverses « traditions ecclésiales », chacune caractérisée par un style particulier de théologie, de culte, de spiritualité et de discipline;

b) Dans une certaine perspective, l'histoire de John Wesley a suggéré une analogie entre son mouvement et les ordres religieux dans l'unique Eglise. Des figures comme Benoît de Nursie et François d'Assise, dont l'appel par Dieu fut comparable à une réforme spirituelle, donnèrent naissance à des ordres religieux caractérisés par des formes spéciales de vie et de prière, de travail, d'évangélisation et d'organisation interne. Dans l'Eglise catholique romaine, les différents ordres religieux, alors qu'ils sont en pleine communion avec le Pape et les évêques, sont cependant reliés différemment à l'autorité du Pape et les évêques, et cette autonomie relative a une place reconnue dans l'unité de l'Eglise;

c) Une troisième série d'idées est suggérée par l'expression « Eglises sœurs ». Dans son premier emploi, l'expression comportait un fort élément géographique (e.g. Eglise de Rome, Eglise de Constantinople). Mais un usage plus récent — lorsque Paul VI aspirait à voir l'Eglise catholique romaine embrasser l'Eglise anglicane comme une « sœur très aimée » — laisse entendre qu'il serait possible d'envisager la réunion entre des traditions séparées comme une réconciliation de famille (cf. Paul VI, Lettre au Patriarche Athénagoras, *Anno ineunte*, 25 juillet 1967. In: *Tomos Agapis* [1958-82], traduction anglaise, E. J. Stormon, s.j. [New York: Paulist Press, 1986] n. 176);

d) Les relations entre les Eglises de rite romain (latin) et celles des divers rites orientaux, également en communion avec l'évêque de Rome, offrent un autre modèle possible pour le maintien de différents styles de spiritualité et de vie d'Eglise dans une seule communion.

25. En essayant de poursuivre ces idées, nous avons commencé à explorer ce qui est possible quant à la diversité et l'uniformité dans l'Eglise.

26. Des chrétiens partageant la même foi sont en relation avec Dieu de bien des manières, souvent aidés par des traditions spirituelles qui se sont développées, grâce à la Providence divine, au cours de l'histoire. Quelques-unes de ces traditions sont vécues et se développent dans des

sociétés religieuses, des mouvements de renouveau, des associations pieuses ou des Instituts.

L'Eglise doit protéger cette diversité légitime à la fois en assurant un espace pour son libre développement et en aidant à promouvoir des formes nouvelles.

27. Nous abordons la question de savoir si l'on peut pourvoir à des besoins si divers dans le cadre d'une communauté locale et jusqu'où une tradition ou une forme de prière et de culte particulières peuvent requérir des dispositions spéciales (paroisses, ministères, autres organismes). Jusqu'où le souci pastoral de tels groupes demanderait-il des juridictions séparées ou des juridictions qui, éventuellement, se recouvrent en partie ou pourrait-on y répondre par une seule forme locale d'« episkopè » (supervision ou surveillance) ?

28. Il doit y avoir des limites à la diversité; certaines découlent du besoin de cohésion et de coopération, mais les structures fondamentales de l'Eglise mettent aussi des limites qui excluent tout ce qui romprait la communion dans la foi, la structure ecclésiale et la vie sacramentelle.

V. STRUCTURES DU MINISTÈRE

29. Nous avons réfléchi à la structure du ministère dans l'Eglise. Un examen du témoignage du Nouveau Testament et de l'histoire ultérieure montre que l'Eglise a toujours eu besoin d'un ministère donné par Dieu. D'après les seules données écrites, on ne peut déterminer avec certitude si le triple ministère de l'évêque, du presbytre et du diacre qui s'est développé à partir du Nouveau Testament (cf. *Dublin Report*, n. 83) fut instauré au I^{er} siècle. On reconnaît qu'il fut généralement établi au II^{ème} et au III^{ème} siècles et qu'il apparut sans aucun doute universel, à la même période que celle où fut établi le canon des Ecritures ainsi que les symboles classiques. Les catholiques romains et certains méthodistes verraient une ressemblance entre ces trois développements sous l'action de l'Esprit-Saint. Mais nous ne sommes pas d'accord sur ceci: jusqu'où ce développement du ministère est-il maintenant inchangeable et jusqu'où la fidélité au Saint-Esprit exige-t-elle de notre part de reconnaître d'autres formes de surveillance et de responsabilité (*leadership*) qui se sont développées souvent dans des temps de crise ou de situation nouvelle au cours de l'histoire chrétienne? Pratiquement, toutefois, la majorité des méthodistes acceptent déjà la fonction d'évêque, et quelques Eglises méthodistes qui ne l'acceptent pas ont cependant accepté de l'envisager dans l'intérêt de l'unité.

30. Un modèle stable de ministère ordonné (e.g. le triple ministère) n'a jamais empêché que cette charge pastorale s'exerce de « différentes ma-

nières et il n'y a aucune raison de supposer qu'une telle souplesse cessera quand méthodistes et catholiques seront unis dans la foi, la mission et la vie sacramentelle.

31. L'unité dans la foi, la mission et la vie sacramentelle ne peut être réalisée que sur une base apostolique comme le rapport de Dublin l'a déjà reconnu: « Nous sommes tous d'accord pour dire que l'apostolicité de l'Eglise comporte la fidélité continue à l'enseignement du Nouveau Testament, dans la doctrine, le ministère, le sacrement et la vie (n. 84) ». Actuellement, cependant, notre compréhension de la succession apostolique diffère. Pour les catholiques romains, le triple ministère hiérarchisé tire son origine de l'enseignement du Nouveau Testament, à travers la tradition vivante de l'Eglise. La succession dans le ministère est garantie par l'imposition épiscopale des mains dans la succession historique et l'authentique transmission de toute la foi à l'intérieur du collège apostolique et la communion de toute l'Eglise (cf. *Dublin Report*, n. 85). « Les méthodistes conservent une forme de succession ministérielle dans la pratique et considèrent parfois une succession de l'ordination depuis les premiers temps comme un symbole important de la continuité de l'Eglise avec l'Eglise du Nouveau Testament, bien qu'ils ne l'utilisent pas comme un critère » (*Dublin Report*, n. 87).

32. Selon l'enseignement catholique romain (voir Vatican II, Constitution sur l'Eglise *Lumen Gentium*, 18-29), les évêques sont ordonnés à la plénitude du sacrement de l'Ordre pour un ministère pastoral et sacerdotal, lequel est responsable de l'enseignement authentique des vérités du salut et du gouvernement des Eglises confiées aux évêques. Donc, comme successeurs des apôtres, ils prêchent l'Evangile et président la célébration des sacrements, favorisant l'unité du Peuple de Dieu en un lieu donné afin que grandisse l'Eglise pour la gloire de Dieu. Dans la communion collégiale avec les autres évêques et l'évêque de Rome, il consolident et expriment le lien de la communauté universelle.

33. D'une façon générale, dans le méthodisme mondial il y a deux modèles essentiels de gouvernement de l'Eglise, l'un qui a son origine en Amérique du Nord et l'autre en Grande-Bretagne. Depuis son commencement, le méthodisme américain a eu une organisation épiscopale mais ne se prévalant pas de succession apostolique dans le sens de l'Eglise catholique romaine et mettant l'accent sur l'enseignement, la prédication, la pastorale, la vie sacramentelle et le gouvernement, aspects de la fonction épiscopale. Le méthodisme britannique a un seul ordre de ministère ordonné et dans les Eglises qui ont suivi le modèle anglais, « l'épiskopè » (surveillance pastorale) est exercée par la Conférence et, par l'autorité de la Conférence, est partagée entre les présidents des

districts et les ministres surveillants. L'Eglise méthodiste britannique, à l'origine, n'a pas rejeté l'épiscopat, mais elle s'est développées sans lui à cause des circonstances historiques.

Dernièrement, elle a accepté pour elle le principe de l'épiscopat, car elle l'a fait dans certains projets de réunion en dehors de la Grande-Bretagne et elle était disposée à le faire en Angleterre dans certains projets qui, par la suite, n'ont pas abouti.

34. Les catholiques romains et les méthodistes croient que « l'épiskopè » des Eglises est une fonction qui vient de Dieu. L'Eglise catholique romaine et beaucoup d'Eglises méthodistes tiennent que « l'épiskopè » s'exprime dans les évêques. C'est la croyance de l'Eglise catholique romaine et de ces Eglises méthodistes que, pour l'exercice de leur ministère, les évêques reçoivent des dons particuliers du Saint-Esprit par la prière et l'imposition des mains.

35. Les Eglises méthodistes qui ont un ministère ordonné mais pas d'évêques, croyant qu'ils ne sont pas essentiels à l'Eglise, ont estimé que les adopter enrichirait leur propre vie et aiderait à promouvoir l'unité des chrétiens; de tels évêques seraient un foyer d'unité et un signe de la continuité historique de l'Eglise.

36. C'est l'enseignement de l'Eglise catholique romaine que, « pour assurer l'unité indivisible de l'épiscopat [Jésus-Christ] mit saint Pierre à la tête des apôtres » (Vatican II, Constitution sur l'Eglise *Lumen Gentium*, 18) comme « principe et fondement d'unité de foi et de communion » (*ibid.*). Ceci est le fondement de la croyance catholique en la primauté de l'évêque de Rome. Cette primauté s'exerce dans une relation collégiale avec les autres évêques de l'Eglise et trouve une expression privilégiée dans les conciles de l'Eglise.

37. Pour les méthodistes, le concept de primauté n'est pas familier, même si historiquement John Wesley exerça une sorte de primauté aux origines de l'Eglise méthodiste. En son temps c'était pratiquement la Conférence des prédicateurs qui exerçait ce rôle; la Conférence d'aujourd'hui continue à incarner certains éléments de cette fonction.

38. Puisque les catholiques et les méthodistes se sont engagés à rechercher la pleine unité dans la foi, la mission et la vie sacramentelle, nous devons maintenant étudier la fonction de Pierre et la primauté de l'évêque de Rome.

VI. LA FONCTION DE PIERRE

39. Nous commençons par le Nouveau Testament où nous voyons que les Douze ainsi que Paul et d'autres apôtres accomplirent des fonctions importantes. Mais, à la lumière des ques-

tions qui se posèrent dans la suite, nous porterons naturellement notre attention sur Pierre, même si nous ne souhaitons pas l'isoler des autres apôtres, cherchant à faire un tableau objectif des faits le concernant.

40. Ayant cela présent à l'esprit, nous considérerons alors le déroulement de l'histoire en partant de la nature de l'autorité (*leadership*) et de la primauté dans l'Eglise. Le discernement de divers facteurs dans l'Ecriture et dans l'histoire pourrait contribuer à un accord pour percevoir les fonctions que le Siège de Rome pourrait à juste titre exercer dans un ministère d'unité universelle, par quelle autorité et à quelles conditions.

a) Pierre dans le Nouveau Testament

41. Simon-Pierre avait une place particulière parmi les Douze: il est nommé le premier dans les listes et il est appelé « premier » (*Mt* 10, 2); il est décrit parmi les premiers appelés; il est parmi les trois ou quatre associés à Jésus dans des occasions particulières ; parfois il est décrit comme le porte-parole des autres , soit qu'il réponde à des questions , soit qu'il en pose; il est nommé comme le premier des témoins apostoliques de Jésus ressuscité ; on rappelle qu'il a confessé sa foi en Jésus pendant son ministère (même si les Evangiles diffèrent dans leur présentation de cette confession) ; il reçoit un nouveau nom de Jésus . Toutefois , son incompréhension de Jésus , son échec à tenir compte des avertissements et ses reniements sont aussi relatés.

42. Des paroles particulières dans les Evangiles mettent en évidence un rôle propre et déjà orienté vers l'Eglise pour Pierre (*Mt* 16, 18-19; *Lc* 22, 31-32; *Jn* 21, 15-17). Dans les *Actes* 1-15, après la Résurrection , Pierre exerce une certaine autorité (*leadership*) dans les affaires de l'Eglise primitive . Dans la scène d'*Actes* 10, il lui est révélé que l'Eglise doit être ouverte aux Gentils , position qu'il dut défendre à Jérusalem (*Ac* 11, 2 et s.). La lettre de Paul aux Galates montre Pierre comme une personnalité importante à Jérusalem , ayant un apostolat pour les circoncis et étant d'accord avec Paul que les païens convertis n'ont pas besoin d'être soumis à la circoncision des juifs. Toutefois, les Actes montrent Pierre cédant aux « hommes venus de la part de Jacques », à propos des repas avec les Gentils -, concession que Paul décrit comme n'étant pas loyale vis-à-vis de la vérité de l'Evangile (2, 14).

43. *Actes* 15 montre que Pierre, Barnabé, Paul et Jacques discutent de l'admission des convertis païens sans circoncision , mais ce passage souligne que Jacques insiste sur l'observance des lois particulières relatives à la pureté. *Galates* 2 et *Actes* 15 ont amené certains à soupçonner que la position de Pierre par rapport au judaïsme était intermédiaire entre celle de Jacques et celle de Paul. Pour certains, le fait que

Pierre ne soit pas mentionné dans la deuxième moitié du livre des Actes est un signe que son autorité avait décliné; pour d'autres, le fait que Luc se concentre sur Pierre d'abord, puis sur Paul, est le reflet du dessein de l'auteur de montrer comment le christianisme s'est progressivement déplacé de Jérusalem et de la mission pour les juifs vers Rome et la mission des Gentils.

44. La première Lettre aux Corinthiens montre un parti fidèle à Pierre (Céphas) dans une ville grecque dans les années 50 (*I Co* 1, 12; 3, 22); elle soulève aussi la possibilité que les activités de Pierre l'aient amené à Corinthe (9, 5). Après avoir mentionné les apparitions de Jésus ressuscité à Pierre et aux autres (*I Co* 15, 5-8), Paul dit: « Eux ou moi, voilà ce que nous prêchons et voilà ce que vous avez cru ». On considère ceci comme une indication des éléments fondamentaux communs à la prédication de Pierre et à celle de Paul malgré le désaccord décrit dans *Ga* 2, 14.

45. La première Lettre de Pierre le décrit comme un apôtre qui écrit de Babylone (c'est ainsi qu'on désignait Rome) et qui instruit les chrétiens d'Asie Mineure et comme un presbytre exhortant ses collègues presbytres à être de bons pasteurs (5, 1-3). *2 P* 3, 15-16 montre Pierre qui explique aux fidèles comment comprendre les lettres de « notre cher frère Paul ».

46. Beaucoup d'exégètes pensent que les lettres attribuées à Pierre ne furent pas écrites de son vivant; certains ou tous les passages de l'Evangile relatifs à Pierre, auxquels on se réfère dans le n. 42, peuvent aussi avoir été consignés par écrit après la mort de Pierre. Donc, l'évaluation du témoignage du Nouveau Testament sur Pierre doit être prise en compte, non seulement pour les rapports de Pierre avec Jésus avant la résurrection et pour la carrière de Pierre dans l'Eglise primitive, mais aussi pour voir comment Pierre fut considéré après sa mort.

47. Le Nouveau Testament dépeint Pierre avec une pluralité d'images et de rôles: pêcheur missionnaire (*Lc* 5, *Jn* 21); berger et pasteur (*Jn* 21; *Lc* 22, 32; *I P* 5); témoin et martyr (*I Co* 15, 5; cf. *Jn* 21, 15-17; *I P* 5, 1); destinataire d'une révélation spéciale (*Mt* 16, 17; *Ac* 10, 9-11; *2 P* 1, 16-17); le « roc », ainsi nommé par Jésus (*Mt* 16, 18; *Jn* 1, 42; *Mc* 1, 42); destinataire des clés du Royaume des cieux (*Mt* 16, 18); confesseurs et prédicateur de la vraie foi (*Mt* 16, 16; *Ac* 2); gardien contre le faux enseignement (*2 P* 1, 20-21; 3, 15-16; *Ac* 8, 20-23); être humain faible et pêcheur repentant, réprimandé par Jésus et à qui Paul résiste (*Mc* 8, 33; *Mt* 16, 23; *Mc* 14, 31, 66-72; *Jn* 21, 15-17; *Ga* 2, 5). La plupart de ces images persistent à travers deux ou trois strates de la tradition du Nouveau Testament et plusieurs reviennent dans l'histoire postérieure de l'Eglise.

b) *Primauté et ministère de Pierre*

48. Considérant la primauté universelle, on peut commencer par ce qu'on désire pour l'unité centrée autour de l'autorité (*leadership*).

49. Toutes les Eglises locales ont besoin d'un ministère d'autorité. Dans le développement de l'Eglise primitive, une telle autorité en vint à être exercée par l'évêque qui était un foyer d'unité. Par la suite, les Eglises se groupèrent en provinces, en régions et en patriarcats dans lesquels des archevêques, des primats et des patriarches exercèrent un rôle semblable au service de l'unité de la « koinônia ».

50. D'une manière analogue, la question est soulevée de savoir si toute l'Eglise a besoin d'un responsable (*leader*) pour exercer un rôle au service de l'unité de la « koinônia » universelle.

51. C'est à partir de ce contexte qu'il faut alors considérer la revendication du Siège romain à exercer déjà un tel ministère d'unité universelle. Comme cette revendication romaine fut essentiellement réalisée vers le V^{ème} siècle, il peut être utile d'en examiner le développement. La position particulière et le rôle du Siège romain dans la primitive Eglise reposèrent sur la convergence de plusieurs facteurs. Quelques-uns de ces facteurs dépendaient de la ville précise où était l'Eglise, d'autres tenaient au développement de l'épiscopat (cf. n. 29) et d'autres enfin à la relation de l'évêque de Rome avec Pierre et Paul. Pour les catholiques romains, le facteur décisif pour la place spéciale et le rôle du Siège romain est la relation de l'évêque de Rome à Pierre.

52. Comme capitale de l'Empire, l'importance stratégique de Rome pour la mission universelle du christianisme était déjà reconnue à l'époque du Nouveau Testament (cf. *Actes*). Paul cherchait le soutien de l'Eglise de Rome dans sa prédication de l'Evangile, et Pierre, comme nous l'avons vu, est dépeint comme écrivant de Rome à des chrétiens d'Asie Mineure. Au II^{ème} siècle, Rome était déjà reconnue comme une Eglise apostolique. La première lettre de Clément écrite de Rome ainsi qu'Ignace écrivant à Rome mentionnent Pierre et Paul. Irénée de Lyon reconnaissait la force éminente du témoignage de Rome pour la tradition apostolique à cause de sa double fondation (*fundata* et *constituta*) sur Pierre et Paul (cf. *Adv. Haereses* III, 3). Le fait que tous les deux y aient souffert le martyre donna sans aucun doute à Rome un avantage sur Antioche ou Corinthe, Eglises qui s'honoraient du même double rapport avec les apôtres. Depuis la deuxième moitié du II^{ème} siècle, les listes des évêques de Rome mentionnent en premier lieu Pierre bien que, d'après la première lettre de Clément et le pasteur d'Herma, on ne puisse dire clairement, de façon précise, quand un évêque fut reconnu comme personnage distinct des autres presbytres.

53. Depuis le milieu du III^{ème} siècle (cf. Cyrien, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, n. 4) les textes évangéliques sur Pierre ont commencé à être appliqués, *mutatis mutandis*, à l'évêque de Rome. Le fait que le ministère de Pierre dans la vie de l'Eglise est mis en relief, même dans les passages du Nouveau Testament écrits après sa mort, montre que les images de Pierre continuent à avoir de l'importance pour l'Eglise. On pourrait considérer que l'application des textes de Pierre au II^{ème} siècle reflètent la permanence de cette importance. Dans *Luc* 22, Jésus, ayant en vue sa propre mort, charge Pierre de fortifier ses frères. Dans *Jean* 21, le Seigneur ressuscité ordonne à Pierre de garder et nourrir le troupeau. Dans *Matthieu* 16, Pierre, qui a confessé sa foi en Jésus comme « le Christ, le Fils du Dieu vivant », est appelé le roc sur lequel le Christ bâtit son Eglise et il lui est donné le pouvoir de lier et de délier et les clés mêmes du Royaume. Dans les *Actes*, à la Pentecôte, Pierre prend également l'initiative (*lead*) proclamant la Seigneurie de Jésus crucifié et ressuscité. La position de médiateur de Pierre dans les controverses entre Paul et Jacques dans le Nouveau Testament (cf. n. 43) fit de lui une personnalité qui favorise l'unité au sujet de l'essentiel de la foi. Le rôle de Pierre dans l'énoncé de la foi, quelquefois à des moments de conflit, fut illustré au Concile de Chalcédonie quand les évêques approuvèrent la doctrine de Léon I^{er} de Rome: « C'est la foi des Pères; c'est la foi des Apôtres; c'est notre foi à tous; Pierre a parlé par la bouche de Léon »?

54. Dans les premiers siècles, beaucoup étaient prêts, plus ou moins spontanément, à accorder à l'Eglise de Rome un rôle semblable à celui exprimé dans les mots d'Ignace d'Antioche: « Elle préside à la charité » (*Ad Rom. Introd.*). Au II^{ème} siècle, le désaveu par Rome de Marcion et de Valentin aida à établir l'orthodoxie pour toute l'Eglise. D'autre part, l'implication de Rome dans les controverses ne fut pas toujours appréciée, ni la solution de Rome acceptée (e.g. la réponse des Eglises d'Asie à Victor au sujet de la date de Pâques). Aux IV^{ème} et V^{ème} siècles, avec le christianisme établi comme religion de l'Empire, les Papes commencèrent à employer plus fréquemment le langage de la loi romaine dans leurs interventions, soutenus par les évêques géographiquement les plus proches (i.e. dans le patriarcat d'Occident). Cette tournure plus juridique rendit plus aiguë la question de l'autorité. D'un côté, l'autorité de l'Eglise de Rome favorisa l'activité missionnaire, la vie monastique et la cohésion doctrinale et liturgique et, après la chute de l'Empire d'Occident, contribua à conserver et façonner la civilisation européenne. D'un autre côté, la formu-

³ Voir E. Schwartz (éd.) *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, *JJI*, II, 81 [277]; cf. Léon, Lettre 98 (Migne *PL* 54, 951).

lation et l'application toujours croissantes des revendications de Rome et les résistances plus vigoureuses qui lui étaient opposées contribuent de même à l'origine et à la continuation des divisions dans le christianisme, d'abord en Orient et par la suite en Occident.

55. D'après cet exposé rapide, on verra que la suprématie de l'évêque de Rome n'est pas établie d'après les Ecritures en dehors de la tradition vivante. Quand une institution ne peut pas être établie d'après l'Ecriture seule, les méthodistes, en commun avec d'autres Eglises issues de la Réforme, l'apprécient pour ses propres mérites comme le font en fait les catholiques romains; mais les méthodistes donnent moins de poids doctrinal que les catholiques romains à une tradition longue et largement répandue.

56. Les membres de l'Eglise catholique romaine sont d'accord pour dire qu'être en communion avec le Siège de Rome a servi de pierre de touche pour l'appartenance plénière à l'Eglise. Cette commission s'accorde à dire que le fait de ne pas être en communion avec l'Eglise de Rome ne rend pas nécessairement une Eglise chrétienne incapable d'appartenir à l'Eglise de Dieu (cf. « L'Eglise catholique romaine a continué de reconnaître les Eglises orthodoxes comme Eglises malgré les divisions au sujet de la primauté », Commission internationale anglicane-catholique romaine, *l'Autorité* II, n. 12). De même, les méthodistes conviennent que l'acceptation catholique de la primauté de Rome n'est pas un obstacle au caractère ecclésial.

57. Les positions énoncées dans le paragraphe précédent ne peuvent cependant justifier que l'on consente à notre actuelle division. Pour les catholiques romains, la réconciliation avec le Siège de Rome est un pas nécessaire vers la restauration de l'unité chrétienne. D'autres voient la revendication de l'évêque de Rome comme un obstacle à l'unité chrétienne. Il est maintenant nécessaire de réexaminer ces revendications dans l'espérance de travailler à l'unité. A une période où les chrétiens de toutes appartenances ecclésiales se rencontrent et coopèrent fréquemment et critiquent vivement les divisions de l'Eglise, cet examen revêt une nouvelle urgence.

58. Les méthodistes acceptent que tout ce qui est requis à juste titre pour l'unité de toute l'Eglise du Christ doit être, de ce fait même, la volonté de Dieu pour son Eglise. Une primauté universelle pourrait bien être foyer et ministère de l'unité de toute l'Eglise.

59. Historiquement, on peut montrer que quelques-unes des fonctions ordinaires accomplies par l'évêque de Rome relèvent de son Siège d'évêque diocésain ou de sa fonction de patriarche de l'Eglise latine et ne relèvent pas de l'essence de son ministère universel d'unité. Reconnaître

cela avec plus de clarté rendrait plus facile aux méthodistes d'examiner à nouveau si l'évêque de Rome pourrait néanmoins exercer ce ministère pour d'autres chrétiens comme pour ceux qui l'acceptent déjà.

60. Si l'on considère l'exercice possible du ministère de l'évêque de Rome auprès des chrétiens qui ne l'acceptent pas actuellement, il faut savoir que des questions au sujet de la juridiction et de l'infaillibilité sont pour les catholiques romains des aspects de la primauté que l'évêque de Rome exerce parmi d'autres évêques, en vertu de sa relation spéciale à Pierre, et de la place particulière de l'Eglise de Rome en raison du témoignage de Pierre et de Paul.

c) *Juridiction* ⁴

61. C'est dans une compréhension de la charge épiscopale telle quelle a été esquissée ci-dessus (n. 31-38) que les catholiques romains voient le rôle spécial de l'évêque de Rome. De même que chaque évêque est un foyer d'unité dans son propre diocèse, ainsi l'évêque de Rome est ce foyer dans la communion des diocèses de toute l'Eglise. A l'égard du diocèse de Rome, le Pape a l'autorité ou la juridiction que les évêques ont dans leurs diocèses. Les catholiques romains croient qu'il a aussi une juridiction ordinaire sur toute l'Eglise, en ce sens qu'il agit en vertu de sa fonction et non pas par délégation. C'est une juridiction épiscopale immédiate dans tous les diocèses, dans l'exercice de laquelle il doit respecter chaque Eglise locale et l'autorité de chaque évêque. Les catholiques reconnaissent avec l'acte théologique de la relation entre l'autorité du Pape et celle de l'évêque local n'est pas terminée. L'autorité du Pape ne devrait en aucun cas, disent-ils, être décrite exclusivement ou d'abord en termes de juridiction. De même que de nombreuses images sont employées pour Pierre dans le Nouveau Testament (n. 47), ainsi une variété d'images peut être employée pour le Pape. On peut dire qu'il est appelé à être un symbole efficace de l'unité de l'Eglise dans la foi et dans la vie. Il est celui qui rappelle les apôtres témoignant de la Résurrection. Paul prêchant aux Gentils et Pierre confessant sa foi en Christ et envoyé pour nourrir le troupeau. D'une façon particulière, le Pape est un signe de Pierre. « Vicaire de Pierre » est un titre ancien qui montre que Pierre, saint dans les cieux, est présent à l'Eglise sur la terre et qu'il est, pour ainsi dire, visible dans le Pape. Comme le disait le légat du Pape au Concile d'Ephèse en 431, « Pierre ... vit, préside et juge... en ses successeurs ».⁵

⁴ Pour une explication de ce terme cf. *l'Autorité* II, n. 16. Commission internationale anglicane-catholique romaine.

⁵ Voir E. Schwartz (éd.) *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, I/I, III, 60.

62. Il ne serait pas inconcevable qu'à une date future, dans une unité restaurée, les évêques catholiques romains et méthodistes puissent être unis en un seul Collège épiscopal et que le Corps entier reconnaisse une certaine autorité (*leadership*) et une certaine primauté à l'évêque de Rome. Dans ce cas, les méthodistes pourraient justifier une telle acceptation pour des raisons différentes de celles qui dominent maintenant dans l'Eglise catholique romaine. De plus, comme il est dit ci-dessus, quelques-unes des fonctions ordinaires accomplies par l'évêque de Rome relèvent de son siège d'évêque diocésain ou de sa fonction de Patriarche de l'Eglise latine plutôt que de son ministère universel d'unité. Une étude commune aurait besoin d'être poursuivie sur la nature précise de l'épiscopat et l'étendue de l'autorité qui appartient en propre au ministère universel du Pape.

d) Enseignement plein d'autorité

63. Parce que Dieu veut le salut de tous les hommes et de toutes les femmes, il donne à l'Eglise le pouvoir, par le Saint-Esprit, de dire la vérité sur la Révélation divine en Jésus-Christ pour que son peuple puisse connaître le chemin du salut.

64. Les Ecritures portent un témoignage permanent à la révélation divine en Christ et elles sont normatives pour toute la tradition ultérieure.

65. A différents moments de l'histoire, il est quelquefois nécessaire de clarifier le contenu de la foi chrétienne et même de définir les limites de l'orthodoxie. C'est pourquoi l'Eglise chrétienne s'assemble en Conciles pour mettre au point, de façon plus précise, les différents aspects de la foi chrétienne. Bien comprises, les décisions des Conciles œcuméniques qui se réunirent dans les premiers siècles exigent l'assentiment de toute l'Eglise et il n'y a aucune raison de penser, qu'à la fin de Père patristique, Dieu cessa de donner à son Eglise le pouvoir de parler ainsi. D'autres circonstances ont demandé et peuvent encore demander une telle parole revêtue d'autorité.

66. D'après la croyance catholique, l'autorité de tels Conciles provient des charismes d'enseignement et de discernement que l'Esprit accorde pour l'édification du Corps. Le Collège épiscopal exerce ce ministère d'enseignement en opérant un discernement pour la foi des chrétiens, présents et passés, et toujours en référence à la règle suprême des Ecritures. Dans la mesure où l'Eglise, à n'importe quelle époque, enseigne les vérités du salut qui furent à l'origine enseignées dans les Ecritures, cet enseignement s'impose. Aux définitions d'un Concile, « l'assentiment de l'Eglise ne peut jamais faire défaut à cause de l'action du Saint-Esprit qui conserve et fait progresser le troupeau entier du Christ dans l'unité de la foi » (Vatican II, *Lumen Gentium*, 25).

67. On reconnaît qu'un Concile général prendrait une portée nouvelle et plus grande s'il était convoqué dans une situation où tous les chrétiens seraient unis et représentés. On reconnaît aussi que beaucoup de Conciles de la primitive Eglise ne furent pas reçus comme d'authentiques Conciles, et que leur enseignement n'avait pas vraiment la garantie de la vérité (e.g., Brigandage d'Ephèse en 449).

68. Les catholiques romains croient que les évêques jouissent d'une assistance spéciale du Saint-Esprit quand, par un acte collégial avec l'évêque de Rome dans un Concile œcuménique, ils définissent qu'une doctrine doit être irrévocablement tenue.

69. L'infaillibilité papale telle quelle est comprise par les catholiques romains est une autre expression de l'infaillibilité dont l'Eglise a été dotée. La promesse de l'assistance du Christ et le don de l'Esprit furent donnés à toute l'Eglise et cela rend l'Eglise capable de formuler la foi d'une manière qui ne laisse aucun doute. Dans des conditions définies et limitées avec soin, le Pape exerce cette responsabilité dans et pour toute l'Eglise.

70. Les catholiques comprennent qu'il le fait lorsque, comme docteur et pasteur de tous les fidèles, il enseigne qu'un certain point particulier de foi ou de morale fait partie de la Révélation divine et requiert l'assentiment des croyants. Dans ce cas, la réception de cette doctrine par l'assentiment des fidèles ne peut faire défaut.

71. Quand le Pape enseigne infailliblement, cette infaillibilité n'est pas, à proprement parler, attribuée au Pape ni à l'enseignement, mais à cet acte particulier d'enseignement. Cela veut dire que le Pape a été préservé par Dieu d'enseigner l'erreur sur des sujets qui se rapportent au salut. Cela ne veut pas dire qu'un enseignement particulier a été présenté de la meilleure manière possible ni que chaque fois que le Pape enseigne il le fait infailliblement.

72. Les méthodistes ont des problèmes avec la compréhension catholique romaine de l'infaillibilité, particulièrement lorsqu'elle semble impliquer un discernement de la vérité qui dépasse la capacité d'êtres humains pécheurs. Les méthodistes sont habitués à voir l'aide du Saint-Esprit de manière plus générale: à travers des réformateurs, des figures prophétiques, les responsables (*leaders*) de l'Eglise et les Conférences méthodistes. Par exemple, aussi bien qu'à travers les Conciles généraux. Les Conférences méthodistes, exerçant leur fonction enseignante, formulent des déclarations doctrinales suivant la nécessité, mais ne leur attribuent pas la garantie d'être libres d'erreur. Cependant, les méthodistes acceptent toujours ce qui peut être clairement montré en accord avec les Ecritures. Le juge final de cet ac-

cord doit être l'assentiment de tout le Peuple de Dieu et donc les méthodistes, considérant les revendications faites en faveur des Conciles et du Pape, se réjouissent de l'attention que les théologiens catholiques romains donnent à l'importance de la réception de la doctrine.

73. Les méthodistes ont une autre difficulté: l'évêque de Rome pourrait agir selon ce processus pour toute l'Eglise. Nous n'avons pas encore discuté ensemble le contenu des doctrines de l'immaculée Conception et de l'Assomption de la Bienheureuse Vierge Marie, mais du point de vue méthodiste, quelles soient vraies ou non, elles ne sont pas considérées comme essentielles à la foi. Il semble donc aux méthodistes qu'il manque à ces dogmes l'assentiment de l'ensemble du peuple chrétien et sa réception. En tout cas, on peut espérer qu'une étude plus poussée sur la réception de la doctrine éclairera le sujet de l'infaillibilité.

74. Pour obtenir une convergence sur l'infaillibilité, on peut, peut-être, considérer la doctrine méthodiste de l'assurance. C'est un enseignement typique méthodiste que les croyants peuvent recevoir du Saint-Esprit une assurance de leur salut par la mort rédemptrice du Christ et peuvent être guidés par l'Esprit qui les rend capables de crier « Abba, Père » sur le chemin de la sainteté vers la gloire future.

75. En se fondant sur cette affirmation de Wesley que ce que Dieu a fait et est en train de faire pour notre salut, comme il est décrit ci-dessus, est une évidence qui peut être « poussée au point d'exclure totalement le doute », les méthodistes pourraient se demander si l'Eglise — à l'instar des individus — ne pourrait pas, par l'opération du Saint-Esprit, recevoir comme don de Dieu survenant dans sa vie, son enseignement, sa prédication et sa mission, une assurance sur le fait qu'elle saisit les fondements doctrinaux de la foi, de façon à exclure tout doute. Ils pourraient également se demander si le ministère d'enseignement de l'Eglise n'a pas un rôle particulier, guidé par Dieu, à jouer dans tout ceci. En tout cas, catholiques et méthodistes sont d'accord sur le besoin d'une forme d'autorité pour avoir une certitude au-delà de tout doute concernant l'action de Dieu dans la mesure où c'est décisif pour notre salut.

Propositions pour le travail à venir

76. A la lumière du travail fait jusqu'à maintenant, nous faisons les propositions suivantes pour les sujets des cinq prochaines années. Groupés sous le titre général de *la Tradition apostolique*, ils pourraient comporter: la foi apostolique, son enseignement, sa transmission et sa réception; le ministère sacramentel, l'ordination et la succession apostolique; Marie et l'Eglise.

ANNEXE

La commission mixte internationale catholique-méthodiste a précédemment publié trois rapports:

1. « Denver Report » 1971, pour la période 1967-1971 dans *Service d'information*, n. 21, 1973/III, pp. 22-38, Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, et *Proceedings of the 12th World Methodist Conference, Denver, Colorado, 1971* (ed. Lee F. Tuttle), Abingdon Press (Nashville and New York) Epworth Press (Londres). (Un abrégé de ce rapport: *Catholiques et méthodistes*, par Richard Stewart, Catholic Truth Society, London 1974).

2. « Dublin Report » 1976, pour la période 1972-1975 dans *Service d'information*, n. 34, 1977/II, pp. 11-20, Secrétariat pour l'Unité des chrétiens et *Proceedings of the 13th World Methodist Conference, Dublin, Ireland 1976* (ed. Joe Haie) World Methodist Council, Lake Junaluska USA, pp. 254-270 et *A quinquennium in Review* par Lee F. Tuttle, World Methodist Council 1976, pp. 12-40 et *Growth in Understanding*, Catholic Information Services (Londres) et Methodist Ecumenical Committee (Londres) 1976.

3. « Honolulu Report » 1981, pour la période 1977-1981 dans *Service d'information*, n. 46, 1981/II, pp. 84-96, Secrétariat pour l'Unité des chrétiens et *Proceedings of 14th World Methodist Conference, Honolulu, Hawaii 1981* (ed. Joe Haie) World Methodist Council, Lake Junaluska USA, pp. 264-277. Le dialogue catholique-méthodiste jusqu'à maintenant a été présenté par Mgr. R.L. Stewart dans *One in Christ* (Un dans le Christ), vol. 18 (1982), pp. 223-236.

Service d'information 67 (1988/II) 113-123