Le ministère, nœud gordien de l'œcuménisme ? : la question des ministères dans les dialogues théologiques internationaux entre les Églises luthériennes et réformées et l'Église catholique

Christian Baccuet

▶ **To cite this version:**

Christian Baccuet. Le ministère, nœud gordien de l'œcuménisme ? : la question des ministères dans les dialogues théologiques internationaux entre les Églises luthériennes et réformées et l'Église catholique. Religions. Université de Strasbourg, 2017. Français. NNT : 2017STRAK006 . tel-03091998

HAL Id: tel-03091998
https://theses.hal.science/tel-03091998

Submitted on 1 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE 270

Théologie protestante

THÈSE présentée par :

Christian BACCUET

Soutenue le 11 septembre 2017

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline / Spécialité : **Sciences religieuses**

LE MINISTÈRE, NŒUD GORDIEN DE L'ŒCUMÉNISME ?

La question des ministères dans les dialogues théologiques internationaux entre les Églises luthériennes et réformées et l'Église catholique

THÈSE dirigée par :
M. BIRMELÉ André Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :
M. FAMERÉE Joseph Professeur, Université catholique de Louvain
M. LEGRAND Hervé Professeur, Institut catholique de Paris

AUTRE MEMBRE DU JURY :
Mme PARMENTIER Elisabeth Professeur, Universités de Strasbourg et de Genève

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier particulièrement le professeur André Birmelé qui a accepté de diriger cette recherche ; ses remarques et ses conseils m'ont été précieux.

Ma gratitude va également à l'Église protestante unie de France qui m'a soutenu dans ces années où ce travail se déroulait en parallèle d'un ministère prenant en son sein.

Ma reconnaissance est grande envers ma famille, en particulier Karine qui a fait preuve de patience et m'a encouragé au long des moments de traversée ingrate pour tous.

Je rends grâce, enfin, pour les frères et sœurs protestants et catholiques engagés dans l'œcuménisme qui ont croisé ma route, depuis ma jeunesse et tout au long de mon ministère ; leurs noms, leurs visages, leur espérance ont été présents en moi durant cette aventure. C'est en pensant à eux que je m'y suis engagé.

Être reconnu,
si cela arrive jamais,
serait pour chacun
recevoir l'assurance plénière de son identité
à la faveur de la reconnaissance par autrui
de son empire de capacités.

Paul Ricœur[1]

[1] Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004. Nous citons cet ouvrage dans l'édition parue dans la collection Folio essais, n° 459, 2005, p. 383.

Introduction

L'histoire est bien connue. Selon la légende, dans la cité de Gordion fondée par le roi de Phrygie, Gordias, se trouvait un char dont le timon était attaché par une corde nouée de manière si complexe que personne ne pouvait le dénouer. Promesse avait été faite de donner le pouvoir sur l'Asie au premier qui arriverait à défaire ce nœud. Bien des hommes s'étaient fatigués pour rien devant cet enjeu impossible, jusqu'au jour où Alexandre-le-Grand vint à Gordion et trancha le lien d'un coup d'épée. L'expression « nœud gordien » désigne depuis une situation tellement compliquée que rien ne semble pouvoir la solutionner.

Ainsi paraît être la question des ministères dans les relations entre les Églises. Si la communion ecclésiale n'est pas possible entre les Églises luthériennes et réformées et l'Église catholique[1], c'est que leurs conceptions ecclésiologiques sont si différentes et que les ministères y occupent une place si essentielle qu'un désaccord à leur propos ne permet pas une reconnaissance mutuelle. Au cœur de la problématique des ministères, le ministère épiscopal est particulièrement l'enjeu d'identités fortes et de blocages. André Birmelé l'a qualifié de « nœud gordien de l'ecclésiologie »[2]. Cette expression a inspiré le titre de notre étude[3], car elle dit la difficulté, voire l'impossibilité d'arriver à reconnaître en l'autre Église une pleine expression de l'Église de Jésus-Christ et à admettre l'authenticité de ses ministères. Cela se traduit particulièrement par l'incapacité actuelle de partager le repas du Seigneur.

---

[1] Dans notre étude, nous utiliserons l'expression « Église catholique » pour désigner l'Église catholique romaine. Nous nous conformons ainsi à l'usage français. Nous n'entrerons pas dans un débat sur le sens du terme « catholique » dans le Symbole des apôtres – universalité, plénitude – mais, le cas échéant, nous signalerons s'il faut entendre catholique au sens de la catholicité de l'Église et non au sens de l'Église catholique romaine. En contexte anglo-saxon, c'est l'expression *Roman Catholic Church* qui est utilisée, pour la distinguer des Églises anglicanes qui se nomment elles aussi catholiques.

[2] André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1986, coll. « Cogitatio Fidei » n° 141, p. 130.

[3] Alors que nous terminions la rédaction de cette thèse et que nous en avions déjà choisi le titre, un article sur une autre question est paru avec un titre similaire : Thérèse-Martine ANDREVON, « Le nouveau texte de la Commission pontificale pour les relations avec le judaïsme, nœud gordien de la théologie du dialogue ? », *NRTh*, 2016/3, p. 400-418. Nous avons maintenu notre titre.

Dès le départ du dialogue entre protestants[1] et catholiques, la conscience que la question des ministères était centrale a été repérée. Ainsi, en 1972, le premier rapport de la Commission luthéro-catholique internationale d'étude affirmait que « la question des ministères de l'Église, de leur création, de leur place dans l'Église et de la façon exacte de les concevoir est une des plus importantes qui se posent entre luthériens et catholiques »[2]. Quarante ans plus tard, le dernier document issu de ce dialogue demande de poursuivre la réflexion sur la question des ministères[3]. Dans une vision optimiste, on notera l'obstination de ce dialogue à creuser cette question et on se réjouira, avec le catholique Hervé Legrand, de constater qu'« en quarante ans, nous avons fait plus de progrès que durant les quatre siècles précédents, tant dans nos relations avec l'Église orthodoxe que dans nos relations avec les Églises issues de la Réforme »[4]. Avec un regard pessimiste, on pensera avec le cardinal Kasper que « nous avons affaire à des ecclésiologies différentes qui mènent à des conceptions différentes du but œcuménique visé », ce qui « rend tout progrès substantiel impossible, aussi longtemps que les questions de l'ecclésiologie n'auront pas été fondamentalement résolues »[5]. L'un est-il plus réaliste que l'autre ?

C'est parce que les conséquences de ce « nœud gordien » sont importantes sur un plan spirituel et ecclésial que nous avons choisi de traiter la question des ministères dans les dialogues entre catholiques, luthériens et réformés.

La question des ministères peut paraître dérisoire. Les défis qui se présentent aux Églises sont en effet énormes dans un monde en mutation rapide, traversé de tensions identitaires, de conflits, de perte de repères et d'émotions aussi denses que brèves, de développements technologiques, de fascination pour le spectaculaire, d'accroissement des inégalités et de crise écologique. Une question urgente est posée aux Églises par le contexte contemporain : comment témoigner de l'Évangile

---

1 Sur le plan du vocabulaire, nous emploierons, sauf indication contraire, le terme « protestant » comme synonyme de « luthéro-réformé ». Il y a bien sûr d'autres traditions protestantes, tels les méthodistes, les baptistes, les adventistes et autres dénominations de type *evangelical*. Il ne s'agit aucunement de le nier, mais tout simplement d'utiliser un terme qui est le plus souvent associé au protestantisme historique.

2 *L-C - Rapport de Malte* 31.

3 *L-C - Du conflit à la communion* 218.

4 Hervé LEGRAND, « Comment devient-on ecclésiologue et œcuméniste ? Quelques apprentissages initiaux », in Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand, o.p.*, Paris, Cerf, 2006, p. 510.

5 Walter KASPER, « L'unité ne dépend pas des seuls efforts humains », *DC* 2312 (2004), p. 371.

de Jésus-Christ pour les hommes et les femmes de ce temps ? Que dire de la force de l'Évangile, de l'espérance de la communion fraternelle, de l'horizon d'un partage juste ? Que faire pour transmettre la bonne nouvelle, rassembler les hommes et les femmes en une communauté fraternelle, poser des gestes de solidarité ? Face à ces questions, consacrer de l'énergie à une question centrale en ecclésiologie mais qui paraît loin de ces défis peut sembler une perte de temps. À quoi bon s'occuper des structures quand la vie appelle à agir ? Si l'idée nous a parfois traversé qu'il était vain de consacrer autant de temps à un travail sur les ministères, au fond nous ne la partageons pas. Nous n'en croyons même fondamentalement rien. En effet, que serait une communauté chrétienne qui penserait pouvoir témoigner de l'Évangile tout en restant séparée des autres communautés chrétiennes, qui voudrait témoigner de l'Évangile de la réconciliation tout en cultivant ses divisions, qui voudrait partager le pain avec tous ceux qui ont faim mais qui ne prendrait pas le repas du Seigneur entre frères et sœurs réunis autour du Christ ? L'ecclésiologie n'est pas détachée de l'Évangile et du témoignage, elle se situe même en son cœur. Si l'unité des Églises est un signe de foi et un témoignage rendu au monde, la question des ministères est légitime dans un dialogue entre traditions chrétiennes, que ce soit sur le plan de la préoccupation pastorale, sur celui du partage spirituel ou sur celui de la réflexion dogmatique. C'est dans le cadre de cette dernière, dans une dimension ecclésiologique, que nous nous proposons d'aborder le sujet. Prendre le temps de démêler quelques fils de cette question complexe est une manière de contribuer, humblement, à la vie de l'Église. C'est en tout cas ce à quoi s'attellent les dialogues œcuméniques que nous nous proposons d'étudier.

La problématique qui conduit cette étude est celle des fondamentaux œcuméniques que révèle le ministère ; ce dernier est-il l'expression d'enjeux ecclésiologiques majeurs ?

En étudiant comment les dialogues entre luthéro-réformés et catholiques traitent des questions soulevées par leurs compréhensions diverses du ministère de l'Église et des ministères en son sein, il s'agira de repérer dans quelle mesure ils démêlent les problèmes, en cherchant où se nouent les principales difficultés. En tentant de mettre en perspective la manière dont ces dialogues contribuent à avancer vers une reconnaissance mutuelle des ministères, nous nous demanderons si, derrière les discussions sur les ministères, ces dialogues étudiés permettent de

mettre à jour des questions plus profondes et, le cas échéant, lesquelles. Peut-on tirer des fils dans la complexité du sujet, non pas pour resserrer un nœud mais pour chercher à le réduire ? Est-il possible d'espérer que ce nœud soit un jour complètement dénoué ?

En d'autres termes, quels sont les progrès que ces dialogues construisent, les convergences qu'ils trouvent et les divergences qu'ils mettent à jour ? Au-delà des documents produits à ce jour, peuvent-ils avancer encore ?

Un travail centré sur les ministères dans une perspective œcuménique relève presque de l'impossible. En théologie catholique, l'ecclésiologie tient une place de choix et les ouvrages dans ce domaine sont innombrables, tandis que l'ecclésiologie est peu traitée en théologie fondamentale protestante[1]. Ce déséquilibre n'est pas le fruit du hasard, il exprime le poids différent de cette thématique dans les différentes Églises. Au sein des dialogues entre catholiques, luthériens et réformés, elle occupe une place prépondérante. Elle tisse autour d'elle toute une série de questions qui concernent l'ensemble de la théologie. Pour garder l'image du nœud, le défi que nous avons rencontré est de ne pas nous mettre à fabriquer une énorme pelote !

Ce défi se double de l'ampleur des documents issus des dialogues œcuméniques. Ceux-ci sont presque impossibles à dénombrer[2]. La plupart des Églises sont partie prenante dans des dialogues avec beaucoup d'autres Églises, dans une dimension bilatérale ou multilatérale, à l'échelle internationale, régionale ou locale, au titre de leur engagement direct ou de leur participation à des alliances ou des fédérations. De très nombreux rapports ont été publiés, parfois largement diffusés et étudiés, parfois passés plus inaperçus ou oubliés. Certains sont des

---

[1] La thématique des ministères est par exemple quasiment absente dans un ouvrage récent d'introduction à la théologie systématique protestante, y compris dans le chapitre sur l'Église : André BIRMELÉ, Pierre BÜHLER, Jean-Daniel CAUSSE et Lucie KAENNEL (éd.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008.

[2] L'ensemble des dialogues et accords œcuméniques internationaux est rassemblé dans Harding MEYER and Lukas VISCHER (ed.), *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Genève/New York, WCC/Paulist Press, 1984 ; Jeffrey GROS, Harding MEYER and William G. RUSH (ed.), *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998,* Genève/Grand Rapids, WCC Publications/Eerdmans, 2000 ; Jeffrey GROS, Thomas F. BEST and Lorelei F. FUCHS (ed.), *Growth in Agreement III. International Dialogue. Texts and Agreed Statements, 1998-2005*, Genève/Grand Rapids, WCC Publications/Eerdmans, 2007 ; Thomas F. BEST, Lorelei F. FUCHS, John GIBAUT, Jeffrey GROS and Despina PRASSAS (ed.), *Growth in Agreement IV. International Dialogue. Texts and Agreed Statements*, 2005-2013, 2 volumes, Genève, WCC, 2016. L'ensemble fait 3 214 pages (I : 520 p., II : 956 p., III : 618 p., IV : 560 p. pour chacun des deux volumes).

étapes dans une réflexion en cours, d'autres marquent un point d'arrivée. Quelques-uns ont acquis, par leur réception formelle par des synodes ou par le fait de servir de référence à d'autres dialogues, un statut particulier. Parmi eux, des accords ou des déclarations scellent plus étroitement des convergences voire une communion en engageant les Églises qui les ont signés.

Tous ces dialogues se croisent et s'entrecroisent, donnant l'impression d'une vaste « toile d'araignée », chacun s'inscrivant dans une genèse, une histoire, des développements propres, mais aussi dans une relation aux autres dialogues en cours dans un contexte œcuménique où chaque tradition est en lien avec plusieurs partenaires. La question de la compatibilité – et de la transitivité[1] – des dialogues et des accords entre eux est ainsi posée, ainsi que celle de leur cohérence avec leur tradition de référence[2].

Devant cette masse de documents, nous avons fait le choix de nous centrer sur les dialogues théologiques internationaux entre l'Église catholique, la Fédération luthérienne mondiale et la Communion mondiale d'Églises réformées. Ce choix a plusieurs conséquences. La première est que nous n'aborderons pas dans notre étude, sauf parfois en passant, les autres dialogues œcuméniques, notamment ceux avec la communion anglicane ou avec les Églises orthodoxes ; bien qu'ils soient importants, ils appellent d'autres analyses, d'autres perspectives. La seconde est que nous ne traiterons pas des dialogues qui ont cours entre catholiques, luthériens et réformés à un niveau régional ou national, même si les dialogues internationaux ne sont pas isolés d'eux, tant par la référence à certains de leurs travaux que par l'implication de mêmes membres d'Église dans plusieurs commissions ; nous ferons une exception, notable, pour le dialogue luthéro-réformé mené en Europe dans la suite de la *Concorde de Leuenberg*, en raison du modèle particulier qu'il développe. Une troisième conséquence de ce choix, qui nous fait étudier un *corpus* d'une

[1] La question de la transitivité des dialogues est mentionnée dans le *Rapport de Porto Alegre*, « Croître dans la communion », fruit du travail d'un groupe international luthéro-anglican en 2002 : « Si deux Églises entrent dans une relation de communion, les deux devraient fondamentalement être en communion avec toutes les autres Églises avec lesquelles chacune des Églises entretient une relation de communion » (*Rapport de Porto Alegre* 156 et suivants). Texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME (éd.), *Accords et dialogues œcuméniques*, Lyon, Olivetan, 2007, 4.1.2.5 ; il s'agit de la réédition sous forme de CD-ROM, très largement complétée, du classeur paru sous le même titre, Paris, Les Bergers et les Mages, 1995.

[2] Sur cette question de la réception et de la compatibilité des textes, voir André BIRMELÉ, *La communion ecclésiale, progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques »*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2000, en particulier les pages 361-392.

quinzaine de rapports totalisant près d'un millier de pages[1], sera que nous n'analyserons pas chaque texte en profondeur, dans sa généalogie, sa préparation, ses conséquences, nous attachant plutôt à repérer les lignes de force des deux dialogues afin de situer les enjeux et les thèmes autour desquels se nouent les questions principales.

Cela signifie que nous ne prétendons pas à l'exhaustivité, laquelle est impossible à réaliser ; chaque point traité pourrait d'ailleurs à lui seul faire l'objet d'un travail doctoral.

Quelques précisions sont importantes à apporter sur les documents que nous allons étudier. Il s'agit de textes issus de phases de travail entre des commissions nommées par les autorités de leurs Églises respectives et publiés afin d'être disponibles pour tous[2] ; ils ont en quelque sorte un statut officiel, même s'ils ne sont signés que par les membres desdites commissions. Ils n'ont cependant pas été reçus officiellement par les Églises mandataires, ce qui fait que ce ne sont que des textes de travail. Parmi eux, un document occupe une place particulière car, contrairement aux autres, il ne s'agit pas d'un rapport mais d'un accord ; la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*, signée par l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale en 1999, a un statut propre, qui lui donne une grande importance dans la relation entre ces Églises.

Que les autres textes ne soient « que » des rapports pourrait donner l'impression qu'il est vain de les étudier, car ils n'engagent pas les Églises. Certes, il importe d'être au clair sur cette dimension et de ne pas leur donner une autre importance que celle qu'ils ont. Ils sont pourtant, selon nous, essentiels car ils sont le lieu même du dialogue entre les Églises concernées, et les personnes qui en sont chargées ne sont pas sans importance, chacune dans son Église ; si chacune d'entre elles parle en son nom propre, elle le fait aussi dans le cadre du mandat ecclésial qui lui est confié. Ce *corpus* constitue ainsi une vaste documentation sur les positions ecclésiologiques actuelles des Églises, tant dans leur regard rétrospectif sur la tradition et l'histoire que sur les grandes lignes ecclésiologiques contemporaines et les points de divergences, de convergences, de rapprochement

[1] Le *corpus* étudié est constitué de quatorze documents qui totalisent deux mille cent trois paragraphes, sans compter les annexes, excursus, notes.

[2] On les trouve par exemple sur le site du Vatican, en plusieurs langues ; en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/index_fr.htm [consulté le 22 décembre 2016].

possible. Ne serait-ce que pour cela, ces documents posent des jalons fondamentaux. Ajoutons, et ce n'est pas le moindre de leur intérêt, que la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* a été elle-même précédée de rapports qui ont permis d'avancer sur les questions de fond pour déboucher sur un accord[1]. Même si sur la question des ministères aucun accord n'est à ce jour en vue, on peut penser que, si cet accord advient un jour, les rapports édités jusqu'ici auront été des étapes essentielles. C'est ainsi, par des phases de dialogue conclues par ces rapports, que progresse la réflexion conjointe sur les questions qui résistent.

Nous avons fait le choix d'analyser les dialogues théologiques en nous centrant sur eux dans une approche systématique. Bien évidemment, les questions œcuméniques ne se limitent pas à des discussions doctrinales. Les racines scripturaires et historiques sont essentielles. La théologie pensée croise toujours la théologie vécue en pratique dans les Églises. Pour ce qui concerne les ministères, les liturgies – notamment d'ordination – sont fondamentales car elles expriment la réalité de la pratique et de la conception d'une Église ; le contexte et les défis que relèvent les Églises et leurs ministres sont importants pour situer la réflexion ecclésiologique dans le réel de leur quotidien ; les facteurs non théologiques ne doivent pas être sous-estimés[2]… Dans le contexte contemporain de sécularisation, de mondialisation et de post-dénominationalisme, l'intérêt pour les questions dogmatiques diminue et interroge peut-être même le principe de continuer à les poser selon les références de la théologie occidentale[3]. Toutes ces raisons justifieraient d'aborder par d'autres angles de vue l'analyse des documents issus des dialogues théologiques. Si nous avons maintenu notre choix de les lire selon un point de vue doctrinal, c'est d'une part parce qu'ils se présentent eux-mêmes sous cette forme, et d'autre part parce que nous avons la conviction que cette dimension dogmatique est fondamentale. Elle n'est pas le tout de la question et les autres

[1] La *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* a été préparée par une vingtaine d'années de travaux. Sur ce point, voir Pieter DE WITTE, *Doctrine, Dynamic and Difference. To the Heart of the Lutheran-Roman Catholic Differentiated Consensus on Justification*, London, T. and T. Clark, 2012, qui analyse en détail comment l'accord de 1999 est le fruit de travaux universitaires et de dialogues œcuméniques qui l'ont précédé.

[2] Voir Marc LIENHARD, « Divisions et rapprochements des Églises : le poids des facteurs non théologiques », *Ist* XXXVIII, 1993, p. 228-231 (repris dans ID., *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique,* Lyon, Olivetan, 2007, p. 50-54).

[3] Voir Kenneth APPOLD, « L'œcuménisme contemporain : un changement de perspective ? », in Michel DENEKEN et Élisabeth PARMENTIER (dir.), *La passion de la grâce. Mélanges offerts à André Birmelé*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 253-263.

dimensions que nous venons de pointer sont elles aussi importantes, mais elle est un passage obligé en théologie chrétienne et plus particulièrement en ecclésiologie. Mentionner cela est aussi une manière de dire que notre étude n'a pas l'intention, loin de là, de traiter l'ensemble des questions qui se posent !

Dans cette étude, notre gratitude va particulièrement à quelques auteurs spécifiquement engagés dans les dialogues œcuméniques. Face à une bibliographie infinie, nous avons choisi de nous référer de manière privilégiée à Walter Kasper et à Wolfhart Pannenberg comme représentants, l'un de l'Église catholique et l'autre de la tradition luthérienne. Walter Kasper a été secrétaire du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens de 1999 à 2001 puis son président de 2001 à 2010 et a été co-président de la commission internationale luthéro-catholique durant la première phase du dialogue (1967-1972) et durant sa quatrième phase (1995-2001) ; parmi les nombreux ouvrages qu'il a écrits, il a notamment publié en 2012 un ouvrage de synthèse sur l'ecclésiologie catholique[1]. Wolfhart Pannenberg, décédé en 2014, a lui aussi été engagé dans l'œcuménisme, notamment au sein de la Commission permanente de Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises et dans le dialogue luthéro-catholique en Allemagne ; on lui doit notamment l'édition, avec Karl Lehmann, d'un ouvrage fondamental sur les divisions doctrinales du XVI^{e} siècle[2] et il a publié entre 1988 et 1995 une volumineuse dogmatique dont le troisième tome s'attache principalement à la question de l'Église[3]. Dans le domaine œcuménique et ecclésiologique, les travaux d'André Birmelé, Hervé Legrand et Bernard Sesboüé ont particulièrement retenu notre attention, à la fois pour la

---

1 Walter KASPER, *Katholische Kirche. Wesen-Wirklichkeit-Sendung*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder GmbH, 2012. Édition française : ID., *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*, Paris, Cerf, 2014, coll. « Cogitatio Fidei » n° 293.

2 Karl LEHMANN et Wolfhart PANNENBERG (éd.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend ?*, Freiburg i. Br./Göttingen, Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, 4 vol., 1988-1994. Le premier volume a été traduit en français : ID. (éd.), *Les Anathèmes du XVI^{e} siècle sont-ils encore actuels ? Les condamnations doctrinales du concile de Trente et des Réformateurs justifient-elles encore la division de nos Églises ? Propositions soumises aux Églises catholique, luthérienne et réformée en Allemagne*, Paris, Cerf, 1989.

3 Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band III, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1995. Édition française : ID., *Théologie systématique* ***, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 291, 2013. Sur Wolfhart Pannenberg, voir Karsten LEHMKÜHLER, « Le théologien Wolfhart Pannenberg dans l'histoire de la théologie protestante du 20^{e} siècle », *RevSR* 83, n° 3 (2009), p. 411-427 et Denis MÜLLER et Bernard LAURET, « Wolfhart Pannenberg, une incitation à la théologie. Regards croisés de Denis Müller et Bernard Lauret sur son œuvre à l'occasion de la parution de la Théologie systématique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 259, 2010/2, p. 105-116.

richesse de leur réflexion et pour l'insertion personnelle de ces théologiens dans les discussions œcuméniques[1]. Yves Congar est une référence plus ancienne mais incontournable pour la qualité des références qu'il apporte dans de nombreux sujets. Il y a quelque émotion à citer ces auteurs, et c'est avec humilité que nous empruntons un bout de chemin dans leurs pas, avec crainte mais aussi avec reconnaissance pour leur œuvre.

Il est sans doute utile d'indiquer ici où nous nous situons par rapport à cette question des ministères. Pasteur de l'Église protestante unie de France, président de la Commission des ministères de cette Église de 2007 à 2017, nous avons travaillé sur cette thèse en parallèle à un ministère en charge du discernement des vocations et de l'admission au ministère de pasteur. Au cours de cette période, nous avons notamment été impliqué dans la mise en œuvre de l'union entre l'Église réformée de France et l'Église évangélique luthérienne de France, qui a donné naissance à l'Église protestante unie de France en 2013 ; nous avons en particulier été engagé dans la phase qui a conduit le travail des synodes sur la question des ministères. À cela s'ajoute un intérêt ancien et actif pour l'œcuménisme. C'est donc comme acteur concerné que nous avons abordé cette étude et ici ou là apparaîtra sans doute la sensibilité réformée qui est la nôtre, bien que nous espérions avoir gardé rigueur et objectivité, pour autant que cela soit possible.

Le cheminement dans cette étude se fera pas à pas.

Dans une première partie, nous présenterons le dialogue luthéro-catholique puis le dialogue réformé-catholique dans la chronologie de leurs différentes phases et selon l'axe des ministères. Après en avoir tiré quelques constatations, nous ferons un détour par le dialogue qui se déroule entre luthériens et réformés au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe ; cela nous permettra de mieux cerner les grandes lignes de l'ecclésiologie de ces deux familles ecclésiales et de mettre en avant l'originalité de leur conception d'une communion ecclésiale qui assume une diversité de structuration des ministères. Pour clore cette partie destinée à situer les

[1] André Birmelé est engagé, entre autres, dans les débats internes à la Communion d'Églises protestantes en Europe ; il a été membre de la Commission permanente de Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises de 1998 à 2013 et participe aux travaux du Groupe de Farfa Sabina. Hervé Legrand a été membre de la commission de dialogue internationale entre l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale et Bernard Sesboüé a été membre du Groupe des Dombes ; l'un et l'autre ont participé aux travaux du comité mixte catholique – luthérien-réformé en France.

différents documents, nous évoquerons rapidement l'insertion de ces dialogues parmi les autres dialogues menés par chacune des Églises.

Notre deuxième partie sera plus longue ; nous y analyserons en détail l'ensemble des problématiques ecclésiologiques que ces dialogues mettent à jour, autour de questions telles que le lien entre Église et salut, le sacerdoce des fidèles, le ministère ordonné et le ministère de vigilance au plan supra-local[1]. Cette partie constituera une sorte de *status quaestionis* de la problématique œcuménique des ministères. Chaque chapitre se conclura par un « bilan théologique » destiné à faire le point sur les questions qui nous apparaissent fondamentales, dans lequel nous engagerons davantage notre propre réflexion.

Dans la troisième partie de notre étude, nous nous demanderons plus particulièrement si les discussions autour du ministère ne révèlent pas des enjeux ecclésiologiques majeurs sur lesquels se nouent des problématiques fondamentales pour le dialogue œcuménique. Il s'agira le cas échéant de les repérer et de poser quelques jalons de réflexion en guise d'ouvertures pour une avancée future de ces dialogues.

Tout au long de ce trajet, la question posée en début de cette introduction restera comme en filigrane : comment défaire un peu plus les fils serrés d'un nœud qui semble indénouable ?

[1] Pour évoquer ce ministère de vigilance supra-local, les dialogues utilisent fréquemment un terme venu du grec, que nous avons choisi de transcrire sous la forme « *episkopè* » qui nous semble la plus proche du terme grec (*ἐπισκοπή*), sauf quand il s'agit d'une citation dont nous respectons l'orthographe ; selon les dialogues ou les auteurs, il est transcrit en *episkopé*, *épiskopè*, *episcopè*, *épiscopè*…

Première partie

Cinquante années de dialogues

I.

INTRODUCTION

Depuis une cinquantaine d'années, l'Église catholique, la Fédération luthérienne mondiale et la Communion mondiale d'Églises réformées dialoguent intensément. Dans cette partie, nous allons parcourir l'ensemble des textes produits par les commissions internationales officiellement mandatées par elles pour ce dialogue théologique.

Nous traiterons en premier lieu et principalement du dialogue luthéro-catholique, pour trois raisons. La première est la légère antécédence chronologique de ce dialogue, qui commence officiellement en 1967 et publie son premier rapport en 1972, le dialogue réformé-catholique débutant en 1968 et éditant un premier document en 1977. La deuxième raison, plus fondamentale, est que le dialogue luthéro-catholique a produit quatre fois plus de documents – douze textes contre trois – et que les questions ecclésiologiques y sont beaucoup plus présentes. La troisième raison est essentielle : le dialogue entre l'Église catholique et les Églises luthériennes a abouti à un accord, signé en 1999, qui engage les Églises ; le fait est assez rare pour être fortement souligné et, si cet accord concerne la doctrine de la justification, il n'est pas sans effet sur la question des ministères.

Nous situerons ensuite ces deux dialogues dans l'ensemble des autres dialogues menés par l'Église catholique, les Églises luthériennes et les Églises réformées, en nous centrant particulièrement sur ceux qui ont lieu entre luthériens et réformés ; ces derniers nous permettront en effet de mieux saisir les spécificités de l'ecclésiologie protestante, en vue d'analyser dans la deuxième partie de notre étude la manière dont elle entre en relation avec l'ecclésiologie catholique.

Notre parcours à travers ces documents se fera avec un regard spécifique. Il sera axé sur la question des ministères, bien que ces deux dialogues abordent d'autres questions fondamentales, et, dans cette partie, notre lecture sera faite selon un axe chronologique. Il s'agit de présenter le déroulement de ces dialogues au cours de leurs différentes phases de travail. Il ne sera pas question ici de faire un travail d'historien, de retracer l'histoire détaillée de ces dialogues, de reconstituer leur généalogie, d'analyser leur réception, d'étudier comment ils abordent l'Écriture ou l'histoire, ni de vérifier leur impact en terme de mission et d'évangélisation. L'enjeu de cette première partie est de présenter le *corpus* qui servira de base, dans la deuxième partie de notre étude, pour dégager les grandes lignes ecclésiologiques qui traversent ces documents, afin de mesurer les points de consensus, les lieux de diversité légitime de conceptions et les domaines de divergence profonde.

I.1

CHAPITRE 1

LE DIALOGUE LUTHÉRIEN-CATHOLIQUE

Le dialogue théologique international entre l'Église catholique romaine et la Fédération luthérienne mondiale[1] a débuté dans la suite du Concile Vatican II. Des observateurs luthériens avaient été invités au Concile[2] et, à la suite des contacts qui s'y sont établis, un groupe de travail réuni par le Centre d'études œcuméniques de Strasbourg en août 1965 et en avril 1966 dans la capitale alsacienne a étudié les possibilités d'un travail en commun, en particulier sur des questions théologiques fondamentales. Il a engagé la préparation de discussions qui ont démarré en 1967, quand une Commission luthéro-catholique internationale d'étude, nommée par le Comité exécutif de la Fédération luthérienne mondiale et par le secrétariat pour l'Unité des Chrétiens[3], s'est réunie pour la première fois. Un dialogue officiel s'est ainsi ouvert ; il ne s'agissait pas d'un groupe privé, mais d'une commission officiellement mandatée par les Églises dans le but « de chercher l'unité dans la

---

1 Fondée en 1947, la Fédération luthérienne mondiale (en abrégé : FLM), regroupe en 2017 cent quarante-cinq Églises membres dans quatre-vingt-dix-huit pays ; en ligne : https://www.lutheranworld.org/about-us [consulté le 14 janvier 2017]. Voir Jens Holger SCHJORRING, Prasanna KUMARI, Norman A. HJELM, Viggo MORTENSEN (éd.), *From Féderation to Communion. The History of the Lutheran World Federation*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1997.

2 On peut noter la présence d'observateurs luthériens au Concile, tels Georges A. Lindbeck, Gerhard Pedersen, Krysten Skydsgaard (délégué par la Fédération luthérienne mondiale), Edmund Schlink, Johannes Aagaard… Voir George A. LINDBECK (éd.), *Le concile vu par les observateurs luthériens : Le dialogue est ouvert. Les trois premières sessions du Concile Vatican II, Volume 1*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Bibliothèque théologique, 1965 et George A. LINDBECK (éd.), *Rome nous interpelle, Le Concile vu par les observateurs luthériens* **, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967.

3 Le Secrétariat pour la promotion de l'unité des Chrétiens est devenu le 1er mars 1989 le Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens : voir la constitution apostolique *Pastor Bonus* du 28 juin 1988 par laquelle Jean-Paul II a réorganisé la Curie romaine, *AAS* 80 (1988), p. 841-934.

vérité, de faire cesser des oppositions qui séparent, et de viser ainsi la communion ecclésiale »[1].

Cette commission s'est depuis lors réunie presque chaque année[2], dans un dialogue qui se trouve actuellement dans sa cinquième phase. Douze textes ont été produits, depuis le *Rapport de Malte* en 1972 jusqu'au document *Du conflit à la communion* en 2013. Il importe de mentionner particulièrement la *Déclaration commune à propos de la doctrine de la justification*, préparée par la commission et signée en 1999 par le Cardinal Edward Cassidy, président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, et l'Évêque Christian Krause, président de la Fédération luthérienne mondiale ; alors que les autres documents sont des rapports concluant une phase de dialogue entre théologiens, la Déclaration commune est un accord officiel entre l'Église catholique et les Églises membres de la Fédération luthérienne mondiale. Elle engage les Églises qui l'ont ratifiée. Le statut de ce texte en fait une référence incontournable ; c'est en effet le premier accord doctrinal ratifié en commun par l'Église catholique et une Église issue de la Réforme.

I.1.1 – Première phase : 1967-1972 – L'Évangile et l'Église

La Commission luthéro-catholique internationale d'étude nommée par le Comité exécutif de la Fédération luthérienne mondiale et par le secrétariat pour l'Unité des Chrétiens en 1967 s'est réunie à Zurich (26-30 novembre 1967), à Bastad (Suède, 15-19 septembre 1968), à Nemi (Italie, 4-8 mai 1969) – session qui a abordé la question du ministère dans l'Église –, à Cartigny (Suisse, 22-26 février 1970) – session qui a traité de la question de la primauté du pape – et à San Anton (Malte, 21-26 février 1971). Au cours de cette dernière session, elle a rédigé un rapport final concluant cette première phase de dialogue. Le rapport, dit *Rapport de Malte*, a été publié en 1972, sous le titre « L'Évangile et l'Église »[3]. Le rapport est rédigé en

---

1 *L-C - L'unité qui est devant nous*, avant-propos. Dans COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité, tous les textes officiels (1972 -1985)*, Paris, Cerf, 1986, p. 295.

2 Les dates et lieux de chaque rencontre jusqu'en 2005, ainsi que le thème qui y a été travaillé, se trouvent en ligne : http://www.prounione.urbe.it/dia-int/l-rc/e_lr-c-info.html [consulté le 14 janvier 2015].

3 Le texte est publié dans COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité, op. cit.*, p. 21-59. Un résumé des sessions de travail est fait dans les paragraphes 1 à 6. Pour une étude approfondie de ce texte, voir André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*.

quatre partie, rendant compte des thèmes abordés successivement lors des sessions de travail : Évangile et tradition, l'Évangile et le monde, l'Évangile et le ministère dans l'Église, l'Évangile et l'unité de l'Église.

La première partie aborde la question de l'Évangile et de son interprétation, notamment pour ce qui concerne le rapport entre Écriture et Tradition[1], plus précisément autour de la problématique des critères de la prédication ecclésiale. Elle indique qu'un « ample consensus se dessine sur la manière de comprendre la justification »[2]. La question de l'Église et de ses formes institutionnelles se présente à partir de là : « C'est avant tout pour être au service de la Parole et du sacrement, service qui, pour l'Église, entre dans sa constitution, qu'existent les institutions ecclésiastiques »[3]. Ces dernières sont « fruit de l'Esprit »[4], « c'est pourquoi l'Église doit discerner les signes de l'Esprit Saint dans l'histoire et dans le présent et envisager, dans la fidélité à l'enseignement des apôtres, une restructuration de ses institutions »[5]. La deuxième partie se termine sur la question de savoir « si, dans le cadre de la structure charismatique globale de l'Église, le rôle de ceux qui y ont une charge officielle ne devrait pas être aménagé et conçu d'une nouvelle manière et si le sacerdoce commun des fidèles ne devrait pas y prendre une plus grande importance »[6].

C'est la partie suivante qui aborde directement « la question des ministères de l'Église, de leur création, de leur place dans l'Église et de la façon exacte de les concevoir »[7]. La plupart des questions sont abordées : le rapport « entre le service incombant à l'ensemble de l'Église et celui qui relève de fonctions ecclésiastiques

---

André Birmelé étudie dans ce même ouvrage les textes que le dialogue luthéro-catholique a produits dans la suite du *Rapport de Malte* : *Le repas du Seigneur* (1978), *Voies vers la communion* (1980), *Le ministère dans l'Église* (1981) et *L'unité qui est devant nous* (1985).

1 La « Tradition » – avec un « T » majuscule – a pour contenu la révélation de Dieu en Jésus-Christ, dont l'Écriture est témoin ; la « tradition » – avec un « t » minuscule – est le fait de la transmission de la Tradition : Parole, sacrements, enseignement ; les « traditions » – au pluriel – sont les expressions historiques de la tradition. Cette distinction a été faite lors de la Conférence de Montréal de Foi et Constitution en 1963, voir « L'Écriture, la Tradition et les traditions », 3ème chapitre du « Rapport de la 4ème Conférence mondiale de Foi et Constitution, Montréal 1963 », dans Lukas VISCHER (éd.), *Foi et Constitution*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, p. 172-185. Voir Yves CONGAR, *La Tradition et les traditions I*, Paris, Cerf, 1960 (rééd. 2010) ; Yves CONGAR, *La Tradition et les traditions II*, Paris, Cerf, 1963 (rééd. 2010) ; Yves CONGAR, *Diversités et communion*, Paris, Cerf, 1982, coll. « Cogitatio Fidei » n° 112, p. 198-201.

2 *L-C - Rapport de Malte* 26-30.

3 *Ibid.* 31.

4 *Ibid.*.

5 *Ibid.* 33.

6 *Ibid.* 46.

7 *Ibid.* 47.

particulières »[1], l'articulation entre la structure fondamentale de l'Église dont « le ministère est constitutif »[2] et ses formes contingentes qui peuvent être restructurées, la succession apostolique, l'ordination, le caractère sacerdotal ou fonctionnel du ministère… L'étude de ces questions conduit à la nécessité « d'examiner si les divergences qui subsistent encore […] doivent être considérées comme portant sur la foi et divisant les Églises, ou si elles ne pourraient pas être comprises comme résultant d'une structure de pensée différente »[3]. Cette partie se termine sur l'invitation à reprendre la question d'une possible reconnaissance mutuelle des ministères.

La dernière partie de ce rapport aborde deux questions qui touchent à l'unité de l'Église : celle d'un ministère de communion et en particulier de la primauté du pape, et celle de l'intercommunion. Sur ce dernier point, le rapport précise que « la réalisation d'une communion dans l'Eucharistie ne peut pas être mise en dépendance exclusive de la pleine reconnaissance du ministère ecclésial »[4]. À la fin du rapport, une majorité des membres catholiques de la Commission – quatre sur sept – ont émis des réserves à ce sujet. Ces réserves « doivent être considérées comme [...] faisant partie » du rapport, indique la présentation du document[5].

Ainsi que le précise l'introduction du rapport, « sans doute, quelques-unes de ces questions demandent-elles encore un complément d'éclaircissement. Nous nous demandons, cependant, si les divergences qui subsistent doivent encore être considérées comme des obstacles à la communion ecclésiale »[6].

Cette première phase du dialogue luthéro-catholique était à la fois large puisqu'elle abordait un grand nombre de points, et optimiste quant à une possible reconnaissance mutuelle du ministère ecclésial. Les réserves de plusieurs de ses membres comme les réactions suscitées par la publication du rapport[7] ont rendu

---

1 *Ibid.* 50.

2 *Ibid.* 56.

3 *Ibid.* 62.

4 *Ibid.* 73. Dans notre étude, nous désignerons par le terme « eucharistie » le repas du Seigneur tel qu'il est conçu et vécu dans chaque Église, même si celles-ci emploient parfois d'autres termes, tels que « sainte cène » ou « communion ».

5 COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité, op. cit.*, p. 21. Notons qu'un luthérien, Hans Conzelmann, formule lui aussi des réserves à la fin du rapport.

6 *L-C - Rapport de Malte* 8.

7 Voir André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*. Des déclarations officielles du Secrétariat pour l'unité des chrétiens ont alors été prises au sujet de l'admission d'autres chrétiens à

nécessaire l'entrée dans une deuxième phase du dialogue, afin que soient abordées les questions de l'eucharistie et du ministère – notamment le ministère épiscopal. Elle a abouti à la publication de deux rapports, en 1978 et 1981.

I.1.2 – Deuxième phase : 1973-1984

Après la publication du *Rapport de Malte* a commencé une deuxième phase du dialogue théologique international entre l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale. Il s'agissait d'approfondir les problématiques que le texte de 1972 n'avait pu aborder de manière suffisante. La commission, réunie à Rome en janvier 1974, a mis à l'ordre du jour de ses travaux pour les années qui allaient suivre les thèmes de l'eucharistie et du ministère[1]. Deux textes majeurs ont été publiés, l'un sur le repas du Seigneur en 1978 et l'autre sur le ministère en 1981.

I.1.2.1 – Le repas du Seigneur (1978)

En 1978, la Commission, largement renouvelée par rapport à la précédente (seuls les deux présidents faisaient partie de la Commission qui a abouti au *Rapport de Malte* ; tous les autres membres étaient nouveaux), a publié un rapport sur « Le repas du Seigneur »[2]. Dans la suite du *Rapport de Malte*, il s'agissait d'approfondir les questions liées à l'eucharistie. Bénéficiant de travaux œcuméniques qui l'avaient

---

l'eucharistie : « Instruction sur les cas d'admission des autres chrétiens à la communion eucharistique dans l'Église catholique », *AAS* 64 (1972), p. 518-525 et *DC* 1614 (1972), p. 708-712 ; « Notes sur certaines interprétations de l'"Instruction sur les cas particuliers d'admission des autres chrétiens à la communion eucharistique dans l'Église catholique" », *AAS* 65 (1973), p. 616-619 et *DC* 1643 (1973), p. 1005-1006. Elles « visaient un contexte bien plus large » (COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité*, *op. cit.*, introduction, p. 11).

[1] Au cours de cette seconde phase du dialogue, la commission s'est réunie du 21 au 24 mars 1973 à Genève, du 8 au 12 janvier 1974 à Rome pour une session consacrée au ministère et à l'Église, du 15 au 21 mars 1976 au Liebfrauenberg en France, du 5 au 12 mars 1977 à Paderborn en Allemagne, du 7 au 12 octobre 1978 à Sigtuna en Suède pour une session qui a traité du ministère et de l'épiscopat, du 19 au 23 février 1980 à Augsbourg en Allemagne, du 9 au 14 mars 1981 à Lantana en Floride (États-Unis) pour une session qui a conclu le document « Le ministère de l'Église », du 10 au 15 mai 1982 à Venise, du 2 au 7 mai 1983 à Württemberg en Allemagne et du 27 février au 3 mars 1984 à Rome.

[2] Texte dans COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité*, *op. cit.*, p. 61-101.

précédé[1], ce rapport présente successivement ce que les catholiques et les luthériens peuvent confesser ensemble[2] et les questions controversées : mode de la présence réelle du Seigneur dans l'eucharistie et sa durée, sacrifice eucharistique, questions liées à la communion (participation de la communauté, communion sous les deux espèces), relation entre eucharistie et ministère, lien entre communion eucharistique et communion ecclésiale[3]. Pour ces dernières, les « divergences qui demeurent […] se situent dans un cadre où règne un accord global »[4]. Bien qu'elle n'en soit de loin pas le centre, la question des ministères apparaît dans ce rapport dans la deuxième partie, qui traite du dépassement des positions opposées. Quatre paragraphes (sur soixante-dix-sept) lui sont consacrés[5].

La question de l'eucharistie est en partie liée à celle du ministère, notamment pour ce qui concerne la présidence de la célébration de ce sacrement, le rapport indiquant que « catholiques et luthériens sont convaincus qu'il appartient à l'Eucharistie d'être présidée par un ministre mandaté par l'Église »[6]. La pratique luthérienne est plus nuancée ; le rapport lui-même appelle, dans la mise en œuvre de la recommandation du *Rapport de Malte* invitant à « procéder à un "sérieux examen" d'une reconnaissance mutuelle des ministères ecclésiaux », à « voir, entre autres, comment on considère, du côté luthérien, une Eucharistie célébrée sans ministre ordonné »[7]. Il précise toutefois que, « d'une manière générale, il faudra élucider la façon 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'Église »[8]. Le *sacramenti ordinis defectus* que le Concile Vatican II pointe dans son décret sur l'œcuménisme est évoquée pour la première fois : « Dans la mesure où le sacrement de l'Ordre fait défaut, l'Église catholique considère donc que les communautés

---

1 Le rapport cite des textes de la Commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises, des documents du Groupe des Dombes, des rapports des dialogues bilatéraux anglicans-luthériens et anglicans-catholiques, les conversations luthéro-catholiques aux États-Unis et bien sûr le *Rapport de Malte* : voir *L-C - Le repas du Seigneur* 3, note 3.

2 *L-C - Le repas du Seigneur* 6-45.

3 *Ibid.* 46-77. À la suite du rapport, six *excursus* abordent des thèmes particuliers : la présence du Christ dans l'eucharistie ; eucharistie – Parole – proclamation ; l'efficacité des sacrements : *sola fide* et *ex opere operato* ; la messe comme sacrifice d'expiation *ex opere operato* pour les vivants et pour les défunts ; l'eucharistie, repas de la communauté ; l'eucharistie, repas des pécheurs ?

4 *Ibid.* 47.

5 *Ibid.* 65-68.

6 *Ibid.* 65.

7 *Ibid.* 68.

8 *Ibid.*.

ecclésiales séparées d'elle "n'ont pas conservé toute la réalité propre du mystère eucharistique" »[1].

I.1.2.2 – Voies vers la communion (1980)

Le *Rapport de Malte* affirmait qu'« une voie de rapprochement progressif, pouvant comporter différentes étapes, doit être parcourue »[2]. C'est dans cette perspective que fut publié en 1980 le rapport intitulé « Voies vers la communion »[3]. Il présente les points d'accord entre catholiques et luthériens, à la fois quant au but de l'unité et quant aux pas pour y parvenir, avec la conviction que « nous avons déjà une vision remarquablement semblable concernant le but du mouvement vers l'unité. Il y a un nombre étonnant de pas importants et pratiques que nous pouvons faire ensemble pour atteindre le but »[4].

La première partie du rapport aborde le but de l'unité[5], unité qui est « un don gracieux du Dieu-Trinité, une œuvre que lui-même accomplit »[6] et « qui vit par la puissance du Saint-Esprit, elle est communion du Saint-Esprit »[7]. Pour sa réalisation, il est nécessaire de s'en « remettre à la médiation qu'en opère le Saint-Esprit », laquelle « s'effectue par la Parole du Seigneur et ses sacrements[8], moyennant le ministère diversifié de l'ensemble du Peuple de Dieu »[9]. Le rapport rappelle que des jugements « diffèrent sur la forme ou les formes concrètes » du ministère institué, conféré par ordination[10] ; la question de l'*episkopè* est mentionnée à ce propos. Dans

---

1 *Ibid.* 66. Citation du décret sur l'œcuménisme de Vatican II, *Unitatis redintegratio* 22 (désormais cité *UR*). Nous reviendrons en détail sur ce *defectus* dans la deuxième partie de notre étude, voir *infra*, II.3.6.2.

2 *L-C - Rapport de Malte* 73.

3 Texte dans COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité*, *op. cit.*, p. 139-183.

4 Présentation du document par Hans L. Martensen et Georges A. Lindbeck, coprésidents, *ibid.*, p. 140.

5 *L-C - Voies vers la communion* 4-52.

6 *Ibid.* 8.

7 *Ibid.* 13.

8 Des précisions sur le nombre et la définition des sacrements sont données aux paragraphes 18 (catholiques) et 19 (luthériens). Le paragraphe 19 précise que selon la conviction luthérienne, l'ordination, la confession, le dialogue pastoral, la confirmation et le mariage religieux « sont compris comme des actions dans lesquelles la grâce est promise et accordée aux hommes, même si l'on est le plus souvent d'avis que ces actions ne sont pas à considérer comme des sacrements au sens plein du terme ».

9 *Ibid.* 14.

10 *Ibid.* 20-23.

cette partie, le rapport s'attache essentiellement à mettre en perspective l'unité, « au sens d'une pleine communion spirituelle et ecclésiale »[1], avant d'aborder dans une deuxième partie les pas concrets à faire vers ce but[2]. Parmi les objectifs intermédiaires, on peut relever : une réflexion herméneutique critique sur l'Écriture et la Tradition qui serait d'une grande importance « pour des questions controversées, comme par exemple le développement du ministère ecclésial »[3] ; une « clarification théologique et juridique plus poussée de la conception du ministère et de l'ordination dans nos Églises »[4] ; le fait de revoir les positions actuelles des autorités des Églises et les formulaires liturgiques d'ordination au regard des résultats des dialogues œcuméniques, « dans la direction d'une pleine reconnaissance » des ministères « en lien avec une reconnaissance mutuelle des Églises elles-mêmes »[5]. Le rapport appelle à la « réalisation concrète du ministère supra-paroissial »[6] et à des pas « sur la voie d'une structure épiscopale commune »[7].

I.1.2.3 – Tous sous un seul Christ (1980)

La même année que le rapport *Voies vers la communion*, la Commission mixte catholique-luthérienne publiait, sous le titre « Tous sous un seul Christ »[8], une courte prise de position sur la *Confession d'Augsbourg* à l'occasion du 450ème anniversaire de ce texte qui « reflète, mieux que tout autre, la volonté œcuménique et l'intention catholique de la Réforme »[9]. Évaluer ensemble la *Confession d'Augsbourg* a permis aux catholiques et aux luthériens de découvrir « qu'ils ont une compréhension commune des vérités fondamentales de la foi, conception qui converge vers Jésus-

1 *Ibid.* 53.

2 *Ibid.* 53-96.

3 *Ibid.* 65.

4 *Ibid.* 70.

5 *Ibid.* 87.

6 *Ibid.* 88.

7 *Ibid.* 89.

8 Texte dans COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité*, *op. cit.*, p. 185-194.

9 *L-C - Tous sous un seul Christ* 7. La *Confession d'Augsbourg* (désormais abrégée *CA*) fait partie des textes symboliques qui font référence pour les Église luthériennes. Signée par des princes et des représentants de villes, elle a été présentée le 25 juin 1530 à l'empereur Charles Quint à Augsbourg, lors d'une diète qui se tenait dans cette ville d'Allemagne. Elle existe en version latine et en version allemande. Texte dans André BIRMELÉ et Marc LIENHARD (éd.), *La foi des Églises luthériennes, confessions et catéchismes*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1991, p. 35-93 (titre abrégé : *FEL*). Sur cette confession de foi, voir *La Confession d'Augsbourg. Autour d'un colloque œcuménique international*, Paris, Beauchesne, coll. « Le point théologique » n° 37, 1980.

Christ, centre vivant de notre foi »[1], et de reconnaître « l'accord sur les vérités centrales de la foi »[2].

Ce document présente les points de consensus et les questions en suspens. Parmi les premiers, « une unanimité fondamentale, encore qu'incomplète » concerne la conception de l'Église : « Par Église, nous entendons la communauté de ceux que Dieu rassemble par le Christ dans l'Esprit Saint, par la proclamation de l'Évangile, l'administration des sacrements et le ministère institué par lui dans ce but »[3]. Plus loin, rappel est fait de « l'accord selon lequel un ministère particulier conféré par l'ordination est constitutif pour l'Église et n'appartient pas aux éléments que la *Confession d'Augsbourg* désigne comme "non nécessaires" »[4], et du fait que « la *Confessio Augustana* manifeste explicitement l'intention de préserver la structure épiscopale » et estime qu'un ministère d'unité et de gouvernement est « essentiel à l'Église »[5]. Les questions qui restent ouvertes concernent pour une part importante la question des ministères : la papauté, ainsi que certains aspects de la structure épiscopale et du magistère de l'Église. Dans des dialogues futurs, « il nous faudra évaluer le poids qu'il convient d'attribuer aux divergences et aux questions non résolues » et étudier « l'importance qu'il convient d'accorder au fait que certaines d'entre elles n'ont pris leur forme aiguë actuelle que dans les derniers siècles »[6].

I.1.2.4 – Le ministère dans l'Église (1981)

En 1981, la Commission a publié « Le ministère dans l'Église »[7], rapport consacré spécifiquement à la question du ministère, abordée sur le plan dogmatique pour préciser ce qui est commun et ce qui est différent aux deux traditions. Il s'agit de propositions faites aux Églises pour que celles-ci puissent décider si, « en accord avec la Parole de Dieu et avec leurs traditions respectives »[8], elles peuvent les

---

1 *L-C - Tous sous un seul Christ* 17.

2 *Ibid.* 25.

3 *Ibid.* 16. Voir *CA* VII (*FEL* 13) et VIII (*FEL* 14).

4 *Ibid.* 18. Référence à *CA* VII (*FEL* 13) et *L-C - Rapport de Malte* 47 et suivants.

5 *Ibid.* 22. Référence à *CA* XXVIII, « Du pouvoir des évêques » (*FEL* 65-78).

6 *Ibid.* 24. Par exemple le dogme de la primauté de juridiction et l'infaillibilité du pape (1870).

7 Texte dans COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité*, *op. cit.*, p. 195-242. Voir Joseph LÉCUYER, « "Le ministère dans l'Église" selon le rapport catholique luthérien », *DC* 1838 (1982), p. 932-936.

8 Présentation du document par les deux coprésidents, Hans L. Martensen et George A. Lindbeck, *Face à l'unité*, *op. cit.*, p. 196.

transformer en déclarations officielles. Après le *Rapport de Malte*, la Commission avait pour mandat d'approfondir des questions, dont celle du ministère ; c'est à cette tâche qu'elle s'est attelée et ce rapport en donne les résultats. La question du ministère épiscopal est centrale, sans toutefois que le rapport s'attarde sur celle du ministère papal qui apparaît trop complexe.

Dans une première partie, le rapport aborde la question de l'agir salvifique de Dieu par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint, « centre commun de notre foi chrétienne »[1] sur lequel « un ample consensus se dessine »[2] ; à partir de là, la question de la médiation du salut dans l'histoire peut être traitée, donc celle de l'Église et de sa mission ainsi que du sacerdoce commun des baptisés et des ministères.

Une deuxième partie est consacrée au ministère ordonné dans l'Église. Elle rappelle l'origine apostolique du ministère et le développement de la responsabilité de direction des communautés ; des différences de conception demeurent entre catholiques et luthériens sur le rapport entre ce ministère particulier et les autres ministères. Les dimensions christologiques et pneumatologiques sont soulignées ; le ministère ecclésial actualisant la mission de Jésus-Christ, il n'est pas simple délégation de la communauté mais institution de Jésus-Christ, instrument du Christ dans la communion du Saint-Esprit. Catholiques et luthériens sont d'accord pour situer le ministre face et dans la communauté, en lien avec elle ; la communauté étant composée d'hommes et de femmes, se pose la question de l'admission de ces dernières au ministère ordonné, point sur lequel une divergence profonde d'opinion se manifeste. Dans le passé, la fonction du ministère a été un lieu de divergence, notamment sur sa dimension sacerdotale et constitutive dans la célébration de l'eucharistie, mais un accord se fait pour dire que « la fonction essentielle et spécifique du ministère ordonné consiste à rassembler et à édifier la communauté chrétienne par l'annonce de la Parole et la célébration des sacrements, et à diriger la vie de la communauté dans les domaines de la liturgie, de la mission et de la diaconie »[3]. Est ensuite abordée la question de l'ordination et de sa compréhension sacramentelle, point sur lequel « s'ouvre aux deux Églises la possibilité d'une convergence portant sur l'essentiel »[4]. Enfin, au-delà des expressions

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 6.
2 Citation de *L-C - Rapport de Malte* 26.
3 *L-C - Le ministère dans l'Église* 31.
4 *Ibid.* 32.

problématiques – le « caractère indélébile » par exemple –, un « consensus portant sur l'essentiel »[1] se dégage sur la non-réitération de l'ordination.

Dans une troisième partie, le rapport aborde le ministère dans la diversité de ses formes de réalisation. Au fil de l'histoire, différents ministères se sont développés, notamment dans la distinction entre ministère épiscopal et ministère presbytéral, ministère supra-locaux et ministères liés à des communautés locales. Cette distinction est interprétée théologiquement de manière différente par les deux Églises mais il existe aujourd'hui « une *convergence objective significative* dans la pratique ecclésiale »[2] ; l'unique ministère ecclésial se déploie en plusieurs ministères différents et l'*episkopè* est indispensable. Une divergence importante porte sur la question du magistère et de l'autorité en matière de doctrine, notamment sur la fonction du ministère épiscopal dans ce domaine et sur la question de l'infaillibilité ; le document appelle à élucider davantage cette question. Le problème le plus important en vue d'une reconnaissance mutuelle des ministères est celui de la succession apostolique ; il y a un large accord sur le fait que l'apostolicité de l'Église se définit d'abord par son contenu, « comme succession dans la foi et la vie »[3]. C'est à l'intérieur de la succession de l'Église dans la foi apostolique que doit se penser la succession dans le ministère. Mais l'Église catholique voit cette dernière réalisée dans la succession dans le ministère épiscopal tandis que pour les luthériens elle se concentre sur l'annonce authentique de l'Évangile ; l'histoire a joué un grand rôle dans cette divergence de perspective, mais l'intention est partagée : « la continuité historique de la structure de l'Église comme expression de l'unité de l'Église apostolique à travers les nations et à travers les temps »[4]. Enfin, reste un problème que le rapport expose sans pouvoir l'aborder car il est trop profond, celui du ministère épiscopal et du service de l'unité universelle de l'Église, en particulier du ministère de l'évêque de Rome ou d'un modèle de communauté conciliaire des Églises ; « du point de vue théologique, beaucoup de choses restent ouvertes sur ce point, notamment la question de savoir comment cette tâche universelle au service de la vérité et de l'unité peut être assumée »[5].

---

1 *Ibid.* 39.
2 *Ibid.* 44. Souligné dans le texte.
3 *Ibid.* 60.
4 *Ibid.* 65.
5 *Ibid.* 73.

La quatrième partie, plus courte, expose quelques jalons en vue d'une reconnaissance mutuelle des ministères. Pour ce qui est du *defectus* du sacrement de l'ordre que l'Église catholique perçoit dans les Églises issues de la Réforme, il serait possible d'en parler non pas au sens d'une absence totale mais « au sens d'un défaut affectant la forme plénière du ministère ecclésial »[1], la conviction catholique étant que « la succession historique fait partie de la forme plénière du ministère épiscopal »[2]. Le *satis est* de l'article VII de la *Confession d'Augsbourg* permet aux luthériens de reconnaître l'existence du ministère ecclésial dans l'Église catholique et laisse ouverte la question des formes d'Églises propres à une prédication authentique de l'Évangile ; « en ce sens, les luthériens sont libres d'accepter l'exigence d'entrer en communion avec l'épiscopat historique »[3]. Ce n'est que pas à pas que le chemin vers une reconnaissance mutuelle peut être parcouru ; après un temps de collaboration pratique et de réception des résultats des dialogues, une étape « pourrait consister dans la reconnaissance mutuelle du ministère de l'autre Église, comme ministère exerçant des fonctions essentielles du ministère même institué par Jésus-Christ dans son Église, ministère que l'on croit réalisé pleinement dans sa propre Église. [… Cela] est possible sur la base de tout ce qui a été dit »[4]. L'étape finale serait la reconnaissance mutuelle plénière des ministères à travers l'établissement de la pleine communion ecclésiale et eucharistique.

En annexe de ce rapport figure un important excursus sur la question de l'admission des femmes à l'ordination, rédigé par deux membres de la commission, le catholique Hervé Legrand et le luthérien John Vikström, archevêque de Finlande, Église qui n'ordonnait pas de femmes à cette date[5]. Cet excursus rappelle que la question ne fait pas l'unanimité chez les luthériens et que, si le refus de l'Église catholique est clair, il n'y a pas de décision doctrinale solennelle à ce propos[6]. Il donne ensuite un dossier scripturaire et théologique – en particulier sur la formule *in persona Christi*. Un deuxième excursus, rédigé par Yves Congar, concerne les

1 *Ibid.* 77.

2 *Ibid.*.

3 *Ibid.* 80. Sur le *satis est*, voir *infra*, III.1.2.

4 *Ibid.* 85.

5 C'est en 1986 que l'Église de Finlande a autorisé l'ordination des femmes.

6 Le rapport date de 1981 ; en 1994 sera publiée la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* de Jean-Paul II sur la non-ordination sacerdotale des femmes ; voir *infra*, II.3.5.2.

termes « médiateur », « *alter Christus* » et « *in persona Christi* » parfois appliqués au prêtre dans la littérature théologique.

Selon Hervé Legrand et Harding Meyer, les deux documents sur l'eucharistie et sur le ministère sont « créateurs de consensus » et « ce consensus est suffisant aux yeux de la Commission pour ne plus faire obstacle à l'unité *in necessariis*, dans les deux domaines considérés. Mais deux conditions sont encore requises pour qu'il constitue un consensus définitif et pratique dans les deux domaines considérés » : qu'il soit ratifié par les Églises et que les différents accents soient mesurés aux pratiques effectives des Églises[1].

En 1982, la Commission a produit un document sur l'admission réciproque à l'eucharistie, mais ce texte n'a pas été publié « parce que les membres catholiques de la Commission n'ont pas pu lui donner l'accord unanime souhaitable »[2]. Il a cependant été remis au secrétariat pour l'Unité des chrétiens et au Secrétariat général de la Fédération luthérienne mondiale.

I.1.2.5 – Martin Luther, témoin de Jésus-Christ (1983)

En 1983, année célébrant le 500ème anniversaire de la naissance de Martin Luther, la Commission, réunie à Kloster Kirchberg (Wurtemberg) a publié une déclaration sous le titre « Martin Luther, témoin de Jésus-Christ »[3]. Il s'agissait de faire une relecture commune du témoignage du réformateur et de ses implications pour aujourd'hui. Rien de particulier n'est évoqué dans ce document quant au ministère si ce n'est, dans une liste « des idées du concile Vatican II, où l'on peut voir un accueil des requêtes de Luther »[4], la mention de la compréhension des ministères comme services et l'accent mis sur le sacerdoce de tous les baptisés.

---

1 Hervé LEGRAND et Harding MEYER, « Introduction », dans COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité*, *op. cit.*, p. 13.

2 *Ibid.*, p. 13.

3 Texte dans COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité*, *op. cit.*, p. 281-293.

4 *L-C - Martin Luther, témoin de Jésus-Christ* 24.

I.1.2.6 – L'unité qui est devant nous (1985)

Après plusieurs années de travail, un nouveau document a été publié en 1984. Sous le titre « L'unité qui est devant nous – modèles, formes et étapes de la communion ecclésiale luthéro-catholique »[1], il présente différentes représentations de l'unité, en propose une particulière aux relations entre l'Église catholique et les Églises luthériennes et indique les pas à faire en vue d'une telle communion.

La première partie du rapport expose des réflexions sur la nature de l'unité de l'Église qui, « donnée en Christ, fondée sur le Dieu-Trinité, se réalise dans la communion à la fois dans la Parole annoncée, dans les sacrements et dans le ministère institué par Dieu et à transmettre par ordination »[2]. Elle présente différents modèles d'unité, en premier lieu celui de l'Église comme communion d'Églises locales, dont on trouve l'écho tant dans les affirmations de Vatican II qu'au sein de la Fédération luthérienne mondiale[3]. D'autres modèles existent, modèles d'unité partielle[4] – l'unité spirituelle, l'unité réalisée sous la forme d'une communauté de dialogue, la communauté d'action, la pratique de l'inter-communion – ou modèles d'unité globale[5] – l'union organique[6], la réunion corporative[7], la communion ecclésiale par concorde comme la *Concorde de Leuenberg*[8], la communauté

---

1 Texte dans COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité*, *op. cit.*, p. 295-382. Ce document, publié en français sous le titre « L'unité qui est devant nous » dans *DC* 1936 (1987), p. 294-319, s'intitule « Face à l'unité » dans le livre qui rassemble les textes officiels de 1972 à 1985 et qui porte le même nom. Aussi, pour éviter la confusion entre le document de 1985 et le livre, nous garderons le titre « L'unité qui est devant nous ». C'est ce titre qui figure d'ailleurs dans l'avant-propos du document, rédigé par les deux présidents, voir *Face à l'unité*, *op. cit.*, p. 297.

2 *L-C - L'unité qui est devant nous* 3.

3 *Ibid.* 6-7. Voir la constitution dogmatique de Vatican II sur l'Église, « *Lumen gentium* » 23 (désormais abrégée *LG*). Emmanuel Lanne pointe le fait que *LG* 23 a d'abord en vue le modèle des Églises d'Orient ; ce n'est pas la même chose que la conception de la Fédération luthérienne mondiale présentée dans les paragraphes 6 et 7 de *L-C - L'unité qui est devant nous* ; Emmanuel LANNE, « Foi commune et communion des Églises. "Concevoir l'unité dans la diversité" », dans Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église, op. cit.*, p. 132.

4 *L-C - L'unité qui est devant nous* 8-12.

5 *Ibid.* 13-34. Ceux-ci ont alors la faveur des membres de la commission de dialogue.

6 Voir Peter NEUNER, *Théologie œcuménique. La quête de l'unité des Églises chrétiennes*, Paris, Cerf, 2005, p. 470-471.

7 Ce modèle se rencontre chez les théologiens catholiques et dans le dialogue anglican-catholique, cf. *L-C - L'unité qui est devant nous* 20 : « des communautés ecclésiales différentes forment – sur la base du accord substantiel en matière de foi et d'une constitution épiscopale commune, venue de l'Église ancienne – une communion de foi et de vie au sein de laquelle elles gardent leur place en tant que communautés relativement autonomes ».

8 Voir *infra*, I.4.1.

conciliaire[1], l'unité dans la diversité réconciliée[2], l'exemple de l'union de Florence[3], la communion d'Églises-sœurs[4].

Dans une deuxième partie, le document étudie les formes et les étapes de la communion ecclésiale luthéro-catholique, unité recherchée dans la diversité qui se concrétise en des structures appropriées et qui devra « inclure la question d'un ministère de direction de l'Église exercé en commun, tel qu'il est donné dans le ministère épiscopal de l'Église ancienne »[5]. Il s'agit d'une communion dans la foi qui fait revenir au centre christologique et trinitaire et, selon le principe de la hiérarchie des vérités, comporte un large consensus sur le lien Écriture et Tradition et sur la doctrine de la justification, une compréhension commune de la célébration de

---

1 Foi et Constitution, Conseil œcuménique des Églises, Nairobi 1975. Le document réformé-catholique de 1990, *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 161-162 (voir *infra*, I.2.2) inscrira l'unité recherchée dans la perspective de la « communauté dans la déclaration de Nairobi une esquisse de la façon dont l'unité organique conciliaire » exprimée par l'assemblée du Conseil œcuménique des Églises de Nairobi (1975), avec une longue citation de ce texte (« Les exigences de l'unité ». Rapport de la section II de la V^e^ Assemblée du COE à Nairobi, 23 novembre - 10 décembre 1975, *DC* 73 (1976), p. 167) : « nous voyons pourrait être structurée, même au niveau universel ». Voir Peter NEUNER, *Théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 471.

2 *L-C - L'unité qui est devant nous* 31 : la réunion corporative et la communion ecclésiale par Concorde sont des exemples de tendances à « promouvoir une communion au sein de laquelle les traditions ecclésiales existant jusqu'ici seraient intégrées et conservées dans leurs particularités et leurs différences ». D'où le développement du modèle de l'unité dans la diversité réconciliée : les expressions confessionnelles de la foi chrétienne ont, dans leur diversité, une valeur permanente si elles sont référées ensemble au centre du message de salut et de la foi chrétienne ; ces diversités perdent alors leur caractère séparateur. Voir *Face à l'unité*, *op. cit.*, introduction, p. 19 : le modèle de communion dans la diversité entraîne la révision du modèle d'union organique et l'abandon du modèle du retour. Voir Peter NEUNER, *Théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 475-479.

3 Modèle d'une réunion sans fusion ni absorption, proposé au concile de Florence entre Églises latine et byzantine ; voir la Bulle d'Eugène IV sur l'union avec les Grecs, « *Laetentur caeli* », 6 juillet 1439 (*DH* 1300-1308) qui a tenté d'établir un compromis entre le pouvoir du pape et les droits des patriarches. La tentative a échoué mais a inspiré le modèle des Églises-sœurs à Vatican II ; voir le décret de Vatican II sur les Églises orientales catholiques, « *Orientalium ecclesiarum* » 5 (désormais cité *OE*) : « L'histoire, les traditions et les nombreuses institutions ecclésiastiques attestent hautement combien les Églises orientales ont mérité de l'Église universelle. C'est pourquoi, non seulement le Concile témoigne à ce patrimoine ecclésiastique et spirituel l'estime et la louange qui lui sont dues, mais encore il le considère fermement comme le patrimoine de toute l'Église du Christ. C'est pourquoi il déclare solennellement que les Églises d'Orient, tout comme celles d'Occident, ont le droit et le devoir de se gouverner selon leurs propres disciplines particulières. Celles-ci, en effet, se recommandent par leur vénérable ancienneté, s'accordent mieux avec les habitudes de leurs fidèles et semblent plus adaptées pour assurer le bien des âmes ». *L-C - L'unité qui est devant nous* 40 : « L'exemple de Florence montre qu'il est possible, pour l'Église catholique, de se réunir avec une autre Église, sans fusionner avec elle, dès lors qu'elle confesse avec elle la même foi et qu'on en vient à une reconnaissance mutuelle des ministères ; en effet, cet exemple démontre : - la possibilité qu'existent, au moins provisoirement, deux évêques en un lieu ; - la légitimité des différentes traditions, théologiques, spirituelles et canoniques, portées par ces différentes juridictions épiscopales ».

4 Concept présent dans les relations entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes. Le document précise que les concepts de « types » ecclésiaux et d'« Églises-sœurs » expriment et soulignent l'idée de l'unité dans la diversité : *L-C - L'unité qui est devant nous* 41-45.

5 *L-C - L'unité qui est devant nous* 47.

l'Eucharistie et un « consensus fondamental, quoique non encore plénier »[1] dans la compréhension de l'Église et du ministère dans l'Église[2] ; il faut encore préciser « comment se comprend et s'exerce l'enseignement ecclésial qui fait autorité »[3] dans les deux Églises. Il s'agit aussi d'une communion dans les sacrements, pour lesquels un accord croissant se dessine et des questions restent ouvertes. Il s'agit enfin d'une communion dans le service, « collaboration entre le service du Peuple de Dieu tout entier et celui de ceux qui ont reçu un ministère pastoral particulier »[4], effort en vue d'une communion ecclésiale structurée ; la base fondamentale en est « la reconnaissance mutuelle des ministères en tant que forme du ministère institué par le Christ »[5], un exercice commun du ministère ecclésial et de l'*episkopè*. Le rapport pointe trois données sur lesquelles il est nécessaire d'avancer : le *defectus ordinis*, l'asymétrie dans la détermination de la valeur théologique de l'épiscopat historique dans la compréhension de l'Église et le lien étroit pour les catholiques entre les évêques et le pape. Des efforts de réflexion restent à faire pour avancer vers une *episkopè* exercée en commun, notamment pour l'articulation des dimensions personnelle, collégiale et communautaire. Le document présente un processus vers une pleine réalisation de la communion ecclésiale, qui passe par une reconnaissance mutuelle des ministères puis par un exercice commun de l'*episkopè* incluant l'ordination, pour aboutir à un ministère ecclésial commun ; le document propose des exemples de mise en œuvre de ce processus au « caractère global et corrélatif »[6]. C'est une réconciliation progressive par reconnaissance et réception mutuelles qui est ainsi proposée[7].

Ces propositions étaient audacieuses mais présupposaient que des questions importantes aient été résolues. Aussi est-ce avec beaucoup de prudence, voire d'hésitations, que les Églises ont reçu ces propositions qu'elles jugeaient

---

1 *Ibid.* 57.

2 Le document rappelle les points élaborés dans *L-C - Le Ministère dans l'Église* : ministère transmis par ordination ; ministère institué par Jésus-Christ et constitutif pour l'Église ; ministère situé dans, pour et face à la communauté ; ministère ayant pour tâche de rassembler et d'édifier la communauté chrétienne par l'annonce de la Parole et la célébration des sacrements, et de diriger la vie de la communauté dans les domaines de la liturgie, de la mission et de la diaconie.

3 *L-C - L'unité qui est devant nous* 60.

4 *Ibid.* 86.

5 *Ibid.* 92.

6 *Ibid.* 119.

7 Voir l'analyse de Jared WICKS, « Observations sur "L'unité qui est devant nous" », *Service d'information*, n° 59, 1985/III-IV, p. 77-81.

prématurées[1]. C'est pourquoi, dans la phase suivante, le dialogue luthéro-catholique s'est concentré sur l'approfondissement des thèmes déjà discutés, l'ecclésiologie et les ministères notamment, et sur la consolidation des acquis, en particulier l'accord sur la justification. Selon Theodor Dieter, les documents de cette deuxième phase du dialogue luthéro-catholique « n'ont joué aucun rôle par la suite, sinon au titre de garde-fous »[2].

I.1.3 – Troisième phase : 1986-1993 – Église et justification

Une troisième phase du dialogue a commencé en 1986, avec pour objectif de traiter « la question de l'Église et la nature de son instrumentalité dans le plan divin de salut »[3]. Le Comité préparatoire avait précisé que « la poursuite du dialogue tout comme les sujets qu'il devra traiter devront avoir pour cadre la perspective de l'établissement de la pleine communion ecclésiale catholique-luthérienne »[4]. Cette troisième phase s'est terminée en 1993[5] et a abouti à la publication en 1994 d'un document plus volumineux que les précédents, intitulé « Église et justification »[6], qui traite du rôle de l'Église dans le plan du salut. La question des ministères est fortement présente dans ce rapport.

---

1 Voir André BIRMELÉ, *La communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 20-22. Pour André Birmelé, ces propositions ont été perçues comme prématurées parce que les thèmes de l'Église, de la justification par la foi et de l'articulation Église-justification n'avaient pas été assez approfondis.

2 Theodor DIETER, « L'apostolicité de l'Église : introduction au nouveau document de la Commission luthérienne – catholique romaine pour l'unité », *PosLuth* 57, 2009, n° 2, p. 164.

3 Mémorandum commun rédigé en 1985 au moment de lancer le dialogue dans une troisième phase, cité dans l'avant-propos du rapport *L-C - Église et justification*.

4 Cité par Hervé LEGRAND et Harding MEYER, « Introduction », dans COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité, op. cit.,* p. 19-20.

5 Au cours de cette phase du dialogue, la commission s'est réunie du 10 au 14 mars 1986 à Bossey en Suisse, du 15 au 21 février 1987 à Wiesbaden-Naurod en Allemagne pour une session qui a travaillé sur le lien entre justification et Église, du 7 au 11 mars 1988 à Versailles, du 27 février au 4 mars 1989 à Opole en Pologne, du 1 au 5 octobre 1990 à Oslo, du 30 septembre au 4 octobre 1991 à Venise, du 10 au 14 novembre 1992 à Eisenbach en Allemagne et du 5 au 11 septembre 1993 à Würzburg en Allemagne.

6 Texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 8.1.2.1. Le texte a été initialement publié dans *Service d'information*, n° 86, 1994/II-III, p. 133-187. Voir Théodore SCHNEIDER, « Un commentaire sur le document "Église et Justification". Le document de dialogue dans le contexte œcuménique et théologique actuel », *ibid.*, p. 188-195 ; Heinz-Albert RAEM, « Troisième phase du dialogue luthérien-catholique (1986-1993), *ibid.*, p. 196-204, détaille les étapes de la réflexion au cours de cette phase du dialogue, et présente les rencontres institutionnelles qui se sont tenues durant la même période. Pour une étude détaillée de ce document, voir André BIRMELÉ, *La communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 67-99.

Le point de départ de ce texte est le lien entre la justification et l'Église ; plus particulièrement, « un consensus sur la doctrine de la justification – même s'il comporte des nuances – doit se vérifier en ecclésiologie »[1]. L'Église est vérité de foi, son unique fondement est Jésus-Christ, c'est de l'Évangile qu'elle vit ; ce primat de l'Évangile sur l'Église est « confessé unanimement par rapport à la constitution de l'Église et au ministère ecclésiastique »[2]. Même s'ils diffèrent sur la compréhension et les formes du ministère, catholiques et luthériens sont fondamentalement d'accord sur le fait que « tous les fidèles, chacun à sa place, ont à transmettre l'Évangile, mais la Parole et l'administration des sacrements relèvent en permanence, comme actes publics, du ministère institué par Dieu »[3]. Dans son être, l'Église est « ancrée dans la vie du Dieu un et trine »[4], peuple de Dieu « appelé par le baptême à être un peuple sacerdotal »[5], corps du Christ, temple du Saint-Esprit, *koinonia* qui « se fonde, se montre et se réalise dans l'annonce de l'Évangile, dans le baptême et dans l'eucharistie »[6] et « se réalise aux plans local, régional et universel »[7] ; luthériens et catholiques sont d'accord sur cela. C'est quand il s'agit de savoir comment cette Église une, sainte, catholique et apostolique se concrétise ici et maintenant que des différences apparaissent. Pour les luthériens, l'Église locale est pleinement Église quand elle est rassemblée dans une communion dans la confession de foi et dans une communion de chaire et d'eucharistie « qui implique le ministère de la prédication et des sacrements »[8]. Pour les catholiques, l'Église se concrétise dans « une réciprocité des relations entre Église locale et Église entière »[9] ; l'évêque est le « principe visible et le fondement de l'unité de l'Église locale »[10] et l'évêque de Rome l'est pour l'Église universelle à la tête du collège des évêques. La question complexe du ministère de direction pour l'Église entière est à aborder, et doit l'être « dans le cadre d'une ecclésiologie de communion »[11].

1 *L-C - Église et justification* 2.
2 *Ibid.* 38.
3 *Ibid.* 40.
4 *Ibid.* 49.
5 *Ibid.* 54.
6 *Ibid.* 66.
7 *Ibid.* 80.
8 *Ibid.* 89.
9 *Ibid.* 102.
10 *Ibid.* 96.
11 *Ibid.* 106.

Une autre différence entre les deux traditions se pose sur le lien entre Église et salut ; pour les luthériens, l'Église est principalement réceptrice du salut – *congregatio fidelium* –, tandis que la théologie catholique insiste sur l'Église comme médiatrice – sacrement du salut. Mais une étude détaillée de ces deux conceptions montre qu'il s'agit plutôt d'accentuations différentes, puisque luthériens et catholiques sont d'accord pour dire que l'Église est à la fois signe et instrument du salut, étant entendu que « le salut n'est jamais le fait des hommes ni en leur pouvoir, mais qu'il reste un don de Dieu jusque dans l'action de l'Église »[1] ; il importe toutefois de prendre au sérieux les réserves de part et d'autres quant à un langage théologique qui n'est pas dépourvu d'équivoques.

Le rapport aborde ensuite les concepts d'Église visible et d'Église invisible pour montrer qu'il n'y a pas opposition sur ce point. Sur la question de la peccabilité de l'Église, un large consensus se dégage, même si des différences existent, en particulier au sujet des ministères et des décisions de l'Église pour lesquels les luthériens estiment qu'il est toujours besoin de vérifier s'ils ne tombent pas dans l'erreur, tandis que l'Église catholique « croit que la promesse du Seigneur de la garder dans la vérité peut […] conduire à des formes d'expression de l'Évangile qui échappent à toute erreur et sont infaillibles ; elle croit en outre qu'il y a des ministères ecclésiastiques voulus par la Providence divine et institués durablement dans l'Église »[2].

Si un large consensus sur la doctrine de la justification a été repéré dans les rapports précédents, des points controversés surgissent quand il s'agit de la mettre en relation avec la compréhension de l'Église. Le document en présente quatre, qui touchent tous à la question des ministères.

Le premier concerne la continuité institutionnelle de l'Église, qui se manifeste dans des structures et institutions établies par Dieu et qui « subsistent […] perpétuellement »[3] : la prédication apostolique, le baptême et l'eucharistie, le mandat pour le « service de la réconciliation »[4]. D'autres réalités sont nées au cours de l'histoire, notamment les formes prises par le service de la réconciliation ; luthériens

1 *Ibid.* 133.

2 *Ibid.* 163.

3 *Ibid.* 177.

4 *Ibid.* 178. L'expression « service de la réconciliation » désigne le ministère ordonné, voir *ibid.* 183 et suivants.

et catholiques divergent sur le fait de savoir « jusqu'à quel point et dans quelle mesure ces réalités ecclésiastiques surgies dans l'histoire participent de la durabilité des éléments donnés avec la fondation de l'Église »[1].

Le deuxième point touche au ministère ordonné, qui est en soi ce service de la réconciliation, institué par Dieu et nécessaire à l'Église, et qui se situe dans et face à la communauté, en conformité avec la doctrine de la justification ; cela, catholiques et luthériens le partagent. Une divergence apparaît dans la forme particulière que prend ce ministère dans la dimension de l'*episkopè*, notamment à propos de la succession historique dans le ministère épiscopal. « Les luthériens ne peuvent […] pas admettre qu'on voie dans ce développement historique du ministère de direction de l'Église quelque chose dont l'existence est déterminante pour l'être de l'Église »[2], car le risque est réel que cela mette en danger le caractère inconditionnel du salut. Il y a là une différence importante de conception entre luthériens et catholiques. Ces derniers voient dans la différenciation historique du ministère une « institution divine »[3] et conçoivent le ministère épiscopal et la succession apostolique comme « essentiels à l'Église en tant qu'Église, et en ce sens absolument nécessaires »[4], au service de la Parole et des sacrements ; ils distinguent l'Évangile « nécessaire au salut » et le ministère épiscopal « service indispensable à l'Évangile »[5]. Plus qu'une opposition radicale, le rapport estime qu'il s'agit là d'une différence d'appréciation du degré de nécessité (pour les catholiques) ou d'importance (pour les luthériens) ; on retrouve là la question de l'articulation entre le salut et l'Église abordée plus haut. La question du *defectus* est en particulier à reprendre, en vue d'un rétablissement de la pleine communion avec l'épiscopat.

Troisième question controversée, celle de la doctrine obligatoire de l'Église et de la fonction magistérielle du ministère ecclésiastique. Catholiques et luthériens sont d'accord sur le fait que, par l'Esprit Saint, l'Église universelle reste dans la vérité, et que Dieu se sert pour son action de moyens temporels, dont le ministère ecclésiastique. Le principe d'une autorité en matière doctrinale est accepté par les deux Églises, même si les modalités sont différentes. C'est à propos de la manière d'exercer la responsabilité doctrinale de l'Église que des différences surgissent. Pour

1 *Ibid.* 179.
2 *Ibid.* 191.
3 *Ibid.* 195.
4 *Ibid.* 196.
5 *Ibid.*. Voir aussi *ibid.* 202.

les luthériens, la primauté de l'Évangile sur l'Église est absolue et l'Évangile « ne peut être remis de façon indiscutable et sans réserves à la garde d'un magistère ecclésiastique »[1] ; une vérification critique de la conformité des décisions par l'ensemble du peuple de Dieu doit toujours être possible. Pour l'Église catholique, « au sein du peuple de Dieu, les évêques en communion avec l'évêque de Rome […] sont les docteurs authentiques de la foi »[2], « l'épiscopat pris dans son ensemble est gardé dans la vérité de l'Évangile »[3] et l'Église peut « prendre des décisions doctrinales infaillibles »[4].

Enfin se pose la question de la juridiction ecclésiastique et de la fonction juridictionnelle du ministère ecclésiastique. Là aussi, la nécessité d'un droit ecclésiastique et de sa dépendance à l'Évangile est reconnue par tous, mais une différence se manifeste sur les points de la normativité de ce droit, du mandat du ministère ecclésiastique à promulguer des lois et de la possibilité de critiquer les décisions au nom de l'Évangile.

Après avoir exposé ces quatre questions controversées, le rapport conclut qu'« au vu de tous les points examinés dans ce chapitre [...], on ne peut parler en principe d'un conflit ou même d'une opposition entre justification et Église. La doctrine de la justification veille à ce que toutes les institutions de l'Église, dans leur conception et dans la pratique, servent le maintien de l'Église dans la vérité de l'Évangile qui seul crée et garde l'Église dans l'Esprit Saint »[5].

Dans un cinquième chapitre, le rapport met en perspective la mission de l'Église dans les défis du monde et dans la perspective de son accomplissement eschatologique. Cette partie n'aborde pas la question des ministères.

Au cours de cette phase du dialogue, le Groupe mixte des responsables du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens et de la Fédération luthérienne mondiale a présenté en octobre 1991 un document de travail intitulé « Stratégies de réception – Perspectives pour la réception de documents élaborés

1 *Ibid.* 212.
2 *Ibid.* 216.
3 *Ibid.* 217. Citation de *L-C - Le ministère dans l'Église* 62. Cf. *LG* 25.
4 *Ibid.* 218.
5 *Ibid.* 242.

par la Commission mixte internationale catholique-luthérienne »[1]. Ce bref document appelle à une réponse officielle des Églises aux dialogues et à leurs résultats. Il pointe la différence de statuts et de processus décisionnels entre l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale[2] puis indique que « consensus ne veut pas toujours dire uniformité d'opinions »[3] et que « le consensus nécessaire pour former une communauté ecclésiale peut inclure la contestation que les différences qui subsistent ne sont pas de nature à diviser l'Église »[4]. Il affirme que « la réception officielle, par les deux communions, des documents sur l'ecclésiologie, la justification, l'Eucharistie et le ministère est une étape nécessaire vers l'unité »[5] et précise qu'« une décision conjointe déclarant que les condamnations du XVI^{e} siècle ne sont plus applicables, constituerait un corrélatif indispensable de cette réception »[6].

Dans la perspective qu'indiquait ce document, la quatrième phase du dialogue luthéro-catholique sera marquée par un accord officiel sur la doctrine de la justification, étape fondamentale dans la relation entre les deux Églises.

I.1.4 – Quatrième phase : 1995-2006

Après la parution du rapport *Église et justification* en 1994, un nouveau chantier s'est ouvert, consacré à l'apostolicité de l'Église. Ce thème prolongeait les rapports de 1972, *L'Évangile et l'Église*, de 1981, *Le ministère dans l'Église*, et de 1994, *Église et justification*. Cette quatrième phase du dialogue luthéro-catholique a couvert une décennie (1995-2006) de rencontres annuelles en différents lieux du monde[7]. C'est au milieu de cette phase de travail qu'a été signée, en 1999, la

---

1 « Stratégies de réception – Perspectives pour la réception de documents élaborés par la Commission mixte internationale catholique-luthérienne », document du Groupe mixte des responsables du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens et de la Fédération luthérienne mondiale, *DC* 2065 (1993), p. 140-143.

2 *L-C - Statégies de réception* 8-13.

3 *Ibid.* 31.

4 *Ibid.*.

5 *Ibid.* 32.

6 *Ibid.*.

7 La Commission s'est réunie successivement du 10 au 16 septembre 1995 à Lärkkulla en Finlande, du 1 au 7 septembre 1996 à Rottenburg en Allemagne, du 31 août au 6 septembre 1997 à Dobogókö en Hongrie, du 28 août au 3 septembre 1998 à Opole en Pologne, du 26 août au 1er

Déclaration commune sur la doctrine de la justification[1]. Il s'agit d'un accord officiel de la plus haute importance.

I.1.4.1 – La Déclaration commune sur la doctrine de la justification (1999)

Parmi tous les documents issus du dialogue luthéro-catholique, la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* a une place à part et un statut particulier[2]. On peut même affirmer que cette Déclaration a une dimension essentielle parmi tous les dialogues dans lesquels l'Église catholique est engagée, car il ne s'agit pas d'un rapport de discussions mais d'un accord entre Églises, qui engage ces dernières. En effet, alors que les autres textes sont des rapports issus de rencontres d'une commission qui, bien qu'officielle, n'engage pas les Églises mandataires, la Déclaration est un texte d'accord officiel entre l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale, ce qui lui confère une grande autorité. La Fédération luthérienne mondiale a consulté les synodes de toutes les Églises affiliées avant de signer cet accord et l'Église catholique l'a également ratifié. Les affirmations contenues dans cette Déclaration représentent désormais la position officielle des Églises signataires. Cela marque une étape décisive dans la relation entre les deux Églises et sert de fondement pour les dialogues ultérieurs.

Suite à la résolution sur la Déclaration adoptée par le Conseil de la Fédération luthérienne mondiale le 18 juin 1998 et à la réponse à la Déclaration publiée par

---

septembre 1999 à Tutzing en Allemagne, du 5 au 12 septembre 2000 à Bose en Italie, du 4 au 10 septembre 2001 à Smidstrup Strand au Danemark, du 30 août au 6 septembre 2002 à Würzburg en Allemagne, du 9 au 17 juillet 2004 à Baltimore, Maryland, aux États-Unis, du 22 au 30 septembre 2005 à Bari en Italie. Voir Introduction à *L-C - L'apostolicité de l'Église*, p. 8.

[1] ÉGLISE CATHOLIQUE ET FÉDÉRATION LUTHERIENNE MONDIALE, *La doctrine de la justification. Déclaration commune*, Paris – Genève, Cerf – Bayard-Centurion – Fleurus-Mame – Labor et Fides, 2000.

[2] Voir Joseph DORÉ, « Enjeux et contenus de la déclaration commune luthéro-catholique sur la justification », *Œcuménisme Informations* 296, juin 1999, p. 17-23. André BIRMELÉ, « La "déclaration commune sur la doctrine de la justification". Bilan et perspectives méthodologiques », in Michel DENEKEN [études réunies par], *L'Église à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann*, Paris, Cerf, 1999, p. 195-222. Hervé LEGRAND, « L'œcuménisme aujourd'hui », *Raisons politiques*, 2001, n° 4, p. 121-132. Marc LIENHARD, « La Déclaration commune luthéro-catholique sur la doctrine de la justification », dans ID., *Identité confessionnelle et quête de l'unité*, *op. cit.*, p. 154-167. Joseph FAMERÉE, « Portée et réception de la Déclaration commune sur la justification dans la théologie et l'Église catholiques », *PosLuth* 58, 2010, n° 1, p. 1-24. Theodor DIETER, « La Déclaration sur la justification a dix ans : un bilan luthérien », *ibid.*, p. 25-39.

l'Église catholique le 25 juin 1998[1], elle a été solennellement signée à Augsbourg le 31 octobre 1999, jour de la fête de la Réformation, par le président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, le cardinal australien Edward Cassidy, et par le président de la Fédération luthérienne mondiale, l'évêque allemand Christian Krause. Ce texte est le fruit des trente ans de dialogue luthéro-catholique dont les rapports ci-dessus font état, et, à plus court terme, est un texte élaboré avec les Églises ; en effet, les réactions des cent vingt-deux Églises membres de la Fédération luthérienne mondiale et de plusieurs instances de l'Église catholique à une première version, envoyée au printemps 1995, ont été recueillies pour aboutir à la version finale. Le Conseil Méthodiste Mondial s'est associé à cette déclaration le 23 juillet 2006 à Séoul[2]. La Communion mondiale d'Églises réformées se prépare à s'associer à son tour à cette déclaration en juillet 2017, lors de son assemblée générale à Leipzig[3].

La Déclaration montre que les Églises luthériennes signataires et l'Église catholique « sont en mesure de défendre une compréhension commune de notre justification par la grâce de Dieu au moyen de la foi en Christ »[4]. Elle le fait selon la méthode du consensus différencié : « il y a consensus dans les vérités fondamentales ; les différences dans les développements de certains points particuliers sont compatibles avec ce consensus »[5], elles sont même « portées par ce consensus »[6]. Ce qui est confessé en commun est détaillé puis luthériens et catholiques expriment les développements particuliers à leur tradition. L'accord affirme notamment que « c'est seulement par la grâce au moyen de la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur la base de notre mérite, que nous sommes acceptés

---

1 Voir le communiqué officiel de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique, ÉGLISE CATHOLIQUE ET FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, *La doctrine de la justification*, *op. cit.*, p. 78-79.

2 Voir la « Déclaration méthodiste d'association à la Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification » suivie de la « Déclaration officielle commune » dans *Service d'information*, n° 122, 2006/II, p. 60-62.

3 Voir http://wcrc.ch/fr/dcdj [consulté le 7 avril 2017]. La version 2016 du projet d'association de la Communion mondiale d'Églises réformées à *la Déclaration commune sur la doctrine de la justification* se trouve en ligne : http://wcrc.ch/wp-content/uploads/2016/07/JDDJ-RevisedDraftOnAssociation-Francais.pdf [consulté le 7 avril 2017].

4 *L-C - Déclaration commune sur la doctrine de la justification* 5.

5 *Ibid.* 14. André Birmelé relève une ambiguïté interne à la Déclaration, où il est tantôt question de « consensus dans "des" vérités fondamentales » (5 et 13), tantôt de « consensus dans "les" vérités fondamentales » (14, 40, 43). Les versions allemande et anglaise ont la même ambiguïté, mais la répartition des articles définis et indéfinis entre ces paragraphes n'est pas la même : André BIRMELÉ, *La communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 125 note 3.

6 *L-C - Déclaration commune sur la doctrine de la justification* 40.

par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui renouvelle nos cœurs, nous habilite et nous appelle à accomplir des œuvres bonnes »[1]. L'accord affirme ensuite que les condamnations mutuelles – les anathèmes – du XVI[e] siècle ne concernent plus l'enseignement des Églises catholique et luthériennes aujourd'hui.

Le texte de la Déclaration n'aborde pas la question du ministère, si ce n'est dans son avant-dernier paragraphe pour rappeler que ce consensus doit avoir des conséquences dans la vie et l'enseignement des Églises et exige une clarification complémentaire sur plusieurs points, notamment l'autorité au sein de l'Église et le ministère[2]. Cet accord sur un thème central dans la rupture du XVI[e] siècle appelle ainsi à en tirer les conséquences sur des thèmes qui demeurent des lieux de divergences majeures tels que les ministères, les sacrements, l'Église. Implicitement, la Déclaration reconnaît que les Églises luthériennes comme l'Église catholique ont transmis l'enseignement juste sur la justification, et que par conséquent leurs ministères qui ont été au service de cette transmission l'ont fait de manière exacte ; cela est un point considérable pour la suite du dialogue œcuménique en vue d'une reconnaissance mutuelle[3].

La *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* a marqué une étape essentielle du dialogue luthéro-catholique. Elle a été accueillie avec enthousiasme et a ouvert une nouvelle page œcuménique, même si elle a fait l'objet également de réserves catholiques[4] et de vives critiques, notamment de la part de théologiens luthériens allemands[5]. La question de savoir si la doctrine de la justification est « le » critère ou « un » critère « indispensable qui renvoie sans cesse l'ensemble de la

---

1 *Ibid.* 15, citation de *L-C - Tous sous un seul Christ* 14, légèrement modifiée ; la citation de 1980 est « c'est seulement par la grâce *et* la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur *le fondement* de notre mérite, que nous sommes acceptés par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui renouvelle nos cœurs, nous habilite et nous appelle à accomplir des œuvres bonnes » (c'est nous qui soulignons).

2 *Ibid.* 43. Sont également mentionnés le rapport entre Parole de Dieu et enseignement de l'Église, la doctrine de l'Église, de son unité, des sacrements et le rapport entre justification et éthique sociale.

3 Cf. Walter KASPER, « L'engagement œcuménique de l'Église catholique », dans Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église, op. cit.*, p. 30, thèse 5 : « après l'accord fondamental sur la question centrale de l'Évangile, dans la prochaine étape il s'agira avant tout de l'Église comme signe et instrument de l'Évangile, de la nature et de la mission de l'Église et des ministères dans l'Église ».

4 Voir « Réponse de l'Église catholique à la Déclaration commune de l'Église catholique et de la Fédération luthérienne mondiale sur la doctrine de la justification », *DC* 2187 (1998), p. 713-715.

5 André BIRMELÉ, *La communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 100-190, analyse en détail les débats qui ont préparé, entouré et suivi cette Déclaration – notamment en Allemagne – ainsi que les questions et perspectives soulevées par une telle démarche.

doctrine et de la pratique des Églises à Christ »[1] a en particulier suscité une intense discussion. Mentionnons notamment les réserves du luthérien Eberhard Jüngel qui a regretté que la Déclaration ne traite pas des conséquences ecclésiologiques d'un accord sur la justification, alors que cette dernière est en luthéranisme le critère de l'ecclésiologie[2]. Pour Emmanuel Lanne, « de telles réactions ne risquent-elles pas de repousser dans un futur toujours plus hypothétique la recomposition de l'unité visible ? N'est-ce pas étape par étape, en résolvant les questions qui de fait ont créé les séparations, qu'il nous sera donné de rejoindre le but ? »[3].

Quelques mois plus tard, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi publiait *Dominus Iesus*[4], déclaration perçue comme un frein au champ qui s'ouvrait[5].

I.1.4.2 – L'apostolicité de l'Église (2006)

En 1995, au début de la quatrième phase du dialogue luthéro-catholique, la commission avait entrepris un travail sur deux sujets en lien avec l'apostolicité de l'Église, à savoir l'enseignement éthique et moral dans les deux Églises et leur signification dans les relations œcuméniques, et le degré d'accord doctrinal entre luthériens et catholiques au sujet de l'eucharistie. Mais l'ampleur et la complexité de ces sujets ont poussé la Commission à centrer son travail sur le thème de l'apostolicité. En 2006 a été publié un volumineux document d'étude intitulé « L'apostolicité de l'Église »[6] qui, à la différence de tous les documents précédents, n'a pas été traduit en français. Le document est construit en quatre parties.

---

1 *L-C - Déclaration commune sur la doctrine de la justification* 18.

2 Eberhard JÜNGEL, « Um Gottes Willen - Klarheit ! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels - aus Anlass einer ökumenischen Gemeinsamen Erklärung zur Techtfertigungslehrer », *ZthK*, 94, 1997, p. 394-406.

3 Emmanuel LANNE, « Foi commune et communion des Églises », *art. cit.*, p. 142.

4 CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Le Seigneur Jésus. Déclaration « Dominus Iesus » sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église*, Paris, Centurion, Cerf, Fleurus-Mame, 2000. Sur ce texte, voir Hervé LEGRAND, « Dominus Iesus et l'œcuménisme », *Unité des chrétiens*, 2001, n° 122, p. 10-16.

5 Nous reviendrons sur ce document, voir *infra*, III.4.2.2.

6 THE LUTHERAN WORLD FEDERATION AND PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *The apostolicity of the Church* (2007), Minneapolis, Lutheran University Press, 2006. On trouve également le texte dans *Service d'Information* n° 128, 2008/II, p. 59-133. Sur ce texte, voir Wolfgang THÖNISSEN, « "The Apostolicity of the Church". Study Document of the Lutheran/Roman Catholic Commission for Unity. Commentary », *Service d'Information* n° 128, 2008/II, p. 133-137.

La première, « l'apostolicité de l'Église, fondements néotestamentaires », examine les textes du Nouveau Testament touchant au thème de l'apostolicité. Cette partie est plus importante que dans les documents précédents et aborde les textes avec un souci exégétique réel ; les passages sont traités chacun dans son contexte, en préservant la singularité des auteurs et des livres. La diversité des textes est soulignée, de même que leur sens en soi et le développement de la réflexion au sein même du Nouveau Testament. Il ne s'agit pas de justifier les évolutions ultérieures de l'Église et de ses structures, mais de regarder comment ce qui s'est développé a des bases dans l'Écriture parmi la diversité des modèles des communautés néotestamentaires. Le Nouveau Testament invite « à examiner de manière critique les traditions dogmatiques et à discuter des expressions qui semblent contradictoires »[1]. Dans cette perspective, cette première partie étudie les thèmes de la mission des Douze, des apôtres, des structures et modèles de ministère, et du maintien de l'Église dans la vérité. Cette partie, qui expose les éléments néotestamentaires du dossier, ne pose pas de difficulté confessionnelle. C'est l'interprétation de ces données qui ouvre le champ du débat œcuménique. Les trois parties suivantes, plus volumineuses, y sont consacrées. Elles abordent chacune une dimension particulière de l'apostolicité, selon un plan identique : des orientations bibliques axées sur le thème traité dans le chapitre, les développements de la question au cours de l'histoire et la lecture doctrinale qu'en font chacune des deux traditions. En conclusion de chaque partie sont présentés les points d'accord et de différence et quelques perspectives œcuméniques.

La deuxième partie du document aborde la question de la relation entre l'Évangile apostolique et l'apostolicité de l'Église, en vue de répondre à la question : qu'est-ce qui fait qu'une Église est apostolique ? Il s'agit d'« examiner en détail la relation entre l'Évangile apostolique de notre salut en Christ et l'attribut ecclésial de l'apostolicité »[2]. Le chapitre s'attache à montrer que dans les deux traditions il y a de nombreux éléments, « dans la doctrine, le culte et les formes de vie et de service », qui ensemble constituent l'apostolicité de l'Église[3] et que catholiques et luthériens « sont en plus grand accord sur l'apostolicité ecclésiale que ce que l'on pense

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 4.

2 *Ibid.* 65.

3 *Ibid.* 68.

habituellement »[1]. Le document insiste notamment sur le fait que « l'Église est apostolique parce que l'Évangile qu'elle écoute dans la foi et auquel elle rend témoignage est apostolique »[2], que « le témoignage apostolique est à la fois une origine normative et un fondement constant » et que l'Église « est une œuvre de l'Esprit Saint »[3]. C'est pourquoi, « aujourd'hui nous reconnaissons donc mutuellement, à un niveau fondamental, la présence de l'apostolicité dans nos traditions. Cette reconnaissance n'est pas remise en cause par les différences importantes qui sont encore à examiner »[4]. Il y a donc de solides bases à une reconnaissance mutuelle de la continuité apostolique. Les différences qui demeurent sont examinées dans la suite du document : la différence de compréhension de l'ordination, du ministère dans la succession apostolique et de la charge d'évêque – troisième partie – et la question de savoir comment l'Écriture peut être interprétée authentiquement et la fonction d'enseignement être au service de l'Écriture dans sa conduite ultime de l'enseignement et de la pratique de l'Église – quatrième partie.

La troisième partie porte sur « la succession apostolique et le ministère ordonné ». Elle traite la question de la part que les êtres humains ont dans la transmission « de telle sorte que l'Église reste en continuité avec la tradition apostolique »[5]. Elle aborde donc la question des structures ecclésiales et du ministère, notamment l'articulation entre le sacerdoce universel et le ministère ordonné et la relation entre le ministère de prêtre et celui d'évêque. Un important dossier biblique et historique est présenté, qui montre une variété de ministères, de charismes et de terminologie, divers mais unis dans leur origine apostolique, l'action du Saint-Esprit, leur lien d'amour, leur mission de bâtir l'Église, leur souci de la fidélité à l'Évangile. Au fil de l'histoire, à travers le temps de l'Église primitive, du Moyen Âge et des ruptures du XVI^e^ siècle, se sont développées les doctrines concernant le sacerdoce des baptisés, le triple ministère (évêque, prêtre, diacre), le ministère épiscopal, la succession dans l'ordination, les fonctions du ministère, le ministère du pape… L'expansion de l'Église, les évolutions théologiques, les crises, les confrontations ont produit des ecclésiologies différentes. La partie historique de ce chapitre donne beaucoup d'éléments indispensables pour comprendre les

1 *Ibid.* 69.
2 *Ibid.* 75.
3 *Ibid.* 148.
4 *Ibid.* 160.
5 *Ibid.* 166.

logiques en jeu et le regard qui peut être porté aujourd'hui sur les évolutions internes comme sur la conception de l'autre tradition. À l'issue de ce parcours, le document considère que « le ministère ordonné appartient aux éléments essentiels qui, par le pouvoir du Saint-Esprit, donnent à l'Église d'être et de rester apostolique, tout en étant à leur tour une expression de l'apostolicité de l'Église »[1] ; pour cela, « le ministère lui-même doit être ministère dans la succession apostolique »[2]. Sont alors abordés divers points de débat : lien entre sacerdoce commun et ministère ordonné, question de l'*episkopè*, articulation entre les ministères du prêtre et de l'évêque, relation entre les niveaux local, régional et universel de l'Église. Le rapport met en perspective œcuménique les différences de point de vue sur ces points, en évoquant l'importance de la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* de 1999 : l'Église catholique y a reconnu que les luthériens proclament cette justification en accord avec la doctrine catholique, ils sont donc demeurés dans la vérité sur ce point et leur ministère y a participé ; ce ministère a donc de l'importance. Le document propose de distinguer « entre une forme fondamentale ou une tâche élémentaire »[3] du ministère et les formes de son exercice : si des structures historiques peuvent changer sans entrer en contradiction avec la forme fondamentale, alors le ministère luthérien pourrait « être reconnu comme une forme valide du ministère public de la parole et des sacrements »[4]. Il rappelle que les catholiques peuvent reconnaître la réalité d'un ministère hors de leur Église, puisque « l'Église catholique romaine reconnaît un ministère sacerdotal et de vrais sacrements, dans la succession apostolique, dans certaines Églises même si les évêques de ces Églises ne sont pas en communion avec "les évêques avec le successeur de Pierre à leur tête" »[5] ; en effet, dans beaucoup d'Églises des personnes exercent une fonction de surveillance, s'acquittent d'une responsabilité pour l'apostolicité de la doctrine de leur Église – et le font bien, comme le reconnaît l'Église catholique dans la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* – et président des Églises et communautés ecclésiales dont Vatican II a affirmé que « l'Esprit du Christ […] ne refuse pas de se servir d'elles

1 *Ibid.* 270.

2 *Ibid.*.

3 *Ibid.* 290 ; en anglais : « a fundamental form or elementary task ».

4 *Ibid.*. Le paragraphe rappelle que les structures ministérielles de l'Église catholique ont évolué en deux mille ans d'histoire, même sous des appellations identiques.

5 *Ibid.* 291. *UR* 2 pour la citation. Pour la reconnaissance, voir *UR* 15 qui concerne les Églises orientales.

comme de moyens de salut »[1]. On pourrait étudier la possibilité d'un consensus différencié sur la question du ministère et une approche de ses différentes formes, et découvrir des fondements communs qui rendraient possible une reconnaissance mutuelle des ministères[2]. « L'action du Saint-Esprit est plus grande que les formes spécifiques par lesquels une Église accomplit son service de l'Évangile apostolique »[3] ; ce serait donc un acte spirituel que d'accepter « la possibilité de différentes structures de ministère qui réalisent et servent l'intention fondamentale de la fonction ministérielle. [...] C'est un risque à prendre en ayant confiance dans le soutien de l'Esprit Saint »[4].

La quatrième partie traite de « la doctrine de l'Église qui demeure dans la vérité », ou comment l'enseignement de l'Église demeure dans la vérité révélée dans l'Évangile de Jésus-Christ. Elle aborde principalement deux questions : l'autorité canonique des Écritures dans l'Église et le ministère ecclésial doctrinal officiel. Comme dans les deux parties précédentes, le document procède à l'examen attentif des textes bibliques et du développement doctrinal à travers les siècles en ce qui concerne le canon scripturaire, l'interprétation de l'Écriture et la fonction doctrinale. Il aborde les questions de la fixation du canon, des règles d'interprétation, des confessions de foi, de la tradition, des conciles, du rôle de l'*episkopè*, du magistère et du pape. Cet examen permet d'aboutir à une conviction commune sur trois dimensions fondamentales. La première est une foi commune en l'Évangile de la grâce de Dieu en Jésus-Christ, comme la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* le montrait[5]. La seconde un plein accord sur le fait que l'Église continue à annoncer cet Évangile par la prédication et les sacrements[6]. La troisième est la conviction commune que l'Écriture est la source, la règle, la ligne directrice et le critère de la doctrine et de la vie de l'Église[7]. Trois lieux de consensus différencié sont pointés. Les deux premiers portent sur la part prise par l'Église dans la fixation du canon[8] et sur l'articulation entre Écriture et Tradition ; les deux traditions se

1 *UR* 3.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 292.

3 *Ibid.* 293.

4 *Ibid.*.

5 *Ibid.* 432.

6 *Ibid.* 433.

7 *Ibid.* 434.

8 La différence sur les Apocryphes ne constitue pas une division ecclésiale, cf. *L-C - L'apostolicité de l'Église* 441.

trouvent, « concernant l'Écriture et la tradition, […] dans un si grand accord que leurs différences d'accents ne justifient pas, en tant que telles, de maintenir la séparation actuelle des Églises »[1]. Le troisième lieu de différence réconciliée touche à la question de la fonction doctrinale ; sur ce point, les différences sont importantes mais catholiques et luthériens s'accordent sur la nécessité par l'Église de désigner certains de ses membres pour être au service de la transmission de l'Évangile, au niveau local comme au niveau régional. Une fonction ou un ministère doctrinal est un moyen nécessaire par lequel l'Église demeure dans la vérité de l'Évangile.

Ainsi, conclut ce document, sur des thèmes importants tels que l'apostolicité comme marque de l'Église, comme caractéristique du ministère et comme critère de vérité évangélique des enseignements ecclésiaux, les efforts sont à poursuivre en vue d'une reconnaissance mutuelle, par un travail d'élaboration théologique mais aussi avec un courage spirituel.

Deux dimensions importantes ne sont pas traitées dans *L'apostolicité de l'Église*. Il s'agit de l'ordination des femmes au ministère pastoral et leur nomination aux fonctions épiscopales, et du ministère spécifique de l'évêque de Rome ; ce dernier point est cependant croisé plusieurs fois dans le document.

I.1.5 – Cinquième phase : depuis 2009 – Du conflit à la communion (2013)

La commission internationale de dialogue luthéro-catholique a ouvert en 2010 une cinquième phase de dialogue[2] et, à l'occasion du cinquième centenaire de la Réformation prévu pour l'année 2017, elle a publié en 2013 un rapport dans la perspective d'une commémoration commune de cet événement. Ce document, intitulé « Du conflit à la communion»[3], présente les points de vue nouveaux portés

1 *Ibid.* 448.

2 La Commission s'est réunie à Regensburg (Allemagne) du 22 au 29 octobre 2010, Helsinki (Finlande) du 8 au 15 juillet 2011.

3 « Du conflit à la communion. Commémoration luthéro-catholique commune de la Réforme en 2017. Rapport de la commission internationale de dialogue luthéro-catholique romaine », *Ist* LVIII (2013), p. 269-332. Dans le même numéro d'*Istina*, voir Michel FÉDOU, « Le document luthéro-catholique *Du conflit à la communion* », p. 227-244 ; Marc LIENHARD, « Luther "notre maître commun" ? Regards sur le document *Du conflit à la communion* (2013) », p 245-262 ; Ulrich H.-J. KÖRTNER, « Une raison pour fêter et non se lamenter. Remarques sur le point de vue de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique romaine sur le prochain jubilé de la Réforme protestante de 2017 », p. 263-268. Voir aussi Theodor DIETER, « Du conflit à la communion. Réflexions au sujet du document de la Commission luthérienne - catholique romaine pour l'Unité », in Michel DENEKEN et Élisabeth PARMENTIER (dir.), *La passion de la grâce*, *op. cit.*, p. 239-249.

sur Luther et la Réforme dans une époque marquée par l'œcuménisme[1]. Une histoire commune de la réforme luthérienne et de la réponse catholique est esquissée, ainsi qu'un parcours dans les interprétations de cet événement et dans leur compréhension partagée. Dans sa quatrième partie, le texte met en perspective quatre thèmes théologiques que les dialogues luthéro-catholiques ont travaillés jusqu'ici : la justification, l'eucharistie, le ministère et la relation entre Écriture et tradition. Sur la question du ministère, le document rappelle comment Luther comprenait le lien entre le sacerdoce de tous les baptisés, le ministère ordonné, le ministère de l'évêque, puis il met ces conceptions en regard des positions catholiques et des avancées du dialogue œcuménique luthéro-réformé. Pour ces dernières, il cite abondamment le document *L'apostolicité de l'Église*, rappelant les éléments de convictions partagées sur le sacerdoce des baptisés, la source divine du ministère, le lien entre ministère de la Parole et ministère des sacrements, l'ordination, l'articulation entre un ministère local et un ministère régional, l'apostolicité et un service pour l'Église universelle ; il évoque également les différences dans la conception du ministère, pour ce qui touche à l'épiscopat, au sacerdoce, à la plénitude du signe sacramentel de l'ordination, au ministère à l'échelle mondiale. Le document appelle à avancer vers le consensus, route sur laquelle les documents *Église et justification* et *L'apostolicité de l'Église* ont permis « des avancées significatives sur bien des questions irrésolues entre luthériens et catholiques »[2]. Il invite à continuer le dialogue sur les questions de la relation entre visibilité et invisibilité de l'Église, du lien entre l'Église universelle et l'Église locale, de l'Église comme sacrement, de la nécessité de l'ordination sacramentelle dans la vie de l'Église et du caractère sacramentel de la consécration épiscopale, indiquant que « c'est une tâche urgente car luthériens et catholiques n'ont jamais cessé de confesser ensemble la foi en "l'Église une, sainte, catholique et apostolique" »[3]. C'est même un « impératif » que de « s'engager à nouveau à chercher l'unité visible, à en étudier ensemble les étapes concrètes, et à tendre sans se lasser vers ce but »[4].

[1] 2017 marque également le cinquantenaire du dialogue luthéro-catholique qui a commencé en 1967, voir *supra* I.1.1.

[2] *L-C - Du conflit à la communion* 218.

[3] *Ibid.* 218.

[4] *Ibid.* 241.

En 2014, le dialogue luthéro-catholique a entrepris une discussion sur le baptême, sujet qui concerne aussi le dialogue trilatéral luthérien-catholique-mennonite[1]. Ce dialogue est en phase active.

Parallèlement au dialogue international entre la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique romaine, de nombreux dialogues nationaux ou régionaux se sont déroulés entre les deux traditions. Ont été particulièrement importants, sur la question des ministères, les dialogues qui ont eu lieu aux États-Unis et en Allemagne, auxquels la Commission internationale fait souvent référence.

Le dialogue officiel luthérien-catholique aux États-Unis a démarré en 1965 et a publié à ce jour douze documents, dont plusieurs concernent directement la question des ministères[2]. Le document américain de 1970 sur *Eucharistie et ministère* recommandait la reconnaissance par l'Église catholique de la validité du ministère luthérien. Celui de 1974 consacré à la primauté du pape et à son lien à l'Église universelle a marqué les esprits ; il a permis aux luthériens de concevoir qu'un ministère d'unité au plan universel pouvait être envisageable pour eux.

---

[1] Voir sur le site de la Fédération luthérienne mondiale : http://www.lutheranworld.org/content/lutheran-roman-catholic-dialogue [consulté le 17 juillet 2014]. La commission de dialogue trilatéral catholique, luthérien, mennonite travaille sur le thème « Baptême et incorporation dans le Corps du Christ, l'Église », voir *Service d'information* n° 147, 2016/I, p. 41.

[2] Nous ne mentionnons ici que ceux qui concernent directement la question des ministères. Phase 4 du dialogue : « Eucharistie et ministère » (1970) ; Paul C. EMPIE, T. Austin MURPHY (éd.), *Lutherans and Catholics in Dialogue IV. Eucharist and Ministry*, New York, 1970. Voir *Ist* XVIII, 1973/4. Phase 5 : « La primauté du pape et l'Église universelle » (1974) ; traduction française de la déclaration commune dans *DC* 1652 (1974), p. 373-380. Paul C. EMPIE, T. Austin MURPHY (éd.), *Papal Primacy and the Universal Church. Lutherans and Catholics in Dialogue V*, Minneapolis, Augsbourg Fortress, 1974. Voir l'édition en français du travail mené à cette occasion par onze exégètes catholiques et luthériens : Raymond E. BROWN, Karl P. DONFRIED, John REUMANN (dir.), *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1974, coll. « Lectio divina » n° 79. Phase 6 : « Autorité magistérielle et infaillibilité dans l'Église » (1980), Paul C. EMPIE, T. Austin MURPHY, Joseph A. BURGESS (éd.), *Teaching Authority and Infallibility in the Church, Lutherans and Catholics in Dialogue VI*, Minneapolis, Augsbourg Fortress, 1980. Phase 10 : « L'Église comme *koinonia* de salut. Ses structures et ses ministères » (2005) ; Randal LEE et Jeffrey GROS (éd.), *The Church as Koinonia of Salvation. Its structures and Ministries. Round X of the Catholic-Lutheran dialogue in the USA*, Washington, US Conference of Catholic Bishops, 2005. Un document important est paru en 2015, qui fait le point sur les convergences et les questions encore à travailler pour ce qui concerne l'Église, le ministère et l'eucharistie : *Declaration on the Way : Church, Ministry and Eucharist*, Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, United States Conference of Catholic Bishops, Evangelical Lutheran Church in America, 2015. En ligne : http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/ lutheran/upload/Declaration_on_the_Way-for-Website.pdf [consulté le 8 décembre 2015].

En Allemagne, un dialogue bilatéral officiel a commencé en 1976 et a notamment produit deux documents importants sur les ministères[1]. L'étude approfondie sur l'actualité des anathèmes du XVI^e siècle, publiée en 1986, avait été commandée en 1981 par la « Commission œcuménique commune » émanant de la Conférence des évêques allemands et de l'Église évangélique allemande et a été réalisée par le « Groupe de travail œcuménique de théologiens évangéliques et catholiques »[2] ; elle a été un jalon important dans le dépassement des condamnations et a ouvert la voie à la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*. En 2000, le document *Communio Sanctorum* a affirmé un consensus fondamental sur le fait que « la pleine autorité [de l'Église] ne découle pas d'elle-même mais de la Parole de Dieu qu'elle proclame »[3], l'articulation des différentes instances d'autorité dans l'Église se posant à partir de là : Écriture, Tradition, témoignage du peuple de Dieu, ministère d'enseignement, théologie. Cette étude a particulièrement abordé la question du ministère du pape, établissant une convergence sur la nécessité d'un ministère universel au service de l'unité et de la fidélité de l'Église et notant que les difficultés pour les luthériens se concentrent sur les questions de primauté de juridiction et d'infaillibilité, suite à Vatican I.

---

1 K. LEHMANN et W. PANNENBERG (éd.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend ?*, *op. cit.*. Comme nous l'avons déjà indiqué, le premier volume a été traduit en français : Karl LEHMANN et Wolfhart PANNENBERG (éd.), *Les Anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels ?*, *op. cit.*. Le deuxième volume traite de la question de la justification, le troisième celle des sacrements et des ministères et le quatrième répond aux réactions des Églises. En 2000 a été publiée une réflexion sur l'Église comme communauté de salut : BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio Sanctorum, Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn-Francfort, Bonifatius-Lembeck, 2000 ; texte en anglais : BILATERAL WORKING GROUP OF THE GERMAN NATIONAL BISHOPS' CONFERENCE AND THE CHURCH LEADERSHIP OF THE UNITED EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH OF GERMANY, *Communio Sanctorum. The Church as the Communion of Saints*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2004.

2 L'*Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen* se réunit depuis 1946 et est parfois connu sous le nom de *Jäger-Stählin-Kreis*, du nom des deux évêques qui l'ont initié, le protestant Wilhelm Stählin et le catholique Lorenz Jäger. Sur l'origine et le déroulement des travaux sur les anathèmes, voir Karl LEHMANN et Wolfhart PANNENBERG (éd.), *Les Anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels ?*, *op. cit.*, p. 16-20. Après cette étude, le Groupe de travail œcuménique de théologiens évangéliques et catholiques a travaillé, pour ce qui concerne les ministères, sur « Le témoignage qui oblige » (1992-1999) ; Wolfhart PANNENBERG et Theodor SCHNEIDER (éd.), *Verbindliches Zeugnis*, Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht, 3 volumes : *Kanon-Schrift-Tradition*, 1992; *Schriftauslegung-Lehramt-Rezeption*, 1995; *Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, 1999. Il a publié quelques années plus tard une importante étude sur « Le ministère ecclésial dans la suivance apostolique » (2004-2006) ; *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht, volume 1 : *Grundlagen und Grundfragen*, Theodor SCHNEIDER et Gunther WENZ (éd.), 2004 ; volume 2 : *Ursprünge und Wandlungen*, Dorothea SATTLER et Gunther WENZ (éd.), 2006 : volume 3 : *Verständigungen und Differenzen*, Dorothea SATTLER et Gunther WENZ (éd.), 2008.

3 *Communio Sanctorum* 44.

L'interaction entre ces différents groupes est manifeste. Elle est signalée, par exemple, dans l'introduction du document *L'apostolicité de l'Église*. Le propos de notre travail n'est pas d'analyser l'apport mutuel de ces différents dialogues les uns sur les autres, mais il importe d'indiquer ici que le dialogue international se nourrit des travaux régionaux, et vice versa[1].

[1] Voir par exemple André BIRMELÉ, La *communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 23-32 pour l'analyse de l'apport du dialogue américain à la question du consensus différencié, et p. 32-63 pour celui du dialogue allemand sur les anathèmes du XVI^{e} siècle.

I.2

CHAPITRE 2

LE DIALOGUE RÉFORMÉ-CATHOLIQUE

Le dialogue international entre l'Alliance réformée mondiale[1] et l'Église catholique a débuté peu de temps après le dialogue entre la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique. Comme pour les luthériens, l'Église catholique avait invité des observateurs réformés à assister aux débats de Vatican II[2]. Dans la suite du Concile, des conversations entre catholiques et réformés ont eu lieu dans plusieurs pays, notamment aux Pays-Bas, en Suisse, aux États-Unis, en France. En

[1] L'Alliance mondiale des Églises réformées selon le système presbytérien, fondée en 1975, et le Conseil congrégationaliste international, né en 1891, se sont réunis en 1970 pour devenir l'Alliance réformée mondiale (ARM). En 2010 à Grand Rapids aux États-Unis, l'Alliance réformée mondiale s'est unie avec le Conseil œcuménique réformé (COR) pour donner naissance à la Communion mondiale d'Églises réformées (CMER). En 2017, deux cent vingt-cinq Églises congrégationalistes, presbytériennes, vaudoises, réformées, en voie d'unification ou unies sont membres de la Communion mondiale d'Églises réformées, dans cent huit pays ; la plupart se trouvent dans l'hémisphère sud : voir en ligne : http://wcrc.ch/fr/9402-2 [consulté le 15 janvier 2017]. Certaines Églises unies (luthéro-réformées) appartiennent à la fois à la Communion mondiale d'Églises réformées et à la Fédération luthérienne mondiale, comme l'Église protestante unie de France, communion luthérienne et réformée née en 2013 de l'union de l'Église réformée de France et de l'Église évangélique luthérienne de France. En France, quatre Églises sont membres de la Communion mondiale d'Églises réformées : l'Église protestante unie de France, l'Union des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine, l'Église protestante réformée évangélique de France, l'Église protestante malgache en France (*FPMA –Fiangonana Protestanta Malagasy aty Andafy*).

[2] Parmi les observateurs réformés au Concile, mentionnons Lukas Vischer, les français Oscar Cullmann, Hébert Roux (délégué de l'Alliance réformée mondiale durant les 2 premières sessions), Max Thurian… Voir Hébert ROUX, *Détresse et promesse de Vatican II, Réflexions et expériences d'un observateur au Concile*, Paris, Seuil, 1967 ; Georges RICHARD-MOLARD, *L'hiver de Vatican II, un pasteur au Concile*, Paris, Albin Michel, 1965 ; Georges RICHARD-MOLARD, *Oui et Non (un pasteur au Concile)*, Paris, Albin Michel, 1966 ; Robert McAFEE BROWN, *Observer in Rome, A Protestant report on the Vatican Council,* New York, Doubleday & Company, 1964. Karl Barth n'a pas fait partie des observateurs réformés présents au concile mais il a salué la réforme que ce concile ouvrait pour l'Église catholique en mettant au centre une attention nouvelle portée à la Parole de Dieu ; voir Gilles ROUTHIER, « L'ombre de Karl Barth à Vatican II », *ETR* 2011/1, p. 1-24. Voir aussi Daniel MOULINET, « La Réforme de l'Église catholique à Vatican II : une interpellation pour les observateurs protestants ? », *PosLuth* 64, 2016, n° 1, p. 23-44.

juin 1968, le Comité exécutif de l'Alliance réformée mondiale a décidé d'« entreprendre une recherche des éléments qui, dans la nouvelle conjoncture, pouvaient rendre judicieuse la mise en route en ce moment d'un dialogue réformé-catholique romain »[1]. La quatrième assemblée du Conseil œcuménique des Églises, qui s'est tenue à Uppsala en Suède du 4 au 20 juillet 1968, a accueilli des observateurs catholiques et des conversations ont eu lieu à cette occasion entre réformés et catholiques. Deux rencontres préliminaires entre des délégués de l'Alliance réformée mondiale et du Secrétariat pour l'Unité se sont déroulées à Genève du 27 au 29 novembre 1968 et à Vogelenzang (Hollande) du 17 au 19 avril 1969. La première rencontre officielle de la Commission a eu lieu en 1970.

Le dialogue réformé-catholique en est aujourd'hui à sa quatrième phase[2]. Les trois premières ont chacune abouti à la publication d'un rapport.

I.2.1 – La présence du Christ dans l'Église et dans le monde (1977)

La rencontre de Vogelenzang en 1969 avait pour thème « La présence du Christ dans l'Église et dans le monde » et pointait trois questions liées à la façon de concevoir la Seigneurie du Christ : la christologie, l'ecclésiologie et l'attitude du chrétien dans le monde[3]. Ces thèmes ont été au centre des conversations qui ont suivi au cours de sessions annuelles de cinq jours[4]. Le rapport final, agréé par les membres de la Commission réunis à Rome les 21-26 mars 1977, compile le résultat

---

1 Cité par *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 2.

2 Les lieux et thèmes des sessions annuelles jusqu'en 2005 se trouvent en ligne : http://www.prounione.urbe.it/dia-int/r-rc/e_r-rc-info.html [consulté le 2 février 2015].

3 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 3 explique que le thème a été choisi parce qu'« il semblait avoir un rapport non seulement avec le suprême salut de l'homme, mais également avec sa vie et son bien-être ici et maintenant » et qu'on espérait qu'il « tendrait à mettre en lumière les différences entre les deux communions et qu'une juste évaluation de ces différences pourrait aider les deux traditions à les surmonter » : citations de « Préparation pour le dialogue entre l'Église catholique romaine et l'Alliance réformée mondiale », *Actes du Conseil général en voie d'union de l'Alliance réformée mondiale (presbytériens et congrégationalistes)*, Genève, Siège de l'Alliance, 1970, 206. *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 2 évoque une rencontre entre représentants catholiques et réformés, « voici plus de trente-cinq ans », pour « examiner l'opportunité et la possibilité de conversations par une commission internationale », qui a dégagé les trois points à aborder : christologie, ecclésiologie et attitude des chrétiens dans le monde.

4 Elles se sont tenues à Rome du 6 au 10 avril 1970 sur « La relation du Christ à l'Église », à Cartigny (Suisse) du 22 au 27 mars 1971 sur « L'autorité doctrinale dans l'Église », à Bièvres (France) du 31 janvier au 5 février 1972 sur « La présence du Christ dans le monde », à Woudschoten-Zeist (Hollande), du 18 au 23 février 1974 sur « L'eucharistie » et à Rome du 3 au 8 mars 1975 sur « Le ministère » ; voir *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 6.

de ces cinq sessions[1]. Il a été publié en 1977, sous le titre « La présence du Christ dans l'Église et dans le monde »[2].

Le premier chapitre expose la question de la relation du Christ à l'Église. Il rappelle que la norme pour l'Église, quels que soient les temps et les cultures, est « la mission et la tâche de Jésus »[3] ; cela implique une multitude de témoins et une pluralité du témoignage. Sur le fond, l'ecclésiologie est christologique et pneumatologique ; l'Église, Corps du Christ, prend des formes diverses selon l'histoire, la culture, la situation sociale et différents modèles existent dès le Nouveau Testament. Chaque membre de l'Église est porté par une mission et, parmi eux, certains d'entre eux – les ministres – sont chargés d'une mission particulière. Le deuxième chapitre aborde la question de l'autorité doctrinale dans l'Église. Il traite de l'articulation entre Écriture et Tradition, de l'Église *creatura Verbi*, du rôle de l'Église et du ministère dans l'interprétation du témoignage apostolique, de la question de l'infaillibilité, autant de thèmes que les deux confessions approchent de manière différente. Le troisième chapitre est consacré à la présence du Christ dans le monde. Il rappelle que, si Christ est présent dans l'Église, il n'y a pas « un monopole ecclésiologique de la présence du Christ »[4]. Il y a continuité de l'action de Dieu dans la création et dans la rédemption, l'Esprit du Christ est présent dans le monde et « il n'y a pas de dichotomie entre la réponse personnelle des chrétiens au Christ qu'ils trouvent dans l'Église et leur réponse collective qu'avec les autres, chrétiens ou non, ils donnent au Christ qui les confronte avec le monde »[5]. C'est en Jésus-Christ, « à la fois tête de l'Église et Seigneur du monde », que réside la relation fondamentale entre l'Église et le monde[6]. L'Église est témoin, signe, *koinonia* ; sa structure comme sa vie doivent répondre à cette vocation. Après ces considérations ecclésiologiques, le chapitre se centre sur quelques aspects qui touchent à la question des ministères : aspects local et universel de l'Église, ministère des laïcs[7], continuité apostolique. Le

---

1 Une rencontre d'évaluation du document final a eu lieu du 26 au 30 mai 1980 à Rome.

2 Texte dans *DC* 1737 (1978), p. 206-223 et dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 8.1.1.1.

3 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 14.

4 *Ibid.* 44.

5 *Ibid.* 50.

6 *Ibid.* 52.

7 Le terme « laïc » désigne ici un membre de l'Église non ordonné. C'est dans ce sens que nous l'utiliserons dans la suite de notre étude.

quatrième chapitre est centré sur l'eucharistie. Après plusieurs paragraphes traitant du fondement biblique de la célébration eucharistique, le document évoque le ministère sacerdotal de la communauté[1], puis les paragraphes suivants traitent de la présidence de la célébration eucharistique. L'Église doit examiner son organisation et sa vie pour correspondre à son « être véritable » dont la source est l'eucharistie[2].

Le cinquième chapitre est intitulé « Sur le ministère » et concerne plus directement notre sujet. Après avoir rappelé le fondement christologique et pneumatologique de l'Église, il place l'autorité de l'Église et les ministères dans la dimension du service et, sur cette base, aborde successivement quatre questions traditionnellement controversées : l'apostolicité, le ministère spécial[3], la succession apostolique, le lien entre *episkopè* et collégialité. Le chapitre met ensuite en évidence des accents différents au sein de chacune des traditions, sans que cela soit toujours conforme à des lignes confessionnelles ; ainsi en est-il des articulations Esprit et structure, succession apostolique et institutionnalisation, succession apostolique et succession de la prédication apostolique, Tradition et fidélité de la transmission, analogie de l'incarnation et œuvre de l'Esprit[4]. Des divergences existent aussi entre les deux traditions, provenant « souvent moins de conceptions objectivement différentes que de mentalités diverses qui portent à accentuer différemment des éléments faisant partie d'une tradition commune »[5] : structure ecclésiale, ministère et eucharistie, lien à l'évêque de Rome, relation entre ministère et sacrement. Le chapitre se termine sur une liste des questions qui restent ouvertes au sujet des ministères.

I.2.2 – Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église (1990)

Quelques années après ce premier rapport, la Commission mixte internationale mandatée par le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens et par

1 *Ibid.* 74.

2 *Ibid.* 90.

3 C'est ainsi que la traduction française reprend l'expression anglaise « *Special Ministry* » ; il serait plus juste de traduire par « ministère particulier ». Texte anglais en ligne : http://www.vatican.va /roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/alliance-reform-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19770301_first-phase-dialogue_en.html [consulté le 15 décembre 2014].

4 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 103-104.

5 *Ibid.* 105. Le paragraphe précise qu'il ne s'agit pas de minimiser « les facteurs culturels, sociologiques, économiques ainsi que diverses nuances de spiritualité ».

l'Alliance réformée mondiale est entrée dans une seconde phase de dialogue. Cinq rencontres se sont déroulées entre 1984 et 1988[1] et un rapport final a été publié en 1990 sous le titre « Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église »[2].

Dans la suite du rapport de 1977, cette deuxième phase de dialogue s'est concentrée sur la question de l'Église. Elle s'est placée dans un fondement de foi commun : « les deux communions confessent Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur, affirment la foi trinitaire de l'Église apostolique à travers les âges et célèbrent un seul baptême au nom de la Trinité »[3], tout en abordant « des désaccords et des divergences [qui] persistent entre nous »[4]. Le rapport est construit en quatre chapitres.

Le premier, intitulé « Vers une réconciliation des mémoires », croise un regard réformé et un regard catholique sur l'histoire de la Réforme au XVI[e] siècle et les évolutions ecclésiologiques suivies par chaque communion jusqu'à la période actuelle. Il s'agit de « relire nos histoires respectives dans leurs relations réciproques »[5] pour mieux comprendre la réalité actuelle des Église, de réévaluer le passé, notamment les polémiques et les mécompréhensions mutuelles, pour avancer vers une « réconciliation des mémoires »[6]. Ce chapitre présente d'abord les perspectives réformées[7] puis la perspective catholique romaine[8], le défi étant de découvrir en quoi les deux traditions sont complémentaires, catholiques et réformés ayant « besoin les uns des autres dans leur effort pour être plus fidèles à l'Évangile »[9]. Les fondamentaux ecclésiologiques réformés et catholiques sont

---

1 Elles se sont successivement tenues à Rome (2 au 6 janvier 1984), à Kappel-am-Albis (Suisse, 3 au 8 janvier 1985), à Venise (3 au 8 janvier 1986), à Cartigny (Suisse, 3 au 8 janvier 1987) et à Aricia (Italie, 2 au 9 janvier 1988) ; des sous-commissions bilatérales se sont réunies en 1989 et 1990 à Genève pour préparer le rapport final. Voir http://www.prounione.urbe.it/dia-int/r-rc/e_r-rc-info.html [consulté le 4 février 2015].

2 Texte dans *DC* 2031 (1991), p. 625-652, sous le titre « Vers une compréhension commune de l'Église », et dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 8.1.1.2.

3 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 4.

4 *Ibid.* 5.

5 *Ibid.* 12.

6 *Ibid.* 16. Jos Vercruysse estime que ce thème de la réconciliation des mémoires comme perspective qui englobe le document, est « une des principales contributions » de ce dialogue et que « c'est en fait la première fois qu'une telle préoccupation est si expressément articulée dans un texte œcuménique » : Jos VERCRUYSSE, *"Towards a common understandig of the Church". A Comment and Reflections*, texte en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/alliance-reform-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19900101_vercruysse-common-und._en.html [consulté le 19 septembre 2014].

7 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 17-32.

8 *Ibid.* 33-61. On notera le pluriel pour les réformés et le singulier pour les catholiques…

9 *Ibid.* 32.

présentés. Un deuxième chapitre aborde « Notre commune confession de foi ». Il aborde successivement deux « points d'accord fondamental »[1] : « Notre Seigneur Jésus-Christ : le seul médiateur entre Dieu et l'humanité »[2] et « la justification par la grâce, au moyen de la foi »[3], avant de poser la question de « la vocation de l'Église, son rôle dans la justification par la grâce au moyen de la foi »[4].

Dans un troisième chapitre, le rapport traite de la question de « l'Église que nous confessons et nos divisions dans l'histoire ». Il s'agit d'aborder la relation entre l'Évangile et l'Église « considérée comme communauté visible dans le monde »[5], en particulier le rôle ministériel et instrumental de cette dernière. Ce long chapitre s'attache à préciser « nos compréhensions différentes du rapport qui existe entre ce que nous confessons, d'une part, sur l'origine et la vocation de l'Église une, sainte, catholique et apostolique dans le plan du salut de Dieu et, d'autre part, les formes de son existence historique »[6]. Ce n'est pas le principe de l'appartenance à l'*Una Sancta* qui pose problème, mais la question de la compréhension de cette appartenance. Le chapitre aborde successivement trois questions sensibles. La première est celle du rôle ministériel et instrumental de l'Église[7], la deuxième traite de la continuité de l'Église et de sa structure à travers les âges[8] et la troisième touche à la visibilité et à la structure ministérielle de l'Église[9]. À partir de ces trois problématiques liées à la relation entre l'Évangile et l'Église, le document pointe cinq sujets sur lesquels des divergences persistent : l'autorité doctrinale dans l'Église, les sacrements, l'ordination, l'*episkopè* et « la structure du ministère requis pour la communion dans l'Église universelle ».

La quatrième chapitre propose des repères pour « le chemin à parcourir », à partir de la conviction que « le fondement commun qui unit nos Églises est bien plus important qu'on ne l'a généralement supposé » et que « Dieu nous a déjà accordé l'unité en Christ »[10] ; il appartient de la rendre visible. Le temps n'est pas encore

1 *Ibid.* 8.
2 *Ibid.* 64-76.
3 *Ibid.* 77-79.
4 *Ibid.* 80-88.
5 *Ibid.* 88.
6 *Ibid.* 89.
7 *Ibid.* 94-113.
8 *Ibid.* 114-124.
9 *Ibid.* 125-137.
10 *Ibid.* 146.

venu de déclarer la pleine communion entre nos Églises car « certains désaccords dans la manière de comprendre la relation entre l'Évangile et l'Église n'ont pas été surmontés »[1], mais ces désaccords sont des lieux de défis mutuels[2].

I.2.3 – L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu (2007)

Le dialogue théologique international entre l'Église catholique romaine et l'Alliance réformée mondiale est entré en 1998 dans une troisième phase, autour du thème « l'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu ». Comme pour les deux précédentes phases, une réunion a eu lieu chaque année en différents lieux ; l'espace géographique des rencontres s'est élargi hors de l'Europe, vers l'Afrique du Sud et le Canada qui, avec l'Irlande du Nord, ont été choisis à cause de leurs contextes, dans lesquels les Églises étaient engagée et dans lesquels le thème a été étudié[3]. Un rapport final a été publié en 2007 sous le titre « L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu »[4].

Après la première phase consacrée à la christologie et la deuxième centrée sur l'ecclésiologie, le thème de cette troisième phase avait été choisi pour travailler au lien entre l'ecclésiologie et le témoignage commun. Dans le prolongement du précédent dialogue, les deux partenaires entendaient « préciser la complémentarité […] entre l'accent mis par les réformés sur l'Église comme *creatura verbi*, et par les catholiques sur l'Église comme *sacramentum gratiae* »[5] et « réfléchir sur la signification œcuménique de rendre témoignage ensemble au Royaume de Dieu »[6]. Le thème et la méthodologie du dialogue articulent donc la question des divergences

---

1 *Ibid.* 147.

2 *Ibid.* 148.

3 Les rencontres se sont tenues successivement à Venise (6 au 12 mai 1998), à Oegstgeest aux Pays-Bas (15 au 21 septembre 1999), à Castelgandolfo (13 au 19 septembre 2000), au Cap (22 au 28 août 2001), à Newry en Irlande du Nord (18 au 24 septembre 2002), à Toronto (16 au 22 août 2003) et à Venise (13 au 19 octobre 2004) ; un sous-comité a rédigé le rapport final lors de réunions à Rome (2004 et 2005) et à Genève (2005), en vue de son approbation par la commission et de sa publication. Voir http://www.prounione.urbe.it/dia-int/r-rc/e_r-rc-info.html [consulté le 4 février 2015].

4 Texte dans *Service d'information*, n°125, 2007/III, p. 117-167.

5 Voir *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 94-113.

6 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 5.

entre chrétiens et le problème des divisions des sociétés, nations, cultures et religions dans le monde, en affrontant des « questions corrélatives telles que pratique et théorie, théologie contextuelle et théologie universelle, vie chrétienne et doctrine chrétienne, unité des chrétiens dans la lutte pour la justice et unité des chrétiens en matière de foi, de sacrements et de ministères »[1]. Le souci du contexte est très présent dans ce document. L'axe de cette étude est le thème du Royaume de Dieu ; il est abordé dans la continuité du travail d'autres dialogues bilatéraux, résumés dans une annexe qui clôt le rapport. Le rapport est construit en cinq chapitres.

Le premier chapitre est consacré au thème du Royaume de Dieu dans l'Écriture et la tradition[2] : enseignement biblique, développements théologiques depuis la période patristique jusqu'à aujourd'hui, perspectives théologiques convergentes[3]. Le second chapitre aborde la manière de rendre témoignage au Royaume dans des contextes différents. Parce que « dans le dialogue, le progrès doit être accompagné par un approfondissement de la communion dans la vie des Églises »[4] et que « parfois, une solidarité grandissante entre chrétiens donne une vigoureuse impulsion à la recherche d'un ultérieur progrès dans le dialogue théologique »[5], cette partie du rapport présente trois récits. Chacun d'eux illustre la manière dont, dans un contexte particulier, des membres des communautés chrétiennes ont témoigné ensemble, prenant « conscience de l'importance de l'appel à être visiblement unis en Christ pour le bien de la réconciliation des nations »[6]. Il s'agit du soutien au droit des aborigènes au Canada[7], de l'engagement des Églises contre l'apartheid en Afrique du Sud[8] et de la lutte pour la paix en Irlande du Nord[9]. La question sous-jacente à ces récits est celle du discernement : « comment pouvons-nous discerner ensemble, dans des situations différentes, la volonté de Dieu dans le service du Royaume ? »[10]. Le troisième chapitre se concentre sur la question du discernement par les

1 *Ibid.* 7.

2 Tradition (T) dans le titre – cf. table des matières – et tradition (t) dans paragraphe 16.

3 *Ibid.* 16 à 65.

4 Car, poursuit la phrase en citant *UR* 7 : « c'est du renouveau de l'âme, du renoncement à soi-même et d'une libre effusion de charité que partent et mûrissent les désirs de l'unité ».

5 *Ibid.* 67.

6 *Ibid.* 69.

7 *Ibid.* 70-81.

8 *Ibid.* 82-101.

9 *Ibid.* 102-122.

10 *Ibid.* 123.

communautés chrétiennes de la volonté de Dieu dans le service du Royaume, dans des contextes particuliers et actuels[1].

Un quatrième chapitre traite du rapport entre le Royaume de Dieu et l'Église[2]. Dans la suite des trois chapitres précédents, se pose la question suivante : « qu'implique l'attention des chrétiens centrée sur le Royaume de Dieu pour notre compréhension de la nature et de la mission de l'Église ? »[3]. Dans un premier temps, ce chapitre présente l'accord de fond et les différences de perspectives sur la question de la relation entre Jésus, le Royaume et l'Église. Puis trois sections s'attachent au développement de ce thème dans le culte, le témoignage et le service. Le chapitre se poursuit par une partie qui traite de l'approfondissement de la compréhension commune de l'Église ; elle détaille les convergences ecclésiologiques enregistrées dans la phase précédente du dialogue entre les deux traditions[4].

Le cinquième et dernier chapitre ajoute des réflexions sur dialogue et témoignage commun[5]. Le dialogue œcuménique, en contribuant à clarifier la base théologique de la prière et de l'action commune[6], est un témoignage commun[7] et une expérience réconciliatrice[8]. Il appelle à un apaisement des mémoires[9], à une réconciliation des communautés[10] et à un témoignage commun expérience d'unité[1].

---

1 *Ibid.* 124-158.

2 *Ibid.* 159-197.

3 *Ibid.* 159.

4 Ce chapitre cite *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 94 (deux fois), 108 (deux fois), 111, 113, 122, 138, 146. Les paragraphes 109, 123, 132, 155 et 156 du rapport de 1990 sont également cités dans le chapitre 5 et les paragraphes 210 et 111 et 122 dans la conclusion.

5 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 198-235.

6 *Ibid.* 200, avec une citation du dialogue nord-américain orthodoxe-catholique : « Loin d'encourager le relativisme, un dialogue sincère commence par une immersion dans sa propre tradition et le désir de partager sa richesse avec d'autres pour le salut du monde » : « Sharing the ministry of Reconciliation : Statement on the Orthodox-Catholic Theological Consult, 2000 », in Lydia VELIKO et Jeffrey GROS (éd.), *Growing Consensus II – Church Dialogues in the United States, 1992-2004*, Washington, D.C., USCCB Publishing, 2005, 370.

7 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 199-203.

8 *Ibid.* 204-205.

9 Le paragraphe 206 précise que « le passé continue de se faire sentir dans le présent », en rappelant les incompréhensions autour de la Bulle d'indiction *Incarnationis Mysterium* et des dispositions pour l'obtention des indulgences du Jubilé (2000) – JEAN-PAUL II, *À tous les fidèles en marche vers le troisième millénaire. "Incarnationis Mysterium". Bulle d'indiction du Grand Jubilé de l'an 2000*, Paris, Centurion – Cerf – Fleurus-Mame, 1998 – et du document *Dominus Iesus* de la congrégation pour la Doctrine de la Foi, *op. cit.* ; il évoque en particulier dans ce dernier la différence entre « Église au sens propre » et « communauté ecclésiale ». La question du Jubilé est à nouveau mentionnée au paragraphe 227.

10 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 206-210.

En conclusion[2], le rapport revient sur le nécessaire travail de mémoire et de réconciliation à poursuivre, et note que d'importantes convergences ont été approfondies sur la nature de l'Église, « parce que nous pouvons à présent situer ces vues dans l'évolution continue, plus vaste et dynamique, requise pour notre étude du Royaume de Dieu »[3].

Ce document n'aborde pas directement la question des ministères car ce n'est pas son propos mais, ici ou là, quelques remarques touchent à des dimensions ecclésiologiques.

Après qu'en 2010 l'Alliance réformée mondiale se soit unie avec le Conseil œcuménique réformé pour former la Communion mondiale d'Églises réformées, une quatrième phase du dialogue réformé-catholique s'est ouverte en 2011, sur le thème « Justification et sacramentalité : la communauté chrétienne en tant qu'instrument de justice »[4]. Elle a été conclue en 2016 et le rapport final devrait être publié en 2017[5]. En juillet 2017, comme nous l'avons indiqué plus haut, la Communion mondiale d'Églises réformées s'associera à l'accord luthéro-catholique de 1999, la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*[6].

---

1 *Ibid.* 211-217.

2 *Ibid.* 225-235.

3 *Ibid.* 230.

4 *Service d'information* 145 (2015/I), p. 56. La Commission s'est réunie à Rome (3-9 avril 2011), à Decatur, États-Unis (27 avril – 2 mai 2012), à South Bend, Indiana, États-Unis (7-13 avril 2013), à Coatbridge, Écosse (6-12 avril 2014), à Gand, Belgique (22-28 février 2015).

5 Voir http://wcrc.ch/fr/nouvelles/des-engagements-communs-a-temoigner-et-agir-avec-leglise-catholique [consulté le 14 avril 2017].

6 Voir *supra*, I.1.4.1.

I.3

CHAPITRE 3

DES SILLONS PARALLÈLES

Dans les différentes phases de leur travail, le dialogue luthéro-catholique et le dialogue réformé-catholique ont abordé de nombreuses questions et ont creusé des sillons parallèles. Le travail de la commission luthéro-catholique est cependant plus avancé, plus profond, plus fourni et il est jalonné par l'accord sur la justification de 1999 dont il faut redire l'importance cruciale puisqu'il engage officiellement les deux Églises. Quatre raisons peuvent expliquer le fait que le dialogue luthéro-catholique soit beaucoup plus productif que le débat réformé-catholique.

I.3.1 – Deux dialogues d'inégale importance

Le fait que le dialogue entre la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique soit plus approfondi que celui qui réunit l'Église catholique et la Communion mondiale d'Églises réformées peut se comprendre par le statut différent des communions mondiales protestantes, par l'histoire particulière des relations entre Églises, par leurs sensibilités théologiques et par le rapport spécifique des unes et des autres à l'articulation entre questions ecclésiologiques et questions de société

La Fédération luthérienne mondiale est une fédération d'Églises, et son travail engage ses membres de manière plus impérative que la structure réformée. Elle est plus propice à fournir des outils internationaux de travail théologique, tels le Centre

d'études œcuméniques de Strasbourg fondé en 1965[1]. Cette première raison explique sans doute la non signature, à ce jour, de la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* par la Communion mondiale d'Églises réformées et avant elle par l'Alliance réformée mondiale : le processus d'adhésion relèverait de chaque Église membre de cette communion ecclésiale, comme dans le cas de la Fédération luthérienne mondiale, mais le monde réformé est plus éparpillé, moins uni, parfois plus congrégationaliste[2]. Cela crée une situation paradoxale puisque, alors que dans le cadre de la Communion d'Églises protestantes en Europe réformés et luthériens sont en pleine communion depuis 1973[3], seuls les luthériens ont signé l'accord de 1999. Mais le contexte mondial dépasse le continent européen et si dans d'autres sphères géographiques des accords luthéro-réformés sur le modèle de la *Concorde de Leuenberg* ont vu jour[4], dans plusieurs régions du monde les luthériens et les réformés ne sont pas en communion ecclésiale entre eux.

Le contexte des relations entre réformés et catholiques est une deuxième raison qui peut expliquer que le dialogue entre eux est moins avancé que le dialogue luthéro-catholique. Selon les régions du monde, les relations entre ces deux familles sont plus tendues, pour des raisons historiques – guerres de religion, persécution – ou contextuelles ; ainsi, le premier rapport réformé-catholique évoque les difficultés qui empêchent le dialogue dans certaines régions : chrétiens persécutés, déséquilibre numérique entre catholiques et réformés (une faible minorité des uns ou des autres), ambiance sociale qui bloque la réconciliation…[5].

Une troisième raison se rajoute aux précédentes. On constate une proximité plus grande entre luthériens et catholiques dans la réflexion sur les questions ecclésiologique, en particulier sur l'*episkopè*. L'histoire globale du luthéranisme a été moins en rupture sur les formes d'Église que l'histoire réformée, en grande partie en raison du développement de ces deux traditions dans des aires géographiques différentes ; dans certains pays, en particulier dans l'Europe du nord, la société

---

1 Voir Theodor DIETER, « Le Centre d'études œcuméniques de Strasbourg fête ses cinquante ans », *PosLuth* 63, 2015, n° 2, p. 107-114.

2 Voir *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 150 qui indique que la diversité des situations est grande selon les pays et *ibid.* 151 que l'Alliance réformée mondiale « n'a pas d'autorité contraignante sur ses Églises membres ». Nous avons signalé plus haut le processus en cours au sein de la Communion mondiale d'Églises réformées pour une association officielle à la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* en 2017 ; voir *supra*, I.1.4.1.

3 Voir *infra*, I.4.1.

4 Voir *infra*, I.4.4.2.

5 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 3.

entière est passée du catholicisme au luthéranisme avec une moindre rupture des formes institutionnelles ou liturgiques que dans les Églises réformées très vite confrontées aux persécutions et à la minorité et ayant développé des formes ecclésiales plus en opposition au catholicisme. La dimension personnelle du ministère d'*episkopè* est par exemple plus affirmée chez les luthériens, quand les réformés mettent l'accent davantage sur la synodalité ou la présidence d'une collégialité.

Enfin, l'affinité des réformés pour les questions de société, d'engagement, de témoignage et de justice est forte. Elle prédomine chez eux sur les préoccupations ecclésiologiques, ces dernières étant de plus en plus présentes dans le dialogue entre luthériens et catholiques. Cette raison peut surprendre si l'on se réfère aux réformateurs, Luther étant moins préoccupé que Calvin par l'ecclésiologie[1] – outre la sensibilité et la formation juridique de Calvin, il y avait une génération de différence entre eux et il s'agissait pour le réformateur français de construire à partir de l'élan donné par le premier. Rappelons que la doctrine luthérienne des deux règnes et la doctrine calvinienne d'un troisième usage de la Loi, parfois mal interprétées, ont pu conduire à des positions différentes entre les réformateurs et les Églises qui après eux s'en sont réclamées[2]. Le dernier document du dialogue réformé-catholique est représentatif de cette orientation réformée sur les questions d'engagement dans la société.

I.3.2 – La centralité du ministère

Au-delà de ces différences, de vastes convergences sont exprimées dans les deux dialogues sur le Christ, l'Évangile, le salut, la justification, le témoignage de l'Église. Sur la question ecclésiologique s'expriment également des convergences mais les divergences entre luthéro-réformés et catholiques apparaissent

[1] Voir la place importante de l'ecclésiologie dans *L'Institution de la religion chrétienne* de Jean Calvin. Dans l'édition française de 1560, les réflexions fondamentales du réformateur de Genève se trouvent dans le livre IV ; Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne. Livre quatrième*, Genève, Labor et Fides, 1958. Sur les différentes éditions de cette œuvre fondamentale de Calvin, voir François WENDEL, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 79-109.

[2] Voir Gerhard EBELING, *Luther, introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 149-161 ; Éric FUCHS, *La morale selon Calvin*, Paris, Cerf, 1986, p. 40-69 et p. 89-110 ; Éric FUCHS, *L'éthique protestante. Histoire et enjeux*, Paris-Genève, Les Bergers et les Mages-Labor et Fides, 1990, p. 15-44.

principalement à ce niveau. Certes, elles ne sont pas que dogmatiques, ainsi que le dialogue réformé-catholique le rappelle : « Nous n'entendons pas minimiser le rôle qu'ont joué, en partie, dans la formation des différences doctrinales les facteurs culturels, sociologiques, économiques ainsi que diverses nuances de spiritualité »[1]. Mais c'est essentiellement sur le plan doctrinal – lequel inclut une référence aux textes scripturaire et une relecture de l'histoire – que la question des ministères est abordée.

Dans l'un comme l'autre dialogue, au fur et à mesure que les thèmes sont creusés, les documents prennent de l'ampleur. Le nombre de paragraphes augmente spectaculairement, presque continuellement dans le dialogue luthéro-catholique[2] – *L'apostolicité de l'Église* détenant le record[3] – et régulièrement dans le dialogue réformé-catholique[4]. Davantage que ce dernier, le dialogue luthéro-catholique se développe autour de thèmes ecclésiologiques ; cette dimension prend une grande place dans les différentes phases de discussion et elle est au centre de plusieurs documents d'importance. Dès le premier document, le *Rapport de Malte*, apparaît « l'aimant ecclésiologique »[5] qui ne cessera de focaliser les débats. Que l'ecclésiologie soit le centre de ces dialogues n'est pas surprenant ; c'est là en effet que se concentrent les questions qui résistent, qui déterminent des identités confessionnelles, qui font obstacle à la reconnaissance ecclésiale. L'ecclésiologie tient moins de place dans le dialogue réformé-catholique, ce que l'on peut comprendre à la fois en raison du fait que certaines Églises réformées ont un penchant vers le congrégationalisme et portent un intérêt moindre aux questions structurelles et, plus fondamentalement, en raison de l'engagement de cette tradition d'Églises dans la question de la présence au monde.

---

1 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 105.

2 *Rapport de Malte* : 75 paragraphes. *Le repas du Seigneur* : 77 paragraphes et 6 excursus. *Voies vers la communion* : 96 paragraphes. *Tous sous un seul Christ* : 28 paragraphes. *Le ministère dans l'Église* : 86 paragraphes et 2 excursus. *Martin Luther, témoin de Jésus-Christ* : 27 paragraphes. *L'unité qui est devant nous* : 149 paragraphes et 1 excursus. *Église et justification* : 308 paragraphes. *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* : 44 paragraphes. *L'apostolicité de l'Église* : 460 paragraphes. *Du conflit à la communion* : 245 paragraphes.

3 C'est sans doute pour cette raison qu'il est le seul document de ces deux dialogues qui ne soit pas traduit en français.

4 *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* : 108 paragraphes. *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* : 165 paragraphes. *L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* : 235 paragraphes et 1 annexe.

5 André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 127-129.

La question ecclésiologique se focalise elle-même sur le ministère ordonné, particulièrement sur le ministère d'*episkopè*. Cela n'est pas propre à ces deux dialogues. Le mouvement traverse les traditions ecclésiales elles-mêmes ; ainsi Vatican II a conçu le ministère non plus à partir du sacerdoce mais à partir de la fonction épiscopale, tandis que du côté des Églises issues de la Réforme, ce thème devient de plus en plus présent dans leurs dialogues internes, même si les questions ecclésiologiques restent beaucoup moins importantes dans ces dialogues au sein du protestantisme.

I.3.3 – La réception

La question de la réception des textes est classique dans les relations œcuméniques ; elle se pose à la lecture des nombreux documents produits par les deux dialogues que nous étudions. À part la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*, aucun accord n'a suivi une phase de dialogue, aucune réception officielle n'a engagé les Églises partenaires. Les rapports n'engagent que leurs auteurs, même si ceux-ci sont officiellement délégués et que les textes sont officiellement présentés aux Églises qui ont mandaté les commissions puis publiés. C'est une différence importante par rapport aux dialogues luthéro-réformés[1] et aux dialogues que ceux-ci ont avec les anglicans[2]. Certes, le statut des Églises et leur mode de fonctionnement décisionnel est très différent[3], mais la pratique effective des Églises peut être une forme de réception – ou de rejet. Dans l'Église catholique, par exemple, le droit canon est un lieu de réception, y compris des textes conciliaires[4]. Mais la réception a deux aspects, « la réponse des Églises aux dialogues et à leurs résultats, et […] l'intégration de ces résultats et de ces contenus dans la vie des Églises »[5] ; la réception n'est pas forcément officielle et juridique, elle peut être une réception par « infiltration »[6]. Hervé Legrand précise qu'« en ecclésiologie catholique,

1 Voir *infra*, I.4.

2 Voir *infra*, I.5.3.

3 Voir *L-C - Statégies de réception*.

4 Voir Hervé LEGRAND, « Du gouvernement de l'Église depuis Vatican II », *LV* 288, 2010, p. 47-56.

5 *L-C - Statégies de réception* 5.

6 Cf Bernard SESBOÜÉ, « La réception de Vatican II est-elle achevée ? », in Jacques-Noël PÉRÈS (dir.), *La réception de Vatican II. En cinquante ans, quels effets pour les Églises ?*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Théologie à l'Université », 2013, p. 121-152 ; l'expression figure p. 123 à

les institutions liturgiques et canoniques sont un lieu de la vérité chrétienne, tout autant et plus concrètement que les doctrines : en ces domaines, a-t-on vraiment conduit les réformées requises ? »[1].

I.3.4 – Les textes de référence

La lecture des rapports produits par ces deux dialogues met en évidence la problématique des références de chaque tradition et de leur autorité.

Pour l'Église catholique, les références essentielles sont les conciles, notamment de Trente et de Vatican II, ainsi que le magistère. Pour Trente, la doctrine et les canons sur le sacrement de l'ordre sont la référence principale[2]. Pour Vatican II[3], le texte fondamental est la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen*

---

propos de la réception du Concile. Sur la question de la réception, voir Yves CONGAR, « La "réception" comme réalité ecclésiologique », *RSPhTh* 56, 1972, p. 369-403 ; Giuseppe ALBERIGO et Jean-Pierre JOSSUA (dir.), *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf, 1985 ; Gilles ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, 1993 ; André BIRMELÉ, La *communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 361-392 ; Gilles ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, 2006 ; Joseph FAMERÉE, « Les premières interprétations de « *Lumen gentium* » : enjeux pour l'herméneutique conciliaire actuelle », in Philippe BORDEYNE et Laurent VILLEMIN (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Paris, Cerf, 2006, coll. « Cogitatio Fidei » n° 254, p. 37-59. Laurent VILLEMIN, « L'herméneutique de Vatican II : enjeux d'avenir », *Idem*, p. 247-262. Christoph THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II. I : accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009.

1 Hervé LEGRAND, « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », in Jacques-Noël PÉRÈS (dir.), *La réception de Vatican II, op. cit.*, p. 176.

2 Concile de Trente, 23ème session, 15 juillet 1563, « Doctrine véritable et catholique sur le sacrement de l'ordre pour condamner les erreurs de notre temps », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques, tome II-2, Les Décrets. Trente à Vatican II*, Paris, Cerf, 1994, p. 1509-1531 et Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 2010, 1764-1778 (désormais abrégé *DH*). Le document catholique-réformé *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* explique que le Concile de Trente a été convoqué à un moment où « les positions s'étaient tellement durcies et envenimées que la réconciliation était, humainement parlant, impossible » (40) et qu'il était limité à la participation des catholiques (41). Le Concile « se considérait comme le véhicule particulier de l'action continue du Christ dans l'Église » (42) et « l'insistance explicite de Trente sur la continuité de l'Église avec l'époque apostolique, dans la pratique, la doctrine et la structure, se fit plus sentir que dans les Conciles antérieurs » (42). Le Concile « attribua une autorité apostolique à certaines "traditions", bien qu'il se garda d'en fournir une liste »(43). « Pour diverses raisons, y compris la large diversité des opinions au Concile, Trente, en pratique, ne se prononça pas, directement et explicitement sur les querelles ecclésiologiques qui sévissaient alors. Cependant, le fait même que le Concile ait lieu était en soi une expression de la compréhension que l'Église avait d'elle-même » (44).

3 Dans notre étude, nous citons les textes de Vatican II selon la traduction française figurant sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm. Ces textes sont publiés en latin et en traduction française légèrement différente dans *Le Concile Vatican II (1962-1965). Édition intégrale et définitive*, Paris, Cerf, 2010.

gentium[1], et sont importants le décret sur l'œcuménisme, *Unitatis redintegratio*[2], le décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, *Christus dominus*[3] et le décret sur le ministère et la vie des prêtres, *Presbyterorum ordinis*[4]. L'Église catholique se réfère également, bien sûr, à l'Écriture et à la Tradition de l'Église, et elle a évolué au fil du temps sur des points importants de l'ecclésiologie. *Lumen gentium* est en soi un condensé ecclésiologique qui offre une présentation globale de la conception catholique de l'Église et des ministères. Depuis Vatican II, tous les textes magistériels ayant une portée ecclésiologique se réfèrent à elle et les études ecclésiologiques la commentent, dans son ensemble ou sur des éléments particuliers. On peut ainsi affirmer que l'Église catholique offre dans cette constitution une ecclésiologie officielle, cohérente et facile d'accès, qui constitue une référence incontournable.

Pour les luthériens et les réformés, la situation se présente différemment. La référence à l'Écriture est première, c'est la seule norme de la doctrine. Les textes des trois symboles œcuméniques – Symbole des apôtres, Symbole de Nicée-Constantinople et Symbole d'Athanase – sont fondamentaux comme clef d'interprétation de l'Écriture. Pour le reste, beaucoup de références sont faites aux écrits du XVI^{e} siècle, bien qu'ils n'aient pas tous une même autorité selon les textes et selon la confession concernée. Ainsi, pour les luthériens, les Livres symboliques[5] ont statut important mais de nombreuses références sont également faites aux écrits

---

1 « Constitution dogmatique sur l'Église », Concile de Vatican II, 5ème session, 21 novembre 1964, *ibid.*, p. 1726-1829 et *DH* 4101-4179. Sur *LG*, voir Guilherme BARAUNA (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam » n° 51, 1966.

2 « Décret sur l'œcuménisme », Concile de Vatican II, 5ème session, 21 novembre 1964, *Le Concile Vatican II (1962-1965). Édition intégrale et définitive*, *op. cit.*, p. 1844-1869 et *DH* 4185-4192.

3 « Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église », Concile de Vatican II, 7ème session, 28 octobre 1965, *ibid.*, p. 1870-1907. Désormais cité *CD*.

4 « Décret sur le ministère et la vie des prêtres », Concile Vatican II, 9ème session, 7 décembre 1965, *ibid.*, p. 2112-2167. Désormais cité *PO*.

5 Les « livres symboliques » luthériens sont la *Confession d'Augsbourg*, l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, le *Petit catéchisme* de Luther, le *Grand Catéchisme* de Luther, les *Articles de Smalkalde*, le traité *Du pouvoir du pape* de Melanchthon et la *Formule de Concorde* ; textes dans André BIRMELÉ et Marc LIENHARD (éd.), *La foi des Églises luthériennes, confessions et catéchismes*, *op. cit.*. L'article II de la *Constitution* de la Fédération luthérienne mondiale (2010) indique voir « dans les confessions de l'Église luthérienne, en particulier la Confession non modifiée d'Augsbourg et le Petit Catéchisme de Martin Luther, une pure exposition de la parole de Dieu » ; en ligne : http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Constitution%20FR%20valid.pdf [consulté le 17 janvier 2015].

de Martin Luther, qui ont un poids certain mais n'ont pas la même normativité[1]. Pour les réformés, Jean Calvin est souvent cité, en particulier son œuvre majeure, *L'Institution de la religion chrétienne*[2] ; cette œuvre revêt une grande autorité dans la théologie réformée mais elle n'a pas le statut que peuvent avoir les confessions de foi. Ces dernières sont normatives mais aucune d'entre elles n'est commune à l'ensemble du monde réformé ; certains écrits, cependant, sont devenus fondamentaux, tels la *Confession de La Rochelle* (1559), le *Catéchisme de Heidelberg* (1563), la *Confession helvétique postérieure* (1566)[3]. Au vu de l'écart dans le temps – près de cinq siècles – et en l'absence de magistère, une difficulté particulière se pose aux luthériens comme aux réformés : comment marquer l'évolution vivante de la doctrine et de ses références ?[4] Quelle autorité ecclésiastique peut aujourd'hui définir ce qui est cru, vécu et partagé au-delà des frontières particulières de telle ou telle Église, dans un protestantisme organisé principalement à l'échelle nationale ? À la fin du *Rapport de Malte*, le professeur H. Schürmann considérait que l'on ne peut parler au sein de la Fédération luthérienne mondiale du ministère luthérien « dans un sens univoque et uniformément accepté » et il formait « le souhait que, sur la doctrine du ministère, on parvienne dans les Églises luthériennes à une unité de vue plus grande et plus contraignante de la façon dont on s'y est efforcé dans ce rapport »[5]. En effet, ni la Fédération luthérienne mondiale ni la Communion mondiale d'Églises réformées, organismes internationaux en charge du dialogue avec l'Église catholique, ne sont des Églises ; cela ne veut pas dire qu'elles ne sont pas légitimes pour mener les dialogues, mais elles ne

---

1 Theodor Dieter rappelle que « pour les dialogues les Écrits symboliques luthériens constituent la référence première et […] les écrits de Luther sont considérés comme leur commentaire » ; Theodor DIETER, « Du conflit à la communion », *art. cit.*, p. 245.

2 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 4 volumes, 1955-1958. Au long de cette étude, nous citerons Jean Calvin à partir de cette édition.

3 Textes dans Olivier FATIO (éd), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986.

4 C'est ce qu'exprime *L-C- Rapport de Malte* 11 : « Une difficulté particulière vient de ce qu'il est souvent malaisé pour des luthériens de circonscrire, d'une manière qui les engage, l'intelligence luthérienne contemporaine de leur foi. Tandis que les catholiques peuvent se référer aux déclarations récentes du magistère doctrinal, en particulier au second concile du Vatican, les luthériens ne peuvent jamais que se reporter aux confessions de foi du XVI^{e} siècle ; d'où la difficulté pour eux d'exprimer, d'une manière qui les engage, le pluralisme, la liberté et la vigueur de la vie effective et du témoignage de foi des Églises luthériennes d'aujourd'hui ». Voir par exemple la difficulté pour se mettre d'accord sur la doctrine de la justification au sein de la Fédération luthérienne mondiale, dans André BIRMELÉ, *La communion ecclésiale*, *op. cit.*.

5 COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité, op. cit.*, p. 57.

peuvent engager leurs Églises membres sans passer par les synodes de celles-ci[1]. La Fédération luthérienne mondiale a ainsi consulté ses Églises membres avant de signer la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* ; le fait que ce soit la Fédération luthérienne mondiale qui ait signé, et pas chaque Église particulière, confère cependant à la fédération un statut proche d'une Église, au moins à ce niveau d'engagement théologique.

Paradoxalement, ce sont les dialogues œcuméniques qui poussent les luthériens et les réformés à préciser leur doctrine contemporaine. Comme nous allons l'évoquer, certains textes adoptés par la Communion d'Églises protestantes en Europe dans la suite de la *Concorde de Leuenberg* sont devenus des références pour les Églises qui en sont membres[2] ; la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* joue le même rôle pour les luthériens[3].

Pour préciser les grandes lignes de la position des luthériens et des réformés sur la question des ministères, un détour important s'impose donc ici. L'étude du dialogue européen entre ces deux familles protestantes peut nous donner des jalons utiles avant d'entrer dans l'analyse approfondie des documents que nous venons de présenter. Elle va nous permettre de préciser les grandes lignes de l'ecclésiologie luthéro-réformée et de repérer la manière dont la problématique des ministères intervient dans la communion ecclésiale que ces Églises vivent depuis la signature de la *Concorde de Leuenberg* en 1973. Nous pourrons ainsi avoir, dans un registre et un statut très différent de celui des textes de Vatican II, une présentation cohérente de l'ecclésiologie luthéro-réformée classique, notamment pour ce qui concerne les ministères.

---

1 L'article IV de la *Constitution* de la Fédération luthérienne mondiale (*op. cit.*) indique qu'elle est un « instrument de ses Églises membres autonomes » ; l'article précédent précise qu'elle « soutient les Églises membres […] dans leurs efforts en faveur de l'unité des chrétiens partout dans le monde ». L'article III G de la *Constitution* de la Communion mondiale d'Églises réformées (2010) indique qu'elle est une communion d'Églises qui « […] est en relation avec d'autres organisations œcuméniques, d'autres Églises et d'autres traditions du mouvement œcuménique par le dialogue et la coopération dans le ministère » ; l'article VI C précise que « les Églises membres sont censées s'associer aux buts et objectifs de la Communion mondiale d'Églises réformées, notamment […] en tenant compte des actions et des décisions de la Communion mondiale » ; en ligne : http://wcrc.ch/wp-content/uploads/2015/05/ConstitutionReglements-CMER.pdf [consulté le 24 novembre 2015].

2 Par exemple *L-R - L'Église de Jésus-Christ*, voir *infra*, I.4.1.2.

3 Voir André BIRMELÉ, *La communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 190, note 1 et p. 379.

I.4

CHAPITRE 4

LES ACCORDS ENTRE LUTHÉRIENS ET RÉFORMÉS

De nombreux dialogues réunissent les Églises luthériennes et les Églises réformées, au plan international comme aux plans régionaux ou nationaux. La question des ministères n'est pas centrale dans ces dialogues mais elle y est présente et la manière dont elle est traitée donne des indications précieuses tant sur les axes ecclésiologiques contemporains de ces Églises que sur leur manière de concevoir les fondamentaux d'une communion ecclésiale.

La particularité de ces dialogues, par rapport à ceux qui sont menés par ces deux familles d'Églises avec l'Église catholique, est qu'ils ont pour la plupart débouché sur des accords de communion ecclésiale qui incluent la reconnaissance des ministères. Une part importante des discussions se situe dans la suite de tels accords. Les Églises partenaires sont ainsi davantage engagées dans les dialogues théologiques qu'elles mènent entre elles que dans ceux qu'elles ont avec l'Église catholique.

Parmi ces dialogues, le plus ancien et le plus avancé est celui qui se tient dans le cadre de la Communion des Églises protestantes en Europe. C'est celui-ci que nous allons présenter en détail, pour quatre raisons : son ancienneté relative par rapport aux autres dialogues œcuméniques, puisque la *Concorde de Leuenberg* qui le fonde date de 1973 ; son statut, puisque cette communion est fondée sur un texte d'accord qui a été officiellement reçu par plus d'une centaine d'Églises qu'elle lie entre elles ; son choix affirmé d'une communion d'Églises dans laquelle la question des ministères n'est pas un critère déterminant, ce qui est typique de la démarche protestante ; enfin parce qu'avec les dialogues qui ont suivi l'adoption de la *Concorde de Leuenberg*, il permet de tracer les grandes lignes d'une théologie

luthéro-réformée des ministères, dans ses fondements comme dans sa diversité interne.

La *Concorde de Leuenberg* fait référence dans les dialogues internationaux entre catholiques, luthériens et réformés, et elle donne à percevoir la manière dont les Églises luthériennes et les Églises réformées conçoivent les ministères. Ce choix nous permettra de poser les bases de l'ecclésiologie qui est mise en dialogue par les luthériens et les réformés dans leurs discussions avec l'Église catholique.

I.4.1 – Au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe

Le 16 mars 1973, au Centre de rencontres Leuenberg de la petite ville suisse de Hölstein près de Bâle, était adoptée une « Concorde entre Églises issues de la Réforme en Europe »[1]. Par cet accord, fruit d'une volonté née dans la suite de la seconde guerre mondiale et après de nombreuses années de dialogues, la majorité des Églises réformées et des Églises luthériennes d'Europe se déclaraient en communion ecclésiale[2]. La Communion ecclésiale de Leuenberg rassemblant les Églises signataires est devenue le 31 octobre 2003 la Communion d'Églises

[1] Le terme « concorde » fait référence à la *Concorde de Wittemberg* qui, en 1536, établit un accord sur la cène qui permit aux théologiens signataires de communier ensemble ; signée entre autres par Luther, Melanchthon, Bucer et Capiton, cette concorde est insérée dans l'écrit symbolique luthérien de 1577 nommé *Formule de Concorde* (*FEL* 1036). Voir Marc LIENHARD, *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, Paris-Genève, Le Centurion-Labor et Fides, 1983, p. 287-289. Pour une analyse de l'arrière-plan de la Concorde de Leuenberg, de la méthode suivie pour l'élaborer, de son contenu et de sa visée, voir Marc LIENHARD, « La Concorde de Leuenberg, origine et visée », *PosLuth* 37, 1989, n°3, p. 170-189, repris dans ID., *Identité confessionnelle et quête de l'unité*, *op. cit.*, p. 117-135. Dans le même numéro de *PosLuth*, voir Harding MEYER, « La communion ecclésiale selon la Concorde de Leuenberg », p. 208-222 et André BIRMELÉ, « La réalisation de la communion ecclésiale. La Concorde de Leuenberg de 1973 à 1988 », p. 190-207. Pour situer le modèle d'unité qu'elle propose, Marc LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité*, *op. cit.*, p. 168-190. Voir aussi André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, *op. cit.*, p. 397-422 et ID., *La communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 275-317.

[2] En France, le Synode général de l'Église évangélique luthérienne de France « manifeste son accord avec les orientations générales de ce texte » le 9 juin 1973 ; le Consistoire supérieur de l'Église de la Confession d'Augsbourg d'Alsace Lorraine « approuve le texte » le 16 juin 1973 tout en notant qu'« il reste encore des questions notamment sur le plan ecclésiologique et sur le ministère » ; le Conseil synodal de l'Église réformée d'Alsace Lorraine, réuni après le synode d'octobre 1973 « approuve l'Accord » ; le Synode national de l'Église réformée de France adopte en mai 1974 le rapport du Conseil national qui « approuve l'Accord ». Les décisions des Églises françaises approuvant la *Concorde de Leuenberg* se trouvent dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 2.2.1 (avec une erreur sur l'année de la décision de l'Église évangélique luthérienne de France).

protestantes en Europe (CEPE)[1]. Elle rassemble les Églises luthériennes, réformées et unies d'Europe, ainsi que les Églises des vaudois et des frères moraves ; sept Églises méthodistes s'y sont jointes, ainsi que quelques Églises d'Amérique Latine. En 2017, quatre-vingt-quatorze Églises en sont membres[2]. Cette communion d'Églises produit régulièrement des textes d'étude qui sont soumis à discussion et approbation par ses Églises membres et cherche à développer et à approfondir la communion ecclésiale entre elles[3].

I.4.1.1 – La Concorde de Leuenberg

La *Concorde de Leuenberg*[4] est fondamentale pour notre étude, en raison des conditions qu'elle établit pour qu'une communion ecclésiale soit possible et pour la place qu'elle accorde à la question des ministères dans ces conditions.

Par ce texte d'accord, les Églises signataires affirment « qu'elles ont une compréhension commune de l'Évangile » qui « leur permet de déclarer entre elles la communion ecclésiale, et de la réaliser »[5]. Elles précisent le fondement de cette communion ecclésiale, la condition nécessaire et suffisante pour l'unité de l'Église :

> « L'Église a pour unique fondement Jésus-Christ, qui par la communication de son salut dans la prédication et les sacrements, la rassemble et l'envoie. C'est pourquoi, selon la conviction des réformateurs, la condition nécessaire et suffisante de la vraie unité de l'Église est l'accord dans la prédication fidèle de l'Évangile et l'administration fidèle des sacrements »[6].

La *Concorde de Leuenberg* pose ici une affirmation essentielle pour notre sujet, puisqu'elle affirme que la question des ministères ne fait pas partie des fondamentaux qui conditionnent la communion ecclésiale.

---

1 Voir André BIRMELÉ, « La Communion ecclésiale. De la Concorde de Leuenberg à la Communion des Églises protestantes en Europe (CEPE) », *PosLuth* 59, 2011, n°1, p. 1-27.

2 Voir http://www.leuenberg.net/fr/eglises-membres [consulté le 7 avril 2017]. Le nombre d'Églises membres varie avec le temps, notamment parce que certaines Églises se sont unies depuis 1973, telle l'Église protestante unie de France née en 2013 de l'union entre l'Église réformée de France et l'Église évangélique luthérienne de France.

3 Voir par exemple le document soumis aux Églises membres en 2014 pour faire le bilan de ce qui est vécu, rappeler les fondements théologiques et proposer des pistes pour renforcer la communion à laquelle les accords obligent (notion de *Verbindlichkeit*) : COMMUNION D'ÉGLISES PROTESTANTES EN EUROPE, « Communion ecclésiale. Rapport intermédiaire 2014 », *PosLuth* 62, 2014/4, p. 301-335.

4 Texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 2.2.1.

5 *L-R - Concorde de Leuenberg* 1.

6 *Ibid.* 2.

La Concorde distingue entre le fondement de la foi et les formes historiques que les Églises ont revêtues selon les temps et les circonstances, en faisant « la différence entre le témoignage fondamental des confessions de foi de la réforme et leur forme historique »[1]. C'est ce qui permet de dépasser les condamnations mutuelles des siècles passés, qui « ne concernent pas la doctrine dans son état actuel »[2]. Plus fondamentalement, cette distinction permet de relativiser les formes de structures ecclésiales propres à chaque Église : « Entre nos Églises subsistent d'importantes différences dans […] la constitution (discipline) ecclésiastique » mais « nous ne pouvons pas voir dans ces différences des facteurs entraînant une séparation entre les Églises »[3]. Par conséquent, se déclarer « mutuellement en communion quant à la prédication et à l'administration des sacrements […] inclut la reconnaissance mutuelle des ordinations et la possibilité de l'intercélébration »[4].

Cette dernière affirmation est fondamentale pour la place qu'elle assigne aux ministères. Ils sont essentiels, puisqu'ils sont inclus dans la communion dans la Parole et les sacrements, mais ils en dépendent. La question de la reconnaissance mutuelle des ministères n'apparaît qu'ici dans la Concorde, et elle est traitée en deux lignes seulement. Elle pourrait dès lors sembler anecdotique mais il n'en est rien, car la Concorde propose ainsi un modèle de communion ecclésiale spécifiquement luthéro-réformé. La communion ecclésiale ne repose pas sur la question des ministères, elle est fondée uniquement sur un accord sur la prédication et l'administration des sacrements. Cet accord inclut bien sûr la reconnaissance des ministères et l'interchangeabilité des ministres mais, si la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements sont fidèles, une Église peut reconnaître dans une autre Église l'existence de vrais ministères, quelles que soient les formes que ceux-ci revêtent.

Concernant le contenu d'une théologie des ministères, la Concorde reste vague[5]. Elle rappelle simplement que l'Église est chargée de transmettre l'Évangile ; c'est le Seigneur qui l'assemble et « y agit par de multiples ministères et services, et

1 *Ibid.* 5.

2 *Ibid.* 27.

3 *Ibid.* 28.

4 *Ibid.* 33.

5 André BIRMELÉ évoque le « silence ecclésiologique » de la Concorde, dans *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 420.

par le témoignage de tous les membres de son Église »[1]. Cela exprime en quelques mots quatre points fondamentaux : si l'Église existe, c'est parce que le Seigneur la convoque ; l'Église a pour mission de transmettre l'Évangile ; le Seigneur agit en elle par une diversité des ministères ; tous les membres de l'Église sont appelés à rendre témoignage à l'Évangile. Ces quatre points sont partagés par toutes les Églises chrétiennes ; ils ne sont pas spécifiquement protestants. Ce qui est spécifique aux Églises luthériennes et réformées, c'est la manière d'articuler ces quatre dimensions, mais la Concorde n'en dit pas plus. Elle invite simplement à poursuivre l'étude des différences doctrinales entre les Églises signataires, notamment sur cette question du ministère et de l'ordination[2]. Elle ne fait donc pas d'un accord sur les ministères un préalable à la signature d'un accord de communion ecclésiale.

La *Concorde de Leuenberg* permet de déterminer deux axes qui sont la marque des Églises luthériennes et réformées dans les dialogues œcuméniques concernant la question des ministères.

D'une part, l'Église se définit par la prédication et par les sacrements ; un accord sur ces deux points est suffisant pour qu'il y ait communion ecclésiale. La *Concorde de Leuenberg* développe ainsi le modèle d'une « diversité réconciliée »[3] qui se fonde « sur la conviction que la pluralité des héritages confessionnels [est] légitime et [doit] être assumée dans la communion visée, à condition de perdre leur caractère exclusif et séparateur »[4]. Des différences de conception existent et sont légitimes, mais elles ne sont pas séparatrices si l'Évangile est fidèlement annoncé et les sacrements correctement célébrés.

D'autre part, la question du ministère n'est pas une condition qui précède la communion, elle n'est pas un élément essentiel pour la pleine reconnaissance mutuelle des Églises. Cela ne veut pas dire que les ministères ne sont pas importants, comme nous allons le montrer, mais ils ne sont pas déterminants. Dès le XVI[e] siècle, les différences de conceptions concernant les ministères n'ont pas été

1 *L-R - Concorde de Leuenberg* 13.

2 *Ibid.* 39.

3 Voir Marc LIENHARD, « Identité confessionnelle et œcuménisme », *ETR*, 2007/3, p. 417-437. Cette méthode est rejetée par certains auteurs qui plaident pour « un œcuménisme des tensions constructives » (p. 431), un « œcuménisme de la différence » (p. 437).

4 *Ibid.*, p. 429.

considérées par les réformateurs comme des éléments séparateurs entre eux. Elles ne le sont pas plus au moment où la *Concorde de Leuenberg* est adoptée.

La *Concorde de Leuenberg* a été officiellement reçue par chaque Église signataire, ce qui en fait sa force. Elle est à la fois le résultat d'un processus de discussions théologiques, un accord de communion ecclésiale et le début d'un processus de vie commune. En effet, les Églises signataires, regroupées au sein de la Communion ecclésiale de Leuenberg puis de la Communion d'Églises protestantes en Europe poursuivent leur dialogue théologique interne. Les questions ecclésiologiques sont régulièrement abordées et la réflexion sur les ministères s'approfondit dans plusieurs documents importants que nous allons présenter.

I.4.1.2 – Un approfondissement du dialogue sur les ministères

De nombreux documents de réflexion ont été étudiés au sein de la communion luthéro-réformée européenne depuis Leuenberg. Contrairement à ce que nous avons fait plus haut pour les dialogues de la Fédération luthérienne mondiale et de la Communion mondiale d'Églises réformées avec l'Église catholique, nous n'allons pas ici les présenter tous mais seulement évoquer ceux qui touchent à la question des ministères.

Dans la suite de la demande de la *Concorde de Leuenberg* d'approfondir une réflexion sur les ministères et l'ordination, des thèses d'accord sur « Ministère et ordination » furent rédigées en 1982, à Neuendettelsau, petite ville de Bavière. Sous le nom de *Thèses de Neuendettelsau*[1], elles traitent succinctement du ministère ordonné. Constatant « un large consensus sur la question du ministère »[2], ce document rappelle que le ministère dans l'Église s'insère dans le caractère sacerdotal de l'Église et que le ministère ordonné s'articule à une diversité des ministères. Le ministère ordonné est lié à la Parole et aux sacrements, pour préparer la communauté à sa mission dans le monde ; il est « une institution du Seigneur

[1] Texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 2.2.2.2.A. C'est cette même année 1982 qu'a été publié le document du CONSEIL ŒCUMENIQUE DES ÉGLISES - FOI ET CONSTITUTION, *Baptême Eucharistie Ministère. Convergence de la foi*, Paris-Taizé, Le Centurion-Presses de Taizé, 1982 (désormais cité *BEM*).

[2] *L-R - Thèses de Neuendettelsau* I, 3A.

confiée à l'Église »[1]. Le ministère de l'*episkopè*, quant à lui, ne fonde pas l'Église, il est au service de son unité.

En 1986, une deuxième série de *Thèses de Neuendettelsau*[2] a été publiée, concernant l'ordination. Rappelant les diverses accentuations de cet acte liturgique, elles précisent que « l'ordination est la vocation régulière et publique dans le ministère particulier de l'Église »[3] puis abordent ses diverses dimensions : la présidence de l'acte liturgique d'ordination, la durée de sa validité, la succession apostolique, la distinction entre ordination et mandats.

La même année 1986, à Tampere en Finlande, ont été rédigées des thèses sur « Le ministère aujourd'hui », connues sous le nom de *Thèses de Tampere*[4]. Elles précisent le lien entre Parole, Église et ministère et rappellent que le ministère ordonné fait partie de l'être de l'Église[5], puis elles abordent l'articulation du ministère ordonné au sacerdoce universel[6] et le service de l'*episkopè*[7]. Elles développent ensuite le défi de la prédication comme parole prophétique dans un temps de crise du ministère, du sacerdoce universel et de la société tout entière[8] ; cette question du ministère aujourd'hui, qui ne figurait pas dans les *Thèses de Neuendettelsau*, occupe deux fois plus de place que les trois premières thèses.

L'assemblée générale de la Communion ecclésiale de Leuenberg, réunie à Strasbourg en 1987, « adopte les thèses de Neuendettelsau » et « reçoit les thèses de Tampere ».

L'assemblée de Strasbourg en 1987 a décidé également de mettre en œuvre un dialogue doctrinal sur « les marques de l'Église comme communauté appelée et envoyée par Jésus-Christ – la contribution des Églises issues de la Réforme au dialogue œcuménique sur l'unité de l'Église ». Sept ans plus tard, en 1994, l'assemblée générale de la Communion ecclésiale de Leuenberg adoptait à Vienne

---

1 *Ibid.* I, 3C.

2 Texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 2.2.2.2.A.

3 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* II, 4.

4 Texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 2.2.2.2.B.

5 *L-R - Thèses de Tampere* 1. L'utilisation de l'expression « ministère ordonné » se fait dans la suite du *BEM*, voir *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 41, note 24.

6 *L-R - Thèses de Tampere* 2.

7 *Ibid.* 3.

8 *Ibid.* 4 à 7.

les résultats de ces consultations sur « L'Église de Jésus-Christ »[1]. Ce document est beaucoup plus volumineux que les précédents[2].

Dans une première partie, la plus longue, ce document développe la question de l'être de l'Église comme communion des saints ; c'est l'action de Dieu qui la fonde comme communion. L'Église comme corps du Christ, à la fois objet de foi et communauté visible, est caractérisée par ses marques – une, sainte, catholique et apostolique – et ses signes fondamentaux – pure prédication de l'Évangile et célébration des sacrements conformément à leur institution. Le document cite intégralement les trois premières thèses de Tampere[3], rappelle que les différences de conception dans la compréhension du ministère concernent la forme de l'Église et non son fondement – et ne sauraient donc remettre en cause la communion ecclésiale – puis aborde la question du lien entre témoignage et service. La mission de l'Église, fondée sur sa vocation, se déroule à travers les pôles classiques de la *leiturgia*, la *martyria*, la *diaconia* et la *koinonia*. Cette partie est fondamentale car elle précise la distinction faite entre le fondement de l'Église – Parole et sacrement, ministère de l'Église – et sa forme – la diversité des ministères.

Dans une deuxième partie, le document traite de la communion des saints dans la société contemporaine pluraliste, appelant les Églises à être Église confessante, Église de cure d'âme, d'entraide, de critique prophétique, marquée par la tâche missionnaire, en dialogue avec le judaïsme, les autres religions et les diverses conceptions du monde. La troisième partie est consacrée à l'unité des Églises, don de Dieu qui appelle à rechercher un plein accord entre Églises sur le fondement, tout en permettant une légitime diversité sur les formes, selon la compréhension ecclésiologique de la Réforme et le modèle de la *Concorde de Leuenberg*.

Par les développements ecclésiologiques qu'il présente, ce document important marque une étape dans l'histoire de la théologie protestante. Pour André Birmelé, il s'agit ni plus ni moins que de « la première ecclésiologie commune non seulement

---

1 *Ibid.*, 2.2.2.5.

2 Dans *ibid.*, *L-R - L'Église de Jésus-Christ* occupe vingt-sept pages et demi, contre trois pages et demi pour *L-R - Thèses de Neuendettelsau* et quatre pages et demi pour *L-R - Thèses de Tampere*.

3 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.5.1.2 : « Ces thèses importantes montrent à la fois l'accord fondamental, les conceptions différentes dans la compréhension du ministère et la pluralité des formes que connaît l'expression de ce ministère ».

aux réformés et aux luthériens, mais aussi aux luthériens d'une part et aux réformés de l'autre »[1].

L'assemblée de Vienne « fait siennes », en outre, les conclusions de deux dialogues concernant « La doctrine et la pratique du baptême »[2] et « La doctrine et la pratique de la sainte-cène »[3] ; ces deux documents ne concernent qu'indirectement la question du ministère, le premier évoquant le sacerdoce universel, le second posant la question de la présidence de la cène.

À Belfast en 2001, l'Assemblée générale de la Communion ecclésiale de Leuenberg a constitué un groupe d'étude chargé de réfléchir à la forme et l'organisation des Églises protestantes. Le résultat de ce travail, intitulé « Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation »[4], a été reçu à Budapest en 2006 par l'Assemblée générale de ce qui s'appelait désormais Communion d'Églises protestantes en Europe. Dans le souci de développer l'organisation concrète de la Communion d'Églises protestantes en Europe pour un renforcement de la communion et une meilleure visibilité, ce document aborde la question des critères de la forme de l'Église en lien avec son fondement et sa mission[5], dans le contexte des relations œcuméniques[6] et face au défi de la construction politique, économique et éthique d'une Europe marquée par la sécularisation[7]. Il se termine par des propositions concrètes pour le renforcement de l'efficacité et de l'autorité de la Communion d'Églises protestantes en Europe[8].

L'Assemblée générale de Budapest en 2006 a demandé une étude doctrinale sur le thème « Ministère, ordination et *Episkopé* selon la compréhension protestante ». Il s'agissait notamment « d'étudier, à côté de la compréhension fondamentale du ministère de la proclamation publique, les formes différentes de

1 André BIRMELÉ, *La communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 379.
2 Texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 2.2.2.3.
3 *Ibid.*, 2.2.2.4.
4 *Ibid.*, 2.2.2.10.
5 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.
6 *Ibid.* 2.
7 *Ibid.* 3.
8 *Ibid.* 4.

l'*Episkopé* en réponse aux défis contemporains, et de tester leur compatibilité »[1]. Intitulée « Ministère - ordination - episkopè »[2], cette « étude doctrinale »[3], adoptée par l'assemblée générale de Florence en 2012, est composée de quatre parties ; après une introduction qui rappelle les documents qui l'ont précédée, elle présente dans une déclaration la position des Églises protestantes sur le ministère, l'ordination et l'*episkopè* ; elle élabore ensuite des recommandations qui pointent les questions à approfondir puis propose en annexe un parcours historique et l'évocation de quelques problèmes particuliers, en lien notamment avec les évolutions de la société contemporaine.

L'introduction rappelle l'importance de la distinction entre fondement, forme et mission de l'Église et de l'herméneutique de l'unité dans la diversité réconciliée ; elle précise que la contribution majeure que les Églises protestantes peuvent apporter dans les dialogues œcuméniques est leur insistance sur « le fait que l'unité visible de l'Église sur le plan mondial sera, nécessairement, une unité différenciée, et que cela vaudra également pour les structures du ministère »[4]. Elle présente comme critères herméneutiques la conformité à l'Écriture et la conformité à la réalité, la seconde étant subordonnée à la première.

La déclaration présente successivement la mission de l'Église, son ministère, l'ordination et l'*episkopè*. Dans la ligne des documents précédents, elle rappelle que le ministère de l'ensemble du Peuple de Dieu et diverses fonctions s'articulent pour que l'Église soit édifiée dans l'ordre, avec un « ordre des ministères »[5] qui assure cela. Elle détaille ensuite les ministères indispensables pour la vie et l'ordre de

---

1 COMMUNION D'ÉGLISES PROTESTANTES EN EUROPE, *Rapport final* de la 6ème Assemblée générale, septembre 2006, 2.2.1.1 ; en ligne : http://leuenberg.eu/sites/default/files/publications/libres_et_lies.pdf [consulté le 12 mars 2017].

2 Texte dans *PosLuth* 61, 2013, n° 4, p. 301-368. Pour une présentation rapide de ce texte, Élisabeth PARMENTIER, « Ministère - ordination - épiskopé. Une étude de la Communion d'Églises protestantes en Europe à discuter dans toutes les Églises membres », *ibid.*, p. 297-300. Plus détaillé : Martin HIRZEL, « Ministère - ordination - épiskopé. Genèse, rédaction et enjeux d'un texte doctrinal », *PosLuth* 63, 2015, n° 1, p. 19-31. Une lecture catholique de ce texte a été faite par Joseph FAMERÉE, « Ministère - ordination - épiskopé. Point de vue catholique sur un document de la CEPE », *ibid.*, p. 3-18.

3 Le sous-titre du document est « Résultat d'une étude doctrinale de la Communion d'Églises protestantes en Europe ».

4 *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 21.

5 *Ibid.* 39. Dans *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.5.1, l'expression équivalente est « structure des ministères », donnée comme correspondant à « ministère ordonné » : « Le témoignage et le service de l'Église nécessitent les institutions du culte et de la transmission de l'Évangile. À cause du sacerdoce universel des croyants il faut pour cela une structure des ministères ("ministère ordonné") ».

l'Église : le ministère de la Parole et des sacrements, le ministère de la *diakonia* et le ministère d'*episkopè* auquel participent collégialement les anciens. Elle rappelle qu'en protestantisme est reconnue « la légitimité d'une diversité en matière d'ordre ecclésial »[1] et elle aborde l'ordination des femmes qui fait l'objet d'« un large consensus »[2] et celle des personnes d'orientation homosexuelle pour laquelle « un consensus est vraiment très loin d'être atteint »[3]. L'ordination est nécessaire pour le ministère de la proclamation de l'Évangile et de l'administration des sacrements ; une question se pose quant à des formes locales de ministères qui investissent des membres de l'Église de la charge de prédication ou d'administration des sacrements, pour lesquelles le document plaide en faveur d'une ordination pour ne pas « laisser penser à des degrés dans ce ministère qui touche aux éléments constitutifs de l'Église »[4]. Le terme *episkopè* se réfère « à la pratique de la surveillance pastorale en vue de garantir à la fois l'"être" (*esse*) de l'Église et son "bien-être" (*bene esse*) »[5]. Dans toutes les Églises de la Communion d'Églises protestantes en Europe, l'*episkopè* est exercée dans une dimension synodale, avec des assemblées décisionnelles et des organismes qu'elles désignent, dans lesquels siègent des ministres et des personnes non-ordonnées, en lien avec les ministres spécifiquement nommés pour la charge de vigilance, ce qui manifeste « le fait que l'ordre des ministères […] institué pour servir le ministère de tous les Chrétiens est plus vaste que le ministère de la parole et des sacrements »[6]. Les dimensions personnelle, collégiale et communautaire sont essentielles, mais la manière de répartir l'autorité entre elles varie d'une Église à l'autre.

Une dizaine de courtes recommandations appellent les Églises membres de la Communion d'Églises protestantes en Europe à poursuivre leurs réflexions sur les questions abordées dans la déclaration. En annexe est proposé un parcours biblique et historique, puis quelques éléments sont apportés sur des questions particulières : le sacerdoce universel des croyants, l'ordre des ministères, le ministère des femmes et des hommes, le ministère et l'homosexualité, la signification de l'ordination, le

1 *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 55.
2 *Ibid.* 59.
3 *Ibid.* 61.
4 *Ibid.* 66.
5 *Ibid.* 71.
6 *Ibid.* 76.

sens et la signification de l'*episkopè*, puis les enjeux des accords avec les Églises anglicanes[1].

Les documents que nous venons de rapidement présenter, ainsi que des éléments présents dans les autres discussions théologiques internes à la Communion d'Églises protestantes en Europe, permettent de repérer les grandes lignes d'une ecclésiologie luthéro-réformée et d'une conception comme d'une pratique des ministères, dans leurs fondamentaux qui font consensus comme dans les points de discussion ouverts à une diversité d'interprétations ou de sensibilités. Une lecture synthétique de ces documents va nous permettre de présenter les fondamentaux ecclésiologiques à partir desquels la question des ministères se développe au sein des Églises luthériennes et réformées et qui entrent en discussion avec l'ecclésiologie catholique dans les dialogues que nous étudions dans cette thèse.

I.4.2 – L'Église et sa mission

La *Concorde de Leuenberg* déclare la communion ecclésiale sur la base de la prédication et des sacrements et la question des ministères n'est pas déterminante pour la réalisation de cette communion. Pour l'application de ce principe, le document *L'Église de Jésus-Christ* apporte une distinction importante entre « fondement », « forme » et « mission » de l'Église[2]. Cette distinction est reprise par le rapport *Forme et Organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation*. La citation qui suit pose bien l'enjeu de cette distinction :

> « L'organisation de l'Église doit correspondre à son fondement qu'est Jésus-Christ, et à sa mission qui consiste à annoncer le Salut par la parole et les sacrements. Tout ce qui contribue à obscurcir le Christ comme fondement de l'Église et tout ce qui met en cause sa mission ne peut pas représenter la vraie forme de l'Église. Il n'est pas exclu pour autant que puissent exister différentes formes d'Églises. Bien au contraire, Jésus-Christ libère l'Homme pour inventer nombre de formes organisant son Église en différents lieux, à différentes époques et dans différentes situations. Pour cette raison, le fondement de l'Église et sa mission ne génèrent pas une forme ecclésiale intemporelle et anhistorique. L'Église s'est organisée sous des

[1] Accords de Meissen, de Porvoo et de Reuilly, voir *infra*, I.5.3.

[2] *L-R - L'Église de Jésus-Christ*, introduction, 1.4.

> formes multiples au long de l'histoire. De ce fait, les Églises d'organisation différente ne doivent pas rester des Églises séparées. Elles peuvent être en communion ecclésiale à condition de demeurer prêtes à distinguer entre leur propre forme et celle de leur communion ecclésiale, et leur fondement qui en reste toujours la mesure ultime. C'est le cas pour la Communion d'Églises Protestantes en Europe – la Communion ecclésiale de Leuenberg »[1].

Cette distinction entre le fondement, la forme et la mission de l'Église est fondamentale pour comprendre la conception ecclésiologique des Églises luthériennes et réformées et leur manière d'aborder la question du ministère.

I.4.2.1 – Fondement : l'Évangile

L'Église de Jésus-Christ affirme que « le fondement de l'Église est l'œuvre de Dieu qui sauve les humains en Jésus-Christ. Dans cet événement fondamental, Dieu lui-même est sujet et, par voie de conséquence, l'Église un objet de la foi »[2]. L'Église est ainsi fondamentalement placée dans la dépendance du Dieu de Jésus-Christ, elle est fondée dans « l'agir justifiant du dieu trinitaire »[3]. L'Église est créature de la Parole. Dieu est le sujet justifiant, l'Église est en position d'accueillir ce salut, non d'y contribuer. Cette passivité de l'Église dans le domaine du salut est une dimension essentielle de l'ecclésiologie protestante[4].

La question de la justification était au cœur de la Réforme du XVI^e^ siècle. Le comité exécutif de la Communion de Leuenberg a défini en 1989 des orientations pour le travail ecclésiologique décidé par l'assemblée générale de Strasbourg ; la première de ces orientations enracinait la réflexion ecclésiologique dans la doctrine de la justification : « La compréhension de l'Église doit apparaître comme conséquence et application de la doctrine réformatrice de la justification (priorité de la Parole de Dieu, sacerdoce de tous les croyants, peccabilité de l'Église etc.) »[5]. On peut ainsi dire que « l'*être* de l'Église – ce qui lui confère sa qualité d'Église – consiste donc dans son enracinement *en dehors d'elle-même*. Son fondement lui est soustrait mais elle en reçoit sa tâche pour ce monde. Elle est une communauté humaine qui n'est pas constituée par sa propre force mais qui est rassemblée, unie

1 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation*, 1.1.
2 *L-R - L'Église de Jésus-Christ*, introduction, 1.4.
3 *Ibid.* I, 1.1.
4 Voir André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*.
5 *L-R - L'Église de Jésus-Christ*, avant-propos.

et mandatée par l'agir de Jésus-Christ et du Saint-Esprit »[1]. L'Église vit donc de son centre, l'Évangile qui lui est donné et qu'elle ne possède pas.

Dans la lignée classique de la théologie chrétienne, les textes de la Communion d'Églises protestantes en Europe se réfèrent aux « marques » de l'Église pour définir plus précisément ce qu'elle est. L'Église est « une, sainte, catholique et apostolique ». Ces quatre *notae ecclesiae* ou marques fondamentales[2] de l'Église sont affirmées dans les confessions de foi de l'Église ancienne, en particulier par le Symbole de Nicée-Constantinople. Il ne s'agit pas d'abord d'un but ou d'un idéal, mais d'un don de Dieu que les Églises sont appelées à rendre visible[3]. L'Église dans sa forme visible est en effet appelée à se mettre sous la perspective de ces marques ; ainsi que l'indique le document de 2006, « il faut considérer la question de la juste forme empirique de l'Église en recourant à son être spirituel qui s'exprime dans ses attributs »[4].

Parmi ces quatre marques, l'apostolicité est mise en avant. En effet, « l'Église en tant que communauté de foi conduite par l'Esprit, marquée par l'unité, la sainteté et la catholicité ne s'établit que dans une Église "apostolique" en conformité avec l'Écriture »[5]. Comment se définit cette apostolicité ? « L'Église est apostolique à cause de l'apostolicité de son fondement : la Parole de Dieu qui constitue l'Église est l'Évangile annoncé par les apôtres tel qu'il nous est donné dans les Écritures Saintes de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Lorsqu'elle est construite sur ce fondement, l'Église est apostolique »[6]. En référence au Nouveau Testament, on peut dire que la « "persévérance dans l'enseignement des Apôtres" (Ac 2,42) et l'origine dans "la fondation des Apôtres" (Ép 2,20) sont constitutifs pour l'Église et expriment la condition du témoignage authentique et missionnaire de l'Évangile »[7]. Enracinée

---

1 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.2 – souligné dans le texte.

2 Appelées également *attributa*, voir par exemple *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.4. Gérard DELTEIL et Paul KELLER, *L'Église disséminée*, Paris, Cerf, 1995, p. 99-120, présentent ces *notae ecclesiae* en distinguant « identité », « fonction » et « organe », ce qui par bien des aspects peut croiser la distinction entre « fondement », « forme » et « mission ».

3 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.3.

4 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.4.

5 *Ibid.* 1.4.1.

6 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.3.

7 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.4.1.

dans le témoignage des apôtres tel que l'Écriture nous le rapporte, cette manière de concevoir l'apostolicité de l'Église est essentielle.

Confesser l'Église comme étant une, sainte, catholique et apostolique ouvre la question de savoir où et comment reconnaître cette Église. Ce sont les « signes » de l'Église[1], prédication fidèle de l'Évangile et administration des sacrements conformément à leur institution, qui « rendent compte de la fidélité d'une forme ecclésiale visible à son fondement et son être. Ils permettent de la reconnaître comme vraie expression de l'Église unique de Jésus-Christ »[2]. Parole et sacrements sont donc les signes qui renvoient à l'unicité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité de l'Église. Cette dépendance entre les marques et les signes est importante. « L'apostolicité fait le lien entre les signes de l'Église selon la Réforme et ses marques fondamentales générées par le Saint-Esprit »[3].

Ces deux signes de l'Église sont fondamentaux dans l'ecclésiologie des Églises luthériennes et réformées. La référence en ce domaine est la *Confession d'Augsbourg* qui dit, en son article VII, « De l'Église » :

> « On enseigne aussi qu'il ne doit y avoir qu'une sainte Église chrétienne, qu'elle est de tous temps et qu'elle subsistera éternellement. Elle est l'assemblée de tous les croyants auprès desquels l'Évangile est prêché purement et les saints sacrements administrés conformément à l'Évangile. Car pour que soit assurée l'unité véritable de l'Église chrétienne, il suffit d'un accord unanime dans la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements conformément à la Parole de Dieu »[4].

Jean Calvin se situait sur la même ligne ; il écrivait dans l'*Institution chrétienne* que, « partout où nous voyons la parole de Dieu être purement prêchée et écoutée, les sacrements être administrés selon l'institution du Christ, là il ne faut nullement douter qu'il n'y ait Église »[5]. On pourrait citer également la confession de foi des Églises réformées de France dite *Confession de La Rochelle* (1559) : « Nous

---

1 Ou « marques extérieures », voir par exemple André BIRMELÉ, « Église », in Pierre GISEL (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1995, p. 491.

2 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.3. Voir aussi *L-R - Concorde de Leuenberg* 2.

3 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.4.1.

4 *CA* VII, version allemande (*FEL* 13).

5 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, I, 9 ; *op. cit.* p. 21. Voir aussi *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, I, 12 : « Le pur ministère de la Parole et la pure manière d'administrer les sacrements sont de bons gages et arrhes pour nous assurer qu'il y a Église en toutes compagnies où nous verrons l'un et l'autre », *ibid.*, p. 24.

protestons que là où la Parole de Dieu n'est reçue et qu'on ne fait nulle profession de s'assujettir à icelle, et où il n'y a nul usage des sacrements, à parler proprement, on ne peut juger qu'il y ait aucune Église »[1]. Ou encore la *Confession helvétique postérieure* (1566) :

> « Nous enseignons que l'Église en laquelle se trouvent les marques et signes de vraye Église, doit etre estimee telle. Or les marques principales d'icelle sont la pure et legitime predication de la parole de Dieu, et telle qu'elle nous a esté donnee par les livres des Prophetes et Apostres, lesquels tous nous conduisent comme par la main à Christ »[2].

Ces références convergent : il y a Église uniquement parce que « Jésus-Christ agit aujourd'hui en elle comme Seigneur à travers l'Esprit Saint dans la Parole et le Sacrement »[3]. Dans ces deux signes qui « découlent du témoignage apostolique de l'Écriture et portent donc un caractère "apostolique" »[4], nous rencontrons « l'action justifiante de Dieu […]. Par cette action créatrice de Dieu, l'Église est fondée comme "communion des saints" »[5]. Cette définition de l'Église à partir de ces deux signes de la Parole et des sacrements est essentielle. Elle tient une place importante dans les dialogues œcuméniques, en particulier avec l'Église catholique qui place au niveau des fondements de l'Église la question des ministères, fondamentale pour elle, là où les Églises issues de la Réforme ne la placent qu'à un niveau second, au service du ministère de l'Église.

La question de la forme des ministères fait ainsi partie, pour la Réforme, des signes seconds de l'Église. À côté des deux signes décisifs de l'Église que sont la prédication et la célébration des sacrements, les réformateurs ont évoqué d'autres signes à travers desquels la grâce de Dieu se rend présente, tels que, parmi d'autres, le ministère des clés, la structure du ministère de la prédication ou la discipline ecclésiale. Ils concernent davantage la vie du chrétien que le fondement de

---

1 *Confession de La Rochelle* 28, in Olivier FATIO (éd), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 124.

2 *Confession helvétique postérieure* XVII, in Olivier FATIO (éd), *op. cit.*, p. 259. Ce texte ne mentionne pas les sacrements ; « cet "oubli" est […] révélateur d'un certain protestantisme », note Fritz LIENHARD, « Les Églises en chantier », *ETR*, 2008/1, p. 35.

3 *Déclaration théologique de Barmen*, 3 (1934), cité dans *L-R - Thèses de Tampere* 1. Texte dans Henry MOTTU (éd.), *Confessions de foi réformées contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 37, avec une traduction différente : « L'Église chrétienne est la communauté fraternelle au sein de laquelle Jésus-Christ œuvre en Seigneur et manifeste sa présence dans la Parole et dans le sacrement par le moyen du Saint-Esprit ».

4 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.4.1.

5 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 1.2.

l'Église, c'est pourquoi il convient de « distinguer, pour plus de clarté, entre les signes de la vie chrétienne et les signes de la vraie Église, c'est-à-dire Parole et Sacrement »[1]. Seuls ces derniers sont les signes fondamentaux de l'Église. Les autres signes sont seconds, car ils peuvent changer selon les temps. L'important est qu'ils « renvoient au fondement et à l'être spirituel de l'Église d'où ils proviennent »[2].

Dans la droite ligne des réformateurs, le dialogue théologique au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe comprend donc « l'unité de l'Église comme communion dans la Parole et le Sacrement »[3]. Ce fondement suffit à l'unité des Églises. La question des ministères, jusqu'ici, n'est pas déterminante. En effet, c'est « la Parole [qui] constitue le ministère, non l'inverse »[4]. Cela ne veut bien sûr pas dire que le ministère – celui de toute l'Église comme les ministères particuliers à son service – n'est pas important ou qu'il pourrait sans problème être le lieu de divergences. Au contraire, parce qu'il y a communion dans la prédication et les sacrements, il y a communion ecclésiale et donc reconnaissance mutuelle des ministères, c'est-à-dire consensus fondamental dans la reconnaissance de l'authenticité de ce ministère dans sa propre Église comme dans l'autre, même si les formes de ce ministère sont différentes.

Avant de détailler la question des ministères, il nous faut encore préciser de quoi l'on parle quand on emploie le terme « Église ». La distinction entre fondement et forme permet sur cette question de poser une dimension importante de l'ecclésiologie luthéro-réformée.

I.4.2.2 – Forme : l'Église visible

Le fondement de l'Église est l'Évangile, vécu dans l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité, et signifié par la prédication fidèle et la droite administration des sacrements. Ainsi fondée en Christ, l'Église « représente une communauté *spirituelle, dissimulée* du monde, qui ne peut être connue que dans la foi »[5]. Mais elle est en même temps « une réalité *corporelle*, visible et sociale,

---

1 *Ibid.* I, 2.4.2.

2 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.3.

3 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* III, 1.1. Voir *L-R - Concorde de Leuenberg* 2 et 33.

4 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* I, 3C.

5 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.2 – souligné dans le texte.

représentée dans la diversité des formes des Églises historiques »[1]. La distinction entre fondement et forme, qui permet de distinguer entre l'Église « objet de la foi »[2] et les Églises dans leur réalité humaine, est essentielle. Dans l'ecclésiologie protestante classique, cette distinction fondamentale se pose dans les termes d'Église invisible et Église visible, ou d'Église communion spirituelle et Église institution, ou encore, comme l'écrit André Birmelé, « Église, communion des croyants, et […] Église, structurée et perceptible empiriquement »[3]. C'est pour marquer la différence entre la dimension spirituelle de l'Église fondée en Dieu et la réalité humaine des croyants rassemblés, que les réformateurs ont développé la distinction entre Église visible et Église invisible. Avant eux, John Wyclif pensait que la seule véritable Église est invisible ; cette thèse a été condamnée par Grégoire XI en 1377[4] et par le Concile de Constance en 1415[5]. Jan Hus, plus modéré, contestait à l'Église catholique la prétention de s'identifier à l'Église du Christ parce, selon lui, la véritable Église est invisible ; il fut condamné au bûcher par le même Concile de Constance[6].

Luther, Zwingli et Calvin ont repris cette distinction. Luther l'a développée en 1520 dans son traité *De la papauté de Rome* : « Pour plus de clarté et de concision, nous désignerons ces deux Églises pas deux termes différents. La première, qui est authentique, véritable, profonde et sincère, nous l'appellerons chrétienté spirituelle et intérieure ; l'autre, qui est factice et extérieure, nous l'appellerons chrétienté terrestre et extérieure, non pas que nous voulions les dissocier l'une de l'autre »[7]. Luther parlait également de « l'Église cachée »[8]. Calvin avait une conception plus positive du lien entre « l'Église telle que Dieu la voit » et « l'Église telle qu'elle nous

---

1 *Ibid.* 1.2.

2 *L-R - L'Église de Jésus-Christ,* introduction, 1.4. Une note précise que, dans le cours de ce document, « le pluriel Églises désigne toujours les expressions historiquement diverses de l'Église une, sainte, catholique et apostolique. Église au singulier est utilisé généralement pour parler de l'Église, objet de la foi, à moins que cet usage ne soit complété par un qualificatif comme visible, concret, empirique etc. » (1.4, note 2).

3 André BIRMELÉ, « Église », *art. cit.*, p. 487.

4 GRÉGOIRE IX, Lettre « *Super periculosis* » aux évêques de Cantorbéry et de Londres, 22 mai 1377 (*DH* 1121-1139).

5 Concile de Constance, 8e session, 4 mai 1415 (*DH* 1151-1195).

6 Concile de Constance, 15e session, 6 juillet 1415 (*DH* 1201-1230). Jan Hus a été brûlé le même jour.

7 Martin LUTHER, « De la papauté de Rome » (*WA* 6, 296-297), in ID., *Œuvres I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1999, p. 552.

8 Martin LUTHER, *Du Serf arbitre* (*WA* 18, 652), in ID., *Œuvres*, tome V, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 68.

apparaît »[1]. Il distinguait « l'Église telle qu'elle est en vérité », « invisible et connue de Dieu seul », fondée sur l'élection par Dieu, et « l'Église visible », faite d'une multitude où se mêlent hypocrites et hommes bons[2] ; de même, écrivait-il, qu'il est nécessaire de croire en la première, il est commandé d'avoir la seconde « en honneur, et de nous maintenir en sa communion »[3]. Zwingli, quant à lui, écrivait que l'« on dit l'Église invisible non parce que les croyants seraient invisibles, mais parce que les yeux des hommes ne discernent pas ceux qui croient. Les fidèles sont seulement connus de Dieu, et d'eux-mêmes »[4]. Zwingli et le jeune Calvin[5] se référaient notamment à Augustin. C'est en effet à l'évêque d'Hippone que remonte la distinction entre l'Église visible et l'Église invisible. Pour lui, l'Église terrestre est un *corpus permixtum*[6], elle est composée des vrais élus mêlés au sein de l'Église terrestre avec des membres n'appartenant à la véritable Église du Christ[7] ; cette distinction entre une Église visible et une Église invisible se tenait dans le contexte de la querelle contre les donatistes qui voulaient une Église de purs.

---

1 François WENDEL, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, *op. cit.*, p. 225. Voir aussi *Confession de foi de La Rochelle* 27 et 28. Sur cette question dans l'ecclésiologie réformée, voir Michel JOHNER, « Église visible et invisible : l'architecture ecclésiologique de Calvin », *La Revue réformée* 61, 2010/4, n° 255, p. 27-68.

2 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, I, 7 ; *op. cit.*, p. 20. Voir aussi IV, 1, 2 ; *op. cit.*, p. 11 ; IV, 1, 13 ; *op. cit.*, p. 25-26.

3 *Ibid.*, IV, I, 7, *op. cit.*, p. 20.

4 Ulrich ZWINGLI, « L'exposition de la foi » (*Expositio Fidei*, 1531), in ID., *La foi réformée*, Paris, Les Bergers et les Mages, 2000, p. 49. Jacques COURVOISIER précise que chez Zwingli, il y a « trois acceptions du mot Église : l'*Una sancta*, épouse du Christ, l'ensemble des chrétiens qui confessent le Christ extérieurement, et la communauté locale », in *Zwingli, théologien réformé*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965, Cahiers Théologiques 53, p. 56.

5 Dans l'*Institution de la religion chrétienne* de 1536 ; voir Alexandre GANOCZY, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, *op. cit.*, p. 184-191.

6 Saint Augustin, *De doctrina*, III, 32, à propos des sept règles que le donatiste Tichonius expose pour aider à pénétrer dans les mystères cachés de l'Écriture : « La seconde règle est "du corps du Seigneur partagé en deux". Ce titre était peu convenable, car ce qui ne sera pas éternellement avec Jésus-Christ ne peut former effectivement son corps. Il fallait dire : "du corps du Seigneur véritable et mélangé" ; ou bien : "véritable et déguisé", ou de quelqu'autre manière. Les hypocrites, en effet, non-seulement ne seront pas avec lui dans l'éternité, mais ils n'y sont pas même sur la terre, quoiqu'en apparence ils fassent partie de son Église » ; dans M. RAULX (dir.), *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Tome IV, Bar-Le-Duc, L. Guérin & Cie, 1866, p. 57. Voir Émilien LAMIRANDE, « Corpus permixtum », dans Cornelius MAYER (éd.), *Augustinus-Lexikon*, vol. II, fasc.. 1/2, "Cor-Deus", Basel, Schwabe & Co, 1996, c. 21-22.

7 Saint Augustin, *Du baptême contre les Donatistes* III, 19 : « Quant à ceux qui se posent en ennemis déclarés de cette charité fraternelle, ce sont de faux chrétiens et des antéchrists, soit qu'ils vivent ouvertement dans le schisme, soit qu'ils paraissent encore appartenir à l'Église » ; dans M. RAULX (dir.), *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Tome XV, Bar-Le-Duc, L. Guérin, 1870, p. 107.

Nous avons évoqué plus haut les marques et les signes de l'Église. Pour Luther, les *notae ecclesiae* – unité, sainteté, catholicité et apostolicité de l'Église – appartiennent à sa dimension cachée, confessée ; ce qui fait que l'Église visible est Église, ce sont les *notae externae* : la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements en premier lieu, mais aussi le pouvoir des clefs, le ministère, le culte public, la souffrance qu'endure l'Église[1]... On peut ici noter que cette distinction entre dimensions invisible et visible de l'Église est une manière de mettre en avant le fondement de l'Église – Jésus-Christ – et de marquer une distance par rapport à la dimension institutionnelle de l'Église. En tant que communauté de foi fondée sur la Parole et les sacrements, l'Église visible est d'abord un événement, celui de l'Évangile annoncé et partagé ; elle se vit dans une dimension communautaire. Luther préférait ainsi utiliser le terme « communauté » (*Gemeinde*) à celui d'« Église » (*Kirche*), pour éviter la confusion avec l'institution ecclésiale de son temps[2]. Il s'agit de mettre la dimension spirituelle au centre, plutôt que la dimension juridique ou sacramentelle. L'ecclésiologie réformée se fonde sur les mêmes bases. Dans la suite de Calvin, elle distingue la vraie Église de la fausse Église[3] ainsi que l'Église invisible et l'Église visible. C'est « en référence à la véritable prédication de la Parole et à la juste administration des deux sacrements institués par le Christ du baptême et de la Cène du Seigneur » que l'Église visible peut être identifiée comme authentique[4].

---

1 Voir Martin LUTHER, *Des conciles et de la vraie Église* (*WA* 50, 628-644) dans lequel le réformateur cite le ministère des clefs, l'ordination des ministres, la prière publique et la croix. Dans *Contre Hans Worst* (*WA* 51, 480-485), il évoque le ministère des clefs, le Symbole des apôtres, le Notre Père, l'autorité civile, l'état conjugal, la souffrance, la patience et l'intercession, ainsi que le jeûne. Sur l'écrit de Luther *Des conciles et de la vraie Église*, voir Klauspeter BLASER, « Le peuple de Dieu en quête d'une identité tangible. "*Von den Konziliis und Kirchen*" (1569) dans l'ecclésiologie de Luther », dans ID., *Signe et instrument. Approche protestante de l'Église*, Fribourg, Éditions universitaires Fribourg Suisse, coll. « Cahiers œcuméniques » n° 39, 2000, p. 11-31. Klauspeter Blaser détaille p. 20-25 ces critères qui selon Luther aident à identifier le visage de l'Église visible.

2 Voir par exemple le *Grand catéchisme*, troisième article, où Luther traduit « Église » par « communauté », « assemblée », voire « chrétienté » : « Le petit mot *Kirche* signifie, proprement, "une assemblée commune" […]. C'est pourquoi, en bon allemand et dans notre langue maternelle il faudrait dire : "une communauté ou une assemblée chrétienne" ou, ce qui serait le mieux et le plus clair : "une sainte chrétienté" » (*FEL* 744).

3 Voir par exemple la *Confession de foi de La Rochelle* de 1559, articles 27 et 28, *op. cit.*, p. 123-124. Voir René VOETZEL, *Vraie et fausse Église selon les théologiens protestants français au XVII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956 ; Jacques de SENARCLENS, *De la vraie Église selon Jean Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1965.

4 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 19.

Ainsi, pour les luthériens et les réformés, l'Église n'est pas d'abord une réalité institutionnelle, mais le rassemblement des croyants autour de la Parole audible et visible ; c'est « dans la mesure où l'Église est objet de foi, [qu'] elle mérite le qualificatif d'"invisible" »[1]. Cette distinction est importante pour ne pas identifier une forme particulière d'Église dans sa réalité historique avec l'Église de Jésus-Christ. Elle ne signifie pas pour autant qu'il y ait séparation, voire opposition entre les deux niveaux d'Église. Au contraire, « chaque Église visible avec sa parole, ses actes et ses formes, doit […] se mesurer et être mesurée d'après son *adéquation* à la réalité spirituelle que lui confère Jésus-Christ. La communauté spirituelle constituée dans la foi est ainsi un critère d'organisation ecclésiale ancré dans le fondement de l'Église et de la communion ecclésiale »[2]. L'Église invisible s'incarne dans une communauté visible. Cette dernière a « pour tâche de témoigner par sa forme de son être originel »[3].

Cette distinction n'a pas toujours été bien comprise et un travers protestant peut être de séparer – voire d'opposer – les deux dimensions, comme s'il s'agissait d'identifier l'Église visible comme étant une fausse Église, alors qu'Église visible et Église invisible sont deux dimensions de la même réalité, l'Église confessée et l'Église vécue. C'est pourquoi il importe de préciser avec Wolfhart Pannenberg qu'« il ne peut nullement être question d'une invisibilité de principe de l'Église de Jésus-Christ ou d'une opposition de cette Église à toute configuration institutionnelle de sa vie, avec le rejet correspondant d'une communion ecclésiale à la fois spirituelle et concrète »[4]. Il est clair que le lien entre Église visible et Église invisible est fondamental ; l'Église invisible ne prend forme que dans l'Église visible. L'Église visible n'est pas qu'une institution fonctionnelle, elle est le lieu où se vit l'Église invisible, une, sainte, catholique et apostolique, chaque fois que la Parole est fidèlement prêchée et les sacrements droitement administrés.

---

1 *L-C - Église et justification* 140. Le paragraphe cite Luther qui s'élevait contre ceux qui « faussent l'article de foi : Je crois la sainte Église, et ils mettent : Je vois, à la place de : Je crois » ; Martin LUTHER, « Commentaire de l'Épître aux Galates », 1535 (*WA* 40/II, 106) ; in *Œuvres*, tome XVI, Genève, Labor et Fides 1972, p. 263.

2 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.2 – souligné dans le texte.

3 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.2.

4 Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique*, *op. cit.*, p. 148.

Des facteurs non théologiques – politiques, régionaux, de tradition ecclésiale ou culturelle – interviennent dans la forme que prend une Église visible, mais, s'ils « l'empêchent d'exercer visiblement sa tâche, elle est libre d'en limiter l'influence et même de les supprimer »[1]. L'Église visible est toujours tentée par le péché, elle est à la fois « *ecclesia sancta et peccatrix* »[2]. C'est l'action justifiante de Dieu qui la rend véritablement Église, les signes de la prédication et des sacrements lui permettent de porter « à la connaissance du monde qu'elle a son origine en Jésus-Christ et qu'elle ne dépend pas des qualités éthiques ou religieuses de ses membres. D'un côté, l'accomplissement formel de la prédication et de l'administration des sacrements renvoie au fondement intérieur de l'Église. De l'autre côté, ces signes lui confèrent son identité visible et reconnaissable comme *Église de Jésus-Christ* dans le monde »[3]. L'Église visible doit ainsi « montrer dans ses actes et ses structures, qu'à la prédication de l'Évangile et à l'administration des sacrements correspondent l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité »[4]. L'Église visible est donc toujours à réformer : « Le courage du changement, de la ré-orientation et de la re-création des Églises et de la société, et la disponibilité à assumer ces changements sont des signes de la vie que les Églises puisent dans l'Évangile »[5].

La manière dont les ministères sont structurés s'articule à la forme des Églises visibles. En effet, « les questions d'organisation des Églises protestantes sont subordonnées à leur fondement, posé dans l'œuvre de Dieu qu'est le salut en Jésus-Christ. Cette distinction entre le fondement de l'Église dans la foi et les différentes formes d'Églises permet la liberté d'organisation »[6]. Cette organisation se fait dans le service de la juste prédication de l'Évangile et de l'administration fidèle des sacrements.

Les marques de l'Église – une, sainte, catholique et apostolique – et ses signes – parole et sacrements – obligent chaque Église visible à se référer à l'Écriture. Le principe *du sola scriptura* est au centre de la Réforme, et la référence à l'Écriture est

---

1 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.5.3.

2 *Ibid.* 1.4.3.

3 *Ibid.* 1.3 – souligné dans le texte.

4 *Ibid.* 1.4.

5 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 1.4.

6 Assemblée générale de la Communion d'Églises protestantes en Europe à Belfast en 2001, citée dans *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation*, introduction.

centrale dans les prises de décision doctrinales[1]. C'est pourquoi il est important de relever que les *Thèses de Neuendettelsau* commencent par préciser « qu'il est impossible d'établir une structure unique du ministère à partir du Nouveau Testament. Celui-ci présente plusieurs structures de la vie de l'Église et leur évolution. Cela confère aux Églises la liberté d'une reconnaissance réciproque de structures distinctes »[2]. Plus tard, « le fonds néotestamentaire fut diversement interprété »[3]. Une étude plus détaillée pourrait ici développer l'importance de la recherche biblique pour le développement des dialogues œcuméniques, en particulier dans la mise en évidence de la diversité des communautés et des ministères dans l'Église primitive.

La structure des ministères n'est pas directement donnée par l'Écriture. Elle ne peut être que le fruit d'une réflexion théologique sur le sens de l'Église et son fondement, et d'une adaptation de la forme des Églises particulières au temps qu'elles traversent, pour le meilleur développement possible de leur mission. Cette thématique de la mission est, avec le fondement et la forme, le troisième volet du triptyque nécessaire à poser avant d'entrer dans le détail des questions concernant les ministères.

I.4.2.3 – Mission : le caractère sacerdotal de l'Église

« Ainsi l'Église est le peuple de Dieu élu en Christ, rassemblé par l'Esprit Saint qui lui confère sa force pour ce pèlerinage en ce temps le menant à l'accomplissement dans le royaume de Dieu »[4]. Cette phrase de l'étude *L'Église de Jésus-Christ* dit ce qui fonde l'Église, tel que nous l'avons abordé plus haut : l'Église n'a pas son fondement en elle-même, mais dans l'élection en Christ. Elle rappelle également que cette Église invisible est visible dans un peuple rassemblé par l'Esprit Saint pour un pèlerinage en ce temps, sous des formes qui peuvent varier selon les

---

1 La question de l'autorité de l'Écriture en protestantisme est plus complexe qu'il n'y paraît. Voir à ce sujet l'étude de la Communion d'Églises protestantes en Europe adoptée en 2012, « Écriture, Confession de foi, Église », in *PosLuth* 60, 2012, n° 1, p. 3-26 ; ce numéro de la revue est entièrement consacré à ce document, suite à un colloque organisé par la Communion protestante luthérienne et réformée du 13 au 15 octobre 2011 à Strasbourg, avec les contributions d'André Birmelé, Élian Cuvillier, Élisabeth Parmentier, Pierre Bühler, François Clavairoly, Gabriel Monet et Laurent Schlumberger.

2 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* I, 2.

3 *Ibid.* II, 2.

4 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 1.1.

contextes. Elle indique enfin une troisième dimension importante, la dynamique qui conduit ce pèlerinage vers l'accomplissement dans le Royaume : c'est là que se situe la mission de l'Église, mission sans laquelle une théologie des ministères ne peut se construire.

La mission de l'Église est « de rendre témoignage à l'humanité entière, en paroles et en actes, de l'Évangile de la venue du Royaume de Dieu »[1]. Sa « vocation apostolique »[2] est de proclamer « une Parole prophétique »[3], elle est envoyée comme peuple de Dieu « pour témoigner de l'Évangile à tous les hommes en paroles et en actes et pour les inviter à s'ouvrir à l'événement du règne de Dieu et à devenir membres du corps du Christ »[4]. Cette mission conduit l'Église à ne pas être au service d'elle-même, à ne pas être centrée sur elle-même. L'action de l'Église « est témoignage de l'œuvre justifiante du Dieu trinitaire […]. Ainsi l'œuvre de l'Église est incluse dans l'agir du Dieu trinitaire »[5], elle est insérée dans l'œuvre de Dieu et, « de la destinée de l'Église comme peuple de Dieu découle la mission des chrétiens : la *leiturgia* (souci de la communion cultuelle), la *martyria* (témoignage de la vérité de l'Évangile dans le domaine public de la société), la *diaconia* (recherche du bien pour le monde) et la *koinonia* (recherche d'une communauté des êtres humains et des créatures qui correspond à la communion avec Dieu) »[6].

Cette mission de l'Église permet de parler d'un « ministère de l'Église, c'est-à-dire des chrétiens »[7], un ministère qui s'exerce à l'intérieur de la communauté comme dans le monde. Que l'Église « présente un caractère sacerdotal » est une dimension préalable à la question des ministères dans l'Église[8].

Il y a ainsi un ministère de l'Église. Dieu se sert d'elle comme d'un instrument, mais l'œuvre de Dieu ne saurait « être continuée ou accomplie par l'Église à la place de Dieu »[9]. En effet, « les institutions ou les traditions de l'Église ne sauraient être

1 *Ibid.*, introduction, 1.4.
2 *L-R - Thèses de Tampere* 4.
3 *Ibid.* 5.
4 *L-R - La doctrine et la pratique du baptême* III, 2.
5 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.2
6 *Ibid.* I, 3.2, développé en 3.3.
7 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* I, 3B.
8 *Ibid.* I, 3A.
9 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.2.

revêtues de l'autorité de Dieu »[1] car Jésus-Christ est « l'instrument unique et infaillible du salut »[2]. Il y a un seul prêtre, c'est le Christ[3]. Calvin l'écrivait ainsi :

> « Maintenant il nous faut traiter de l'ordre selon lequel Dieu a voulu que son Église fût gouvernée. Car bien que lui seul doive gouverner et régir en son Église, et y avoir toute prééminence, et que son gouvernement et son empire se doivent exercer par sa seule Parole, toutefois, parce qu'il n'habite point avec nous par présence visible, en sorte que nous puissions ouïr sa volonté de sa propre bouche, il use en cela du service des hommes, les faisant comme ses lieutenants (Luc 10, 16), non point pour leur transférer son honneur et sa supériorité, mais seulement pour faire son œuvre par eux, ainsi qu'un ouvrier s'aide d'un instrument »[4].

La question des ministères dans l'Église ne peut se concevoir, en perspective protestante, qu'à partir de ce thème du ministère de l'Église. Distinguer les deux niveaux est essentiel pour bien comprendre l'ecclésiologie luthéro-réformée. Un premier niveau, fondamental, est celui du ministère de l'Église, qui inclut un ministère au service de la Parole et des sacrements ; c'est l'accord sur la prédication et les sacrements qui suffit pour la communion ecclésiale. Un deuxième niveau, second, est celui des formes de ministères particuliers que l'Église se donne pour accomplir son ministère ; les formes de ces ministères peuvent varier à l'intérieur de la communion ecclésiale, sans la remettre en cause puisque ce n'est pas à ce niveau qu'elle se fonde.

On ne peut ainsi penser les ministères hors d'une conception globale de l'Église. En ecclésiologie luthéro-réformée, la distinction entre fondement, forme et mission est fondamentale. C'est elle qui, au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe, permet la communion ecclésiale malgré des différences sur la forme des Églises. Comme l'écrit le document *L'Église de Jésus-Christ*, « il est essentiel de noter que les différences qui apparaissent ne peuvent pas remettre en cause la communion ecclésiale dans la Parole et les sacrements car les différences ne concernent pas le fond mais la forme de l'Église »[5]. C'est ainsi que, suite à la *Concorde de Leuenberg*, la reconnaissance mutuelle des ordinations est possible

1 *Ibid.*.
2 *Ibid.* I, 3.2.
3 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* I, 3A.
4 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, III, 1 ; *op. cit.*, p. 53-54.
5 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.5.1.2.

entre les Églises signataires, dans la diversité légitime des formes, puisqu'il y a accord sur le fond :

> « Il doit y avoir un plein accord affirmant que Christ a institué le ministère au service de la prédication de la Parole et de l'administration des sacrements et que ce ministère appartient à l'être même de l'Église. La forme particulière cependant et les structures de ce ministère et de l'Église font partie du domaine des différences légitimes dépendant de l'histoire et du lieu. Cette diversité ne remet pas en cause la communion ecclésiale. Une vérification théologique constante la référant à l'origine et au fondement de l'Église, doit lui permettre de garder son caractère de différence légitime »[1].

Cela se vérifie autour de la question plus précise des ministères.

I.4.3 – Les ministères

Comme l'écrit le document d'étude *L'Église de Jésus-Christ*, « le critère de la compréhension et l'organisation des ministères et des services est la mission fondamentale de l'Église »[2]. C'est au sein de la conception de l'Église que nous venons de rappeler que la question des ministères se développe. C'est à l'intérieur de la problématique du ministère de l'Église que se traite celle des ministères dans l'Église. Répétons-le, le ministère de l'Église se situe au niveau fondamental, la forme des ministères dans l'Église se situe à un niveau second qui permet une légitime diversité.

I.4.3.1 – Sacerdoce universel et diversité des ministères

Au plan fondamental du ministère de l'Église, le sacerdoce universel, également appelé « sacerdoce de tous les croyants »[3], est une base de l'ecclésiologie luthéro-réformée. Il est, pour Pierre-Luigi Dubied, « l'essence de la position protestante pour ce qui est de la doctrine du ministère »[4].

---

1 *Ibid.* III, 1.3.

2 *Ibid.* I, 2.5.1.2.

3 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* I, 3A.

4 Pierre-Luigi DUBIED, « Pasteur », in Pierre GISEL (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, *op. cit.*, p. 1128. Sur cette question, voir notamment Cyril EASTWOOD, *The Priesthood of All Believers. An Examination of the Doctrine from the Reformation to the Present Day*, London, Epworth,1960 ; Cyril EASTWOOD, *The Royal Priesthood of the Faithful. An investigation of the Doctrine from Biblical Times to the Reformation*, London, Epworth, 1963 ; André GOUNELLE, « Le sacerdoce

Il s'agit d'un sacerdoce de la communauté en tant que telle, comme de chaque baptisé : « La communauté tout entière et chacun de ses membres ont pour tâche de prêcher l'Évangile et de proposer la communion salvatrice »[1]. Le ministère de la prédication « incombe à la communauté tout entière »[2] : confesser le Christ et rendre témoignage à la Parole de Dieu s'exerce « au travers du ministère communautaire du corps de Christ, la communauté et tout chrétien qui en est membre »[3].

Le ministère de l'Église s'exerce par le sacerdoce de la communauté ; celui-ci est aussi déployé par la participation de chaque chrétien à ce ministère. « Le baptême est l'acte qui fonde la participation à la mission de l'Église (apostolat). Chaque membre du corps du Christ y reçoit l'appel et l'aptitude à rendre témoignage de sa foi et à transmettre l'Évangile à tout le monde »[4]. Chaque chrétien, par son baptême[5], est ainsi appelé à participer au ministère du Christ[6] par « la prière, le témoignage et le service »[7], il « a dans la foi part au ministère sacerdotal du Christ qui est le ministère de l'intercession »[8]. Dans les familles, par exemple, les parents ont un « ministère »[9], c'est-à-dire une mission de témoignage. La Réforme, par la mise en avant du sacerdoce de tous les croyants, « demande la participation de tous les chrétiens à l'organisation de l'Église. Elle rappelle ainsi le message biblique de la liberté »[10].

Dans la droite ligne des convictions de la Réforme, les dialogues au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe peuvent donc affirmer qu'il y a « un consensus fondamental pour affirmer que chaque chrétien a par la foi et le baptême

---

universel », *ETR*, 1988/3, p. 429-434 ; Charles NICOLAS, « "Sacerdoce commun des croyants et ministères" ou "ministère de l'Église et ministères dans l'Église" », *La Revue réformée*, 2001/3, n° 213, p. 59-80. Nous reviendrons sur cette notion, avec des références à Martin Luther et Jean Calvin, voir *infra*, II.2.1.1

1 *L-R - Thèses de Tampere* 2.

2 *Ibid.* 4.

3 *Ibid.*.

4 *L-R - La doctrine et la pratique du baptême* III, 2.

5 *Ibid.* III, 3.

6 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* I, 3A.

7 *Ibid.* I, 3C.

8 *L-R - Thèses de Tampere* 2.

9 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 3.3.2. Les guillemets sont dans le texte.

10 *L-R - Foi chrétienne et liberté*, document reçu par l'assemblée générale de Vienne en 1994. Réflexions et thèses du groupe régional Europe du Sud, I, 2. Texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 2.2.2.6.

part au ministère du Christ, prophète, prêtre et roi, et est appelé à témoigner de l'Évangile, à le transmettre et à intercéder pour les autres devant Dieu »[1].

Des ministères se structurent au sein du ministère de l'Église. « Pour remplir cette mission, le Saint-Esprit se sert des dons divers de chacun et offre des charismes particuliers »[2]. Une diversité des ministères est présente dès le début dans la tradition réformée et *de facto* dans la luthérienne ; on peut parler d'un « ministère différencié » ou de « ministères particuliers »[3] qui se structurent par rapport à « l'unique ministère de la réconciliation »[4]. On retrouve là les deux niveaux précédemment mentionnés.

Cette diversité des ministères s'exprime de plusieurs manières. La triple forme du ministère – évêque, presbytre et diacre – est importante pour certains, luthériens en particulier. Pour les Églises réformées, la référence aux quatre ministères développés par Calvin – pasteur, docteur, ancien et diacre – est importante[5]. La conception calvinienne ne diffère pas fondamentalement de la tradition d'un triple ministère, les ministères de pasteur et de docteur étant parfois associés, et la dimension de gouvernance associant les pasteurs et les anciens[6]. La *Confession de*

---

1 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.5.1.2.

2 *L-R - La doctrine et la pratique du baptême* III, 2.

3 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* I, 3B.

4 *Ibid.*.

5 Voir Jean CALVIN, *Projet d'ordonnances ecclésiastiques* (1541) : « Il y a quatre ordres d'offices que nostre seigneur a institue pour le gouvernement de notre eglise. Premierement les pasteurs, puis les docteurs, apres les anciens, quartement les diacres. Pourtant si nous voulons avoir esglise bien ordonnee et l'entretenir en son entier il nous fault observer ceste forme de regime » ; dans Edouard CUNITZ, Johann-Wilhelm BAUM, Eduard Wilhelm Eugen REUSS (éd.), *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, Brunsvigae, C.A. Schwetschke, vol. X, 1871, col. 15-17 ; la suite du projet détaille ce qui concerne chacun de ces ministères ; *ibid.*, col. 17-30. Voir aussi Jean Calvin, « Ordonnances ecclésiastiques de l'Église de Genève » (textes de 1541 et de 1576), texte intégral reproduit dans Henri HEYER, *L'Église de Genève. Esquisse historique de son organisation*, Genève, A. Julien, 1909, p. 261-313.

6 Sur le ministère de docteur, voir Jacques DANKBAAR, « L'office de docteur chez Calvin », dans « Regards contemporains sur Jean Calvin. Actes du Colloque Calvin, Strasbourg 1964 », *Cahiers de la RhphR*, 1965, n° 39, Paris, Presses de France, p. 102-126. Sur le ministère des anciens, voir Henri d'ESPINE, *Les Anciens, conducteurs de l'Église*, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1946, Cahiers théologiques de l'actualité protestante 7 ; l'auteur plaide pour « la restauration du pastorat collectif, exercé par un véritable collège d'anciens », p. 51 et sq. Jean-Jacques von ALLMEN, *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés au XVI^e siècle*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, p. 191, a un avis différent ; pour lui, « ce qui distingue les pasteurs des laïcs est d'un autre type, d'une autre portée » que la différence « fonctionnelle seulement et temporaire, qui distingue les "Anciens" (ou les diacres) des laïcs ». La fonction des anciens se prolonge aujourd'hui dans le ministère collégial d'un conseil presbytéral ; voir Lukas VISCHER, *Le ministère des anciens dans les Églises réformées aujourd'hui, dans la tradition réformée, dans le témoignage biblique*, Berne, 1992, Textes de l'Office protestant pour l'œcuménisme en Suisse n° 15.

foi de La Rochelle, par exemple, dit qu'il faut « pour la vraie Église […] qu'il y ait des pasteurs, des surveillants et diacres, afin que la pureté de la doctrine ait son cours, que les vices soient corrigés et réprimés et que les pauvres et tous autres affligés soient secourus en leurs nécessités »[1].

Cette diversité de conceptions entre une tradition luthérienne et une tradition réformée n'empêche aucunement la communion ecclésiale car elles appartiennent au niveau second, celui de la forme, et pas au niveau fondamental.

La diversité des ministères est légitime parce qu'« aucun ordre ecclésial uniforme, aucune structure de ministère ne peut être, de manière convaincante, tirée des premières traditions chrétiennes »[2] ou du Nouveau Testament[3]. Cela ne veut pas dire qu'elle soit facile à vivre entre Églises qui les structurent de manière différente. Le document *Ministère-ordination-episkopè* reconnaît que ces différences « constituent un défi »[4] pour les Églises de la Communion d'Églises protestantes en Europe mais que, si la diversité dans l'ordre des ministères[5] « ne rompt pas la communion ecclésiale au sein de la CEPE »[6], la question de l'interchangeabilité des ministres s'applique aux ministres ordonnés pour le ministère de la parole et des sacrements.

I.4.3.2 – Le ministère ordonné

Nous l'avons dit, l'Église se définit par la juste prédication et l'administration fidèle des sacrements. C'est pourquoi « le témoignage et le service de l'Église nécessitent les institutions du culte et de la transmission de l'Évangile. À cause du sacerdoce universel des croyants il faut pour cela une structure des ministères ("ministère ordonné") »[7]. Ce ministère structuré « désigne l'ensemble des services de l'Église […]. La Parole de Dieu est constitutive pour ce ministère qui est au service de la justification du pécheur. Il est au service de la Parole et de la foi. […] Le ministère transmis par l'ordination a part à ce ministère structuré »[8].

---

1 *Confession de foi de La Rochelle* 29.
2 *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 55.
3 *Ibid.* 56.
4 *Ibid.* 54.
5 Cette expression apparaît dans *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 1.4.
6 *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 57.
7 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.5.1.
8 *Ibid.* I, 2.5.1.2.

Il y a ainsi, au service du ministère de l'Église – ministère fondamental –, un ministère structuré. Certaines citations l'identifient au ministère ordonné, d'autres – parfois au sein du même document comme le montre la citation ci-dessus – peuvent laisser penser qu'il est plus large que le ministère ordonné. Il y a là une diversité dans l'appréciation du lien entre la diversité des ministères et le ministère ordonné[1], que nous retrouverons plus loin sur des questions telles que le ministère d'ancien ou la présidence de la sainte-cène.

Le ministère ordonné, conformément à la définition de l'Église, est un ministère de prédication de l'Évangile et d'administration des sacrements. « De la Parole et du Sacrement fait partie, conformément à l'institution du Christ "un ministère qui annonce l'Évangile et administre les sacrements" »[2]. Ainsi, « des membres particuliers de la communauté sont […] appelés, formés et ordonnés pour assurer la prédication publique et continue de l'Évangile et préserver l'enseignement véritable »[3]. Cela se situe dans la droite ligne de la Réforme. La *Confession d'Augsbourg* parle du « ministère dont la tâche est d'enseigner l'Évangile et d'offrir les sacrements »[4], tandis que Calvin écrivait que « l'office des pasteurs contient ces deux parties : à savoir, d'annoncer l'Évangile et d'administrer les sacrements »[5]. Le ministère de la Parole et des sacrements est « spécifique », il se réfère au Christ, il est en charge de sa proclamation à la communauté pour la préparer à sa mission dans le monde[6]. Il a à « servir […] l'unité de cette communauté et la représenter […] face au monde »[7]. Il a également une dimension de « ministère de direction »[1]. Ce

---

1 Les avis divergent sur la question d'une diversité des ministères dans la tradition réformée. Ainsi, pour Jacques COURVOISIER, *op. cit.*, p. 64 : « Nous avons ainsi chez Zwingli cet élément spécifique de la tradition réformée, cette vue d'une pluralité des ministères, qui la distingue de Luther et lui apparente Bucer et Calvin ». Mais pour Jean-Jacques von ALLMEN, *op. cit.*, p. 191 : « On ne reconnaît qu'un seul ministère institué et autorisé par le Seigneur de l'Église lui-même : celui des pasteurs. Il n'est donc pas exact de dire que l'Église réformée du XVI^e^ siècle connaît une diversité réelle de ministères. S'il y a apparemment d'autres ministères que celui des pasteurs, c'est pour permettre à ceux-ci de trouver l'appui d'auxiliaires qui sont en réalité des laïcs, sortis pour un temps du rang avant d'y rentrer. »

2 *L-R - Thèses de Tampere* 1. Citation de *CA* V. Au sein du luthéranisme, la question est ouverte de savoir si le terme *ministerium* dans *CA* V concerne le ministère de la prédication auquel chaque chrétien est appelé, ou seulement la prédication publique dont les ministres ordonnés ont la charge, en référence à *CA* XIV ; voir *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 41, note 23.

3 *L-R - Thèses de Tampere* 2.

4 *CA* V, « Du ministère dans l'Église » (*FEL* 11 – version latine).

5 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, III, 6 ; *op. cit.*, p. 59.

6 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* I, 3C.

7 *L-R - Thèses de Tampere* 2.

ministère est « le premier »[2] des ministères « indispensables pour la vie et l'ordre de l'Église »[3].

La question de l'articulation entre ministère ordonné et sacerdoce universel est déterminante dans les dialogues œcuméniques. Comment se situe le ministère ordonné par rapport à la communauté[4] ? En est-il une simple émanation ? Lui est-il étranger ? Les dialogues au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe précisent ce point. « Le ministère ordonné est fondé […] sur la mission particulière confiée par Christ et est au service de Christ avec la communauté tout entière placée sous la Parole de Dieu »[5]. Cette phrase dense résume les différents éléments qui fondent le ministère ordonné. Il est fondé sur la mission particulière confiée par Christ, il est « une institution du Seigneur confiée à l'Église »[6], il reçoit son mandat de Dieu. C'est avec la communauté tout entière qu'il est au service de Christ, il est à la fois dans l'Église et vis-à-vis d'elle, « un service dans l'Église » et « en même temps un vis-à-vis et un élément interne de la communauté »[7] ; en effet, « la tâche de la prédication et la responsabilité pour la prédication de cette parole et la bonne administration des sacrements n'incombent pas seulement au ministère ordonné mais à la communauté tout entière »[8], car « il faut que la responsabilité de témoigner et de servir par l'annonce de la Parole, la pastorale et la diaconie, soit assurée conjointement par ceux auxquels incombe un ministère de direction et par tous les membres de l'Église »[9]. Enfin, précision importante, c'est la communauté qui est placée sous la Parole de Dieu, ministre ordonné compris. Pour le dire autrement, le ministère ordonné « est fondé sur une mission particulière confiée par le Christ, mais il ne saurait être sans le sacerdoce universel »[10].

Cette articulation est complexe : « l'Église n'est pas fondée sur le ministère […] pas plus que le ministère n'est issu du sacerdoce universel ou institué par la

---

1 *L-R - La doctrine et la pratique du baptême* III, 3.

2 *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 41.

3 *Ibid.* 40.

4 André GOUNELLE, « Le ministre et la communauté », *ETR*, 1988/2, p. 243-249, présente trois types de lien entre le ministre et la communauté : l'institution, la délégation et la corrélation. Le modèle luthéro-réformé est du troisième type.

5 *L-R - Thèses de Tampere* 2.

6 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* I, 3C.

7 *Ibid.*.

8 *L-R - Thèses de Tampere* 1.

9 *L-R - La doctrine et la pratique du baptême* III, 3.

10 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.5.1.2.

communauté elle-même »[1]. Le service de la Parole est dépendant du sacerdoce universel de la communauté, et inversement le sacerdoce universel « est dépendant du service particulier de la prédication de la Parole et de la célébration des sacrements »[2].

En quoi le ministère particulier est-il alors spécifique ? « Par le baptême, tout chrétien est capable d'annoncer la parole et de célébrer les sacrements. De ce fait, l'ordination est la vocation régulière et publique dans le ministère particulier de l'Église »[3] : ce qui fait la différence, ce n'est pas l'acte d'annoncer la parole ou de célébrer un sacrement, mais la reconnaissance d'une vocation à effectuer ces actes de manière « publique et continue »[4]. La mission confiée au ministère ordonné est « de proclamer constamment et publiquement la parole et d'administrer les sacrements »[5].

Ce ministère régulier et public de prédication et d'administration des sacrements est-il le seul à pourvoir prêcher et célébrer les sacrements ? Dans les documents de la Communion d'Églises protestantes en Europe, cette question n'apparaît pas en ce qui concerne la célébration des baptêmes[6]. Elle est mentionnée à propos de la prédication par la remarque que « ce n'est que dans des circonstances exceptionnelles, par exemple dans des périodes de persécutions, que des croyants non-ordonnés peuvent être, formellement, appelés à servir comme prédicateurs »[7] ; le fait que certaines Églises, pour des raisons historiques, théologiques ou de dispersion, peuvent confier à des membres de l'Église un mandat pour présider le culte, nécessite de veiller à « leur caractère ministériel et [à] leur rapport au ministère

---

1 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* I, 3C. Il est intéressant de noter que cette articulation a pu avoir des accents différents selon les circonstances. Ainsi, « en gros on peut dire que jusqu'en 1525, dans le cadre du combat contre Rome, l'accent est mis avant tout sur le sacerdoce universel. Par la suite, le combat contre les illuministes poussa Luther à souligner davantage la spécificité du ministère » : Marc LIENHARD, *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, *op. cit.*, p. 166.

2 *L-R - Thèses de Tampere* 2.

3 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* II, 4.

4 *L-R - Thèses de Tampere* 2.

5 *L-R - La doctrine et la pratique du baptême* III, 3.

6 *Ibid.* n'évoque pas la question du lien entre administration du baptême et ministère. Est-ce parce qu'il va de soi que c'est nécessairement un ministre ordonné qui célèbre un baptême ? Ou parce qu'il va de soi que quelqu'un d'autre peut le faire, si les circonstances le commandent ? Ou parce que dans les dialogues œcuméniques la question du baptême est globalement moins sensible que celle de la sainte cène – sauf dans les dialogues avec les Églises pratiquant le baptême de croyants adultes uniquement ?

7 *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 43.

traditionnel de la parole et des sacrements »[1] et la question de leur ordination est posée dans le document sur *Ministère-ordination-episkopè*.

Au sujet de la présidence de la cène, la question du ministère est abordée dans le document *Doctrine et pratique de la sainte-cène*, avec une ambiguïté interne. Le document affirme en effet dans un premier temps que, « à cause de l'annonce publique de la Parole et du caractère spécifique de la cène comme signe de l'unité visible de l'Église, la présidence de la célébration de la cène doit […] être liée à un mandat explicite de la part de l'Église »[2], ce qui laisse ouverte la possibilité qu'un laïc puisse, avec mandat, présider un service de sainte cène. Mais il précise plus loin que « la responsabilité de présider la célébration de la cène revient aux personnes désignées par l'Église et ordonnées à cet effet »[3], ce qui restreint la présidence aux seules personnes ordonnées ; le même paragraphe appelle à la participation des conseillers presbytéraux, autres responsables ou membres de la communauté à la distribution du pain et du vin, ce qui est différent de la présidence. La distinction entre être lié par un mandat et être ordonné est pourtant importante ; nous la retrouverons plus loin quand nous aborderons la question de l'ordination. Les pratiques sont diverses selon les Églises ou les lieux, certains affirmant que seuls les ministres

---

1 *Ibid.* 45 pointe un champ de travail pour les Églises membres de la Communion d'Églises protestantes en Europe : « Au cours de l'histoire, dans des circonstances exceptionnelles, des personnes non-ordonnées ont été autorisées, au sein de leurs Églises, à servir en tant que ministres de la parole et des sacrements sans qualifications professionnelles spéciales. Au cours de ces dernières décennies, cependant, plusieurs Églises ont, pour des raisons diverses, créé des formes plus permanentes de ministère, au niveau local où des personnes (en général à temps partiel et pour un temps donné) se voient confier la responsabilité de la prédication de l'Évangile et, souvent, de la célébration de la Sainte Cène. De telles formes de « ministère local » répondent à des besoins urgents et sont largement reconnues. Étant donné leur caractère local, ces nouvelles formes de ministère posent des questions au niveau inter-Églises, quant à leur caractère ministériel et leur rapport au ministère traditionnel de la parole et des sacrements. Comment doit-on reconnaître leur place par rapport aux autres ministères ordonnés. Il importe que ces ministères localement définis s'exercent dans des domaines bien définis de responsabilité et répondent aux critères de formation appropriée. De plus, les formes de reconnaissance de ces ministères doivent être théologiquement et structurellement compatibles avec celles des autres ministères ordonnés dans l'Église. Est particulièrement important, à cet égard, la question de l'ordination de tous les ministères de la parole et des sacrements. Dans ce domaine, il est évident qu'il y aura des variations importantes d'une Église à l'autre. Des consultations entre les Églises de la CEPE seront utiles ».

2 *L-R - La doctrine et la pratique de la sainte-cène*, 1ère partie, II, A3. Voir *CA* XIV : « Dans l'Église nul ne doit enseigner ou prêcher publiquement ni administrer les sacrements sans une vocation régulière » (*FEL* 20 – version allemande).

3 *L-R - La doctrine et la pratique de la sainte-cène*, 2ème partie, III, 4.

ordonnés peuvent présider la cène, là où pour d'autres il va de soi que des prédicateurs laïcs peuvent prêcher et présider la cène lorsqu'ils en ont le mandat[1].

Une différence d'accent apparaît entre luthériens et réformés sur cette question ; dans la tradition réformée, en effet, il est plus courant que des anciens soient mandatés ou ordonnés comme prédicateurs laïcs. Luthériens et réformés sont cependant d'accord pour dire que cette question du mandat est essentielle pour que soit confiée la présidence de l'eucharistie à un membre de l'Église qui n'est pas ordonné. Au sein de la Fédération luthérienne mondiale, le document de Lund sur le ministère épiscopal précise que « l'ordination donne le mandat et l'autorisation de proclamer publiquement la Parole de Dieu et d'administrer les saints sacrements »[2] et que, « en complément au service du ministère ordonné, des Églises peuvent parfois, par une bénédiction ou une autorisation, permettre à des chrétiens laïcs de remplir certaines tâches qui peuvent relever du ministère pastoral. L'exercice de ces tâches correspond à des aspects particuliers du ministère de l'Église tout entière »[3]. La déclaration ne précise pas quelles sont ces tâches.

La distinction entre le « ministère » et le « ministre » est ici importante à souligner. Le ministre ordonné n'est pas inscrit dans un état différent de celui du

---

1 On peut noter que dans certaines Églises, par exemple dans les régions confessionnelles réformées de l'Église protestante unie de France, les « prédicateurs laïcs » sont nombreux ; il ne s'agit ni d'exception ni de situation de nécessité, mais d'un héritage positif de la tradition méthodiste qui a rejoint l'Église réformée de France en 1938 ; ils exercent cette mission après en avoir reçu mandat par un conseil ecclésial : « Le mandat pour la célébration régulière du culte permet à un membre de l'Église d'exercer le ministère de la Parole et d'administrer les sacrements dans une Église locale ou paroisse pour un temps déterminé Il est donné par le conseil régional à la demande du conseil presbytéral », ÉGLISE PROTESTANTE UNIE DE FRANCE, *Constitution* (2014), article 20 § 3 ; en ligne : https://www.eglise-protestante-unie.fr/prod/file/epudf/upload/nation/conv-hist-org/constitution/constitution_2014.pdf [consulté le 20 décembre 2016] ; « Le mandat pour la célébration occasionnelle du culte » est donné par le conseil presbytéral et « permet à un membre de l'Église de conduire occasionnellement un ou plusieurs cultes, comportant ou non la célébration d'un sacrement, dans une paroisse ou Église locale », *ibid.*, article 20 § 4.

2 FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, *« Le Ministère épiscopal au sein de l'Apostolicité de l'Église. Déclaration de Lund »*, Lund, Suède, 26 mars 2007, 37. La Déclaration de Lund a été adoptée par le Conseil de la Fédération luthérienne mondiale après un processus d'étude lancé en 2000 auprès de toutes les Églises membres. Cette déclaration « veut exprimer les éléments communs qui existent entre les Églises luthériennes dans leur enseignement et leurs pratiques au sujet de l'episkopé » (2) ; elle s'inscrit dans le cadre des dialogues œcuméniques dans lesquels la Fédération luthérienne mondiale est engagée. Texte disponible en ligne : http://www.protestants.org/fileadmin/user_upload/Relationsoecumeniques/images/PDF/2007-flm-declaration-lund.pdf [consulté le 14 janvier 2015]. Désormais citée *Déclaration de Lund*.

3 *Déclaration de Lund* 38.

baptisé, mais il est chargé d'un ministère particulier. Ainsi Luther écrivait-il en 1520 dans *À la noblesse chrétienne de la nation allemande* :

> « Entre laïcs, prêtres, princes, évêques et, comme ils disent, entre le clergé et le siècle, il n'existe au fond vraiment aucune différence si ce n'est celle qui provient de la fonction ou de la tâche et non pas de l'état, car tous appartiennent à l'état ecclésiastique […]. Tous, nous sommes un seul corps dont la tête est Jésus-Christ, chacun de nous est membre d'autrui. Le Christ n'a pas deux corps ni deux espèces de corps, l'un laïc et l'autre ecclésiastique. Il est une tête et il a un corps […]. Ceux que maintenant on nomme ecclésiastiques ou prêtres, évêques ou papes, ne se distinguent par aucun signe particulier ni aucune dignité spéciale, si ce n'est qu'ils doivent administrer la Parole et les sacrements de Dieu – c'est là leur tâche et leur fonction »[1].

Selon Gerhard Ebeling, « la distinction qu'il faut ici respecter doit dériver, non d'une différence de qualification des personnes, mais d'une différence dans les mandats »[2]. Raphaël Picon, quant à lui, précisait que « l'un des apports des Réformateurs fut justement d'avoir renoncé à un état clérical pour une fonctionnalité pastorale. Le pasteur ne l'est pas en vertu d'un état qui serait devenu le sien ou de son appartenance à un ordre spécifique, mais en vertu de la fonction qu'il exerce »[3]. Le ministère est davantage de l'ordre de la fonction que de l'état.

Une autre question, et non des moindres, liée au ministère ordonné, est de savoir si celui-ci fait partie de l'être de l'Église. Est-il constitutif, fondamental, essentiel ? On retrouve ces différents mots dans les dialogues au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe. Fondamentalement, le ministère constitutif de l'Église est celui de Jésus-Christ : « Il incombe au ministère particulier de proclamer publiquement à la communauté le ministère de Jésus-Christ accompli dans la rédemption et constitutif de l'Église »[4]. Le ministère ordonné « fait partie de l'être de l'Église », bien qu'il ne garantisse pas « seul et en lui-même, le véritable être de l'Église, il demeure soumis à la Parole de Dieu »[5]. « Le ministère de la prédication

---

1 Martin LUTHER, « À la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'État chrétien » (*WA* 6, 408-409), in *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 597.

2 Gerhard EBELING, *Luther, introduction à une réflexion théologique*, *op. cit.*, p. 153.

3 Raphaël PICON, *Ré-enchanter le ministère pastoral. Fonctions et tensions du ministère pastoral*, Lyon, Olivetan, 2007, p. 23.

4 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* I, 3C

5 *L-R - Thèses de Tampere* 1.

publique de l'Évangile et de l'administration des sacrements est fondamental et essentiel pour l'Église »[1].

Le ministère fait-il partie de l'être de l'Église ? Calvin l'exprimait ainsi :

> « Le ministère des hommes, dont Dieu use pour gouverner son Église, est comme la jointure des nerfs, pour unir les fidèles en un corps […]. L'Église ne se peut autrement maintenir en son entier, qu'en s'aidant de ces moyens que le Seigneur a institués pour sa conservation […]. Quiconque donc veut abolir un tel ordre et cette espèce de régime, ou bien le méprise comme s'il n'était point nécessaire, machine de dissiper l'Église, ou même de la ruiner entièrement. Car il n'y a ni la clarté du soleil, ni nourriture, ni breuvage qui soit tant nécessaire pour conserver la vie présente, qu'est l'office d'Apôtres et de pasteurs pour conserver l'Église »[2].

Plus loin, le réformateur demandait : « Qui est-ce qui osera maintenant mépriser le ministère humain, ou le laisser là comme superflu, vu que notre Seigneur en a tellement approuvé l'usage et la nécessité ? »[3].

Pour cette question du lien entre ministère et *esse* de l'Église, tout dépend du niveau dont on parle. André Birmelé indique que « le ministère en tant que tel est nécessaire à l'Église afin que la Parole soit annoncée et les sacrements administrés. À ce titre, ils font partie de l'être (*esse*) ou des institutions premières de l'Église. La forme concrète de ce ministère et de son exercice fait, quant à elle, partie des questions d'organisation, du "bien-être" (*bene esse*) de l'Église et peut donner lieu à des pratiques diverses selon le temps et le lieu »[4]. Le réformé Jean-Jacques von Allmen allait dans le même sens quand il écrivait qu'« il est hors de doute que le ministère de la Parole, des sacrements et de la discipline fait partie de l'*esse* de l'Église » mais que l'on doit cependant « admettre que ce ministère essentiel peut s'exprimer de manière variable pour le *bene esse* de l'Église »[5]. Certains théologiens

---

1 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.5.1.2.

2 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, III, 2 ; *op. cit.*, p. 55.

3 *Ibid.*, IV, III, 3 ; *op. cit.*, p. 56.

4 André BIRMELÉ, « Église », *art. cit.*, p. 493. André Birmelé précise ailleurs que l'alternative *esse* / *bene esse* « ne fait sens que dans la mesure où l'on ne confond pas *bene esse* et *bene volens* » ; selon lui, « l'insistance réformatrice sur le *bene esse* ne signifie pas pour autant que toute forme institutionnelle du ministère serait secondaire et dépendrait de l'humeur du jour. Le *bene esse* est très important pour l'Église, et l'on pourrait aller jusqu'à dire qu'il fait partie de l'*esse* de l'Église dans la mesure où il permet la vie ecclésiale et exprime la nécessaire visibilité de l'Église, son incarnation en ce monde ici et maintenant » : André BIRMELÉ, « Le ministère dans le dialogue entre les Églises de la Réforme et l'Église catholique romaine », *RhphR*, 2013/4, p. 539.

5 Jean-Jacques von ALLMEN, *op. cit.*, p. 40.

réformés de tendance libérale tiennent quant à eux à dire que le ministère n'appartient qu'au *bene esse* de l'Église[1].

Quoiqu'il en soit, le ministère n'est qu'un instrument entre les mains de Dieu. Ainsi l'écrit la *Confession d'Augsbourg* en son article V, « Du ministère dans l'Église » : « C'est pour que nous obtenions cette foi qu'a été institué le ministère dont la tâche est d'enseigner l'Évangile et d'offrir les sacrements. En effet, c'est au moyen de la Parole et des sacrements, comme au moyen d'instruments, qu'est donné l'Esprit Saint qui opère la foi où et quand Dieu l'a cru bon, en ceux qui écoutent l'Évangile »[2].

On peut donc dire qu'il y a « un consensus fondamental pour affirmer que […] le ministère de la prédication publique de l'Évangile et de l'administration des sacrements est fondamental et essentiel pour l'Église. Là où il y a Église, il faut un "ministère structuré" pour l'annonce de l'Évangile et la transmission des sacrements »[3]. Les formes concrètes que peuvent revêtir ce ministère structuré appartiennent à la légitime diversité que permet la communion ecclésiale. Ainsi que l'écrit le document *Ministère-ordination-episkopè*, « du point de vue protestant, l'Église est créée et soutenue par la parole de Dieu. […] Le ministère de la parole et des sacrements, comme les diverses formes d'episkopè, par eux-mêmes et en eux-mêmes ne peuvent garantir le véritable être de l'Église. Ils sont au service de la communion dans la grâce de Dieu. Les questions de ministère, d'ordination et d'episkopè sont importants pour la forme de l'Église en mission »[4].

I.4.3.3 – L'ordination

Ce ministère particulier, régulier et continu, de la prédication et des sacrements, est transmis par l'ordination[5]. « Il y a un consensus fondamental pour affirmer que

---

1 Ainsi Bernard REYMOND : « Dans la perspective catholique, le ministère pastoral appartient à l'être même de l'Église, à son *esse*. En perspective protestante, c'est le cas du sacerdoce universel ; le pastorat, en revanche, est de l'ordre de son *bene esse*, de ce qui est utile et nécessaire à son bien-être, dans l'ordre normal des choses, mais sans jamais être absolument indispensable », *Le protestantisme et ses pasteurs, une belle histoire bientôt finie ?*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 19.

2 *CA* V (*FEL* 11 – version latine).

3 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.5.1.1.

4 *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 17.

5 Le terme « ordination » est couramment employé dans les textes étudiés, comme dans la pratique de la majorité des Églises luthériennes et réformées. Certaines Églises réformées utilisent cependant d'autres termes, comme « consécration » ou « consacré », notamment en Suisse et en

[…] le ministère de la prédication publique de l'Évangile est transmis par l'ordination »[1]. L'ordination recouvre différentes conceptions, « une aptitude personnelle, un mandat, un acte de bénédiction ou une vocation »[2] qui peuvent se compléter, elle articule l'appel par Dieu et la vocation d'une personne, *vocatio externa* et *vocatio interna*[3]. Elle se distingue des « mandats reçus pour d'autres ministères particuliers, conférés par l'imposition des mains ou sans elle »[4]. Il importe de préciser ici que l'ordination fait référence, dans l'ecclésiologie luthéro-réformée, à l'insertion du ministre dans l'« ordre » de l'Église, et non à un changement d'état que l'ordination confèrerait au baptisé ordonné. Il s'agit de situer le ministre dans l'*ordo* de l'Église, c'est-à-dire à sa juste place, et non de créer « une distinction qualificative entre les personnes ordonnées et celles qui ne le sont pas au sein de tout le peuple de Dieu »[5].

Une fois rappelée cette dimension fondamentale de l'ordination comme insertion dans l'*ordo* de l'Église, il est nécessaire de préciser qu'un niveau second existe, qui est celui de la diversité légitime des formes et des pratiques, qui peuvent varier selon les époques, les lieux, les traditions. C'est la même articulation qui joue ici que celle

---

Italie, termes qui étaient en usage dans l'Église réformée de France jusqu'au début des années 1980 ; ils sont synonymes d'« ordination » et d'« ordonné. Calvin utilisait le terme « ordination », mais le terme « consécration » vient de lui, voir Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, III, 16, *op. cit.*, p. 67. D'autres Églises préfèrent l'expression « reconnaissance de ministère », mais, quelle que soit la terminologie en usage, la réalité est la même. À titre d'exemple, quand, en 1984, l'Église réformée de France a décidé de remplacer le mot « consécration » par celui de « reconnaissance de ministère », elle a été questionnée par le Comité de Leuenberg qui souhaitait vérifier qu'elle restait bien dans le cadre de la Concorde ; le pasteur Jean-Pierre Monsarrat, président du Conseil National de l'Église réformée de France, répondit que son Église entendait bien « exprimer par "reconnaissance du ministère pastoral" ce que l'on entend par "ordination" lorsque ce terme est débarrassé de sa connotation sacerdotale », réponse qui satisfit le Comité ; on trouve cette correspondance dans ÉGLISE REFORMEE DE FRANCE, *Actes du LXXVIII^e Synode National*, Strasbourg 1985, p. 68-73. Sur la réflexion synodale à ce sujet, voir le rapport de Paul BECHDOLFF, « La reconnaissance liturgique des ministères », dans ÉGLISE REFORMEE DE FRANCE, *Actes du LXXVII^e Synode national*, Dourdan 1984, p. 180-190. Sur la question de la reconnaissance de ministère dans l'Église réformée de France, voir Jean-François BREYNE, « De la consécration à la reconnaissance de ministère dans l'ERF », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale* n° 40, juillet 2001, p. 29-59. En 2013, quand l'union de l'Église réformée de France et de l'Église évangélique luthérienne de France a donné naissance à l'Église protestante unie de France, c'est l'expression « ordination - reconnaissance de ministère » qui a été retenue, pour faire le lien entre les termes employés dans l'une et dans l'autre pour le même acte liturgique, « ordination » dans l'Église luthérienne et « reconnaissance de ministère » dans l'Église réformée.

1 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.5.1.2.

2 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* II, 2.

3 *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 62.

4 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* II, 9.

5 *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 62.

repérée au niveau des ministères entre le niveau fondamental du ministère de l'Église et le niveau second de la diversité des ministères. C'est dans le cadre de ce niveau second – donc au sein d'un accord fondamental sur ce qu'est l'ordination – que la deuxième série de *Thèses de Neuendettelsau* pointe des différences d'accent entre la doctrine luthérienne et la tradition réformée sur la question de l'ordination.

Pour les luthériens, la nécessaire « vocation dans l'ordre ecclésiastique […] advient dans l'ordination » ; celle-ci est « un acte de Dieu par l'intermédiaire de tout son peuple »[1]. Le ministre et la communauté sont mandatés par Dieu et agissent de concert, le ministre reçoit la promesse de l'Esprit saint, la communauté le confirme et intercède.

Pour les réformés, l'insistance porte sur l'insertion du ministre dans le service (fonction) et sa relation aux autres ministères : « l'ordination est en premier lieu ordination pour le service de la Parole et du sacrement », elle se « manifeste conjointement avec les autres ministères de direction »[2]. La tradition réformée insiste davantage sur la diversité des ministères : « Le Seigneur appelle toute son Église à veiller à la proclamation de sa Parole et à l'administration des sacrements ». Le paragraphe précise que des anciens peuvent également être ordonnés « pour le service de la Parole et des sacrements », en tant que prédicateurs laïcs, mais que ce service présuppose une « vocation régulière » qui doit être confirmée publiquement par la communauté par l'ordination ; le paragraphe rappelle également que dans la direction de la communauté, aux côtés des pasteurs ordonnés, sont appelés des anciens, des docteurs et des diacres, qui sont « également ordonnés » dans certaines Églises réformées[3]. La question de l'ordination des anciens est ouverte.

L'ordination est « vocation au ministère particulier de la proclamation de la Parole et de l'administration des sacrements. Aussi toute personne dont le ministère est lié à celui de la proclamation de la Parole et de l'administration des sacrements devrait être ordonnée même si elle exerce une fonction ecclésiale distincte du ministère pastoral »[4]. L'ordination de ministres particuliers qui ne sont pas pasteurs semble ainsi envisageable, si leur ministère est lié à la prédication et aux sacrements.

---

1 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* II, 3.1.

2 *Ibid.* II, 3.2.

3 *Ibid.*.

4 *Ibid.* II, 9.

La question de l'ordination au ministère diaconal est évoquée sans être traitée en profondeur. Il y a un lien entre le témoignage et le service, les institutions du culte et de la transmission de l'Évangile et celles de la diaconie sont toutes deux « institutions du témoignage et du service »[1]. Les collaborateurs à plein-temps nécessaires pour le travail des institutions diaconales « ont part au service (ministère) structuré de l'Église »[2]. La question de leur ordination est débattue, elle « relève d'une possible diversité »[3].

Ainsi, à propos du ministère ordonné, « la tradition luthérienne comprend plutôt ce ministère à partir de la Parole constituant l'Église ; la tradition réformée, par contre, conçoit ce ministère comme étant plutôt lié au bon ordre de l'Église »[4]. Il s'agit d'une accentuation différente et non d'une divergence de fond. On retrouve dans l'acte de l'ordination la relation à Dieu et à la communauté déjà pointée au moment de la définition du ministère ordonné. La communauté procède à l'ordination « au nom de Dieu », cette dernière étant « une charge reçue de Dieu, un mandat confié par la communauté » ; elle est un « acte de bénédiction » et « l'assistance de l'Esprit saint est implorée par la prière »[5].

La question de la durée de validité de l'ordination se pose. « L'ordination est valide toute une vie »[6] et « n'a pas à être renouvelée »[7], mais les droits et devoirs liés au ministère ordonné peuvent être mis en veilleuse, révoqués ou suspendus. Cette question traverse les Églises, la réponse peut varier selon que l'on donne davantage d'importance à ce qui touche à la personne du ministre ou à ce qui concerne sa fonction[8].

---

1 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.5.3.

2 *Ibid.* I, 2.5.1.2.

3 *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 50. Selon les Églises, ils peuvent être ordonnés ou installés d'une autre manière.

4 *L-R - Thèses de Tampere* 1.

5 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* II, 4.

6 *Ibid.* II, 7.

7 *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 65. Voir aussi *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 68.

8 Il serait intéressant d'analyser ici les « Thèses sur l'ordination » de Jean Bosc et Albert Greiner (1960) et leur impact sur la réflexion entre réformés et luthériens en France ; les auteurs, bien que précisant que le ministère est « une fonction de toute l'Église, confiée de façon particulière à l'un des membres de la communauté » (thèses IV), évoquaient l'ordre des ministres dans lequel le ministre est reçu lors de son ordination : « les ministres déjà en charge reçoivent le nouvel ordonné dans leur ministère » (thèse III) et « ceux qui le reçoivent dans leur ordre le reconnaissent ainsi dans la succession des ministres de l'Église » (thèse IV) ; voir Jean BOSC et Albert GREINER, « Thèses sur l'ordination », *Église et Théologie*, n° 71, mars 1961, p. 2-3. Il serait également

Par qui l'ordination doit-elle être présidée ? Les dialogues internes à la Communion d'Églises protestantes en Europe sont d'avis que la présidence d'une ordination soit effectuée par des ministres ordonnés[1], même si des personnes non engagées dans le ministère particulier peuvent prendre part à l'acte de bénédiction[2]. Pour les Églises luthériennes, l'ordination est présidée par le titulaire d'un ministère épiscopal, tandis que dans les Églises réformées elle est présidée par un président de région ou de conseil d'Église ; nous retrouverons plus loin cette insistance sur la dimension personnelle pour les uns ou collégiale pour les autres de l'*episkopè*. La présidence de l'ordination par une personne en charge d'un ministère d'*episkopè* rappelle le lien entre Église universelle et communauté locale.

L'ordination transmet le ministère particulier. Il l'insère dans la succession apostolique, dont nous avons vu plus haut qu'elle « se conçoit comme obéissance à la doctrine des apôtres et à leur mission », cette obéissance s'exprimant « dans la proclamation, l'enseignement et le vécu de l'Église »[3]. Ce qui importe, ce n'est pas la succession dans une ligne historique d'ordinations, mais que le ministère soit participant au témoignage apostolique par lequel l'Église est fondée. *L'Église de Jésus-Christ* l'exprime clairement :

> « Cette *successio fidelium* n'exclut pas mais inclut et conditionne la *successio ordinis* (succession dans le ministère ordonné). Pour les Églises issues de la Réforme, l'apostolicité de l'Église n'est pas garantie par la continuité historique de la succession dans le ministère épiscopal de l'Église. La révélation de Dieu en Christ sur laquelle l'Église se fonde, n'est pas un *depositum* confié au ministère ecclésial ou qui serait même à la disposition de ce dernier »[4].

Cette distinction entre succession apostolique et succession historique est importante[5] et se retrouvera dans les dialogues avec les anglicans et les catholiques.

---

intéressant d'analyser le document de la Fédération des Églises protestantes de Suisse à propos de la consécration, dans lequel la dimension fonctionnelle est mise en avant : FÉDÉRATION DES ÉGLISES PROTESTANTES DE SUISSE, *La consécration selon la vision réformée*, Berne, FEPS Position 10, 2009 ; ce texte a été approuvé par le Conseil de la Fédération des Églises protestantes de Suisse le 3 septembre 2007 et la version allemande a été publiée en 2007.

1 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* II, 6.

2 *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 70.

3 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* II, 8.

4 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.3.

5 Jean-Jacques von ALLMEN, *op. cit.*, p. 210, admet qu'il y a eu dans l'histoire, notamment au moment de la Réforme, une nécessité « non seulement de distinguer mais de séparer, voire d'opposer la succession doctrinale et la succession pastorale ou épiscopale », mais il s'agissait selon lui de moment exceptionnels, l'ordinaire de l'Église étant « la congruence normale entre succession apostolique doctrinale et succession apostolique pastorale ».

Quant à l'ordination des femmes, celle-ci ne fait *a priori* pas difficulté car « ni la race ni le sexe ne sont déterminants » ; on doit se demander si le fait de ne pas ordonner les femmes au ministère pastoral n'est pas une « pratique conditionnée par l'histoire » et si cela est, aujourd'hui, « en accord avec la compréhension réformatrice du ministère ordonné et de la communauté »[1]. Seize ans après la deuxième série des *Thèses de Neuendettelsau*, le document *Ministère-ordination-episkopè* précise qu'« il s'agit d'un principe non-négociable » et, sans rejeter la collaboration avec des Églises qui n'ordonnent pas les femmes, affirme qu'« il s'agit d'une erreur [que les ministères] soient encore limités aux hommes »[2]. Le cheminement vers l'acceptation du ministère féminin a été long et cette question reste une difficulté pour certaines Églises membres de la Communion d'Églises protestantes en Europe qui refusent l'ordination des femmes[3], voire sont revenues en arrière sur cette question[4]. En 2007 la Fédération luthérienne mondiale a pris une position nette pour l'ordination des femmes[5]. Il en est de même dans les Églises réformées[6]

Toutes ces différences quant à l'ordination ne touchent pas au fondement, qui est l'inscription nécessaire du ministère dans l'ordre de l'Église, mais appartiennent à

---

1 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* II, 5.

2 *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 60. Sur l'ordination des femmes, voir Élisabeth PARMENTIER, « L'ordination des femmes dans la communion luthérienne », *PosLuth* 45, 1997, n° 1, p. 72-94 ; Élisabeth PARMENTIER, « Femmes, charismes et ministères », *PosLuth* 55, 2007, n° 2, p. 93-110.

3 Par exemple les Églises luthériennes de Lettonie, de Pologne et l'Église évangélique des Frères tchèques.

4 Le 3 juin 2016, le Synode de l'Église évangélique de Lettonie a décidé de modifier sa constitution pour ne permettre qu'aux hommes d'être ordonnés ; le 6 juin 2016, le secrétaire général de la Fédération luthérienne mondiale a déclaré à propos de cette décision que l'Église de Lettonie s'éloignait ainsi de la pratique courante au sein de la Fédération luthérienne mondiale, alors que « dans cinq assemblées consécutives, les Églises membres de la Fédération luthérienne mondiale ont affirmé leur objectif commun d'inclure les femmes dans le ministère ordonné. Ces décisions ont été prises sur la base du discernement approfondi des Écritures et de la recherche théologique » ; voir en ligne : https://www.lutheranworld.org/news/affirming-womens-ordination-our-shared-goal [consulté le 15 juillet 2016].

5 *Déclaration de Lund* 40 : « L'ordination des femmes exprime une conviction : la mission de l'Église a besoin, au sein du ministère public de la Parole et des sacrements, des dons des hommes et des femmes, et limiter ce ministère aux hommes obscurcit la nature de l'Église en tant que signe de notre réconciliation et de l'unité en Christ par le baptême par-delà les divisions que sont l'ethnicité, le statut social et le sexe ». Le paragraphe 42 précise qu'« aujourd'hui, dans de nombreuses Églises membres de la Fédération luthérienne mondiale, et dans la majorité des grandes Églises luthériennes, les femmes sont non seulement ordonnées pasteurs, mais aussi élues pour exercer le ministère épiscopal. Ceci est conforme à l'insistance mise par les luthériens sur l'unité du ministère ordonné ».

6 Voir par exemple l'affirmation de l'Alliance réformée mondiale selon laquelle l'ordination des femmes est fondée bibliquement et théologiquement et « une pleine compréhension du ministère chrétien est inclusive et justifie l'ordination des femmes », « A New Community. Affirmations of the Ordination of Women », dans Ursel ROSENHÄGER et Sarah STEPHENS (éd.), *Walk my Sister. The Ordination of Women. Reformed Perspectives*, Genève, 1993, Studies from the World Alliance of Reformed Churches vol. 18, p. 5.

la légitime diversité des formes. Elles font partie de la richesse de la communion ecclésiale qui permet à des Églises différentes mais en communion d'avoir des pratiques variées, en fonction de leur histoire, de leur tradition, de leur sensibilité et de leur contexte.

*I.4.3.4 – L'*episkopè

La question de l'*episkopè*, c'est-à-dire de la direction de l'Église et du ministère de vigilance et d'unité, est importante dans les dialogues œcuméniques. En elle se cristallisent des enjeux de définition des ministères et de l'Église. « L'accomplissement du ministère de vigilance (*episkope*) forme pour l'instant le sujet d'une vive discussion et nécessite d'être précisé davantage »[1].

Comme pour la question des ministères et celle de l'ordination, il importe de distinguer le niveau du fondement et celui des formes. Au niveau du fondement, l'accord est général sur la nécessité d'une *episkopè*, c'est-à-dire d'un ministère de direction et de vigilance « à la fois service de l'unité et de l'apostolicité de l'Église »[2], qui articule les dimensions personnelle, collégiale et communautaire. Au niveau second, la discussion est vive quant à la forme et à la place d'un ministère particulier en charge de cette responsabilité au sein de l'*episkopè*, mais à ce niveau second la diversité légitime ne remet pas en cause la communion ecclésiale. L'accord sur le fond permet à la diversité de formes de pouvoir se déployer.

En cohérence avec ce qui a été dit plus haut quant aux signes de l'Église, « une manifestation visible de l'unité spirituelle d'organisations ecclésiales différentes s'exprime dans l'accord fondamental sur la prédication fidèle de l'Évangile et l'administration des sacrements conformément à l'Écriture réalisé dans la *Concorde de Leuenberg*, ainsi que dans la communion de chaire et d'autel (y compris l'intercélébration) et la reconnaissance mutuelle de l'ordination »[3]. L'Église n'est « pas fondée sur le ministère épiscopal »[4]. Il est pourtant nécessaire de se doter de

---

1 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.5.2. Il faudrait écrire *episkopè* (avec un accent).

2 *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 71. *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 79 précise que « ce ministère ne garantit pas l'unité et la foi de l'Église, mais sert l'Église dans la mesure où il participe à sa vocation : adhérer à la vérité apostolique tout en restant uni au Christ par la foi ».

3 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.4.2.

4 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* I, 3D.

structures qui soient au service de cette unité et renforcent la communion ecclésiale. Il faut également une structure de vigilance, car « chaque instance dirigeante d'Église est tenue de s'opposer à une pratique du témoignage et du service qui altère l'Évangile et nuit à sa crédibilité dans le monde. De surcroît, elle veille à ce que l'espace d'interprétation du *magnus consensus* dans l'enseignement de l'Église ne soit pas dépassé ou réduit en faveur de certaines attitudes étrangères à l'Église »[1].

La dimension d'un magistère doctrinal est ainsi posée. Certes, « la vérification constante des expressions ecclésiales à la lumière de son fondement appartient à l'être apostolique de l'Église »[2], mais quelle structure en est responsable ? Le rapport consacré à la *Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* le précise :

> « Selon la compréhension réformatrice, la direction de l'Église assume une responsabilité théologique pour le service ecclésial dans son ensemble. Bien qu'il n'y ait pas de ministère d'enseignement doctrinal institutionnalisé dans les Églises protestantes, et que toutes les décisions concernant la doctrine résultent d'un processus de consensus, la responsabilité pour l'enseignement revient aux instances dirigeantes de l'Église. Celles-ci doivent mettre en œuvre le témoignage et le service dans toute l'Église conformément à l'Écriture et au contexte de vie. Elles encouragent l'usage vivant et critique des confessions de l'Église et incitent à leur actualisation »[3].

Une étude plus détaillée devrait ici développer la question de l'autorité doctrinale dans l'Église. Dans le protestantisme, différents niveaux sont présents et s'articulent spécifiquement : l'autorité de l'Écriture, des confessions de foi, des synodes… Le ministère participe de cette autorité mais n'en est pas le sommet[4].

L'*episkopè* est la dimension d'unité et de vigilance dont l'Église est dotée. Mais sous quelle forme ? La diversité des structures est possible si celles-ci sont soumises à la seigneurie de la Parole : « aucune forme particulière, historiquement advenue de la direction de l'Église et de la structure du ministère, ne saurait ou ne pourrait être mise en avant comme préalable pour la communion et la

---

1 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.5.2.

2 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.5.4.

3 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.5.2.

4 Voir Marcel MANOËL, « L'autorité doctrinale dans la tradition réformée », *RhphR* 86, 2006, n° 2, p. 231-251.

reconnaissance réciproque »[1]. Si le Nouveau Testament ne distingue guère entre ancien et *episkope*[2], la tradition a développé la notion d'*episkopè* comme celle d'un ministère « exclusivement au service de l'unité de l'Église : un ministère dans l'Église et non au-dessus d'elle »[3]. Les Églises de la Réforme connaissent un ministère de la visite mutuelle et de vigilance. Pour les luthériens, ce ministère est davantage personnel dans la forme du ministère de l'évêque, tandis que dans les Églises réformées il est exercé davantage sous forme collégiale, sous la forme de synodes et par des anciens. Les luthériens tiennent à mettre en évidence la dimension personnelle, là où les réformés insistent sur la dimension collégiale. Pour les premiers, l'organisation de l'Église sera davantage épiscopalienne-synodale, tandis que pour les seconds elle sera principalement presbytérienne-synodale[4]. Quoiqu'il en soit, la « mission de direction de la communauté fait partie du service de la Parole », au niveau des paroisses comme au niveau supra local et la direction de la paroisse comme de l'Église « ne relève pas du seul ministère ordonné », elle est aussi assurée par d'autres services ; « des membres non ordonnés de la communauté ont part à la direction de l'Église. Ainsi la dimension personnelle, collégiale et communautaire trouve […] son expression dans la compréhension et l'orientation du ministère ordonné »[5]. Dans l'articulation entre dimensions personnelle, collégiale et communautaire du ministère, la dimension synodale du gouvernement de l'Église est particulièrement importante pour les Églises protestantes[6].

Pour la plupart des luthériens, la continuité dans le cadre du ministère épiscopal historique est importante, tandis que les réformés mettent l'accent sur une continuité insérée dans l'ordre presbytérien synodal. Mais pour les uns comme pour les autres,

---

1 *L-R - Thèses de Tampere* 3.

2 « *Episkope* » désigne le titulaire d'une charge épiscopale personnelle, tandis qu'« *episkopè* » désigne le ministère de vigilance

3 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* I, 3D.

4 Voir dans *« Appelés à témoigner et à servir ». L'affirmation commune de Reuilly*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1999, la contribution d'André BIRMELÉ, « Le ministère dans les Églises luthériennes françaises », p. 99-102 et celles de Jean-Pierre MONSARRAT, « Le ministère dans l'Église réformée de France », p. 103-107 et « L'*episcopè* dans l'Église réformée de France », p. 108-111. Sur l'*episkopè* dans la tradition réformée, voir Hébert ROUX, « Le Ministère d'unité dans l'Église locale et l'épiscopat en perspective réformée », *ETR*, 1976-1, p. 39-57. Du côté luthérien, voir aussi la *Déclaration de Lund*.

5 *L-R - Thèses de Tampere* 3.

6 La dimension synodale vécue comme « expression de l'ensemble du peuple des fidèles », souvent présentée comme partie intégrante de l'identité protestante, s'est surtout développée dans les deux derniers siècles, sous l'impulsion des pouvoirs civils : voir Gottfried HAMMANN, « "Synode" et « synodalité » : histoire et enjeux d'un concept ecclésiologique », *PosLuth* 46, 1998, n° 2, p. 131-155 (citation p. 143).

« le service de l'*épiscopè* est à comprendre comme service de la Parole pour l'unité de l'Église »[1]. Le ministère épiscopal historique peut être considéré comme « un signe de l'unité visible » et le ministère structuré du système presbytérien-synodal comme « un service pour l'unité »[2]. Notons ici que la succession épiscopale historique est le point central des discussions entre les Églises luthériennes et réformées et les Églises de la communion anglicane, avec des résultats différents selon les régions ; les Églises luthériennes du Nord de l'Europe qui ont gardé la succession historique ont moins de difficultés sur ce point que les autres[3].

Quelle soit davantage personnelle ou principalement collégiale, la question de la manière dont l'autorité est vécue est importante : « À partir des critères d'organisation ecclésiale, le règlement des services liés aux tâches de l'Église et la législation ecclésiale doivent correspondre au fondement, à la mission et à l'être de l'Église »[4].

En protestantisme, l'*episkopè* « est façonné[e] et exercé[e] d'abord au niveau de chaque Église particulière »[5], souvent à l'échelle d'Églises nationales ; mais chaque Église particulière appartient à l'Église de Jésus-Christ, c'est pourquoi le dialogue au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe se pose la question de la collégialité des dirigeants des Églises, ou pour le dire autrement, d'une structure de décision à l'échelon européen qui pourrait « contribuer au renforcement de l'autorité à l'intérieur de la communion et de la visibilité des positions protestantes dans la société »[6]. Ce chantier est pour le moment en panne, bien que des pistes soient proposées, telles qu'un synode protestant en Europe[7] ou, dans une dimension œcuménique plus large, le modèle d'une « communauté conciliaire »[8]. De même, l'éventualité d'une personnalisation de la présidence de la Communion d'Églises protestantes en Europe pour plus de visibilité publique et pour la représentation de la

---

1 *L-R - Thèses de Tampere* 3.

2 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.5.1.2.

3 Cf. l'accord de Porvoo (1994) entre les Églises luthériennes scandinaves et baltes et les Églises anglicanes britanniques, dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 4.2.3. Voir *infra*, I.5.3.

4 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.5.2.

5 *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 73.

6 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 4.2.3.

7 *Ibid.* 4.2.2.

8 *Ibid.* 1.4.4.

Communion d'Églises protestantes en Europe est loin d'être évidente[1]. Chaque Église tient à sa propre autonomie de décision, au niveau de ses structures synodales nationales[2].

I.4.3.5 – Fondement et formes

Au terme de cette longue mais nécessaire présentation des grandes lignes de la conception luthéro-réformée des ministères, nous pouvons affirmer qu'il y a, dans la dynamique de la *Concorde de Leuenberg*, consensus autour d'une communion ecclésiale référée à l'accord sur la prédication et l'administration des sacrements. La reconnaissance mutuelle des ordinations en découle, au sein d'une conception globalement unifiée d'une théologie des ministères. Force est de reconnaître que, « cependant, un accord sur la reconnaissance et l'interchangeabilité des ministères n'a pas encore pu être trouvé. Certaines Églises refusent l'ordination de femmes pasteurs. À cela s'ajoutent des différences dans la manière de concevoir l'*episkope*, l'ordination, le mandat pour la prédication et l'administration des sacrements »[3]. Une poursuite des dialogues est nécessaire pour approfondir ces questions, mais l'essentiel demeure : la communion ecclésiale ne repose pas sur un accord unanime sur ces questions.

Nous avons à trois reprises précisé la distinction nécessaire à faire entre deux niveaux, un premier qui est celui du fondement qui permet la communion ecclésiale et un second qui est celui des formes, pour lesquelles une légitime diversité ne remet pas en cause la communion. Le ministère de l'Église est fondamentalement lié à la Parole et aux sacrements, la diversité des ministères appartient aux formes. L'ordination est fondamentalement l'inscription du ministère particulier dans l'*ordo* de l'Église, ses formes peuvent varier. L'*episkopè* est fondamentalement nécessaire pour l'Église, les structures qui l'expriment peuvent être différentes. La distinction de ces deux niveaux permet de comprendre qu'un accord sur le fond réunit luthériens et

---

1 *Ibid.* 4.2.5.

2 Cette question est abordée par Élisabeth PARMENTIER, « La "crise" comme élément identitaire du protestantisme ? Une question à la communion ecclésiale de Leuenberg », in Martin ROSE (éd.), *Histoire et Herméneutique. Mélanges offerts à Gottfried Hammann*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 289-300. L'auteur y propose des pistes de sortie de crise sur les problèmes de l'autorité des textes doctrinaux, de la suspicion face à une autorité délocalisée, du poids perdu de la catholicité, du déséquilibre entre conscience individuelle et communion ecclésiale.

3 *L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.4.2. Il faudrait écrire *episkopè* (avec un accent).

réformés dans une pleine communion ecclésiale, qui inclut la reconnaissance des ministères et peut permettre dans la plupart des cas l'interchangeabilité des ministres, et qu'en même temps une diversité s'exprime sur les formes, liées à certaines spécificités confessionnelles mais aussi aux particularités de contexte, d'histoire, de sensibilités. Cette diversité au sein de la communion fait partie de la richesse de l'ecclésiologie luthéro-réformée. Elle est également une marque de sa spécificité.

I.4.4 – Cohérence avec d'autres dialogues et accords luthéro-réformés

Cette conception du ministère et sa place dans la communion ecclésiale, telles que nous venons de les parcourir, ne sont pas spécifiques à la Communion d'Églises protestantes en Europe. D'autres dialogues contemporains entre luthériens et réformés s'insèrent dans la même perspective. Suite à la *Concorde de Leuenberg*, le dialogue entre luthériens et réformés s'est notamment élargi dans un dialogue mondial au niveau de la Fédération luthérienne mondiale et de la Communion mondiale d'Églises réformées et dans des accords régionaux comme aux États-Unis et au Moyen Orient[1]. Ces deux derniers ont abouti à des déclarations de communion qui, approuvées par les synodes, engagent les Églises signataires ; ils ont donc un statut plus important et une autorité plus grande que les dialogues qui les précèdent, qui n'engagent pour leur part que leurs auteurs.

I.4.4.1 – Un dialogue international

Un dialogue théologique international entre la Fédération luthérienne mondiale et l'Alliance réformée mondiale a été initié en 1982, après une décennie de « conversations » entre ces deux grandes familles confessionnelles. S'appuyant sur la *Concorde de Leuenberg*, il a abouti en 1989 à un rapport aux Églises membres de ces organismes mondiaux, intitulé « Sur le chemin de la communion ecclésiale »[2]. Ce rapport fait un rappel de la foi commune, établit un état des lieux des relations luthéro-réformées selon les régions du monde, puis propose un chemin d'unité dans

[1] Voir André BIRMELÉ, « La Communion des Églises protestantes en Europe et le mouvement œcuménique mondial », *PosLuth* 63, 2015/3, p. 201-218, en particulier les p. 202-209.

[2] Texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 2.1.1.1.

la diversité. Le texte ne cache pas les difficultés qui peuvent se présenter quant à la question des ministères, par exemple « le refus de certaines de nos Églises d'accepter pleinement et réciproquement les ministères ordonnés, refus qui se manifeste dans la pratique de réordination de ceux qui demandent à être reçus dans le ministère chez l'autre »[1]. Il aborde également la question des facteurs non théologiques qui peuvent freiner l'unité, par exemple la politique, l'ordre social, le langage, l'appartenance ethnique ou raciale, le sectarisme[2].

Au plan théologique, le rapport rappelle les grandes lignes dans lesquelles un chemin d'unité peut se développer : « le souci commun de porter témoignage au caractère inconditionnel du libre don de la grâce »[3], l'urgence de la mission et l'avancée des dialogues entre Églises, perçus comme « autant d'appels pressants de Dieu »[4]. La présentation de la foi commune est classique : elle s'enracine dans la grâce du Dieu trinitaire, Jésus-Christ est l'unique fondement de l'Église, notre salut est pleinement réalisé en lui, nous sommes justifiés par la grâce et ainsi appelés à être en communion avec Dieu et les uns avec les autres[5]. Jésus-Christ, Parole de Dieu, « vient à nous à toutes les époques par le Saint-Esprit, dans la proclamation de l'Évangile et l'administration des Sacrements, du Baptême et de la Sainte Cène »[6].

Le Christ est « le seul prêtre dans l'Église », il « partage avec nous son ministère de réconciliation »[7]. Le même paragraphe précise que « la proclamation de l'Évangile, ainsi que le baptême, l'eucharistie et le ministère, constituent les dons du Christ à son Église », mettant ainsi sur la même ligne les sacrements et le ministère et précisant que « tous ces dons sont vitaux à notre identité d'Église chrétienne, pour sa continuité et son renouveau permanent ». On pourrait ainsi croire que le ministère est élevé au rang des sacrements dans la définition de l'Église, ce qui serait en contradiction avec la théologie classique. Mais le paragraphe suivant précise, dans une droite ligne luthéro-réformée, que, « finalement, en tant qu'Églises luthériennes et réformées nous affirmons que la véritable unité de l'Église nécessite seulement un plein accord sur le véritable enseignement de l'Évangile et l'administration correcte

1 *Sur le chemin de la communion ecclésiale* 6.
2 *Ibid.* 73 à 76.
3 *Ibid.* 9.
4 *Ibid.* 11.
5 *Ibid.* 17 à 22.
6 *Ibid.* 23.
7 *Ibid.* 24.

des sacrements »[1] ; la mention du ministère a disparu. Puisqu'il y a accord fondamental sur Parole et Sacrements[2], il y a nécessairement « une convergence dans notre perception du caractère fondamental de l'Église. L'Église est la communauté des croyants, fondée par Jésus-Christ à travers la prédication juste de l'Évangile et l'administration correcte des Sacrements »[3]. Les pratiques ecclésiologiques variées sont « les expressions légitimes de notre diversité ; elles ne mettent nullement en cause notre accord fondamental sur l'Évangile »[4].

La question du ministère se développe à partir de là. Le rapport met en évidence les points communs aux deux traditions confessionnelles : tout ministère dans l'Église découle du ministère de Jésus-Christ, ministère de l'Église et sacerdoce universel, ministère particulier de la Parole et des sacrements, nécessité d'une structure du ministère qui peut évoluer, insertion du ministère dans la foi apostolique[5]. Cette présentation des points d'accord est tout à fait cohérente avec les dialogues de la Communion d'Églises protestantes en Europe. Le rapport pointe ensuite le fait que des accentuations peuvent paraître contradictoires, par exemple sur la question du ministère d'unité (*episkopè*), conçu par les luthériens comme une fonction particulière et confié par les Églises réformées à un corps ecclésiastique ; le point est suffisamment discuté pour que le rapport précise que cela concerne « la forme et la structure, certes, mais aussi des différences d'interprétation théologique légitimes »[6]. Mais il précise, comme pour rassurer, que « notre compréhension commune de l'Évangile n'est pas pour autant remise en cause »[7], montrant *a contrario* que le point est délicat. Le paragraphe suivant le précise d'ailleurs, disant qu'« aucune fausse séparation ne saurait être faite entre les éléments constitutifs de l'Église (Parole et Sacrements) et les questions de structure et d'organisation », pour que « notre diversité légitime ne devienne pas à nouveau cause de séparation »[8], si l'organisation humaine de l'Église est surestimée ou sous-estimée.

---

1 *Ibid.* 26.
2 *Ibid.* 55 à 62.
3 *Ibid.* 63.
4 *Ibid.* 65.
5 *Ibid.* 66.
6 *Ibid.* 67.
7 *Ibid.*.
8 *Ibid.* 68. L'ambiguïté du paragraphe 24 que nous avons relevée touche sans doute à cette question.

Le rapport se termine par une exhortation aux « Églises luthériennes et réformées du monde entier, membres de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Alliance réformée mondiale, à se déclarer en pleine communion les unes avec les autres »[1], à travers une série de recommandations fondamentales et pratiques, en particulier celle d'« établir une pleine communion de chaire et d'autel/table, avec la nécessaire reconnaissance mutuelle des ministères ordonnés pour la Parole et les Sacrements »[2].

En 1999, une nouvelle commission a été mise en place pour faire un bilan. Elle a publié un rapport en 2002, sous le titre « Appelés à la communion et au témoignage commun »[3]. Ce rapport fait le point sur les développements de la communion ecclésiale dans différentes régions du monde puis sur les dialogues œcuméniques avec d'autres traditions chrétiennes, en particulier avec les Églises anglicanes à travers l'accord de Meissen et l'accord de Reuilly[4]. Le rapport se penche ensuite sur la question du développement de structures visibles de communion puis sur la coopération entre la Fédération luthérienne mondiale et l'Alliance réformée mondiale, avant de se conclure par une série de recommandations.

Sur la question des ministères, sous le titre « Développer des structures visibles de communion », la deuxième partie du rapport note qu'il ne s'agit plus désormais de « discuter la possibilité d'une communion ecclésiale » mais de « progresser dans cette communion »[5], tout en reconnaissant que « les Églises luthériennes et réformées placent, dans leur vie et leur témoignage, des accents ecclésiologiques fondamentalement différents »[6]. C'est pourquoi le paragraphe suivant rappelle le principe fondamental développé dans la *Concorde de Leuenberg* : « un accord dogmatique fondamental à propos de la prédication de la parole et la compréhension commune et la célébration commune des sacrements est suffisant pour se déclarer en communion ecclésiale »[7].

---

1 *Ibid.* 79.

2 *Ibid.* 81.

3 Texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 2.1.1.2.

4 Voir *infra*, I.5.3.

5 *Appelés à la communion et au témoignage commun* 26.

6 *Ibid.* 27. Au regard de ce que nous avons analysé plus haut, ce « fondamentalement » nous paraît pour le moins exagéré.

7 *Ibid.* 28.

La nouveauté qu'apporte ce rapport est d'inviter à « engager une réflexion commune à propos des formes appropriées de l'unité visible de l'Église »[1], comme un pas supplémentaire dans la communion. La question est double. Elle est d'une part liée à la recherche d'une plus grande visibilité, d'« un cadre structurel commun […] nécessaire pour garantir l'engagement mutuel et le témoignage commun »[2], ce qui n'est pas facile car l'Alliance réformée mondiale est alors un instrument de réflexion, d'entraide et de témoignage tandis que la Fédération luthérienne est elle-même une communion d'Église[3], et que cela toucherait à leurs engagements avec d'autres partenaires[4], en particulier leur participation au Conseil œcuménique des Églises[5]. D'autre part – et cela concerne le sujet de notre travail – la question de l'unité visible touche à la dimension de l'*episkopè*, point qui était déjà apparu comme lieu de diversité dans le cadre de la Communion d'Églises protestantes en Europe.

Le rapport note que « luthériens et réformés diffèrent dans leur manière d'articuler la relation entre la proclamation et la nécessité de la *koinonia* »[6], les réformés étant plus portés sur la formulation de confessions de foi, au détriment parfois des liens d'unité, tandis que les luthériens sont plus engagés dans la construction de la communion, même si cela n'évite pas non plus tensions voire séparations[7]. La question de l'*episkopè* se développe sur cette différence, les luthériens étant globalement plus sensibles que les réformés à la dimension personnelle d'un ministère épiscopal, tandis que les réformés sont attachés à sa dimension collégiale :

> « De nombreuses Églises luthériennes ont maintenu ou introduit des structures épiscopales et sont disposées à développer davantage leur compréhension de l'épiscopat et de la succession apostolique. Les Églises réformées sont généralement plus réticentes à adopter l'épiscopat comme possible structure de l'ordre ecclésial. Elles affirment la nécessité d'une supervision (*episkopé*) exercée par un ministère collégial »[8].

1 *Ibid.*.
2 *Ibid.*.
3 *Ibid.* 31.
4 *Ibid.* 32.
5 *Ibid.* 34.
6 *Ibid.* 29.
7 Par exemple la séparation de certaines Églises luthériennes affiliées au Synode du Missouri.
8 *Ibid.* 33.

Quelles que soient ces sensibilités qui conduisent à des accentuations différentes, la dimension synodale est la forme majeure du gouvernement de l'Église dans les deux confessions, et tous « s'accordent pour ne pas considérer une forme particulière de l'episkopé comme condition de la communion »[1]. Une discussion sur « la nature et la pratique de l'episkopé »[2] et « un processus d'étude consacré aux structures de communion »[3] s'avèrent nécessaires.

En 2014, sous le titre « *Communion : On Being the Church* »[4], est paru un rapport de la commission commune sur la phase de dialogue 2006-2012. À partir d'une compréhension similaire de l'Église, il indique qu'« il n'est pas satisfaisant d'appeler simplement à l'unité que nous avons spirituellement ou à l'unité que nous aurons eschatologiquement. L'unité que Dieu nous donne nous appelle à œuvrer en vue d'en faire une réalité vivante »[5]. Une relecture des fondements de la Réforme, en particulier de Luther et de Calvin, montre l'engagement profond envers l'unité, sur des bases communes ; par exemple, « pour l'unité visible de l'Église, certaines structures sont requises ; elles ne sont cependant pas de droit divin (*iure divino*). Partout où l'Évangile est prêché, tous ceux qui ont part à cette charge sont égaux et il n'est pas besoin d'une charge spéciale comme le magistère ou d'une hiérarchie particulière »[6] ; il est possible « de reconnaître une variété de formes et de structures comme expressions authentiques de l'Église »[7].

Le rapport prend le parti de traiter les discussions théologiques sur la nature de l'Église en lien avec le contexte dans lequel celle-ci vit, qui peut être différent selon les continents : position de minorité, tensions avec les mouvements charismatiques, situations d'extrême pauvreté ou d'oppression, sécularisation… Il appelle à renforcer les liens de communion à tous les niveaux, pour la construction du corps du Christ.

---

1 *Ibid.*.

2 *Ibid.*.

3 *Ibid.* 50.

4 En ligne : http://wcrc.ch/wp-content/uploads/2015/04/Communion-OnBeingTheChurch.pdf [consulté le 25 novembre 2016]. Voir Stephen G. BROWN, « "Communion : Être l'Église" (2014). Rapport de la commission mixte luthéro-réformée », *Ist* LIX, 2014/4, p. 387-398.

5 *Communion : On Being the Church* 5.

6 *Ibid.* 9.

7 *Ibid.* 15.

Ce document rappelle les fondamentaux ecclésiologiques luthéro-réformés que nous avons détaillés plus haut : l'Église dépend fondamentalement de l'Évangile[1], elle témoigne de la justification par la prédication et les sacrements[2], elle est à la fois communauté spirituelle et réalité sociale[3], elle est « apostolique parce qu'elle est enracinée dans la Parole de Dieu »[4]. Tous les baptisés ont part à la mission du Christ comme prophète, prêtre et roi[5]. Un ministère ordonné est nécessaire pour l'Église[6], il est ministère de la Parole, ministère du sacrement et ministère de l'*episkopè*, ce dernier étant « inséparable » des deux autres[7]. La continuité historique de l'ordination est un élément de la visibilité de l'unité de l'Église[8]. Les différences de compréhension de l'*episkopè* ne sont pas cause de division car « nous reconnaissons mutuellement chez les uns comme chez les autres l'authentique proclamation de la Parole et célébration des sacrements »[9]. Il n'y a pas, pour l'unité de l'Église, d'autres critères ou conditions que la communion dans la Parole et les sacrements[10], aussi les différences qui ne se situent pas là sont l'expression d'une diversité légitime[11]. Par une déclaration de communion, les Églises se reconnaissent mutuellement comme expressions authentiques de l'unique Église de Jésus-Christ[12], ce qui veut dire, entre autres, une reconnaissance mutuelle des ministères et des ordinations et l'encouragement à l'échange de ministres[13]. Cette conception de l'unité s'applique à d'autres communautés : si elles proclament authentiquement la Parole et célèbrent les sacrements, les Églises luthériennes et réformées les reconnaissent comme expressions de l'unique Église de Jésus-Christ ; « elles le font même si la reconnaissance n'est pas mutuelle »[14].

Communion : On Being the Church se termine par des recommandations pratiques pour renforcer la réalité concrète de la communion qui rassemble les

1 *Ibid.* 62.
2 *Ibid.* 66.
3 *Ibid.* 71.
4 *Ibid.* 78.
5 *Ibid.* 84.
6 *Ibid.* 87.
7 *Ibid.* 90.
8 *Ibid.* 91.
9 *Ibid.* 99.
10 *Ibid.* 102.
11 *Ibid.* 110.
12 *Ibid.* 115.
13 *Ibid.* 116.
14 *Ibid.* 117.

Églises membres de la Fédération luthérienne mondiale et de la Communion mondiale d'Églises réformées.

Les trois documents que nous venons de présenter sont le résultat de groupes de travail mandatés par les deux grandes organisations confessionnelles. Mais ce ne sont que des rapports qui disent l'état d'une discussion. Les deux documents suivants ont une autorité beaucoup plus grande car ce sont des textes d'accord qui engagent les Églises signataires.

I.4.4.2 – Des accords régionaux

Une *Formule d'Accord* a été adoptée en 1997 par l'Église évangélique luthérienne d'Amérique, l'Église presbytérienne aux États-Unis, l'Église réformée d'Amérique et l'Église unie du Christ[1]. Ces Églises « déclarent être en pleine communion les unes avec les autres »[2]. La filiation avec la *Concorde de Leuenberg* est nette ; elle est citée à plusieurs reprises dans le texte. La Formule développe le concept « d'affirmations et d'exhortations mutuelles », c'est-à-dire d'accord sur ce qui est fondamental et de correctifs là où il y a des expressions diverses, chaque Église pouvant proposer son « témoignage corrigeant » aux autres dans un dialogue continu au sein d'une complémentarité[3].

Il ne nous appartient pas ici de retracer le long parcours de ce dialogue qui a commencé en 1962[4]. Nous voulons simplement pointer dans la *Formule d'Accord* les éléments qui ont trait au ministère. Se reconnaissant « mutuellement comme Églises au sein desquelles l'Évangile est prêché authentiquement et les sacrements administrés conformément à la Parole de Dieu », les Églises signataires

---

1 *A Formula of Agreement Between the Evangelical Lutheran Church in America, the Presbyterian Church (USA), the Reformed Church in America, and the United Church of Christ on Entering into Full Communion on the Basis of A Common Calling*. Texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 2.1.2.1.

2 *Ibid.*, Préface.

3 *Ibid.* 2 à 4.

4 Voir les résultats de la première série de dialogues (1962-1966) dans Paul C. EMPIE and James I. McCORD (éd.), *Marburg revisited. A Reexamination of Lutheran and Reformed Traditions*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1966 ; des deuxième (1972-1974) et troisième séries (1981-1983) dans James E. ANDREWS and Joseph A. BURGESS (éd.), *An Invitation to Action*, Philadelphia, Fortress Press, 1984 ; de la quatrième série (1988-1992) dans Keith F. NICKLE and Timothy F. LULL (éd.), *A Common Calling. The Witness of Our Reformation Churches in North America Today*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1993.

reconnaissent en particulier « leurs divers ministères et se donnent les moyens d'un échange approprié des ministres ordonnés à la parole et aux sacrements »[1]. Un consensus théologique fonde cet accord, il « comprend les questions de la justification, des sacrements, du ministère et de la relation de l'Église au monde »[2].

Concernant le ministère, la Formule cite le résultat de la troisième étape intermédiaire du dialogue, qui affirmait que « le ministère a son origine en Christ et renvoie à lui qui est seul suffisant pour le salut. Le ministère a son centre dans la prédication de la Parole et dans l'administration des sacrements et repose sur la conviction que les bénéfices du Christ sont reconnus exclusivement par la foi, la grâce et l'Écriture »[3]. Le même dialogue notait trois dimensions importantes que nous avons déjà relevées à propos de la Communion d'Églises protestantes en Europe. Le sacerdoce universel est rappelé, participation de chaque baptisé au ministère de service du Christ. Le ministère ordonné est un instrument dont Dieu « se sert […] comme outil en transmettant la grâce par la prédication de la Parole et l'administration des sacrements »[4] ; la formulation est précise : le ministère est un outil, ce n'est pas lui qui transmet la grâce, c'est Dieu qui la transmet par le moyen de la prédication et des sacrements. Enfin, une supervision est nécessaire qui « s'assure de la prédication authentique de la Parole et de l'administration conforme des sacrements »[5].

En janvier 2006, sept Églises luthériennes et réformées du Moyen Orient (Jordanie, Israël, Liban, Égypte, Syrie, Koweit et Iran) ont signé à Amman en Jordanie un accord de reconnaissance mutuelle, aboutissement d'un dialogue initié en 1991. Cette « Déclaration d'Amman »[6] se situe dans la droite ligne de la *Concorde de Leuenberg*, les Églises signataires se comprenant mutuellement « comme étant les Églises de l'Évangile et des sacrements du Baptême et de la Sainte-Cène »[7].

---

1 *A Formula of Agreement*, Préface.
2 *Ibid.* 4.
3 *An Invitation to Action* 24.
4 *Ibid.* 28.
5 *Ibid.* 31.
6 Texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 2.1.2.2.
7 *Déclaration d'Amman* 1.

Un bref parcours historique sur les relations entre Églises protestantes dans cette région du monde au cours du XX^e^ siècle reconnaît qu'une « communion non-déclarée »[1] existait déjà et que cet accord vient dans un long processus de recherche de liens. Notons au passage que les Églises anglicanes ont participé à un bout de ce chemin, sans aller jusqu'à la signature de cet accord. La Déclaration présente ensuite l'unité recherchée, qui est don de Dieu en Jésus-Christ, « fondée sur la prédication authentique de l'Évangile et la célébration des sacrements conformément à leur institution »[2]. C'est la parole et les sacrements qui « unissent les croyants au Christ, les maintiennent en Lui et les rassemblent en Lui en une Église visible – le corps du Christ et la communion des croyants »[3].

Dans une troisième partie, une Déclaration de foi est proposée, qui articule des expressions de foi – « nous croyons » – et des déclarations ecclésiologiques. C'est dans cette partie que l'essentiel de ce qui touche au ministère est écrit. Concernant la présidence de la cène, le texte la réserve à un ministre ordonné : « nos Églises reconnaissent mutuellement les célébrations de la Sainte-Cène présidées par un ministre ordonné »[4] ; la raison en est le fait que dans ce sacrement, Christ offre la communion avec lui et les uns avec les autres – ceci demanderait des développements, le lien logique entre communion offerte par Christ et ministère ordonné n'étant pas ici clairement établi. L'apostolicité de l'Église est référée dans la foi que les marques de l'Église se réalisent dans les différentes Églises signataires et est confirmée par la prédication pure et authentique de la parole de Dieu et la célébration des sacrements conforme à l'Évangile[5]. L'ordination est « un don de Dieu dont la finalité est la réception et le partage ordonné de la grâce de Dieu dans la communauté chrétienne et dans le monde »[6] et « le ministère ordonné est fondé sur l'appel de Dieu en Jésus-Christ dans la grâce du Saint-Esprit par le corps du Christ, son Église »[7]. Quant « service de *l'épiscope* »[8], il est « exercé de manière personnelle, collégiale et communautaire à travers diverses structures ecclésiales dans la continuité de la vie apostolique, du témoignage et du service de l'Église

1 *Ibid.* 5.
2 *Ibid.* 15.
3 *Ibid.* 14.
4 *Ibid.* 19.d
5 *Ibid.* 19.e.
6 *Ibid.* 19.f.
7 *Ibid.*.
8 *Ibid.*. Il s'agit en fait de l'*episcopè*.

universelle »[1]. La partie se conclut par l'affirmation de la reconnaissance de « l'ordination au ministère pratiquée dans chacune de nos Églises et les diverses formes du service de l'*épiscope* mises en œuvre dans nos Églises »[2].

La quatrième partie est une série d'engagements mutuels. Il y est fait mention de « la reconnaissance mutuelle du ministère et de l'ordination des pasteurs et autres ministres »[3], sans qu'il soit précisé qui sont ces « autres ministres » ordonnés. La « concélébration des sacrements par des ministres ordonnés de nos Églises » est autorisée[4], encouragement est adressé « aux évêques, ministres, pasteurs ou modérateurs de nos Églises à être présents et à participer aux cultes de consécration des évêques et d'ordination de pasteurs et autres ministres et lors de l'installation de modérateurs dans chacune de nos Églises »[5] et l'échange des pasteurs est rendu possible[6].

I.4.4.3 – Ministères et communion ecclésiale

Les dialogues et accords entre luthériens et réformés en dehors de la Communion d'Églises protestantes en Europe sont cohérents avec celle-ci. Les différences sur la conception des ministères ne sont pas un obstacle à la communion, car les ministères sont au service de la prédication et des sacrements et non à leur niveau. On peut toutefois se demander si l'insistance forte et répétée sur ce principe n'est pas un indice d'une certaine fragilité, les différences sur les ministères pouvant s'avérer, selon les lieux et les histoires, obstacles à la réalisation d'une véritable communion[7].

La lecture de ces accords entre luthériens et réformés confirme en tout cas que la question des ministères n'est pas essentielle pour déclarer la communion ecclésiale. Ce qui fait l'Église c'est la prédication de la Parole et l'administration correcte des sacrements. C'est le niveau des fondements.

---

1 *Ibid.*.

2 *Ibid.* 20. Il s'agit aussi de l'*episcopè*.

3 *Ibid.* 21.

4 *Ibid.* 21.b.

5 *Ibid.* 21.f.

6 *Ibid.* 21.g.

7 L'interchangeabilité des ministres n'est par exemple pas pratiquée entre toutes les Églises membres de la Communion mondiale d'Églises réformées.

Cela ne veut pas dire que la question des ministères n'est pas importante. Des différences réelles existent entre luthériens et réformés, des divergences parfois. Elles n'empêchent pas de déclarer la pleine communion ecclésiale, elles compliquent parfois sa réalisation, mais elles participent d'une « émulation spirituelle que l'Évangile est loin d'interdire »[1], elles font partie d'une diversité légitime au sein de la communion ecclésiale. C'est le niveau, second, des formes et de leur diversité.

Dans cette ecclésiologie cohérente avec les textes fondateurs de la Réforme, le *Concorde de Leuenberg* propose ainsi un modèle de communion original.

[1] Voir Marc LIENHARD, « Identité confessionnelle et œcuménisme », *art. cit.*, p. 437.

I.5

CHAPITRE 5

DIALOGUES ET ACCORDS AVEC D'AUTRES TRADITIONS

Il est toujours un brin artificiel d'isoler les dialogues que mènent deux Églises entre elles des autres dialogues œcuméniques qui les entourent, particulièrement ceux dans lesquelles elles sont elles-mêmes partie prenante. Pour des raisons méthodologiques – se centrer sur l'objet étudié – et aussi de volume de notre étude, nous nous limitons strictement, comme nous l'avons indiqué dans notre introduction, aux deux dialogues internationaux luthéro-catholique et réformé-catholique. L'Église catholique et les Églises luthériennes et réformées sont pourtant engagées dans d'autres discussions, soit entre elles dans un cadre plus large ou moins officiel, soit avec d'autres Églises. Une étude exhaustive, s'il était possible de la faire, devrait également analyser ces autres dialogues. Nous ne le ferons pas ici, mais nous signalons cependant ce chantier qui serait utile ; la lecture de ces dialogues permettrait en effet de voir ce qu'ils révèlent de la conception ecclésiologique de chaque Église, mais aussi de la part que la question des ministères y prend. Elle donnerait également à approfondir la question de la compatibilité des dialogues entre eux.

I.5.1 – Luthériens, réformés et catholiques

Réformés et luthériens ne dialoguent pas toujours séparément avec les catholiques. Un dialogue réunissant la Fédération luthérienne mondiale, l'Alliance réformée mondiale et l'Église catholique romaine – Secrétariat pour l'unité et Congrégation pour la doctrine de la foi – s'est tenu de 1971 à 1976 sur la question du

mariage et des mariages mixtes. Ce dialogue a débouché en 1976 sur un rapport intitulé « La théologie du mariage et les problèmes des mariages mixtes »[1]. Il n'aborde pas la question des ministères.

En 2012, lors de son assemblée générale à Florence, la Communion d'Églises protestantes en Europe a décidé d'ouvrir un dialogue avec l'Église catholique.

Les trois familles participent ensemble à des dialogues multilatéraux au plan international. Un groupe mixte de travail réunit l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises depuis 1964 et publie des rapports sur ses activités et ses travaux théologiques ; certains de ces rapports sont complétés d'une étude sur un thème particulier, dont quelques-uns qui touchent aux questions que nous abordons dans notre recherche[2].

L'Église catholique n'est pas membre du Conseil œcuménique des Églises. Elle est cependant membre de sa commission Foi et Constitution, qui travaille également les questions ecclésiologiques. L'Église catholique participe aux travaux de cette commission depuis 1968[3]. Parmi les nombreux documents diffusés[4], il importe de signaler celui qui a été publié en 1982 sous le titre « Baptême Eucharistie Ministère »[5], appelé également « Texte de Lima » ; son importance est grande tant

---

1 Texte dans *DC* 1736 (1978), p. 157-172 et dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 8.1.3.

2 Voir notamment, en lien avec notre sujet, le 6ème Rapport, « L'Église locale et universelle » (1990), *Service d'information* 74, 1990/III, p. 76-85. « La hiérarchie des vérités » (1990), *ibid.*, p. 86-91. « La réception, enjeu fondamental des avancées œcuméniques » (2013), *Service d'information* 143, 2014/I, p. 53-82. Pour l'histoire de ce groupe de travail, voir John A. RADANO, « Cinquantième anniversaire du groupe mixte de travail (1965-2015) - introduction historique », *Service d'information* 145, 2015/I, p. 33-43 et Diane C. KESSLER, « Principales avancées du groupe mixte de travail : les textes importants et leur impact », *ibid.*, p. 43-51.

3 Pour les années qui précèdent, voir Roger MEHL, « L'évolution de l'ecclésiologie dans la pensée du mouvement œcuménique », *RhphR* 42, 1962, p. 212-224.

4 On peut notamment mentionner : CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Nature et mission de l'Église* (2005), Document de Foi et Constitution n° 198. Ce document succédait à ID., *La nature et le but de l'Église* (1998), Document de Foi et Constitution n° 181. Récemment est paru le document ecclésiologique ID., *L'Église, vers une vision commune* (2012), Document de Foi et Constitution n° 214 ; ce document n'intègre hélas pas pleinement les résultats des dialogues bi-latéraux, voir André BIRMELÉ, « L'Église : vers une vision commune. Un nouveau texte de *Foi et Constitution* », *PosLuth* 62, 2014/2, p. 91-106.

5 *BEM*, *op. cit.*. Voir « Réponse catholique au document *BEM* », dans *DC* 1954 (1988), p. 102-119. Voir Max THURIAN (éd.), *Churches respond to BEM*, vol. I-VI, Genève, COE, 1986-1988 ; CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES – FOI ET CONSTITUTION, *Baptême Eucharistie Ministère. 1982-1990. Rapport sur le processus « BEM » et les réactions des Églises*, Paris, Cerf, 1993 (Document Foi et Constitution n° 149). Sur le *BEM*, voir André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 443-469. Voir aussi *PosLuth* 31, 1983, n° 4, numéro consacré au *BEM* avec des articles de Max-Alain CHEVALIER, « La référence à l'Écriture dans le BEM (section "Ministère") », p. 253-268 ; Max THURIAN, « Le ministère et l'ecclésiologie selon le BEM », p. 269-287 ; André

par l'écho qu'il a soulevé et les réactions qu'il a suscitées, que par la référence qu'il est devenu dans les dialogues ultérieurs[1] ; nous aurons l'occasion de le mentionner à plusieurs reprises.

Indiquons ici un dialogue dont le statut est très différent, puisqu'il ne relève pas de délégations officiellement désignées par les Églises partenaires. Il s'agit de celui mené dans le cadre du Groupe des Dombes, groupe privé composé de vingt théologiens catholiques et vingt théologiens luthéro-réformés français, suisses et belges. Ce groupe se réunit annuellement depuis 1937 et a publié des thèses et des études dont certaines ont eu une influence sur le mouvement œcuménique[2]. Nous évoquons ce groupe car des références à ses travaux sont à plusieurs reprises faites dans les deux dialogues que nous étudions[3] et nous aurons l'occasion de le signaler.

I.5.2 – Dialogues avec d'autres dénominations protestantes

Au-delà du champ luthéro-réformé, un parcours dans les dialogues que mènent les Églises luthériennes et réformées avec d'autres familles protestantes confirmerait que la question des ministères y est loin d'être centrale[4].

BIRMELÉ, « Trois documents récents à propos des ministères », p. 289-313 ; André DUMAS, « Le ministère selon le BEM – Remarques d'un théologien réformé », p. 315-321.

1 Le document réformé-catholique *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* se réfère au texte de Foi et Constitution en indiquant qu'il est « essentiel pour l'unité de partager la même foi quant au baptême, à l'Eucharistie et au ministère. Le document de la Commission Foi et Constitution sur Baptême, Eucharistie et Ministère, auquel les Églises ont répondu officiellement, constitue une importante contribution en vue de la réalisation de ce but » : *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 163.

2 Ces documents sont assemblés dans GROUPE DES DOMBES, *Communion et conversion des Églises*, Montrouge, Bayard, 2014 (sauf ID., *« Vous donc, priez ainsi ». Le Notre Père, itinéraire pour la conversion des Églises*, Montrouge, Bayard, 2011). Sur le Groupe des Dombes, voir Gottfried HAMMANN, « Aspects herméneutiques du travail œcuménique du Groupe des Dombes », *Variations herméneutiques* n° 9, 1998, p. 47-59 ; Catherine CLIFFORD, *The Groupe des Dombes. A Dialog of Conversion*, New York, Peter Lang, 2005 ; Joseph FAMERÉE, « The Contribution of the Groupe des Dombes to Ecumenism. Past Achievements and Future Challenges », *LouvSt*, 2008, p. 99-116.

3 Par exemple par *L-C - Le repas du Seigneur* 3, 13, 18, 21, 27, 28, 32, 32, 39, 41, 43, 45, 55 ; *L-C - Le ministère dans l'Église* 5, 42, 77 ; *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 107, *R-C -L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 155.

4 Nous nous permettons de renvoyer ici à notre mémoire de Master recherche, dans lequel nous avons parcouru les dialogues menés par les luthériens et les réformés avec les méthodistes, les disciples du Christ, les baptistes, les mennonites, les adventistes et les pentecôtistes ; voir Christian BACCUET, *La question des ministères dans les dialogues et accords entre les Églises issues de la Réforme*, Mémoire pour le Master recherche en théologie protestante, sous la

La logique de Leuenberg se retrouve au niveau de la déclaration de communion entre la Communion ecclésiale de Leuenberg et la branche européenne du Conseil méthodiste mondial (1994)[1] ; la question des ministères y est seconde, la communion reposant sur un accord sur la parole et les sacrements qui implique une reconnaissance mutuelle des ministères. Le dialogue de la Communion mondiale d'Églises réformées avec les Disciples du Christ s'est approché de cette conception, bien que le stade d'un accord n'ait pas encore été atteint[2].

Les dialogues avec les autres familles protestantes n'entrent pas dans une quête de communion ecclésiale ; il s'agit plutôt d'approches pour mieux se connaître mutuellement. Ces dialogues rencontrent peu la question des ministères. Si la pleine communion ecclésiale n'est pas possible, ni avec les baptistes[3] – mis à part le cas tout à fait particulier de l'Italie[4] –, ni avec les mennonites[5], les adventistes[6] ou les

direction d'André Birmelé, Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, 2009, p. 44-51. Voir aussi André BIRMELÉ, « La Communion des Églises protestantes en Europe et le mouvement œcuménique mondial », *art. cit.*, p. 209-213.

1 « L'Église communauté de grâce » ; texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 3.2.2. Le rapport « Ensemble sous la grâce de Dieu » 2 (1987), fruit du dialogue international réformé-méthodiste, précisait dès le début que « partout, les Églises de nos deux traditions peuvent déjà pratiquer la reconnaissance mutuelle de membres et ministères » ; texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 3.1.1.

2 Compte-rendu du dialogue international entre l'Alliance réformée mondiale et le Conseil œcuménique consultatif des Disciples, 1987 ; texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 6.1.1.

3 Quatre sessions d'entretiens théologiques se sont tenues autour des questions ecclésiologiques entre 1974 et 1976 entre l'Alliance réformée mondiale et l'Alliance baptiste mondiale, et ont abouti à un rapport commun ; texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 5.1.1.1. Une commission mixte a conduit des entretiens entre l'Alliance baptiste mondiale et la Fédération luthérienne mondiale de 1986 à 1989 et a publié un rapport en 1990 ; texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 5.1.2.1. Rapport du dialogue entre la Communion d'Églises protestantes en Europe et la Fédération baptiste européenne, « Le début de la vie chrétienne et la nature de l'Église », 2004, texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 5.2.2. Une convention de coopération entre la Communion d'Églises protestantes en Europe et les Églises baptistes d'Europe a été approuvée en 2012 par l'Assemblée générale de la CEPE à Florence.

4 « Reconnaissance mutuelle » entre les Églises baptistes, méthodistes et vaudoises, prononcée par le synode commun des Églises vaudoises et méthodistes et par l'assemblée des Églises baptistes d'Italie à Rome en novembre 1990 ; texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 5.2.1.

5 Voir Marc LIENHARD, « Les Églises luthériennes et réformées en dialogue avec les mennonites », dans ID., *Identité confessionnelle et quête de l'unité*, *op.cit.*, p. 136-153. Le 22 juillet 2010, la Fédération luthérienne mondiale a demandé pardon pour la persécution des anabaptistes au XVI^e^ siècle et la Conférence mennonite mondiale a accordé ce pardon ; voir le rapport « Guérir les mémoires : se réconcilier en Christ », 2010, en ligne : https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/OEA-Lutheran-Mennonites-FR-full.pdf [consulté le 24 novembre 2016].

6 Rapport du dialogue international entre l'Alliance réformée mondiale et les adventistes de l'Église du septième jour, 2001 ; texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 10.1.1. Dialogue entre la Fédération luthérienne mondiale et l'Église adventiste du septième jour, 1994-1998, texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 10.1.2.

pentecôtistes[1], ce n'est pas en raison de la question des ministères mais à cause d'un désaccord sur le baptême, d'où découle une ecclésiologie différente.

L'étude des dialogues et accords entre luthériens et réformés et ces autres traditions protestantes montre qu'une même logique est à l'œuvre : la communion ecclésiale, quand elle est possible, ne repose pas sur la question du ministère mais elle se fonde sur un accord sur la prédication de la Parole et sur les sacrements, qui inclut un ministère particulier au service du ministère de l'Église. La question de la forme des ministères en découle et ce niveau second autorise une diversité de sensibilités et de pratiques, elle permet une diversité dans le cadre de l'unité.

L'Église catholique mène de son côté des discussions avec d'autres Églises protestantes : Conseil méthodiste mondial[2], Disciples du Christ[3], Alliance baptiste

---

1 Pour ce qui concerne le dialogue international réformé-pentecôtiste, voir le rapport « Parole et Esprit, Église et monde » (2001), texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 11.1.1. Le dialogue entre la Communauté mondiale d'Églises réformées et des représentants de différentes Églises pentecôtistes porte actuellement sur le ministère dans le monde ; la dernière rencontre a eu lieu au Costa Rica en décembre 2016 ; en ligne : http://wcrc.ch/fr/nouvelles/le-dialogue-porte-sur-le-ministere-dans-le-monde [consulté le 15 janvier 2017]. Pour le dialogue des luthériens avec les pentecôtistes, voir Sarah HINLICKY WILSON, « Défis ecclésiologiques et œcuméniques pour les luthériens en dialogue avec les pentecôtistes », in Michel DENEKEN et Élisabeth PARMENTIER (dir.), *La passion de la grâce*, *op. cit.*, p. 167-176.

2 Nous avons déjà indiqué qu'en 2006 le Conseil méthodiste mondial s'est associé à la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*. La Commission internationale de dialogue méthodiste-catholique, qui émane de l'Église catholique et du Conseil méthodiste mondial, a publié plusieurs rapports et études depuis le « Rapport de la 1ère étape » (Denver, 1971), notamment « Vers une déclaration sur l'Église » (1986), « Dire la vérité dans l'amour : l'autorité d'enseignement chez les catholiques et les méthodistes » (2001) et « La grâce qui vous est donnée en Christ. Catholiques et méthodistes poursuivent leur réflexion sur l'Église » (2006). Le dernier document publié, qui est le 9ème rapport de la commission, s'intitule « Rencontrer le Christ Sauveur : Église et sacrements » (2011) ; il aborde le baptême, l'eucharistie et le ministère à la lumière de Pâques. Tous ces rapports sont disponibles sur http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_methodist-council_fr.htm [consulté le 19 août 2014]. Sur ce dialogue, voir William HENN, « Les dialogues œcuméniques de l'Église catholique avec les Églises méthodistes, baptistes et les Églises de Pentecôte suggèrent-ils une autre voie d'approche du dialogue œcuménique ? », in Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église, op. cit.*, p. 85-105. Pour une synthèse des résultats du dialogue de l'Église catholique avec le Conseil méthodiste mondial, voir Walter KASPER, *Harvesting the Fruits: Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, New-York, Continuum, 2009.

3 La Commission mixte internationale de dialogue entre des représentants de l'Église catholique et les Disciples du Christ a publié « Apostolicité et catholicité » (1982), texte dans *Service d'information* n° 49, 1982, p. 70-79 ; « L'Église comme communion en Christ » (1992) ; « Réception et transmission de la foi : la mission et la responsabilité de l'Église » (2002) ; ces trois rapports sont publiés en anglais : « Call to Unity, Resourcing the Church for Ecumenical Ministry », Disciples of Christ - Roman Catholic International Commission for Dialogue, 1977-2002, *Issue* n° 1, August 2003. « La présence du Christ dans l'Église, en référence particulière à l'eucharistie » (2012), texte dans *Service d'information* n° 141, 2013/I, p. 28-43. La commission est depuis 2013 dans la cinquième phase de son travail et approfondit le thème de l'eucharistie : « Chrétiens formés et transformés par l'Eucharistie », voir *Service d'information* n° 147, 2016/I, p. 46-47.

mondiale[1], Conférence mennonite mondiale[2], Alliance évangélique mondiale[3], Églises pentecôtistes classiques[4]. Celles-ci abordent la question du ministère parmi d'autres thèmes, sans que cela n'apporte véritablement d'éléments supplémentaires à notre étude.

I.5.3 – Dialogues et accords avec les anglicans

L'anglicanisme a une place particulière dans les dialogues œcuméniques. Il n'est pas lieu de discuter ici du lien entre le protestantisme et cette tradition issue du mouvement réformateur du XVI^e^ siècle[5]. Ce qui est particulièrement notable pour la question des ministères, c'est que l'existence d'un dialogue intense entre anglicans et luthéro-réformés a, depuis une vingtaine d'années, débouché sur plusieurs accords importants de reconnaissance mutuelle. À partir du début des années 1970, de nombreux dialogues ont en effet été entrepris entre anglicans et luthériens, entre anglicans et réformés, ainsi qu'entre luthériens, réformés et anglicans. Initiés au niveau international par la Communion anglicane, la Fédération luthérienne mondiale et l'Alliance réformée mondiale, ils se sont poursuivis à des niveaux régionaux ou locaux. Des rapports se sont succédés au long des années quatre-vingt[6] et, entre

---

1 Les conversations internationales entre l'Église catholique et l'Alliance baptiste mondiale ont produit deux rapports : « Rapport sur les conversations internationales (1984-1988) », *DC* 1990, p. 857-866 et dans COMITÉ MIXTE BAPTISTE CATHOLIQUE EN FRANCE, *Rendre témoignage au Christ*, Paris, Cerf, 1992. « La Parole de Dieu dans la vie de l'Église » en 2010, texte dans *Service d'Information* n° 142, 2013/II, p. 21-67.

2 Le dialogue international entre l'Église catholique et la conférence mennonite mondiale a publié un document en 2003, « Appelés ensemble à faire œuvre de paix », *Service d'information* n°113, 2003/II-III, p. 120-160.

3 « ERCDOM – Dialogue évangélique-catholique sur la mission » (1977-1984), publié dans Louis SCHWEITZER (dir.), *Le dialogue catholiques-évangéliques*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2002. « Église, évangélisation et les liens de la Koinonia » (2003), *Service d'information* n°113, 2003/II-III, p. 92-111.

4 Ce dialogue initié en 1972 a publié six documents, chacun issu d'une phase de travail. Le dernier porte sur les charismes et l'Église : « "N'éteignez pas l'Esprit" - Les charismes dans la vie et dans la mission de l'Église » (2011-2015), *Service d'information* n° 147, 2016/I, p. 52-68. Voir Cecil M. ROBECK, Jr, « Le dialogue entre les pentecôtistes classiques et l'Église catholique », *Ist* LIX, 2014/2-3, p. 151-160.

5 Voir par exemple J.Robert WRIGHT, « Anglicanisme », in Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2007 (1ère édition 1998), p. 56 : « L'anglicanisme se pense comme une Église à la fois réformée et préréformée, à la fois catholique et protestante […]. La plupart des anglicans se considèrent en général comme protestants ».

6 Rapports du dialogue anglican-luthérien : Pullach (1972), Helsinki (1983), Cold Ash (1983), Niagara (1987), Porto Alegre (2002). Rapport du dialogue anglican-réformé : « Le règne de Dieu et notre unité » (1984). Textes dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 4.

1988 et 2001, nombre d'entre eux ont abouti à des accords de communion ecclésiale au niveau d'une région ou d'un pays ; en Europe, les plus importants sont les accords de Meissen, de Porvoo et de Reuilly[1]. Ces accords constituent une spécificité de ce dialogue[2] ;

Ces différents accords se situent dans une logique proche de celle de la *Concorde de Leuenberg* : c'est l'accord sur la parole et les sacrements qui entraîne la reconnaissance des ministères, et non l'inverse. Ces accords ont débouché sur une reconnaissance mutuelle des Églises participantes comme Églises de Jésus-Christ. Cette reconnaissance mutuelle est possible grâce à l'accord sur l'essentiel de la foi. Il y a en effet consensus sur la justification, le baptême, l'eucharistie, la vie spirituelle et le culte liturgique, l'être de l'Église, et sur la prédication de la Parole et l'administration des sacrements comme signes de l'Église. L'unité, don de Dieu, permet de reconnaître l'autre comme expression de l'Église du Christ, tout en laissant ouverte une diversité d'approches sur des points doctrinaux. Au sein de cette unité, une diversité de compréhensions est notamment possible sur des aspects importants touchant à la question des ministères. Cette reconnaissance mutuelle a pu aboutir à une communion ecclésiale en plusieurs endroits, avec

---

1 *Déclaration de Meissen* entre l'Église d'Angleterre et les Églises luthériennes, réformées et unies d'Allemagne (1988), *Déclaration de Porvoo* entre les Églises anglicanes britanniques et irlandaise et les Églises luthériennes nordiques et baltes (1992), *Déclaration de Reuilly* entre les Églises anglicanes de Grande Bretagne et d'Irlande et les Églises luthériennes et réformées de France (1998) – la déclaration est le paragraphe 46 de l'*Affirmation commune de Reuilly*, « Appelés à témoigner et à servir » –, *Déclaration de Waterloo* entre l'Église évangélique luthérienne au Canada et l'Église anglicane du Canada (2001), accord *Called to Common Mission* aux États-Unis entre l'*Episcopal Church in the United States of America* et l'*Evangelical Lutheran Church in America* (2001), accord *Common Ground* en Australie entre l'Église anglicane d'Australie et l'Église luthérienne d'Australie (2001) ; textes dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 4.1.3, 4.2 et 4.3. Le document de la Communion d'Églises protestantes en Europe *L-R - Ministère-ordination-episkopè*, Annexe 4.2.7, pose la question de la compatibilité entre le modèle de Leuenberg et le modèle de Porvoo ; pour ce dernier, un accord sur la base de l'épiscopat historique comme signe de l'apostolicité de l'ensemble de l'Église permet l'interchangeabilité des ministres (*Déclaration de Porvoo*, chapitre IV), ce qui permet aux Églises signataires de s'engager « à accueillir des personnes ordonnées, par un évêque, dans l'une quelconque de nos Églises, en vue de l'exercice de la charge d'évêque, prêtre ou diacre, pour qu'elles servent […] dans leur ministère, sans avoir besoin d'être réordonnées » (*Déclaration de Porvoo* 58 b V).

2 Voir notamment l'importante étude de Franck LEMAITRE, *Anglicans et Luthériens en Europe. Enjeux théologiques d'un rapprochement ecclésial*, Fribourg, Institut d'études œcuméniques de l'Université de Fribourg, 2011 ; selon lui, les dialogues entre anglicans et luthéro-réformés ne sont pas homogènes, à cause notamment de différences sérieuses sur les ministères, et les accords anglicans/luthéro-réformés et luthériens/réformés ne sont pas facilement compatibles. Voir aussi André BIRMELÉ, *La communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 275-317 ; Mary TANNER, « Les accords de Meissen et de Porvoo : un modèle pour accéder à l'unité chrétienne ? », in Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église, op. cit.*, p. 107-122 ; André BIRMELÉ, « La Communion des Églises protestantes en Europe et le mouvement œcuménique mondial », *art. cit.*, p. 213-218.

reconnaissance des ministères. L'interchangeabilité des ministres, possible dans le cadre de la *Concorde de Leuenberg*, n'est pour autant pas ouverte partout, car la question de l'épiscopat dans sa continuité historique est particulièrement sensible et se pose différemment pour les anglicans et les luthéro-réformés. Pour les anglicans, il importe en effet que le ministère épiscopal s'insère dans une succession historique des ordinations ; pour eux, l'usage de ce signe de la succession épiscopale historique est recommandé « comme l'expression de la promesse de Dieu d'être présent à son Église ; comme un appel divin à la fidélité et à l'unité ; et comme la mission de mettre en œuvre plus pleinement les caractères permanents de l'Église des apôtres »[1]. À la différence de ce qui se passe entre Églises luthériennes et réformées au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe, convergences et divergences sur les ministères occupent une place centrale dans les dialogues et accords entre anglicans et protestants, en particulier autour de l'*episkopè* et de la continuité historique de la succession épiscopale et de sa valeur comme signe. Les limites de cette étude ne nous permettent pas d'aller plus loin dans l'analyse de ces accords[2]. Ils sont pourtant essentiels dans le champ œcuménique, puisque leurs divergences quant à la conception de la succession épiscopale n'empêchent pas anglicans et luthéro-réformés d'affirmer leur communion ecclésiale.

Il n'est est pas de même dans le dialogue entre l'Église catholique et la Communion anglicane. Nous n'aborderons pas non plus ce dialogue, mais indiquons ici que les relations entre ces deux familles sont marquées par la lettre apostolique *Apostolicae Curae* de Léon XIII qui, en 1896, déclarait que « les ordinations conférées selon le rite anglican ont été et sont absolument vaines et entièrement nulles »[3]. Ce dialogue, initié en 1967 par Paul VI et Michael Ramsey, archevêque de Canterbury, est connu sous le nom d'ARCIC – *Anglican Roman Catholic International Commission*. Il s'est déroulé en plusieurs phases et a abouti à de

1 *Affirmation commune de Reuilly* 39.

2 Pour une étude détaillée de cette question, nous nous permettons de renvoyer à notre mémoire de Master recherche : Christian BACCUET, *op. cit.*, p. 52-91.

3 LÉON XIII, Lettre « *Apostolicae curae et caritatis* », 13 septembre 1896 (*DH* 3315-3319 – citation *DH* 3319). La condamnation portait sur un défaut de forme mais aussi sur un défaut d'intention, voire « une intention contraire et opposée au sacrement » (*DH* 3318). En 1547, le canon 11 sur les sacrements du Concile de Trente condamnait comme anathème celui qui dit que « chez les ministres, alors qu'ils réalisent et confèrent les sacrements, l'intention n'est pas requise de faire au moins ce que fait l'Église » (*DH* 1611).

nombreux documents[1]. Le cardinal Kasper a publié en 2009 une synthèse de ce dialogue[2].

Signalons, à propos des ministères, la différence entre catholiques et anglicans sur la question du lien entre la succession apostolique et l'ordination épiscopale. Pour les catholiques, l'évêque n'est pas ordonné par son prédécesseur mais par les évêques de la province, pour signifier que c'est en prenant la présidence de l'Église locale qu'il entre dans la succession apostolique ; il ne s'agit pas d'une succession de personne à personne, mais d'une succession sur un siège épiscopal. Il n'en est pas de même pour les anglicans, pour qui la transmission des ordinations par une chaîne d'impositions des mains est essentielle ; cette conception de la succession épiscopale vient des anglicans du XIX^{e} siècle et du développement de la « *pipeline theory* ». Les anglicans ont souvent pensé que la conception catholique était identique à la leur, d'où l'incompréhension de beaucoup d'entre eux en 2009 lors de la publication de la constitution apostolique de Benoît XVI *Anglicanorum coetibus* sur l'établissement d'ordinariats personnels pour les anglicans qui entrent dans la pleine communion avec l'Église catholique[3] ; les prêtres et évêques anglicans qui

---

1 La première phase, ARCIC I, s'est tenue de 1970 à 1981 et a produit le rapport de Malte (à ne pas confondre avec le premier rapport du dialogue international luthéro-catholique !) qui traite de l'eucharistie, du ministère et de l'autorité dans l'Église ; le volume COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE (ARCIC), *Anglicans et catholiques. La quête de l'unité*, Paris, Centurion/Cerf, 1997, rassemble les documents de cette première phase, laquelle est analysée par André BIRMELÉ dans *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 361-388. La deuxième phase, ARCIC II, s'est déroulée de 1983 à 2005 et a produit des rapports successifs sur « Le salut et l'Église » (1986), « L'Église comme communion » (1991), « La vie en Christ » (1993), « Le don de l'autorité » (1999) et « Marie, grâce et espérance dans le Christ » (2005) ; les quatre premiers documents se trouvent dans COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE, *Anglicans et catholiques. Approches de l'unité*, Paris, Cerf, 2000, et le cinquième dans *DC* 2341 (2005), p. 752-775. Une troisième phase, qui a débuté en 2011 (ARCIC III), a pour mandat de travailler à la réception des documents réalisés par la commission, de les présenter comme un corpus et de réfléchir sur « l'Église en tant que Communion, locale et universelle, et comment l'Église locale et universelle parvient, en communion, à discerner quel est le juste enseignement éthique » ; voir *Service d'information* n° 147, 2016/I, p. 42-43. La Commission internationale anglicane-catholique pour l'unité et la mission (IARCUM) a publié un rapport en 2006 sur « Grandir ensemble dans l'unité et la mission - Bâtir sur 40 ans de dialogue entre anglicans et catholiques romains » *DC* 2386 (2007) p. 766-784 et *Service d'Information*, n° 124, 2007/I-II, p. 24-48.

2 Walter KASPER, *Harvesting the Fruits*, *op. cit.*.

3 BENOÎT XVI, « Constitution apostolique *Anglicanorum coetibus* sur l'établissement d'ordinariats personnels pour les anglicans qui entrent dans la pleine communion avec l'Église catholique », 4 novembre 2009, *DC* 2435 (2009), p. 1083-1085. Sur cette question, voir Hervé LEGRAND, « Épiscopat, *episcopè*, Église locale et communion des Églises dans la constitution apostolique *Anglicanorum coetibus* », *Cristianesimo nella storia* 32, 2011/2, p. 405-423.

souhaitent rejoindre l'Église catholique doivent en effet être ordonnés dans l'Église catholique[1].

I.5.4 – Dialogues avec les orthodoxes

Une étude exhaustive ne saurait faire l'impasse sur les dialogues avec les Églises orthodoxes. Signalons simplement ici que ces dialogues sont très différents de ceux que nous avons indiqués jusqu'ici, en partie parce que les cultures ecclésiales et les spiritualités sont plus éloignées, en partie parce que le monde orthodoxe est traversé de tensions internes fortes, en partie parce que l'histoire des relations entre Orient et Occident sont complexes et douloureuses.

À propos des Églises orientales séparées de Rome, le Concile Vatican II reconnaît qu'elles « ont de vrais sacrements – principalement, en vertu de la succession apostolique : le sacerdoce et l'Eucharistie »[2]. Le dialogue entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales est très divers, à l'image de la diversité de ces Églises et en raison des contentieux historiques entre les différentes Églises, autour de questions théologiques, juridiques ou territoriales.

Une Commission mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe a été créée en 1979. Elle a publié plusieurs documents, notamment « Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité » en 1982[3], « Foi, sacrements et unité de l'Église » en 1987[4], « Le sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église, en particulier l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu » en 1988[5], document qui affirme que « nous nous appuyons sur la certitude que dans nos Églises la succession apostolique est fondamentale pour la

---

1 *Anglicanorum coetibus* VI.1 : « Ceux qui, comme anglicans, exerçaient un ministère de diacre, de prêtre ou d'évêque, […] peuvent être acceptés par l'ordinaire comme candidats aux ordres dans l'Église catholique ».

2 *UR* 15.

3 Munich, 6 juillet 1982. Texte dans *DC* 1838 (1982), p. 941-945. Sur ce texte, voir André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 427-432.

4 Bari, 16 juin 1987. Texte dans *DC* 1954 (1988), p. 122-126.

5 Valamo, Finlande, 26 juin 1988. Texte dans *DC* 1973 (1988), p. 1148-1152.

sanctification et l'unité du peuple de Dieu »[1]. Mentionnons particulièrement le document dit « de Balamand », intitulé « L'uniatisme, méthode d'union du passé et la recherche actuelle de la pleine communion » en 1993, dans lequel l'Église catholique reconnaît à l'Église orthodoxe la qualité d'Église sœur[2]. Le dialogue de cette commission a été suspendu en 2000 et a repris en 2006. La commission travaille sur la question de la primauté et a publié un document sur les « Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église - communion ecclésiale, conciliarité, et autorité », dit « Document de Ravenne », en 2007[3]. Un document de travail sur « Le rôle de l'évêque de Rome dans la communion de l'Église pendant le premier millénaire », élaboré en septembre 2008, a été diffusé alors qu'il était encore en cours d'examen, sans avoir ni « autorité » ni « caractère officiel » et donc « le texte rendu public est dénué d'autorité et de caractère officiel »[4]. En septembre 2016, la Commission a publié un document intitulé « Vers une compréhension commune de la synodalité et de la primauté au service de l'unité de l'Église »[5].

L'Église catholique est en dialogue avec d'autres Églises orientales. En 1993, lors d'une visite à Rome du Patriarche de l'Église d'Éthiopie, Jean-Paul II avait déclaré : « Nous partageons la même foi venue des Apôtres, les mêmes sacrements et le même ministère enraciné dans la succession apostolique. En effet, nous

---

1 *Ibid.*, 1.

2 Balamand, Liban, 23 juin 1993. Texte dans *DC* 2077 (1993), p. 711-714. Sur ce texte, voir l'importante étude publiée par le COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *Catholiques et orthodoxes : les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Paris, Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, 2004. Voir aussi Hervé LEGRAND, « La théologie des Églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand », *RSPhTh* 2004/3, p. 461-496 et ID., « L'œcuménisme aujourd'hui », *art. cit.*, p. 121-132. Cette question d'Église sœur est contestée ; la Congrégation pour la doctrine de la foi a ainsi publié en 2000 un « note sur l'expression "Églises sœurs" » dans laquelle elle indiquait fermement que « L'Église universelle, une, sainte, catholique et apostolique, n'est pas la sœur mais la mère de toutes les Églises particulières » (n° 10) ; texte dans *DC* 2233 (2000), p. 823-825.

3 COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE (DANS SON ENSEMBLE) « Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église. Communion ecclésiale, conciliarité et autorité », texte dans *Ist* LIII, 2008/4, p. 283-296 et dans *DC* 2392 (2007), p. 1117-1125. Voir Frans BOUWEN, « Ravenne 2007 dans la marche du dialogue théologique catholique-orthodoxe », *Ist* LIII, 2008/4, p. 269-282 ; Dimitar ARNAUDOV, « L'ecclésiologie du document de Ravenne (2007) », *Ist LIX*, 2014/4, p. 339-366.

4 Communiqué du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, 26 janvier 2010, en ligne sur http://www.zenit.org/fr/articles/catholiques-et-orthodoxes-aucun-document-theologique-commun-pour-le-moment [consulté le 19 août 2014]. Le document est consultable sur http://orthodoxie.typepad.com/Fichiers_2/Communion_premier_millenaire.pdf [consulté le 19 août 2014].

5 Cieti, 21 septembre 2016. En ligne : https://fr.zenit.org/articles/orthodoxes-catholiques-traduction-complete-du-document-de-chieti-2016/ [consulté le 26 novembre 2016].

pouvons affirmer aujourd'hui que nous avons la même foi au Christ, alors que, pendant longtemps, elle a été entre nous une cause de division »[1]. Mentionnons notamment la commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales[2] qui s'est réunie pour la première fois en 2004 ; elle rassemble l'Église catholique et les « Églises anciennes d'Orient qui ont contesté les formules dogmatiques des Conciles d'Éphèse et de Chalcédoine »[3]. Cette commission a publié un document en 2009 intitulé « Nature, constitution et mission de l'Église »[4] ; ce travail avait été précédé par plusieurs déclarations associant le pape et le responsable de l'une ou l'autre de ces Églises[5]. Un deuxième document de dialogue a été publié en 2015 sur « l'exercice de la communion dans la vie de la première Église et ses implications pour notre quête de communion aujourd'hui »[6]. La commission travaille actuellement sur les sacrements et leur relation à l'Église[7]. Mentionnons également les commissions de dialogue entre l'Église catholique et l'Église malankare syrienne orthodoxe et entre l'Église catholique et l'Église malankare orthodoxe syrienne de l'Inde du Sud. L'Église catholique est aussi partenaire d'un dialogue avec l'Église assyrienne de l'Orient, membre du Conseil œcuménique des Églises depuis 1964[8] ; les discussions entre elles ont abouti en 1994 à une « Déclaration christologique commune entre l'Église

---

1 JEAN-PAUL II, « Discours adressé à Sa Sainteté Abouna Paulos, Patriarche de l'Église orthodoxe d'Éthiopie » (11 juin 1993), *DC* 2076 (1993), p. 651-652.

2 Église copte orthodoxe, Église syrienne orthodoxe, Église arménienne apostolique (Catholicossat de tous les Arméniens, Sainte Etchmiadzine), Église arménienne apostolique (Catholicossat de Cilicie, Antélias), Église éthiopienne orthodoxe tewahido, Église malankare syrienne orthodoxe et Église érythréenne orthodoxe tewahido.

3 Jean-Paul II, *Que tous soient un*, Paris, Mame/Plon, 1995, 62. Désormais cité *Ut unum sint*.

4 En ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/anc-orient-ch-docs/rc_pc_christuni_doc_20090129_ mission-church_fr.html [consulté le 19 août 2014].

5 Déclaration commune du Pape Paul VI et S.S. Vasken I, Catholicos-Patriarche Suprême de tous les Arméniens (1970). Déclaration commune du Pape Paul VI et du patriarche Moran Mar Ignatius Jacoub III (patriarche syrien-orthodoxe d'Antioche) (1971). Déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche Chenouda III (patriarche des coptes) (1973). Déclaration commune du Pape Jean-Paul II et de S.S. Mar Ignatius Zakka Ier Iwas (Patriarche syrien- orthodoxe d'Antioche) (1984). Déclaration commune de Sa Sainteté Jean-Paul II et de Sa Sainteté Karekine I (Catholicos Suprême de tous les Arméniens) (1996). Déclaration commune du Pape Jean-Paul II et du Catholicos Aram Ier (Catholicos arménien de Cilicie) (1997). Toutes ces déclarations se trouvent en ligne: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_ancient-oriental-ch_fr.htm [consulté le 26 novembre 2016].

6 « The Exercise of Communion in the Life of the Early Church and its Implications for our Search for Communion Today ». En ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/anc-orient-ch-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20150513_exercise-communion_en.html [consulté le 26 novembre 2016].

7 Voir *Service d'information* n° 147, 2016/I, p. 39-40.

8 Voir http://infocatho.cef.fr/fichiers_html/eglisesorientales/prechalcedoniennes/motrador21.html [consulté le 19 août 2014].

catholique et l'Église assyrienne de l'Orient », signée à Rome par le pape Jean-Paul II et S.S. Khanania Mardinkha IV, Patriarche catholicos de l'Église assyrienne de l'Orient ; il s'agit d'un accord entre ces deux Églises, dans lequel « les Églises catholiques particulières et les Églises assyriennes particulières peuvent se reconnaître comme Églises sœurs »[1].

Pour ce qui concerne les ministères, la divergence principale entre les Églises orthodoxes et l'Église catholique tourne autour de la primauté du pape. Pour les orthodoxes, le premier millénaire de l'Église constitue la référence, en particulier en ce qui concerne l'ecclésiologie, la sacramentalité de l'Église et sa dimension épiscopale[2]. La primauté s'est développée dans l'Église occidentale au cours du second millénaire et n'est pas acceptable pour les orthodoxes, notamment dans ses dimensions juridictionnelle et magistérielle. Ainsi que l'exprime Michel Evdokimov, « l'orthodoxie reconnaît à l'Église romaine un droit de préséance, mais non de primauté, d'une primauté conçue comme un droit de gouvernement sur toutes les Églises et un droit de magistère, c'est-à-dire d'infaillibilité »[3] ; il précise qu'« en mettant en avant le principe de la collégialité épiscopale, le Concile [Vatican II] fait un important pas en avant dans le sens d'une meilleure entente doctrinale et institutionnelle avec l'Église orthodoxe »[4]. Pour Josef Ratzinger, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, « Rome de doit pas exiger de l'Orient, au

---

1 Texte dans *DC* 2106 (1994), p. 1069-1070. Sur cette question, voir les actes des rencontres des Églises de tradition syriaque, Fondation Pro Oriente, *La tradition syriaque (1)*, Paris, Istina, 1995, *La tradition syriaque (2)*, Paris, Istina, 1998 et *La tradition syriaque (3)*, Paris, Istina, 1998. En 2001, le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens a publié des « Orientations pour l'admission à l'Eucharistie entre l'Église Chaldéenne et l'Église Assyrienne d'Orient » ; il s'agit d'une note et d'orientations élaborées en accord avec la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et la Congrégation pour les Églises orientales, après qu'une requête ait été examinée par la Commission mixte pour le Dialogue théologique entre l'Église catholique – l'Église chaldéenne est unie à Rome – et l'Église assyrienne d'Orient : voir *DC* 2265 (2002), p. 213-214. Une phase de travail ecclésiologique est en cours, le Synode de l'Église assyrienne de l'Orient étant dans un processus d'étude d'une « Déclaration commune sur la vie sacramentelle » ; voir en ligne : http://www.istina.eu/index.php?page=liste-documents-dialogues [consulté le 19 août 2014]. La situation est complexe, l'Église assyrienne craignant de devoir se soumettre à l'autorité du pape et d'être ainsi latinisée : voir Anne-Bénédicte HOFFNER, « Première réponse de l'Église assyrienne à la proposition d'unité avec les Chaldéens, *La Croix*, 13 juillet 2015 ; en ligne : http://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Actualite/Monde/Premiere-reponse-de-l-Église-assyrienne-a-la-proposition-d-unite-avec-les-Chaldeens-2015-07-13-1334103 [consulté le 26 novembre 2016].

2 Sur la centralité de l'évêque en orthodoxie, voir Jean ZIZIOULAS, « L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe », in Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église, op.cit.*, p. 321-340. Selon lui, « on peut dire sans exagération que l'ecclésiologie orthodoxe est essentiellement épiscopocentrique » (p. 321).

3 Michel EVDOKIMOV, « Se convertir de plus en plus à la vérité de Dieu », in Jacques-Noël PÉRÈS (dir.), *La réception de Vatican II*, *op. cit.*, p. 19.

4 *Ibid.*, p. 20.

sujet de la doctrine de la primauté, plus que ce qui a été formulé et vécu durant le premier millénaire »[1]. Le dialogue de l'Église catholique avec les Églises orthodoxes est en outre compliqué en raison des difficultés internes du monde orthodoxe sur les questions de primauté entre elles et d'incapacité à réunir un véritable concile panorthodoxe[2] ; pour Antoine Arjakovsky, cela « révèle les limites d'une ecclésiologie qui se fait ronger de plus en plus, malgré ses dénégations, par l'hérésie du phylétisme ou nationalisme ecclésial »[3].

Les Églises luthériennes, réformées et orthodoxes sont membres du Conseil œcuménique et dialoguent en son sein. Des dialogues bilatéraux se sont cependant développés depuis une trentaine d'années.

Au niveau de la Fédération luthérienne mondiale, une commission commune luthérienne-orthodoxe a tenu sa première rencontre en 1981[4]. Elle a publié plusieurs déclarations communes depuis « La divine révélation » en 1985, notamment pour ce qui touche à notre étude « Les conciles œcuméniques et l'autorité de et dans l'Église » en 1993. Entre 2000 et 2011, le thème « Le mystère de l'Église » a fait l'objet de parties publiées en plusieurs étapes : « Parole et Sacrements (mystères) dans la vie de l'Église » en 2000, « Sacrements (mystères) en tant que moyens de salut » en 2002, « Baptême et chrismation comme sacrements d'initiation dans l'Église » en 2004, « La Sainte Eucharistie dans la vie de l'Église » en 2006, « La Sainte Eucharistie dans la vie de l'Église. Préparation, implications écologiques et sociales » en 2008 et « La nature, les attributs et la mission de l'Église » en 2011[5]. Dans la suite de ce thème consacré au mystère de l'Église, la commission a engagé

1 Joseph RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris, Pierre Téqui éditeur, 1985, p. 222.

2 L'Église de Russie n'a pas participé au concile panorthodoxe qui s'est réuni en Crête du 19 au 27 juin 2016.

3 Antoine ARJAKOVSKY, « Primauté et juste gouvernance dans l'Église », *Ist* LVIII, 2013, p. 351. Le phylétisme désigne l'autonomie de chaque Église au plan national et sa juridiction sur les orthodoxes de même nationalité résidant dans d'autres pays.

4 Pour l'histoire de ce dialogue, voir Risto SAARINEN, *Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1997 ; Risto SAARINEN, « The Lutheran-Orthodox Joint Commission. Our Work 1994-2003 » in Else Marie WIBERG PEDERSEN and Johannes NISSEN (éd.), *Cracks in the Walls. Essays on the Spirituality, Ecumenicity and Ethics*, Frankfurt, Peter Lang, 2005, p. 121-129 ; Risto SAARINEN, « Le dialogue luthérien-orthodoxe de 2004 à 2014 », *Ist* LIX, 2014/4, p. 367-386.

5 Tous ces textes se trouvent, en anglais, en ligne : https://www.lutheranworld.org/content/resource-agreed-lutheran–orthodox-statements-1985-2011 [consulté le 26 novembre 2016].

une réflexion sur le ministère ; la seizième session de la commission, en 2015, n'a pas pu produire de déclaration commune sur ce sujet[1].

L'Alliance réformée mondiale a publié des rapports issus de ses discussions avec les orthodoxes, en particulier « Convergences dans la doctrine de l'Église », qui rassemble les résultats des discussions de cinq sessions tenues entre 1996 et 2005, successivement sur les thèmes de « L'identité et l'unité de l'Église », « L'Église comme corps du Christ », « Être membre du et incorporé au corps du Christ », « La Sainteté de l'Église » et « La Catholicité et la Mission de l'Église »[2].

Les dialogues menés par les luthériens et les réformés avec les orthodoxes ne progressent que très lentement et sont principalement orientés sur les grands thèmes théologiques chers à ces traditions et sur les questions sacramentelles, notamment liées au baptême et à l'eucharistie. Le sujet des ministères n'est que récemment, et difficilement, abordé dans le dialogue luthérien-orthodoxe. Ces dialogues sont moins avancés que les dialogues entre protestants et catholiques, les contextes et les cultures étant très différents les uns des autres.

[1] Voir ttp://blogs.helsinki.fi/ristosaarinen/2015/05/02/lutheran-orthodox-join-commission/ [consulté le 27 novembre 2016].

[2] Ces textes se trouvent dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 9.1.1.

I.

CONCLUSION

UNE NÉCESSAIRE MISE EN PERSPECTIVE

Au terme de cette première partie de notre étude, nous mesurons l'ampleur de la matière, tant au niveau des documents à étudier qu'au niveau de ce qu'ils contiennent. La question des ministères ne peut guère être isolée de l'ensemble de l'ecclésiologie, laquelle ne prend tout son sens qu'au sein de la théologie tout entière, dans ses ramifications bibliques, herméneutiques, systématiques, eschatologiques, missiologiques, éthiques, sociologiques… L'étude des documents que nous avons plus ou moins rapidement décrits pourrait être sans fin !

Avant d'aller plus loin dans l'analyse des dialogues luthéro-catholique et réformé-catholique, il nous faut dire ici que toute la richesse des documents ne tient pas qu'à leur contenu. Ils sont l'expression de l'ampleur même des dialogues, avec ce que cela veut dire de rencontres, d'études, de partage, souvent même de prière commune. Dialoguer est, en soi, déjà être dans une forme de communion, celle de l'approfondissement des liens et de la connaissance mutuelle.

Dialoguer, c'est-à-dire échanger une parole pour se dire à l'autre, est aussi une manière de mieux se connaître soi-même. Cela oblige à creuser ce qui constitue sa propre identité. Cela est particulièrement vrai pour les luthériens et les réformés. Comme nous l'avons indiqué, alors que l'Église catholique peut se fonder sur une ecclésiologie de référence – *Lumen gentium* notamment – et sur une autorité magistérielle contemporaine – le concile et l'évêque de Rome –, les protestants ne possèdent ni textes fondateurs communs[1], ni magistère vivant, ni structure de

[1] Hormis bien sûr la Bible et les symboles de foi des premiers siècles de l'Église, comme l'Église catholique !

décision qui s'imposerait à toutes leurs Églises. Le fait même de discuter ecclésiologiquement n'est pas dans l'habitude théologique protestante, cela entraîne même une réticence et la réflexion ecclésiologique est globalement peu développée dans les Églises luthériennes et réformées. Force est de constater, cependant, que les dialogues que nous étudions se focalisent beaucoup sur cette dimension et ont poussé les Églises luthériennes et réformées à clarifier leur conception de l'Église et de ses ministères. L'exemple des discussions au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe l'illustre particulièrement, avec notamment l'importance reconnue au document *L'Église de Jésus-Christ*, qui fait désormais office de référence largement reçue. On peut ainsi affirmer qu'il y a bien une ecclésiologie luthéro-réformée cohérente, à la fois dans son contenu, ses références et sa diversité légitime au sein d'une communion ecclésiale. Ce n'est pas le moindre mérite de ces dialogues que d'avoir poussé les luthériens et les réformés à solidifier leur réflexion ecclésiologique.

Le dialogue a encore ce mérite que, s'il est mené sincèrement, il ne peut laisser indemne. Écouter l'autre, le comprendre, chercher les points de convergence et les nœuds de divergence, regarder ensemble ce qui pousse à la reconnaissance mutuelle et ce qui la bloque, c'est aussi se regarder différemment, se laisser interpeler, bouger en partie. Cela n'est pas forcément spectaculaire, cela peut être tellement lent que cela semble immobile, et pourtant, en cinquante ans de dialogues, des pas essentiels ont été faits. Il importe de le reconnaître.

Après avoir présenté ces très nombreux documents, deux remarques s'imposent.

La première est de constater que nombre de documents redisent ce qui a été dit dans un document précédent. Les dialogues semblent courir le risque soit de se répéter sans cesse, au risque de tourner en rond et de ne plus pouvoir trouver de dynamique, soit de toujours recommencer la réflexion déjà faite par d'autres. Certes, les questions importantes sont toujours à remettre en chantier, ne serait-ce que pour les relire à frais nouveaux ou les approfondir. Mais le défi se présente d'aller plus loin, de franchir des étapes, et, mise à part la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* en 1999, ces cinquante années et ces centaines de pages ne semblent pas toujours déboucher sur des avancées concrètes dans la vie et le

témoignage de l'Église. C'est la question de la réception des dialogues qui se pose ici, y compris au sein de chaque commission qui en a la charge.

Une deuxième remarque concerne l'abondance de matière, la somme d'érudition que ces documents contiennent. Ici se présente un autre risque, celui d'aligner des documents et des références et de s'y noyer. La présentation même que nous en avons faite illustre cela et n'évite pas complètement ce piège ; on peut en effet se contenter d'une sorte de catalogue, sans que les lignes directrices ni les enjeux n'apparaissent. C'est pourquoi, dans la partie qui va suivre, nous allons parcourir à nouveau les documents issus du dialogue luthéro-catholique et du dialogue réformé-catholique, non plus pour les présenter de manière chronologique, mais pour en dégager les grandes lignes ecclésiologiques en pointant les lieux de convergence, les points de différence légitimes et les questions sur lesquelles se fixent des divergences. C'est en quelque sorte un *status quaestionis* de la question des ministères dans les dialogues catholique – luthéro-réformés que nous nous proposons de faire, afin de poser des jalons pour la suite du travail engagé par les commissions en charge de ces dialogues.

Deuxième partie

Convergences et divergences

II.

INTRODUCTION

Dans les documents produits par le dialogue théologique international entre l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale et dans une moindre mesure par le dialogue entre l'Église catholique et la Communion mondiale d'Églises réformées, la question des ministères est abondamment traitée ; des points de convergence sont exprimés, des expressions de légitime différence sont partagées et des divergences sont exposées. Le fait même de dialoguer sur le plan ecclésiologique et d'aborder les questions les plus complexes permet de cerner ensemble les identités théologiques et ecclésiales de chaque partenaire. Ainsi, comme l'exprimait le dialogue luthéro-catholique en 1980, « un pas essentiel vers l'unité de nos Églises consiste avant tout en une clarification théologique et juridique plus poussée de la conception du ministère et de l'ordination dans nos Églises »[1]. Un an plus tard, les coprésidents de la commission luthéro-catholique le rappelaient :

> « Les théologies luthérienne et catholique du ministère se sont développées, en grande partie, en opposition l'une à l'autre. Des énoncés, marqués jadis par la polémique, ne sont plus défendus aujourd'hui sous cette forme. Bien des données, que l'on considérait comme "typiquement luthériennes" ou comme "typiquement catholiques", sont redécouvertes comme faisant partie de l'héritage commun, et perdent ainsi leur caractère séparateur »[2].

Les dialogues menés depuis près de cinquante ans vont ainsi plus loin qu'une meilleure connaissance mutuelle ; ils permettent d'avancer dans ce qui rassemble et d'approcher ensemble le cœur des difficultés.

---

1 *L-C - Voies vers la communion* 70.

2 Hans L. MARTENSEN et George A. LINDBECK, Présentation du document *L-C - Le ministère dans l'Église*, dans COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité, op. cit.*, p. 195.

En un demi-siècle de dialogues, une matière abondante a été accumulée. Comment la classer de manière cohérente ? Selon James Puglisi, « trois thèmes majeurs sont abordés dans presque tous les dialogues sur le ministère : la situation du ministère ordonné par rapport à la nature ministérielle du Peuple de Dieu en son entier et le rôle du ministère ordonné dans l'Église ; la relation entre la continuité apostolique de l'Église et la succession apostolique ; la structure, la signification et l'exercice du ministère ordonné »[1]. Dans sa thèse, André Birmelé citait six points de divergence entre catholiques et luthériens sur la question des ministères : le caractère constitutif du ministère pour l'Église, la triple forme du ministère, le ministère particulier et le sacerdoce universel, l'ordination, la succession apostolique, le ministère pétrinien et le magistère dans l'Église[2] ; plus récemment, il évoquait deux enjeux majeurs dans lesquels se concentrent ces six questions ouvertes : l'articulation entre Église et ministère et l'articulation entre le ministère ordonné et le ministère de tous les baptisés[3]. Walter Kasper distribue également les réflexions sur le ministère dans l'Église en six domaines : le ministère et la mission de l'ensemble du Peuple de Dieu, le ministère ordonné, l'*episkopè*, l'exercice du ministère au sein de l'Église locale et universelle, le ministère de primauté universelle, l'autorité doctrinale[4].

Le document luthéro-catholique de 2006 consacré à l'apostolicité de l'Église conclut pour sa part, dans sa troisième partie centrée sur la question des ministères, par une affirmation :

> « Nous sommes d'accord sur le fait que l'Église est apostolique sur la base de la fidélité à l'Évangile apostolique, que tous les baptisés qui croient en Christ partagent son office sacerdotal, que le ministère ordonné est essentiel dans l'Église pour la proclamation publique de l'Évangile par la parole et les sacrements, et que, pour

1 James PUGLISI, « Les dialogues interconfessionnels sur le ministère », dans Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p. 342.

2 André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 167-177.

3 André BIRMELÉ, « Le ministère dans le dialogue entre les Églises de la Réforme et l'Église catholique romaine », *art. cit.*, p. 537-551. L'articulation entre Église et ministère récapitule selon lui les enjeux de la triple forme du ministère, de la manière dont le ministère est nécessaire pour l'Église et du ministère de l'évêque de Rome ; de l'articulation entre ministère ordonné et ministère de tous les baptisés découlent les questions de la relation entre ministère ordonné et ministère des baptisés, de l'ordination et de la succession apostolique.

4 Walter KASPER, *Harvesting the Fruits*, *op. cit.*, p. 99-148.

> son service de l'unité dans la foi, ce ministère est différencié entre des formes locale et régionale »[1].

Ces quatre points d'accord fondamental recouvrent les quatre aspects principaux de la question des ministères : la mission de l'Église, le sacerdoce commun des baptisés, le ministère particulier conféré par ordination et l'*episkopè*. C'est en suivant cette répartition que nous allons parcourir de manière synthétique les documents issus des deux dialogues étudiés, en reprenant et organisant pour chacun de ces quatre points ce que les Églises ont en commun, les points de différence légitime et les lieux de divergence entre elles, afin d'en dégager les grandes lignes.

Cette synthèse, forcément trop rapide car chaque point pourrait être à lui seul l'objet de plusieurs études, a pour objet, au-delà de l'établissement d'un *status quaestionis*, de dégager les questions de fond qui sont encore à traiter dans les dialogues luthéro-catholique et réformé-catholique dans la perspective d'une reconnaissance de la pleine ecclésialité de l'autre, sur la question des ministères. Les documents issus du dialogue luthéro-catholique seront la base de cette relecture car, comme nous l'avons déjà mentionné, ils développent plus en détail le sujet que le dialogue réformé-catholique et vont plus loin dans la formulation de points d'accord.

Précisons ici que c'est sur le plan des conceptions théologiques que nous abordons cette partie de notre étude. Pour rester dans le champ de notre travail, nous n'analyserons donc pas précisément la manière dont les dialogues entre catholiques, luthériens et réformés abordent la question des ministères sur le plan de la référence à l'Écriture ou sur celui des développements historiques et de leur normativité[2].

---

[1] *L-C - L'apostolicité de l'Église* 292. Il est intéressant de remarquer que le plan de *Lumen gentium* commence dans le même ordre en abordant successivement l'Église, le Peuple et les ministères : chapitre 1 « le mystère de l'Église », chapitre 2 « le Peuple de Dieu », chapitre 3 « La constitution hiérarchique et l'épiscopat ».

[2] Cela donnerait matière à plusieurs autres thèses ! De nombreux éléments bibliques, patristiques et historiques sont donnés dans les rapports de dialogue international. Signalons en particulier, sur le plan biblique, la première partie de *L'apostolicité de l'Église* qui traite en détail des références néo-testamentaires en les situant dans leur propre contexte, historique et scripturaire, sans tenter de les écraser en un seul bloc, de les synthétiser en gommant leurs différences, ou de les lire comme justification de conceptions du ministère qui se sont développées dans les siècles qui ont suivi. Sur la question exégétique, voir également Jean DELORME (dir.), *Le ministère et les ministères selon*

L'Écriture est certes fondamentale dans une réflexion ecclésiologique et les rapports que nous étudions y font référence, même si, pour ce qui concerne les ministères, le Nouveau Testament ne donne pas de modèle précis. Il indique les débuts d'une organisation de l'Église, variable selon les lieux, les contextes, les communautés ; s'il présente ainsi un témoignage important sur le ministère dans les premières communautés chrétiennes, il ne porte cependant pas en lui-même un modèle qui serait normatif pour les Églises. Il peut indiquer des éléments qui fondent *a posteriori* des conceptions ecclésiologiques qui se sont développées dans la suite, par exemple une distinction entre les ministères de l'évêque, du prêtre et du diacre qui s'est décantée au second siècle[1]. Ainsi que l'évoque le *Rapport de Malte*, « les institutions du Nouveau Testament sont à considérer, dans une grande mesure, comme des modèles sans cesse ouverts à des actualisations nouvelles »[2] ; chaque Église a développé ces modèles à sa manière.

Dans toute réflexion théologique, le risque de sur-interpréter la Bible, voire de l'instrumentaliser, est présent et les dialogues étudiés n'échappent pas complètement à cette tentation. Le rapport luthéro-catholique *Église et justification*, par exemple, applique au ministère ordonné des citations du Nouveau Testament qui concernent les disciples, sans pointer qu'une réflexion préalable devrait être faite sur le risque de les réduire au seul ministère ordonné, alors que l'on peut aussi les interpréter comme concernant tout chrétien ou la mission de l'Église[3]. À la différence des rapports qui l'ont précédé, le document sur *L'apostolicité de l'Église* consacre spécifiquement une partie aux fondements néotestamentaires de l'apostolicité et du ministère. Un long développement est fait, en soixante-quatre paragraphes, pour étudier les textes bibliques qui touchent au sujet. Avec une approche plus exégétique

---

le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique, Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1974.

1 Nous reviendrons sur cette dimension, voir *infra*, II.4.3.

2 Cf. *L-C - Rapport de Malte* 54.

3 *L-C - Église et justification* 188. C'est le risque de beaucoup de documents d'Église ; voir par exemple Jean ZUMSTEIN, *Sauvez la Bible. Plaidoyer pour un lecture renouvelée*, Poliez-le-Grand, éditions du Moulin, 1994², en particulier les pages 23-32 où il critique l'usage bibliciste de l'Écriture dans le *BEM*, quand les versets bibliques sont détachés de leur contexte, associés les uns aux autres sans précaution et venant à l'appui d'affirmations dogmatiques ; le professeur de Nouveau Testament dénonce à travers cet exemple la tentation de l'harmonisme et le risque du primat de l'ecclésiologie et de l'emprisonnement de la Bible dans des présupposés. Un autre exemple est donné par *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 43, qui mêle des citations de l'Apocalypse, de Marc, Matthieu et 1 Corinthiens ; le texte écrit ainsi : « C'est l'Église et l'Esprit qui s'écrient : "Viens, Seigneur Jésus !" (Ap 22, 20) » alors qu'Ap 22, 17 évoque « l'Esprit et la mariée [qui] disent… » ; le rapport poursuit ainsi : « Cette spiritualité comprend le sacrement (Mc 14, 25), la prière (Mt 6, 9-13) et d'autres éléments »…

que dans les documents antérieurs, chaque texte est situé dans le contexte littéraire auquel il appartient (synoptiques, écrits johanniques, *corpus* paulinien etc.). Il est noté que les instructions concernant différentes fonctions indiquent « des responsabilités diverses » sans qu'il y ait « un modèle cohérent »[1], le canon du Nouveau Testament reflétant une phase au cours de laquelle « différents modèles ecclésiaux se sont développés, ont coexisté et interagi »[2], mais on peut dire que « l'Église n'a jamais été sans des personnes chargées de responsabilités particulières et d'autorité, et [que] les fonctions et tâches ne font sens que quand des personnes en ont la charge »[3]. La manière dont les structures ministérielles se sont développées reste ainsi « une question ouverte »[4]. À propos des lettres pastorales dans lesquelles se trouvent le plus d'indications d'ordre ecclésiologique, le document précise que, bien que ces lettres ne permettent pas de fixer les caractéristiques précises d'une structure ecclésiale, elles témoignent de « la transformation progressive de l'activité charismatique de l'Église en un ministère organisé revêtant aussi le manteau prophétique »[5]. Les lettres pastorales sont, dans le canon, les écrits dans lesquels se trouvent les expressions les plus proches de ce qui deviendra prédominant « dans le courant principal de l'Église primitive »[6], notamment le développement de fonctions spécifiques dont certaines ayant une autorité de surveillance « sont devenues responsables de la constance de l'Église dans la foi, bien qu'au début il n'y ait aucune terminologie solidement fixée »[7]. Cette partie exégétique est travaillée avec soin et sert de point d'appui pour les trois parties suivantes du rapport.

La réflexion ecclésiologique et la pratique ecclésiale ne se réfèrent pas seulement au canon biblique. Le développement de l'Église dans l'histoire a entraîné la mise en place d'organisations et de ministères, par amplification de logiques présentes dans le Nouveau Testament, ou en raison de l'augmentation considérable du nombre de chrétiens et de l'agrandissement des territoires desservis par les communautés, ou encore en réaction à des dérives théologiques ou à des conflits

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 26.
2 *Ibid.* 35.
3 *Ibid.*.
4 *Ibid.* 49.
5 *Ibid.* 53.
6 *Ibid.*.
7 *Ibid.*.

humains. À partir du Moyen Âge et jusqu'à nos jours, les processus de confessionnalisation ont conduit aux différences que nous vivons aujourd'hui et les entretiennent pour une part encore. Les dialogues que nous étudions se réfèrent beaucoup aux premiers siècles de l'Église, période normative pour les uns, indicative pour les autres. Ils effectuent une relecture historique du développement des conceptions ecclésiologiques et des structures ministérielles à travers les siècles ; ce fait même de relire l'histoire ensemble est important pour pouvoir dialoguer sur des bases communes[1]. Au-delà d'un regard en arrière, et parce qu'une lecture est toujours interprétative, un travail herméneutique sur le statut de l'histoire et sa normativité est indispensable à mener ; les dialogues posent quelques jalons à ce propos, notamment en indiquant la problématique : l'histoire de l'Église est-elle un témoignage de ce que les générations précédentes ont vécu, ou constitue-t-elle une norme pour l'Église aujourd'hui ? Notons ici que les développements ecclésiologiques sont aussi souvent des réductions ; il y a en effet plusieurs modèles de ministères dans le Nouveau Testament mais tous ne se sont pas développés. Indiquons enfin qu'une réflexion sur la référence à l'histoire devrait travailler la question de son rapport à la vérité[2].

Malgré l'importance, l'intérêt et les enjeux de cette problématique du rapport à l'Écriture et à l'histoire de l'Église pour l'ecclésiologie et la vie ecclésiale, nous ne l'étudierons pas spécifiquement dans notre travail, centrant celui-ci sur les conceptions théologiques contemporaines.

---

1 Les commissions de dialogue luthéro-catholique qui ont produit les rapports *L'apostolicité de l'Église* et *Du conflit à la communion* ont consacré une grande part de leur travail à cette relecture commune. Dans le même ordre d'idée, on peut évoquer la méthode du Groupe des Dombes qui, dans ses derniers documents, consacre une part importante de sa recherche à une lecture en commun de l'histoire des Églises.

2 Voir par exemple la réserve du professeur luthérien Hans Conzelmann à la fin du *Rapport de Malte*, qui conteste la « relativisation historique de la question de la vérité » ; COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité, op. cit.*, p. 58.

II.1

CHAPITRE 1

MINISTÈRES ET MISSION DE L'ÉGLISE

« Nous sommes d'accord sur le fait que l'Église est apostolique sur la base de la fidélité à l'Évangile apostolique »[1].

Par cette affirmation, le document luthéro-catholique de 2006 sur l'apostolicité de l'Église apporte une conclusion à l'un des buts du travail de la Commission, qui était de montrer que « catholiques et luthériens sont dans un accord plus important que ce que l'on suppose habituellement sur l'apostolicité ecclésiale »[2]. La question de l'apostolicité de l'Église est essentielle dans les dialogues œcuméniques, comme elle l'est dans toute élaboration ecclésiologique. Quatrième des *notae ecclesiae*[3], l'apostolicité fonde toute réflexion sur les ministères en l'insérant dans la dimension plus large de la mission de l'Église.

Il n'est pas question ici de reprendre toute l'ecclésiologie ! La nature de l'Église, sa mission, les *notae ecclesiae*… tous ces sujets sont traités dans les dialogues œcuméniques internationaux ; nous ne nous attacherons dans cette partie qu'à ce qui touche aux ministères.

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 292.

2 *Ibid.* 69.

3 Le Symbole dit de Nicée-Constantinople (381) qui confesse « l'Église une, sainte, catholique et apostolique » – *« credo in […] unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam »* – est une référence fondamentale commune à l'Église catholique (*DH* 150), aux Églises luthériennes (*FEL* 2) et aux Églises réformées (Olivier FATIO (éd), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, *op. cit.*, p. 20).

II.1.1 – Évangile et Église, un consensus de fond

L'apostolicité de l'Église est basée sur sa fidélité à l'Évangile apostolique : ce consensus de fond à propos du rapport entre Évangile et Église se dégage nettement des cinquante ans de dialogue. Église et Évangile sont liés de manière étroite mais ne se situent pas sur le même plan ; l'Église dépend de l'Évangile, et cette conviction partagée est le socle de l'ecclésiologie. Le long et patient travail commun de réflexion théologique qui s'est construit au fil du temps dans les commissions de dialogue international luthéro-catholique et réformée-catholique a permis de repérer ce consensus essentiel. Que ce soit dans le lien entre la doctrine de la justification et l'ecclésiologie, dans l'insertion de l'Église en Christ et dans l'Esprit, dans l'articulation entre l'unique ministère du Christ et le ministère de l'Église, ou dans le lien entre Église et apostolicité, la relation entre l'Évangile et l'Église est affirmée fermement. Les deux sont liés, et c'est le premier qui fonde la seconde. Cette convergence s'enracine dans la question de la justification.

II.1.1.1 – Justification et ecclésiologie

La doctrine de la justification a été centrale dans le développement de la Réforme protestante comme dans la naissance du catholicisme moderne au XVI^e^ siècle. Depuis l'expérience personnelle de Martin Luther[1] jusqu'aux canons du Concile de Trente, elle a été le point de cristallisation de la rupture entre deux conceptions de la foi et de l'entrée dans le processus de confessionnalisation. Question essentiellement sotériologique, elle a eu des conséquences ecclésiologiques fondamentales. Elle touchait en effet directement au lien entre le salut, l'Évangile et l'Église. C'est ainsi que le 31 mai 1969, alors qu'il recevait à Rome les représentants de la Fédération luthérienne mondiale, Paul VI déclarait : « Nous Nous réjouissons de voir que depuis trois ans déjà les problèmes d'Évangile et Église ont été examinés par cette Commission d'étude luthérienne évangélique - catholique romaine et Nous sommes convaincu que cette question est l'une des plus

[1] Voir par exemple son récit de la découverte que la justice de Dieu est une justice passive, par laquelle c'est Dieu qui justifie ; « alors, je me sentis un homme né de nouveau et entré, les portes grandes ouvertes, dans le paradis même ». Martin LUTHER, « Préface au premier volume des œuvres latines de l'édition de Wittenberg » (1545), *Œuvres*, tome VII, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 307 (*WA* 54, 186).

centrales qui se dresse encore entre nous, et sans solution, depuis la malheureuse rupture du temps de la Réforme »[1]. Cette question a été abordée dès la première phase du dialogue luthéro-catholique, avec l'affirmation, vingt-cinq ans avant la Déclaration commune d'Augsbourg en 1999, que se dessinait un ample consensus sur la justification qui pourrait rendre possible un accord sur la façon de comprendre la doctrine de la justification[2].

Dès sa première phase, le dialogue luthéro-catholique a insisté pour dire que l'Église n'est pas placée au niveau de l'Évangile mais qu'elle lui est liée en lui étant soumise. Elle se situe au niveau de la médiation sous des formes institutionnelles de la liberté chrétienne qui est liée au témoignage de l'Évangile[3]. C'est « avant tout pour et au service de la Parole et du sacrement, service qui, pour l'Église, entre dans sa constitution, qu'existent les institutions ecclésiastiques »[4]. Ainsi que son étymologie l'indique, le ministère est un « service »[5] ; le ministère de l'Église et les ministères dans l'Église sont au service de l'Évangile. La question des ministères n'est dès lors pas située sur le plan du salut mais sur celui de la communion ecclésiale. Il s'agit d'une problématique ecclésiologique. Ainsi, quand les rédacteurs du *Rapport de Malte* écrivaient que « l'Église, dans ses institutions, demeure constamment liée à l'Évangile qui a sur elle une priorité inéluctable »[6], ils positionnaient de manière fondamentale l'ecclésiologie dans un rapport second avec l'Évangile. Cela ne veut bien sûr pas dire que l'Église n'a pas de rapport avec le salut ; luthériens et catholiques « sont, les uns comme les autres, convaincus que nous devons le salut exclusivement à l'action salvatrice accomplie une fois pour toutes par Dieu dans le Christ Jésus telle que l'Évangile en témoigne. Mais le ministère de la réconciliation appartient aussi à l'œuvre de la réconciliation »[7]. Il s'agit donc d'un rapport second, mais réel. En premier lieu se tiennent le salut et le caractère inconditionnel de sa réception. C'est du salut que témoigne l'Évangile que l'Église est appelée à

1 PAUL VI, « Discours aux représentants de la Fédération luthérienne mondiale » (31 mai 1969) ; en ligne : http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1969/may/documents/hf_pvi_spe_19690531_federazione-luterana_fr.html [consulté le 29 avril 2014].

2 *L-C - Rapport de Malte* 26-30.

3 *Ibid.* 30.

4 *Ibid.* 31.

5 Du latin *ministerium*.

6 *L-C - Rapport de Malte* 33.

7 *Ibid.* 48.

proclamer. L'organisation de l'Église est au service de cette proclamation, laquelle est un critère pour la définir[1]. Ainsi, en quelques mots, sont affirmées la distinction et l'articulation entre la sotériologie et l'ecclésiologie. La seconde est déterminée par la première. C'est pourquoi le document luthéro-catholique de 1981 consacré spécifiquement au ministère, *Le ministère dans l'Église*, s'ouvre par une partie consacrée à l'agir salvifique de Dieu par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint. C'est le « centre commun »[2] de la foi des luthériens et des catholiques et le point de départ de toute ecclésiologie. L'ample consensus sur la doctrine de la justification[3] donne « un point de départ commun pour la question de la médiation du salut dans l'histoire »[4].

Treize ans plus tard, le rapport *Église et justification* commence par affirmer que « tout ce qui est enseigné et cru sur l'être de l'Église, sur les moyens de salut et sur le ministère constitutif de l'Église, doit se fonder sur l'événement du salut et refléter la foi en la justification en tant que réception et appropriation de l'événement du salut »[5] ; le document poursuit en indiquant que « catholiques et luthériens confessent ensemble le salut donné uniquement dans le Christ, et uniquement par grâce, et reçu uniquement dans la foi. Ils disent ensemble dans la confession de foi : nous croyons "à l'Église une, sainte, catholique/universelle et apostolique". La justification du pécheur et l'Église sont des articles de foi fondamentaux »[6]. Le texte précise qu'« à proprement parler, ce n'est pas exactement à la justification et à l'Église, que nous croyons, mais au Père qui nous prend en pitié et nous rassemble dans l'Église comme son peuple, au Christ qui nous justifie et dont l'Église est le corps, et au Saint-Esprit, qui nous sanctifie et qui vit dans l'Église. Notre foi s'étend à

---

1 C'est ce qu'exprime en 1983 le document du dialogue luthérien-catholique des États-Unis, « La justification par la foi. Document du groupe mixte de dialogue luthérien-catholique des États-Unis. 7ème étape des discussions théologiques », *DC* 1888 (1985), p. 153 ; original : ANDERSON H. George, MURPHY T. Austin, BURGESS Joseph A. (éd.), *Justification by Faith. Lutheran and Catholics in Dialogue VII*, Minneapolis, Augsbourg Fortress, 1985 : « Les catholiques comme les luthériens peuvent reconnaître le besoin d'évaluer les pratiques, les structures et les théologies de l'Église selon la manière dont elles aident ou entravent "la proclamation de la promesse miséricordieuse et libre de Dieu dans le Christ Jésus, qui ne peuvent être bien reçue que par la foi" ».

2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 6.

3 C'est ainsi que le document de 1981 relit le paragraphe 26 du *Rapport de Malte*.

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 8. Pour une étude détaillée de cette question dans les premiers dialogues luthéro-réformés, voir l'ouvrage fondamental d'André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*.

5 *L-C - Église et justification* 2.

6 *Ibid.* 4.

la justification et l'Église comme œuvres du Dieu-Trinité, qui ne peuvent être reçues comme il faut que par la foi en Lui »[1]. Plus loin, le document indique :

> « Le large consensus dans la compréhension de la justification constaté dans le dialogue actuel entre catholiques et luthériens, et dans d'autres, implique [...] un consensus, à maintenir dans le détail, sur la signification critique de la doctrine de la justification pour l'ensemble de la doctrine, de la constitution et de la pratique de l'Église : tout ce qui est enseigné et cru sur l'essence de l'Église, sur les moyens de salut et sur le ministère constitutif de l'Église, doit être fondé dans l'événement même du salut et pénétré de la foi en la justification en tant qu'elle est réception et appropriation du salut. Et donc tout ce qui est enseigné et cru sur l'essence et l'action de la justification doit être compris dans le contexte d'ensemble des affirmations sur l'Église, les moyens de salut et le ministère constitutif de l'Église »[2].

En se référant à Vatican II, le texte précise que la pensée catholique fait une différence « entre le plan personnel subjectif, celui du salut de l'homme par la grâce divine, et le plan ecclésiologique objectif de l'Église, qui reçoit et communique le salut »[3]. Il rappelle que le Concile, dans *Lumen gentium*, a affirmé que l'« on trouve de multiples éléments de sainteté et de vérité »[4] en dehors des structures de l'Église catholique et qu'ainsi, « l'Esprit du Christ se sert des Églises et communautés non-catholiques comme "moyens de salut" »[5]. Le document indique qu'au regard de l'Église catholique, les luthériens ont ce qui est nécessaire au salut, mais n'ont pas tout ce qui est nécessaire à l'Église[6] ; cela est fondamental et nous y reviendrons plus loin dans notre étude[7].

Comme nous l'avons indiqué, 1999 marque une étape essentielle dans le dialogue entre luthériens et catholiques, puisque la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* établit officiellement un accord entre les Églises luthériennes et l'Église catholique sur la centralité de la justification. Cette déclaration

---

1 *Ibid.* 5.

2 *Ibid.* 168.

3 *Ibid.* 201.

4 *LG* 8.

5 *L-C - Église et justification* 201.

6 Le paragraphe continue en se référant au décret sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad Gentes* (désormais cité *AG*), en rappelant que, « par rapport aux non-chrétiens il [le Concile Vatican II] dit, en outre, que l'action salvifique de Dieu est à l'œuvre, visible et cachée, chez ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, et que Dieu "par des voies connues de lui peut amener ceux qui, sans faute de leur part, ignorent l'Évangile, à la foi sans laquelle il est impossible de lui plaire". Il y a donc, selon la conception catholique, une relation entre le salut et l'Église qui ne consiste pas seulement dans l'appartenance à l'Église sur la base de l'écoute croyante de la Parole et de la réception fructueuse des sacrements, mais également dans le fait d'être orienté vers l'Église par l'action salvifique, visible et cachée de la grâce de Dieu hors de l'Église, qui peut acheminer à la foi salutaire ». La citation contenue dans ce passage est extraite d'*AG* 7.

7 Voir *infra*, III.1.

permet de dépasser un des points de la rupture du XVI^e siècle, par l'affirmation qu'un ample consensus réunit désormais luthériens et catholiques sur cette question. La déclaration appelle à en tirer les conséquences, en particulier sur la question du ministère[1], sans toutefois entrer dans le détail de cette vaste problématique.

En 2006, près de quarante ans après le début du dialogue luthéro-catholique, le rapport intitulé *L'apostolicité de l'Église* est entièrement centré sur cette question. La deuxième partie du document aborde précisément la question de la relation entre l'Évangile apostolique et l'apostolicité de l'Église, en vue de répondre à la question : qu'est-ce qui fait qu'une Église est apostolique ? Il s'agit d'« examiner en détail la relation entre l'Évangile apostolique de notre salut en Christ et l'attribut ecclésial de l'apostolicité »[2]. Le document reprend les vérités centrales du consensus luthéro-catholique sur la justification[3] et précise que « l'Évangile est central et décisif dans l'héritage apostolique »[4]. Il met en évidence que l'Évangile du salut a servi de critère dans la critique des réformateurs sur l'Église et a été, comme *viva vox* dynamique, la norme pour les luthériens dans la réorganisation des Églises[5], tandis que le Concile de Trente a placé l'Évangile comme « la source de toute vérité salutaire et des règles morales »[6] et que Vatican II a rappelé la centralité de l'Évangile *viva vox evangelii*[7],

---

1 *L-C - Déclaration commune sur la doctrine de la justification* 43.

2 *L-C- L'apostolicité de l'Église* 65.

3 *Ibid.* 146-147.

4 *Ibid.* 150.

5 *Ibid.* 152.

6 *Ibid.* 153. La citation du Concile de Trente se trouve dans la 4ème session, 8 avril 1546, Décret sur la réception des livres saints et des traditions : « L'Évangile […] source de toute vérité salutaire et de toute règle morale ». Le décret continue en disant que « cette vérité et cette règle sont contenues dans les livres écrits et dans les traditions non écrites qui […] sont parvenues jusqu'à nous » (*DH* 1501).

7 Voir la constitution dogmatique de Vatican II sur la révélation divine, *Dei verbum* (désormais abrégée *DV*) 8, La sainte Tradition : « C'est pourquoi la prédication apostolique, qui se trouve spécialement exprimée dans les livres inspirés, devait être conservée par une succession ininterrompue jusqu'à la consommation des temps. Les Apôtres, transmettant donc ce qu'ils ont eux-mêmes reçu, exhortent les fidèles à garder fermement les traditions qu'ils ont apprises soit de vive voix soit par écrit (cf. *2* Th 2, 15) et à lutter pour la foi qui leur a été une fois pour toutes transmise (cf. Jude 3). Quant à la Tradition reçue des Apôtres, elle comprend tout ce qui contribue à conduire saintement la vie du peuple de Dieu et à en augmenter la foi ; ainsi l'Église perpétue dans sa doctrine, sa vie et son culte et elle transmet à chaque génération, tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit. Cette Tradition qui vient des Apôtres progresse dans l'Église sous l'assistance du Saint-Esprit ; en effet, la perception des réalités aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur (cf. Lc 2, 19.51), soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des réalités spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, ont reçu un charisme certain de vérité. Ainsi l'Église, tandis que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu. L'enseignement des saints Pères atteste la présence vivifiante de cette Tradition, dont les richesses passent dans la pratique

mettant ainsi la révélation en Jésus-Christ au fondement de l'Église[1]. Dans l'Esprit Saint, une multitude d'éléments contribuent à construire l'Église :

> « Parmi ces éléments, se trouvent les Saintes Écritures, la communication de la Parole de Dieu dans la proclamation, le baptême et le repas du Seigneur, le ministère des clés, la catéchèse comme transmission de la tradition apostolique, les confessions de foi, le Notre Père et les Dix Commandements. Ces éléments sont des institutions et des ordonnances de la communication de la Parole de Dieu dans lesquelles le contenu de l'Évangile apostolique devient présent pour apporter le salut aux êtres humains. De cette manière, ils jouent un rôle dans le maintien de l'apostolicité de l'Église dans son ensemble. L'apostolicité de l'Église est étroitement liée avec la multitude de ces éléments, qui sont bien sûr présents dans nos Églises dans des configurations différentes »[2].

C'est en mettant ainsi en perspective l'articulation entre l'Évangile et l'Église que le document le plus récent, *Du conflit à la communion*, peut conclure que, « dans les débats luthéro-catholiques, un clair consensus a vu le jour : la doctrine de la justification et la doctrine de l'Église vont de pair »[3].

Le dialogue réformé-catholique se tient sur la même ligne. Ainsi, le rapport *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* présente dans son deuxième chapitre « notre commune confession de foi » dans une perspective sotériologique. Le salut était en effet la question centrale au temps de la Réforme ; la question de l'Église en découle – et en dépend –, dans ce chapitre comme dans l'organisation du document dans son ensemble. Le document précise que, « parce que nous croyons en Christ, unique médiateur entre Dieu et l'humanité, nous croyons que nous sommes justifiés par la grâce qui vient de lui, au moyen de la foi qui est une foi vive et qui donne la vie. Nous reconnaissons que notre justification est une œuvre

---

et dans la vie de l'Église qui croit et qui prie. C'est cette même tradition, qui fait connaître à l'Église le canon intégral des Livres Saints ; c'est elle aussi qui, dans l'Église, fait comprendre cette Écriture Sainte et la rend continuellement opérante. Ainsi Dieu, qui a parlé jadis, ne cesse de converser avec l'Épouse de son Fils bien-aimé, et l'Esprit Saint, par qui la voix vivante de l'Évangile retentit dans l'Église et, par l'Église, dans le monde, introduit les croyants dans la vérité tout entière et fait que la parole du Christ réside en eux avec toute sa richesse (cf. *Col* 3, 16). »

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 107 rappelle l'importance de la constitution sur la révélation divine, *Dei Verbum*, qui « précède tout ce que le Concile dit d'autre sur l'Église et sa vie ». La note 19 rappelle que dans le travail de rédaction de cette constitution, la Commission doctrinale du Concile a déclaré qu'elle était « en un sens la première de toutes les Constitutions de ce Concile » : voir *ASCOV*, IV/1, Vatican, 1976, 341.

2 *L-C- L'apostolicité de l'Église* 165.

3 *L-C - Du conflit à la communion* 216. Ce paragraphe se réfère au paragraphe 4 de *L-C - Église et justification* et le paragraphe 217 au paragraphe 5.

totalement gratuite accomplie par Dieu en Christ »[1]. C'est dans la suite de cette conviction commune que l'on peut affirmer :

> « Ensemble nous confessons l'Église, car il n'existe pas de justification solitaire. Toute justification s'inscrit dans la communauté des croyants, ou est ordonnée à son rassemblement. La présence du Christ dans l'Église, considérée à la fois comme réalité de grâce et comme communauté concrète dans le temps et l'espace, est fondamentale pour nous tous. C'est le Christ lui-même qui agit dans l'Église, par la proclamation de la Parole, la célébration des sacrements, la prière et l'intercession pour le monde. Cette présence et cette action sont rendues possible grâce à l'Esprit, par lequel le Christ appelle les hommes à s'unir à lui, à exprimer sa vérité en eux et à s'associer au mystère du don qu'il leur fait de lui-même »[2].

Ainsi, l'Évangile est le critère fondamental pour l'ecclésiologie catholique comme pour les ecclésiologies luthérienne et réformée. L'Évangile rend témoignage du salut donné par Dieu et l'Église est au service de la proclamation de cet Évangile, essentiellement par la prédication et l'administration des sacrements. Pour le dialogue luthéro-catholique comme pour le dialogue réformé-catholique, c'est sur la base d'un consensus sur la justification comme centre de l'Évangile et comme base de l'Église[3] que la question des ministères peut se développer. La sotériologie et l'ecclésiologie ne se situent pas au même niveau, la seconde dépendant de la première. Les ministères ne se conçoivent pas sur le plan sotériologique mais sur le plan ecclésiologique qui est à son service. Cela est essentiel à rappeler comme point de départ de la réflexion commune sur les ministères. Protestants et catholiques reconnaissent mutuellement que l'autre Église rend témoignage à la justification et les difficultés à dépasser sur les ministères ne se trouvent pas au niveau du salut individuel des croyants mais à celui de l'identité ecclésiale : qu'est-ce qui fait que l'on est Église ? La non reconnaissance mutuelle des ministères est une question ecclésiologique – ce qui peut permettre ou non une pleine communion ecclésiale – et

---

1 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 77.

2 *Ibid.* 80.

3 Voir la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*. Rappelons que si les Églises réformées n'ont pas signé cette déclaration, ce n'est pas à cause du fond de l'accord mais pour une question structurelle ; le processus de décision est en effet complexe car chaque Église membre doit donner son accord, le plus souvent par une décision synodale, et que la situation de ces Églises est très diverse dans le monde, notamment sur le plan des relations œcuméniques.

non une question de salut des membres de telle ou telle Église[1]. Il y a là une hiérarchie des vérités qui est fondamentale ; nous y reviendrons[2].

II.1.1.2 – Fondements christologiques et pneumatologiques

Dire que l'Évangile du salut est le fondement de l'Église, c'est dire la centralité du Christ. La dimension christologique de l'Église est essentielle. Le Christ est le principe premier de l'ecclésiologie. Cela réfère l'Église à ses origines, à la vie, la prédication, la mort et la résurrection de Jésus, et cela l'ancre dans la présence du Christ incarné dans le monde aujourd'hui.

C'est dans cette logique que le *Rapport de Malte* commence par une réflexion commune sur l'Évangile. Ce n'est qu'ensuite que vient la question de l'Église et des ministères. Le rapport précise que « le fondement et le centre de l'Évangile [...] ne peuvent pas être emprisonnés dans une formule théologique ; ils consistent bien plutôt dans l'agir eschatologique de Dieu opérant le salut par la croix et la résurrection de Jésus que toute prédication a pour intention d'expliciter »[3].

Cette dimension christologique de l'Église est fondamentale. Au service de l'Église, les ministères se comprennent donc comme fondés en Jésus-Christ, lui qui est le fondement unique de l'Église (cf. 1 Co 3,11) ; comme l'affirme *Église et justification*, cela « vaut et s'impose comme principe premier par excellence de l'ecclésiologie »[4]. C'est le point de départ de toute ecclésiologie. Il ne s'agit pas seulement d'une dimension d'origine historique mais de foi vivante aujourd'hui, d'incarnation de l'Évangile. En effet, comme l'exprime le *Rapport de Malte*, « c'est

---

1 Cela est conforme à *UR* 3 qui traite des relations entre les frères séparés et l'Église catholique : « Ceux qui naissent aujourd'hui dans de telles communautés [séparées de la pleine communion de l'Église catholique] et qui vivent de la foi au Christ, ne peuvent être accusés de péché de division, et l'Église catholique les entoure de respect fraternel et de charité. En effet, ceux qui croient au Christ et qui ont reçu validement le baptême, se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique. Assurément, des divergences variées entre eux et l'Église catholique sur des questions doctrinales, parfois disciplinaires, ou sur la structure de l'Église, constituent nombre d'obstacles, parfois fort graves, à la pleine communion ecclésiale. Le mouvement œcuménique tend à les surmonter. Néanmoins, justifiés par la foi reçue au baptême, incorporés au Christ, ils portent à juste titre le nom de chrétiens, et les fils de l'Église catholique les reconnaissent à bon droit comme des frères dans le Seigneur […]. Chez nos frères séparés s'accomplissent beaucoup d'actions sacrées de la religion chrétienne qui, de manières différentes selon la situation diverse de chaque Église ou communauté, peuvent certainement produire effectivement la vie de grâce, et l'on doit reconnaître qu'elles donnent accès à la communion du salut.».

2 Voir *infra*, II.1.3.4.

3 *L-C - Rapport de Malte* 24.

4 *L-C - Église et justification* 10.

dans le monde et pour le monde que le Christ a vécu, qu'il est mort et est ressuscité »[1]. Le lien réciproque entre l'Évangile et le monde « est si étroit que la réalité du monde et notre façon de le comprendre en un moment donné influent inévitablement sur la formulation du message du salut et sur la vie et les structures de l'Église »[2]. Les différents documents que nous étudions insistent sur cette relation au Christ dans laquelle s'origine la dimension de service de tout ministère.

L'Esprit saint rend vivante cette présence du Christ et oriente l'Église dans une perspective eschatologique. C'est ainsi l'agir de Dieu qui donne sens à l'Église et on peut donc affirmer le caractère trinitaire du fondement de l'Église. C'est pour éviter le risque d'un regard uniquement porté vers le passé, vers le temps de l'incarnation historique du Christ, que l'enracinement christologique de l'Église doit s'articuler à un fondement pneumatologique. L'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* le confessait ainsi : « nous croyons, conformément aux Écritures, que l'Église proprement dite est la réunion des saints qui croient véritablement l'Évangile du Christ et qui ont le Saint-Esprit »[3] . C'est ce à quoi s'est employé Vatican II, notamment dans la constitution sur l'Église qui traite successivement du dessein universel de salut du Père éternel, de la mission et l'œuvre du Fils et de la sanctification de l'Église par le Saint-Esprit[4] ; le Concile ancrait ainsi son ecclésiologie dans une théologie trinitaire, indiquant que « l'Église universelle apparaît comme un "peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint" »[5] et que cette Église, que l'Esprit Saint « introduit dans la vérité tout entière (cf. Jn 16, 13), et à laquelle il assure l'unité de la communauté et du ministère, il la bâtit et la dirige grâce à la diversité des dons hiérarchiques et charismatiques, il l'orne de ses fruits (cf. Ép 4, 11-12 ; 1 Co 12, 4 ; Ga 5, 22) »[6].

---

1 *L-C - Rapport de Malte* 35.

2 *Ibid.*. Le rapport fait référence à la constitution pastorale de Vatican II sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes* (désormais abrégé *GS*) 43, sur l'aide que l'Église, par les chrétiens, cherche à apporter à l'activité humaine.

3 *Apologie de la Confession d'Augsbourg* VII, 28 (*FEL* 189).

4 Respectivement *LG* 2, *LG* 3 et *LG* 4.

5 *LG* 4. Citation de Saint Cyprien, *De Oratione Dominica* 23 (*PL* 4, 553), dans SAINT CYPRIEN, *L'oraison dominicale*, texte, traduction, introduction et notes par Michel Réveillaud, Paris, Presses universitaires de France, 1964.

6 *LG* 4. Sur ce développement de l'ecclésiologie dans une dimension pneumatique, signalons l'importance des travaux d'Yves Congar et de son évolution théologique personnelle ; voir Rémi CHÉNO, *L'Esprit-Saint et l'Église. Institutionnalité et pneumatologie. Vers un dépassement des antagonismes ecclésiologiques*, Paris, Cerf, 2010 et Alain NISUS, *L'Église comme communion et comme institution. Une lecture de l'ecclésiologie du cardinal Congar à partir de la tradition des Églises de professants*, Paris, Cerf, 2012, ainsi que Joseph FAMERÉE et Gilles ROUTHIER, *Yves Congar*, Paris, Cerf, 2008, coll. « Initiations aux théologiens ». Avant lui, Johann Adam Möhler (1796-1838) a aussi développé une conception de l'Église animée par le Saint Esprit ; voir Johann

Le *Rapport de Malte* rappelle la nature eschatologique et pneumatique de l'Église[1] et indique que les formes historiques de médiation « ne doivent pas être considérées comme le pur produit d'un processus sociologique, mais, en raison de la nature pneumatique de l'Église, elles doivent être perçues comme un fruit de l'Esprit »[2]. C'est pourquoi « l'Église doit discerner les signes de l'Esprit Saint dans l'histoire et dans le présent et envisager, dans la fidélité à l'enseignement des apôtres, une restructuration de ses institutions »[3]. Le dialogue luthéro-catholique précise vingt ans plus tard que la christologie doit s'articuler à la pneumatologie ; en effet :

> « Notre confession commune de l'enracinement de l'Église dans l'élection d'Israël par Dieu, de sa fondation dans l'événement du Christ et dans l'annonce de l'Évangile dans l'Esprit Saint par les Apôtres, ne suffit pas et s'expose à des malentendus si l'on ne tient pas compte en même temps de la profonde relation de l'Église au Dieu un et trine. Et il ne s'agit pas ici seulement de la relation d'origine, mais de la relation de l'Église dans son être au Dieu un et trine, dans l'unité différenciée et réciproque du Père, du Fils et du Saint-Esprit »[4].

La relation constitutive entre Église et Saint-Esprit a été exprimée dès la première phase du dialogue :

> « Il ne s'agit pas seulement d'une relation originelle, dans le sens que le Saint-Esprit suscite l'Église de la nouvelle alliance, que l'annonce de l'Évangile se réalise avec sa puissance, qu'il est celui qui éveille la foi chez ceux qui écoutent l'Évangile et qui donne à l'Église la multiplicité de ses dons. Le Saint-Esprit fait tout cela en demeurant lui-même dans l'Église, en se liant à elle dans une relation étroite, essentielle. Il appartient au mystère de l'Église que l'Esprit de Dieu est son esprit »[5].

C'est l'agir de Dieu qui donne sens à l'Église et « catholiques et luthériens enseignent en commun que l'Église, comme communauté des fidèles, est appelée et rassemblée par le Saint-Esprit par l'annonce de l'Évangile dans la Parole et le sacrement, et est conduite par le Saint-Esprit qui agit en elle et par elle »[6]. Articuler

---

Adam MÖHLER, *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*, Paris, Cerf, 1938, coll. « Unam Sanctam » n° 2, et Michel DENEKEN, *Johann Adam Möhler*, Paris, Cerf, 2007, coll. « Initiations aux théologiens ».

1 *L-C - Rapport de Malte* 31.

2 *Ibid.* 32.

3 *Ibid.* 33.

4 *L-C - Église et justification* 48.

5 *L-C - Rapport de Malte* 59.

6 *Ibid.* 62.

christologie et pneumatologie, c'est lier l'Église à l'incarnation (ses origines en Jésus-Christ et sa continuité) et à sa mission (la dynamique de l'Évangile, la contemporanéité du salut). *Le ministère dans l'Église* conclut que sur ce point du fondement christologique et pneumatique de l'Église, « il n'existe pas de controverse fondamentale entre les deux Églises »[1]. On peut même parler de consensus : c'est Dieu lui-même qui parle dans la proclamation de l'Évangile, Christ qui se donne dans la prédication et les sacrements et cela se fait par le pouvoir du Saint-Esprit ; l'œuvre du Saint-Esprit est donc le contexte de la discussion théologique sur le ministère[2].

Le dialogue réformé catholique insiste lui aussi sur cette dimension trinitaire. L'étude sur *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* indique que « l'accord a régné sur une ecclésiologie présentée dans une perspective nettement christologique et pneumatologique dans laquelle l'Église est objet du Credo et ne peut pas être complètement saisie par une description historique et sociologique »[3]. La question de l'apostolicité est traitée aux paragraphes 94-96 de ce document qui rappelle que c'est l'Église toute entière qui est apostolique, le ministère se comprenant à partir de la notion de mission, dans une double dimension christologique – « de même que le Christ est envoyé par le Père, de même l'Église est envoyée par le Christ »[4] – et pneumatologique – cet envoi et ce dont l'Église est équipée « est aussi l'œuvre du Saint-Esprit »[5]. La théologie du ministère doit s'appuyer sur une théologie trinitaire[6] ; c'est en effet « par la puissance de l'Esprit que le Seigneur soutient son peuple dans l'accomplissement de sa vocation apostolique »[7]. Les charismes sont donnés par l'Esprit et l'Église « est de nature charismatique »[8]. Cette dimension trinitaire, liée à la dimension du Royaume, est très présente dans le document sur *L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu*.

---

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 3.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 272.

3 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 16.

4 *Ibid.* 94.

5 *Ibid.*.

6 *Ibid.* : « Trop souvent des déséquilibres dans la théologie du ministère sont la conséquence et le signe d'une insuffisante théologie trinitaire. »

7 *Ibid.*.

8 *Ibid.*.

En théologie fondamentale, une tension est toujours présente entre incarnation et pneumatologie ; elle se manifeste aussi en ecclésiologie. Les catholiques appliquent volontiers à l'Église l'analogie de l'incarnation[1] tandis que les protestants insistent sur le don de l'Esprit sans cesse renouvelé à l'Église. Pour le dialogue réformé-catholique, il y a là une conception pneumatologique différente : « la pensée catholique repose avant tout sur la confiance en la présence permanente de l'Esprit Saint, tandis que l'Église réformée fait l'expérience de la présence de l'Esprit comme d'un don accordé toujours à nouveau par le Seigneur glorifié »[2]. Pour les membres de la commission de dialogue, les protestants peuvent penser que les catholiques sous-évaluent la liberté de l'Esprit tandis que, pour les catholiques, l'incarnation ne se fait pas au détriment d'une dynamique opérée par l'Esprit saint ; « personne n'entend faire de l'Église un "prolongement de l'Incarnation", mais […] une réelle divergence apparaît entre nous quant à la manière de parler de l'Église en termes d'analogie incarnationnelle »[3]. Les catholiques peuvent estimer que les protestants « minimalisent la mesure dans laquelle, dans son plan de salut, Dieu s'est lié lui-même à l'Église, au ministère et aux sacrements », tandis que les protestants peuvent trouver que, « trop souvent, la théologie catholique romaine minimise la manière dont l'Église, le ministère et les sacrements dépendent de la liberté et de la grâce de l'Esprit Saint »[4].

Pour tous, christologie et pneumatologie s'articulent, mais les uns auraient-ils ainsi un penchant pour la première et les autres pour la seconde ? C'est ce que pensait Bernard Sesboüé en 1987 :

> « Pas plus qu'on ne peut opposer l'Esprit au Christ, on ne peut opposer le don de l'Esprit, sans cesse invoqué et reçu au cours de la vie de l'Église, à l'événement fondateur du Christ, origine de ce don. Ne rencontrons-nous pas là un nouvel aspect de notre divergence ecclésiologique ? Si l'Église catholique est naturellement tentée de majorer le lien de son unité avec le Christ (monophysisme ecclésial), les Églises de la Réforme ne le sont-elles pas de maintenir une distance de l'Église avec son événement fondateur, au nom d'un lien immédiat et purement "spirituel" revendiqué avec le Saint-Esprit ? La voie de la convergence nous demande aux uns et aux autres de tenir ensemble les deux images bibliques, celle

1 Voir *LG* 8 qui à propos de l'Église « faite d'un double élément humain et divin », explique qu'« en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné ». Sur la notion d'analogie dans *LG* 8, voir *infra*, II.1.2.2.

2 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 28.

3 *Ibid.* 104.

4 *Ibid.* 107.

> de l'Église corps du Christ (côté de l'unité) et celle de l'Église épouse du Christ (côté de la distinction) »[1].

Même si les catholiques peuvent avoir tendance à insister davantage sur l'incarnation – Dieu s'est lié à l'Église – et les protestants sur la dimension pneumatologique de l'Église – la liberté du Seigneur reste entière –, le nécessaire équilibre entre les deux est le lieu d'un consensus nettement affirmé dans les dialogues entre eux.

II.1.1.3 – Ministère du Christ et ministère de l'Église

C'est donc dans une perspective à la fois christologique et pneumatologique que la question de l'Église peut se développer ; c'est au sein de cet enracinement trinitaire de l'Église que la question du ministère se pose. Il s'agit d'abord de l'articulation du ministère de l'Église au ministère du Christ. Avant d'évoquer plus précisément les ministères, le dialogue œcuménique entre luthériens et catholiques met en effet en avant l'articulation entre le ministère de l'Église et le ministère du Christ. Vatican II l'avait déjà exprimé dans la constitution sur l'Église :

> « Le mystère de l'Église sainte se manifeste en sa fondation. En effet, le Seigneur Jésus posa le commencement de son Église en prêchant l'heureuse nouvelle, l'avènement du règne de Dieu promis dans les Écritures depuis les siècles […] L'Église, pourvue des dons de son fondateur, et fidèlement appliquée à garder ses préceptes de charité, d'humilité et d'abnégation, reçoit mission d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant de ce Royaume le germe et le commencement sur la terre »[2].

La première partie du document *Le ministère dans l'Église* est intitulée « L'agir salvifique de Dieu par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint ». Le centre commun de la foi des deux traditions est de confesser que le Christ a un ministère unique. Il est le grand-prêtre, le berger qui rassemble et conduit son peuple, celui qui enseigne la vérité[3], l'« unique seigneur, prêtre, pasteur, médiateur »[4] qui est présent dans l'Église par le Saint-Esprit pour rendre actuelles sa parole et son œuvre. *Le repas du*

---

1 Bernard SESBOÜÉ, « Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? », *NRTh* 109 (1987), p. 3-29, publié dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, Paris, Cerf, 2011, coll. « Cogitatio Fidei » n° 160, p. 157-188 ; citation p. 171.

2 *LG* 5.

3 *L-C - Le ministère dans l'Église* 7.

4 *Ibid.* 19.

Seigneur cite Luther qui prêchait que « nous ne doutons pas que c'est lui [le Christ] qui est notre curé (*Pfarrer*) et notre prêtre (*Pfaff*) au ciel devant la face de Dieu »[1].

Le Christ est le seul médiateur entre Dieu et les hommes[2] mais il a envoyé ses disciples pour qu'ils apportent l'Évangile au monde ; ils agissent « par mandat du Ressuscité »[3]. C'est pourquoi, « à l'œuvre de la réconciliation appartient aussi le ministère de la réconciliation »[4] et « le Saint-Esprit habilite l'Église et lui donne pour tâche d'être dans le monde signe efficace du salut acquis par le Christ »[5]. Le peuple de Dieu « a un mandat particulier dans le monde »[6], l'Église « est envoyée pour transmettre au monde, avec l'autorité du Christ, ce salut qu'elle a reçu »[7] et c'est la communauté qui « rend témoignage au Seigneur »[8]. Le ministère de l'Église s'articule ainsi au ministère unique du Christ. C'est dans son apostolicité fondée en Jésus-Christ et vivifiée par l'Esprit Saint que l'Église est missionnée pour témoigner de l'Évangile qui la fait vivre, pour actualiser le ministère du Christ. C'est en étant au service de ce ministère du Christ que l'Église accomplit son ministère. *Église et justification* rappelle que pour les luthériens, la proclamation de l'Évangile est confiée à l'Église en tant qu'ambassadrice du Christ et que celle-ci est « mandatée par lui pour qu'elle prêche l'Évangile, administre les sacrements et donne l'absolution »[9].

Il y a un vrai consensus entre catholiques et protestants sur ce point, qui peut se résumer ainsi :

> « Jésus-Christ est le centre de la mission de l'Église, qui se sait chargée par lui de porter à tous les peuples son message libérateur et sa grâce. La mission sans équivalent de l'Église consiste en ceci qu'elle accomplit l'ordre de Jésus d'évangéliser le monde et d'édifier des communautés de disciples qui, transformés par la foi, rayonnent déjà ici-bas la ferme espérance de l'accomplissement futur du Royaume de Dieu au jour de la consommation eschatologique »[10].

---

1 *L-C - Le repas du Seigneur* 60. La citation de Martin Luther date de 1520 et se trouve dans le « Sermon sur la sainte messe » ; Martin LUTHER, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1999, p. 696 (*WA* 6, 369, 5-9).

2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 6.

3 *Ibid.* 10.

4 *Ibid.* 11.

5 *Ibid.*.

6 *Ibid.* 12.

7 *Ibid.*.

8 *Ibid.*.

9 *Ibid.* 159.

10 *Ibid.* 261.

Là encore, le dialogue réformé-catholique est en pleine consonance avec le dialogue luthéro-catholique. Ainsi, *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* rappelle que la mission de l'Église est fondée sur la communion eucharistique avec le Christ ; ce dernier a confié « le ministère de la réconciliation […] et l'intendance des mystères » à l'Église, conçue comme « communauté des rachetés »[1]. Dans le chapitre II consacré à une commune confession de foi, *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* utilise les mots « médiateur » et « médiation » pour parler du Christ ; il indique que Jésus est « l'unique médiateur » entre Dieu et les hommes[2] et que l'Église est « la bénéficiaire et le héraut » de l'Évangile[3]. Le document précise que « le médiateur et le réconciliateur entre Dieu et l'humanité est unique et la plénitude de la réconciliation est en lui entière et parfaite. [...] Cette médiation est toujours présente et active en la personne du Christ ressuscité »[4]. Le Christ est présent dans l'Église et c'est lui-même « qui agit dans l'Église par la proclamation de la Parole, la célébration des sacrements, la prière et l'intercession pour le monde », grâce à l'Esprit[5]. Jésus-Christ est « le fondement de l'Église »[6] et le commencement de l'Église s'est déroulé en trois étapes : d'abord l'activité missionnaire de Jésus[7], puis le cycle de la Passion et l'envoi de l'Esprit, et enfin à la communauté à Pentecôte et aux païens lors d'une « nouvelle Pentecôte »[8] ; l'Église est ainsi « fondée une fois pour toutes, pleinement constituée et équipée en vue de sa vocation universelle dans le monde et de sa destinée eschatologique »[9]. C'est dans l'Église qu'est donnée la justification par la grâce[10] ;

---

1 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 86.

2 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 69. La même expression figure dans le paragraphe 79.

3 *Ibid.* 70.

4 *Ibid.* 72.

5 *Ibid.* 80.

6 *Ibid.* 83

7 *Ibid.* 84. Le paragraphe précise que font partie de cette activité missionnaire du Christ « l'appel adressé à tous en vue de la conversion : l'appel des disciples, hommes et femmes (Lc 8, 1-3) et la formation du groupe des Douze (Mc 3, 13-16) ; l'attribution du nom de Pierre à Simon (Mt 16, 18) et le rôle qui lui est donné dans le cercle des disciples (Lc 22, 31-32) ».

8 *Ibid.*. La « nouvelle Pentecôte » est le moment où l'Esprit Saint tombe sur ceux qui sont en train d'écouter Pierre dans la maison de Corneille (Ac 10, 44).

9 *Ibid.*.

10 *Ibid.* 86. Ce paragraphe parle de la justification comme « l'une des expériences constitutives de la foi chrétienne dès l'origine de l'Église ». On notera l'expression « l'une des ». Comme nous l'avons indiqué, cette question de la justification comme « le » critère ou « un » critère de la doctrine et de la pratique de l'Église sera source de vifs débats quand sera signée quelques années plus tard la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* : voir *supra*, I.1.4.1.

l'Église est « à la fois le lieu, l'instrument et le ministre choisis par Dieu pour faire entendre la Parole du Christ et pour célébrer les sacrements au nom de Dieu à travers les siècles. Lorsque l'Église prêche fidèlement la parole de salut et célèbre les sacrements […], elle accomplit par son ministère un acte du Christ lui-même »[1]. Ce rôle ministériel et instrumental de l'Église « n'enlève rien à la souveraine liberté de Dieu […] mais il est vrai de dire que l'appel de Dieu est toujours lié à l'Église »[2]. L'étude sur *L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* dit qu'il appartient à l'Église, « en tant que peuple de Dieu », de « manifester le dessein de Dieu qui conduit le cosmos à son ultime accomplissement »[3].

Le Christ a un ministère unique, il est le seul médiateur entre Dieu et les hommes. Il envoie l'Église pour qu'elle apporte l'Évangile au monde ; la mission de l'Église se fonde dans son apostolicité, son ministère est d'être au service du Christ, elle est instrument au service du dessein de Dieu. Cela fait consensus entre catholiques, luthériens et réformés.

II.1.1.4 – Église et apostolicité

C'est parce qu'elle est insérée dans l'unique ministère du Christ que l'Église peut elle-même accomplir son ministère. C'est parce qu'elle est envoyée par Christ que l'Église est apostolique. Cette question de l'apostolicité a longtemps fait polémique entre catholiques et protestants, notamment autour de la succession apostolique dans le ministère. Le travail luthéro-catholique a beaucoup progressé sur cette question, jusqu'au document de 2006 entièrement consacré à l'apostolicité de l'Église. Un aspect important de cette imposante étude est de ne pas centrer l'apostolicité sur la question des ministères mais de l'aborder de manière plus large. Alors que vingt-cinq ans plus tôt *Le ministère dans l'Église* évoquait l'apostolicité de l'Église pour très vite la décliner dans la question des ministères, *L'apostolicité de l'Église* la traite comme l'appel adressé à toute l'Église à proclamer la Parole de Dieu. C'est le contexte fondamental pour discerner le sens de la succession

1 *Ibid.*.
2 *Ibid.* 87.
3 *Ibid.* 31.

apostolique et du ministère ordonné[1]. Un consensus dans le dialogue luthéro-catholique se dégage pour dire que l'apostolicité est à la fois d'origine et de mission.

L'apostolicité est référée aux origines. L'Église est en effet apostolique dans la mesure où elle est appelée à poursuivre l'œuvre du Christ, le témoignage de l'Évangile, parce que le Christ l'a mandatée pour cela ; comme l'écrit le document de 2006, « l'Église est apostolique parce que l'Évangile qu'elle reçoit dans la foi et dont elle rend témoignage est apostolique »[2]. Au cœur de la succession apostolique est la transmission de la foi apostolique[3], c'est-à-dire de la foi des apôtres. *Le ministère dans l'Église*, en insistant comme nous venons de le signaler sur le ministère ordonné plus que sur l'apostolicité de toute l'Église, affirmait que « l'Église repose une fois pour toutes sur le fondement des apôtres »[4], qui sont envoyés dans le monde pour annoncer l'Évangile. Leur mission est « unique et non transmissible »[5] parce qu'ils ont été envoyés directement par le Seigneur. Ainsi, « l'Église post-apostolique est sans cesse renvoyée à ses commencements apostoliques. La doctrine de la succession apostolique souligne la normativité permanente de l'origine apostolique, et elle veut dire en même temps que le mandat pour la mission doit être poursuivi »[6]. Cela est exprimé dans *Église et justification*, pour qui le ministère des Douze est donc en même temps « fondateur par rapport à l'Église : les Apôtres ont, après Pâques, à prêcher l'Évangile de telle manière que leur témoignage devienne normatif pour toute l'Église »[7]. Les apôtres sont « fondations »[8] de l'Église « non par eux-mêmes mais par l'Évangile qu'ils ont reçu et par le témoignage qu'ils lui rendent et qui, transmis dans la Parole et le sacrement, crée l'Église, la conserve et la gouverne »[9]. On peut donc dire que, « tout comme les Apôtres ont reçu du Christ la révélation, aussi l'Église la reçoit-elle des Apôtres ; et la *regula fidei* s'impose en ce qu'elle reflète fidèlement cette tradition apostolique »[10], il y a une « autorité

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 172.
2 *Ibid.* 75.
3 *Ibid.* 173.
4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 16.
5 *Ibid.*.
6 *Ibid.*.
7 *L-C - Église et justification* 24.
8 Ép 2,20.
9 *L-C - Église et justification* 44.
10 *Ibid.* 45.

permanente du témoignage apostolique »[1]. Pour les rédacteurs de *L'apostolicité de l'Église*, comme nous l'avons indiqué en début de ce chapitre, il y a accord entre luthériens et catholiques sur le fait que l'Église est apostolique sur la base de l'Évangile apostolique et de sa fidélité à celui-ci ; l'Église est apostolique uniquement en étant en accord avec le témoignage des apôtres[2].

Le risque de la référence aux origines est cependant d'en faire une norme fixe, et de se focaliser sur une transmission structurelle[3]. *L'apostolicité de l'Église* rappelle ainsi que l'ecclésiologie du Concile de Trente était dominée par la question formelle consistant à légitimer le droit d'administrer les sacrements et de gouverner l'Église, et que « les dons intérieurs paraissaient, dans cette logique, moins décisifs que les signes vérifiables utilisés par une apologétique s'appuyant sur l'histoire »[4] et moins de place était laissée pour l'Écriture, les confessions de foi, le culte, la piété et la manière de vivre. Cela a évolué et « les luthériens regardent différemment aujourd'hui les catholiques qui ont remis au centre l'Évangile et interprètent la succession apostolique en termes de ce qui est donné par Dieu pour que l'Évangile soit préservé dans l'Église »[5].

L'apostolicité n'est pas qu'une référence à une origine normative, entendue sur un axe chronologique, elle est aussi un fondement constant[6] car l'Église « est une œuvre de l'Esprit Saint »[7]. Dans l'étude sur *L'apostolicité de l'Église*, des points de compréhension commune sont notés[8], notamment le fait que c'est « en raison de sa foi et de son témoignage rendu à l'Évangile de Jésus-Christ » que l'Église continue à être apostolique[9] ; l'Évangile est par l'Esprit Saint *viva vox* et, ainsi que l'exprime

---

1 *Ibid.*.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 271.

3 Le document *L-C - L'apostolicité de l'Église* note que le terme « apostolicité » ne se trouve pas dans le Nouveau Testament comme un attribut de l'Église en tant que telle ; les termes *apostolos* et *apostole* s'appliquent à des individus et à leur mission (14) ; on parle des apôtres ou du ministère apostolique mais pas de l'apostolicité de l'Église. Les instructions concernant différentes fonctions indiquent « des responsabilités diverses » sans qu'il y ait « un modèle cohérent » (26), le canon du Nouveau Testament reflétant une phase au cours de laquelle « différents modèles ecclésiaux se sont développés, ont coexisté et interagi » (35). Ainsi, savoir comment les structures ministérielles se sont développées « reste une question ouverte » (49).

4 *Ibid.* 105.

5 *Ibid.* 140.

6 *Ibid.* 148.

7 *Ibid.*.

8 Le paragraphe 149 se réfère au document *L-C - Église et justification*.

9 *Ibid.* 150.

Église et justification, « l'héritage apostolique […] est varié et a de multiples facettes »[1] présentes dans les deux Églises. Cette question des « multiples facettes » de l'apostolicité est importante. Pour le deuxième Concile du Vatican, des « éléments nombreux de sanctification et de vérité »[2] sont en effet présents et agissent dans les communautés encore séparées ; ces éléments ou biens « par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique »[3]. Parmi ces éléments, figurent le baptême, les Écritures, la foi dans le Dieu trinitaire, les sacrements, l'activité sanctifiante de l'Esprit Saint, le témoignage du martyre[4] et, pour les pères conciliaires, « tout cela, qui provient du Christ et conduit à lui, appartient de droit à l'unique Église du Christ »[5]. Après avoir évoqué Vatican II, *L'apostolicité de l'Église* fait référence à Luther pour qui l'Esprit Saint fait usage de divers moyens par lesquels les croyants sont sanctifiés et l'Église constituée[6] et indique le baptême, le sacrement de l'autel, le ministère des clefs pour le pardon des péchés[7]. La tradition apostolique se compose ainsi « de nombreux écheveaux de doctrine, tressés les uns avec les autres, qui encouragent la foi et une vie qui lui correspond, ainsi que de nombreuses formes de la pratique ecclésiale organisées dans la communauté pour favoriser son témoignage local. C'est de ces traditions qu'est composée la tradition authentique qui se manifeste dans la vie

---

1 *L-C - Église et justification* 155.

2 *LG* 8 : « Des éléments nombreux de sanctification et de vérité se trouvent hors de sa sphère [de l'Église catholique], éléments qui, appartenant proprement par le don de Dieu à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique ». Nous reprendrons cela *infra*, III.4.

3 *UR* 3.

4 Cf *LG* 15 qui traite des liens de l'Église catholique avec les chrétiens non catholiques : « Avec ceux qui, étant baptisés, portent le beau nom de chrétiens sans professer pourtant intégralement la foi ou sans garder l'unité de la communion sous le Successeur de Pierre, l'Église se sait unie pour de multiples raisons. Il en est beaucoup, en effet, qui tiennent la Sainte Écriture pour leur règle de foi et de vie, manifestent un zèle religieux sincère, croient de tout leur cœur au Dieu Père tout-puissant et au Christ Fils de Dieu et Sauveur, sont marqués par le baptême qui les unit au Christ, et même reconnaissent et reçoivent d'autres sacrements dans leurs propres Églises ou dans leurs communautés ecclésiales […]. À cela s'ajoute la communion dans la prière et dans les autres bienfaits spirituels, bien mieux, une véritable union dans l'Esprit Saint, qui, par ses dons et ses grâces, opère en eux aussi son action sanctifiante et dont la force a permis à certains d'entre eux d'aller jusqu'à verser leur sang ». Ce paragraphe de la constitution sur l'Église mentionne également le fait que « plusieurs d'entre eux jouissent même de l'épiscopat, célèbrent la sainte Eucharistie et entourent de leur piété la Vierge Mère de Dieu », mais cela n'évoque pas les Églises luthériennes et réformées. Pour sa part, UR 3 mentionne « la Parole de Dieu écrite, la vie de grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles ».

5 *UR* 3.

6 Martin LUTHER, « Le grand catéchisme », troisième article du Credo (*FEL* 740-743).

7 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 158.

communautaire de l'Église »[1]. Il est possible de reconnaître les éléments de l'apostolicité présents dans d'autres Églises que la sienne. *Le ministère dans l'Église* propose de partir de l'apostolicité de l'Église en tant qu'elle se définit par son contenu, une Église constamment renvoyée à son origine apostolique[2], appelée à vivre une succession dans la foi et dans la vie ; les luthériens parlent de *successio verbi* et « dans la théologie catholique actuelle s'impose toujours davantage la conception selon laquelle l'apostolicité se comprend d'abord à partir de son contenu. Il se dessine donc un large accord dans cette façon de comprendre la succession apostolique »[3].

L'apostolicité a aussi une dimension missionnaire. L'Église est envoyée. Le *Rapport de Malte* l'écrivait déjà : le Seigneur a envoyé ses apôtres comme témoins de sa résurrection, ils « appartiennent au temps de fondation de l'Église : ils sont d'importance fondamentale pour l'Église et peuvent – avec les apôtres chrétiens – être dits fondement de l'Église. L'Église est apostolique pour autant qu'elle repose sur ce fondement et demeure dans la foi apostolique. Le ministère de l'Église, sa doctrine et ses institutions sont apostoliques dans la mesure où ils transmettent et actualisent le témoignage des apôtres »[4].

Un vaste consensus apparaît donc cette question de l'apostolicité de l'Église. Ainsi, « même si catholiques et luthériens sont, à divers égards, d'un avis différent sur la manière dont cette norme apostolique est préservée, la conviction commune demeure que l'"apostolicité" est un attribut essentiel de l'Église et le critère par excellence de sa foi, de sa prédication, de sa doctrine et de sa vie »[5]. La conviction est partagée que le témoignage de l'Évangile est lié à des témoins et que le témoignage est confié à l'Église toute entière ; « c'est pourquoi c'est la totalité de l'Église qui est, comme *ecclesia apostolica*, dans la succession apostolique. La succession au sens de la succession dans le ministère est à voir à l'intérieur de la succession de l'Église tout entière dans la foi apostolique »[6]. Catholiques et

---

1 *Ibid.* 116.

2 Voir *L-C - Rapport de Malte* 57.

3 *L-C - Le ministère dans l'Église* 60.

4 *L-C - Rapport de Malte* 52. Ce paragraphe est cité par *L-C - L'apostolicité de l'Église* 141.

5 *L-C - Église et justification* 47.

6 *L-C - Le ministère dans l'Église* 61, qui fait référence à *L-C - Rapport de Malte* 48 et 57.

luthériens peuvent donc dire ensemble que « nous reconnaissons aujourd'hui réciproquement, sur un plan fondamental, la présence de l'apostolicité dans nos traditions. Cette reconnaissance n'est pas niée par les différences significatives qui doivent encore être étudiées »[1].

Le dialogue réformé-catholique affirme la même conviction. Ainsi, *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* indique que « la mission et la tâche de Jésus, qui servent de norme pour l'Église de toute époque et de toute culture, et pour notre temps aussi, se reflètent dans un témoignage caractérisé, depuis les origines apostoliques, par un certain choix et par la pluralité »[2]. Plus loin, au début du chapitre sur le ministère, le même document écrit que « l'Église fonde sa vie sur l'envoi du Christ au monde et sur l'envoi de l'Esprit Saint dans le but que hommes et femmes puissent être associés au Christ dans son service. L'autorité de l'Église est inséparable du service qu'elle a à accomplir dans le monde, objet de l'amour créateur et réconciliateur de Dieu »[3] ; ainsi, « notre effort commun en vue d'une compréhension commune plus profonde de la nature du ministère dans l'Église doit aussi être motivé par le service de l'Église dans le monde »[4]. « L'Église toute entière est apostolique »[5] et son apostolicité se situe dans le fait qu'elle vit de la foi des premiers apôtres et qu'elle continue la mission qui était la leur. « L'expression normative de cette apostolicité » est contenue dans l'Écriture, notamment le Nouveau Testament[6]. C'est dans ce dernier qu'est donné « un témoignage du ministère spécial confié par le Christ aux Douze et, parmi les Douze, à Pierre »[7]. Le document aborde ensuite la question de la continuité du ministère de la Parole et du sacrement ; elle « fait partie intégrante de cette dimension de la présence souveraine et gracieuse du Christ à laquelle l'Église sert de médiatrice »[8]. Le « pouvoir des clefs

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 160.

2 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 14.

3 *Ibid.* 93.

4 *Ibid.*.

5 *Ibid.* 94.

6 *Ibid.* 95.

7 *Ibid.*.

8 *Ibid.* 99. On remarquera que cette phrase emploie le mot « médiatrice » pour l'Église, avec toute l'ambiguïté possible quant à l'attribution à cette dernière d'un rôle d'intermédiaire dans le salut ; plus haut dans le même document, c'est le Christ qui est appelé « médiateur » (*R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 86). Texte anglais : « which is mediated through the Church » ; en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/alliance-reform-docs/rc_pc _chrstuni_doc_19770301_first-phase-dialogue_en.html [consulté le 17 septembre

dans l'édification de l'Église »[1] consiste dans le pardon des péchés et l'appel au repentir, il a été confié par le Christ aux apôtres ; « la continuité apostolique dépend non seulement du mandat originel qu'en a donné le Christ mais encore de son continuel appel et de sa continuelle action »[2].

Ainsi, pour les uns comme pour les autres, l'apostolicité de l'Église fonde son ministère. Cette apostolicité, longtemps associée directement à la question du ministère ordonné, est plus large, elle concerne l'ensemble de l'Église. Il y a consensus pour dire que cette apostolicité est à la fois d'origine et de mission. Elle est d'origine en tant qu'elle se réfère à l'envoi par le Christ, à l'Évangile apostolique, à la mission unique qu'ont eue les apôtres. Le témoignage apostolique est fondement et norme du ministère de l'Église ; il ne s'agit pas d'une norme fixe ou d'une dimension formelle, mais de la place centrale donnée à l'Évangile. Il s'agit d'un fondement constant et actuel puisque l'Évangile est *viva vox* et que de nombreux éléments de sanctification et de vérité sont à l'œuvre dans les Églises (baptême, cène, etc.). L'apostolicité est également de mission, puisque l'Église est envoyée et qu'elle transmet et actualise le témoignage des apôtres. Si des différences se manifestent sur la manière dont cette norme apostolique est préservée, il y a consensus pour dire que la totalité de l'Église est dans la succession apostolique quand elle est fidèle à l'Évangile. C'est uniquement au sein de cette apostolicité de l'Église que la question de la succession apostolique dans le ministère peut se poser.

II.1.1.5 – Ministère de l'Église et ministères

La question des ministères particuliers se déploie dans ce cadre du ministère de l'Église. Elle se situe dans le développement qui, partant de la justification, place l'ecclésiologie dans une double dimension christologique et pneumatologique pour référer le ministère de l'Église à l'unique ministère du Christ, dans une apostolicité qui se vit en référence aux origines de l'envoi des apôtres et à leur message comme à la mission vivante de l'Église aujourd'hui. Ce n'est que là qu'elle peut se traiter, pas avant, car elle s'insère nécessairement dans le cadre large du ministère de l'Église.

2014].

1 *Ibid.*.

2 *Ibid.*.

Le consensus sur l'apostolicité de l'Église et sur l'articulation entre le ministère de l'Église et celui du Christ contient cependant un paradoxe, une tension car, ainsi que l'exprime *L'apostolicité de l'Église* :

> « Aucune autorité humaine ne peut garantir la vérité de l'Évangile puisque son authenticité et son pouvoir d'évoquer la foi sont inhérents à l'Évangile lui-même (son *extra nos*). D'autre part, cependant, la fidélité de l'Église exige certaines formes de tradition et un ministère ecclésiastique particulier de proclamation, réconciliation et enseignement pour assurer la transmission ordonnée de l'enseignement apostolique. Ceci conduit à la tension dynamique qui a constitué un défi pour l'Église depuis le tout début »[1].

Jusque-là, nous avons principalement évoqué la mission de l'Église, le ministère qui est le sien. Ce ministère se traduit dans des services, des ministères qui se sont développés de diverses manières au gré de l'histoire de l'Église et selon les traditions et qui revêtent des formes variées. Le ministère comme service, à la suite des apôtres qui, dans leur ministère de réconciliation, tiennent leur autorité du Christ et l'exercent dans le Saint-Esprit, s'est développé dans l'histoire de l'Église sous différentes formes, dès les temps premiers dont témoigne le Nouveau Testament : collaborateurs, anciens, diacres, divers ministères ecclésiaux au service de la succession dans la foi[2]. Comme nous l'avons indiqué au début de cette partie de notre étude, il n'est pas question ici d'examiner en détail la question des ministères dans le Nouveau Testament, ni son développement dans l'Église des premiers temps comme tout au long de l'histoire de l'Église. Indiquons simplement avec le *Rapport de Malte* que « l'Église, comme Peuple de Dieu pèlerin n'ayant pas encore atteint son terme eschatologique, reçoit, dans l'entretemps du "maintenant déjà" et du "pas encore", des ministères, des structures et des institutions qui doivent contribuer à rendre présente l'action salvifique de Dieu dans le Christ »[3]. Ils se situent dans le temps du cheminement pèlerin de l'Église qui n'a pas encore atteint son terme eschatologique. La perspective pneumatologique éclaire les relations entre le ministère fondamental des apôtres et le travail de construction sur ces fondations par des charges variées de ministère[4].

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 64.

2 *Ibid.* 176-178.

3 *L-C - Rapport de Malte* 49.

4 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 179.

La notion de ministère, en effet, que ce soit celui commun à tous les membres de l'Église ou celui porté dans des ministères particuliers, se distingue de et s'articule à celle de charismes. Ainsi l'exprime le *Rapport de Malte* :

> « L'ensemble de l'Église s'acquitte du mandat qu'elle a reçue en la personne des apôtres au moyen de charismes nombreux et divers. Ceux-ci sont des manifestations du Saint-Esprit et nous font participer à la mission et au ministère de Jésus-Christ. En conséquence, les charismes ne sont pas le propre d'un groupe donné dans l'Église et ne sont pas restreints aux ministères officiels. [...]. Les charismes sont constitutifs de l'institution et de la structure de l'Église. L'Évangile ne peut être sauvegardé que par la coopération et l'interaction – parfois pleine de tensions – des différents charismes et ministères »[1].

Cette dimension charismatique des ministères est essentielle à rappeler, même s'il est utile de préciser que « si tout ministère suppose un charisme, tout charisme ne fonde pas nécessairement un ministère »[2]. Les charismes sont en effet divers et les membres de l'Église en sont dotés[3].

Le document réformé-catholique *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde*, après avoir rappelé le fondement christologique et pneumatologique de l'Église, place l'autorité de l'Église et les ministères dans la dimension du service.

---

1 *L-C - Rapport de Malte* 53.

2 COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ ». Communion eucharistique et communion ecclésiale*, Paris, Bayard-Cerf-Fleurus/Mame, 2010, p. 38. Sur ce document, voir Élisabeth PARMENTIER, « Commentaire du dernier document catholique-protestant français "Discerner le corps du Christ" », *PosLuth* 61, 2013, n°3, p. 253-275. Sur le Comité mixte catholique – luthéro-réformé en France, voir Franck LEMAITRE, « Le Comité mixte catholique – luthéro-réformé en France. L'orientation pastorale initiale », dans Michel DENEKEN et Élisabeth PARMENTIER (dir.), *La passion de la grâce*, *op. cit.*, p. 177-185.

3 Voir *LG* 4 : « Cette Église qu'il introduit dans la vérité tout entière (cf. Jn 16, 13), et à laquelle il assure l'unité de la communauté et du ministère, [l'Esprit la] bâtit et la dirige grâce à la diversité des dons hiérarchiques et charismatiques ». *LG* 7 : « Dans l'édification du Corps du Christ règne également une diversité de membres et de fonctions. Unique est l'Esprit qui distribue des dons variés pour le bien de l'Église à la mesure de ses richesses et des exigences des services (cf. 1 Co 12, 11). Parmi ces dons, la grâce accordée aux Apôtres tient la première place : l'Esprit lui-même soumet à leur autorité jusqu'aux bénéficiaires des charismes ». *LG* 12 (titre) : « Le sens de la foi et les charismes dans le peuple chrétien ». *LG* 25 : « le Pontife romain ne prononce pas une sentence en tant que personne privée, mais il expose et défend la doctrine de la foi catholique, en tant qu'il est, à l'égard de l'Église universelle, le maître suprême en qui réside, à titre singulier, le charisme d'infaillibilité qui est celui de l'Église elle-même ». *LG* 30 : « Les pasteurs sacrés savent bien l'importance de la contribution des laïcs au bien de l'Église entière. Ils savent qu'ils n'ont pas été eux-mêmes institués par le Christ pour assumer à eux seuls tout l'ensemble de la mission salutaire de l'Église à l'égard du monde, leur tâche magnifique consistant à comprendre leur mission de pasteurs à l'égard des fidèles et à reconnaître les services et les charismes propres à ceux-ci, de telle sorte que tout le monde à sa façon et dans l'unité apporte son concours à l'œuvre commune ».

Les ministres sont « serviteurs de leur Seigneur-serviteur »[1]. La manière d'habiter un ministère est importante, « avec sagesse et patience » et « dans un esprit personnel et vivant de disciple », même si l'on sait que l'on est « imparfaits »[2]. Il appelle ensuite à approfondir la manière d'« exprimer avec plus de précision la tension entre ministère et charisme »[3].

Le document réformé-catholique *L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu*, dans la même ligne que le dialogue luthéro-catholique, précise que c'est « en partageant la parole et les sacrements en présence du Dieu Trinité [que] l'Église découvre à nouveau sa propre nature comme communion et devient ce qu'elle est : le peuple de Dieu, le corps du Christ »[4] ; des convergences sont présentées dans les paragraphes suivants sur des éléments essentiels de la liturgie : prière, eucharistie[5]… Devenir témoin est un « mandat du Seigneur ressuscité […] décisif pour la vie et le témoignage de l'Église »[6] et « tous les fidèles sont appelés à témoigner, et les ministres ordonnés ont des responsabilités spécifiques qui correspondent à leur rôle dans la communauté, de sorte que les chrétiens, individuellement et communautairement, participent à l'activité de Dieu en ce monde »[7]. Ce témoignage de l'Église « s'exprime principalement lorsque l'Église se rassemble pour proclamer la Parole et pour célébrer les sacrements »[8], mais aussi dans l'établissement de communautés, dans la voix prophétique de l'Église et dans l'intercession quotidienne ; « une approche œcuménique de ce mandat est une condition préalable d'un témoignage plus efficace »[9]. Ainsi, pour le dialogue réformé catholique comme pour le luthéro-catholique, c'est bien dans le cadre de la mission de l'Église que les ministères se déploient.

---

1 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 93.

2 *Ibid.*.

3 *Ibid.* 108.

4 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 165.

5 *Ibid.* 166-172. Une note au paragraphe 168 précise que « la question de savoir si la présence du Seigneur ressuscité dans l'eucharistie se situe dans la communauté, dans son action liturgique, dans les éléments du pain et du vin ou dans une quelconque combinaison des uns et des autres, n'est pas encore objet d'un accord complet entre nos communautés et, par conséquent, elle est toujours un problème pour notre dialogue actuel ». Cette section consacrée au culte ne dit rien sur les ministres, par exemple sur la présidence de l'eucharistie.

6 *Ibid.* 173.

7 *Ibid.* 174. Ce paragraphe fait référence au document de 2005 du Conseil œcuménique des Églises, *Nature et mission de l'Église*, *op. cit.*, § 54.

8 *Ibid.* 175.

9 *Ibid.* 177.

II.1.2 – Église et salut, une différence d'accent

On pourrait croire à ce stade que catholiques et luthéro-réformés sont d'accord sur l'essentiel des dimensions qui lient l'Église et l'Évangile. Au sein d'un consensus global, il est pourtant des points où les traditions se distinguent, parfois en se complétant, parfois en s'opposant. Ainsi en est-il de la question de la sacramentalité de l'Église qui a été, « dès le début […] un aspect central étroitement lié à la question de Jésus-Christ comme médiateur unique et à celle de la médiation du salut dans et par l'Église »[1]. Cette question est fondamentale et il est important de s'y arrêter car, selon la réponse qu'on lui donne, le rôle ministériel de l'Église se conçoit différemment et cela rejaillit sur les ministères particuliers en leur sein.

Comme nous venons de le détailler, catholiques et luthériens s'accordent à reconnaître que « l'autorité de l'Église ne peut qu'être au service de la Parole et qu'elle ne dispose pas, en maître, de la Parole du Seigneur »[2]. En effet, pour les uns comme pour les autres, « il est clair que l'Église ne doit son être et son faire qu'à la miséricorde de Dieu en Jésus-Christ et au souffle de l'Esprit. Ce n'est qu'ainsi que le Christ peut opérer par elle le salut dans la proclamation et les sacrements »[3]. Il est affirmé ensemble que « le salut n'est jamais le fait des hommes ni en leur pouvoir, mais [...] il reste un don de Dieu jusque dans l'action de l'Église »[4]. Pour ce qui touche aux ministères, cela veut dire que, s'il n'y a pas de prédication de l'Évangile sans des personnes pour prêcher, le prédicateur ne peut agir comme maître au-dessus de l'Évangile[5]. Le *Rapport de Malte* affirme qu'« en tant que *"creatura et ministra verbi"*, l'Église est soumise à l'Évangile qui est pour elle un critère »[6] ; au sein de ce consensus, une différence est pourtant présente, qui touche à la nature de la soumission de l'Église à l'Évangile.

Le second document réformé-catholique pose clairement la problématique. Il y a accord pour affirmer que la Parole et les sacrements appartiennent à la véritable

---

1 Heinz-Albert RAEM, « Troisième phase du dialogue luthérien-catholique (1986-1993), *art. cit.*, p. 198.

2 *L-C - Rapport de Malte* 21. *L-C - L'unité qui est devant nous* 57 cite ce paragraphe du document de 1974.

3 *L-C - Église et justification* 133.

4 *Ibid.*.

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 74.

6 *L-C - Rapport de Malte* 48. Cette phrase est citée par *L-C - L'unité qui est devant nous* 57 et par *L-C - Église et justification* 38.

nature de l'Église et pour dire que l'Église a un rôle dans la proclamation de l'Évangile et dans la célébration des sacrements. Mais lorsqu'il s'agit de préciser la manière dont elle remplit ce rôle, deux conceptions diffèrent – même si elles sont « potentiellement complémentaires »[1]. C'est la question du rôle ministériel et instrumental de l'Église qui se pose : l'Église est-elle « *creatura Verbi* » ou « sacrement de grâce » ?[2]

II.1.2.1 – L'Église « creatura Verbi *»*

Pour les luthériens, la soumission de l'Église à l'Évangile est totale et l'Église est passive dans sa réception du salut comme dans son instrumentalité à son service. Pour exprimer cela, Luther définissait l'Église comme *creatura Evangelii*[3]. Pour le réformateur :

> « L'Église naît par la Parole de la promesse, par le moyen de la foi. Elle est nourrie et gardée par la même Parole. Cela signifie que c'est elle qui est instituée par les promesses de Dieu, et non la promesse de Dieu par elle. La Parole de Dieu est incomparablement au-dessus de l'Église. Il n'est pas donné à l'Église, en tant que créature, de rien décider, ni d'ordonner, ou de faire [quelque chose] dans cette Parole, mais d'être établie, d'être ordonnée et d'être faite »[4].

C'est pourquoi, « selon la doctrine luthérienne de la justification et la compréhension luthérienne de l'Église, c'est uniquement par la proclamation de l'Évangile – dans la Parole et les sacrements confiés au ministère légitime – que l'Esprit Saint donne la foi qui justifie et que l'Église est créée et gardée. Là où a lieu cette prédication salutaire de l'Évangile, il y a pleinement Église »[5]. Ainsi, comme l'exprime le rapport *Église et justification* :

> « Si donc l'Église est le lieu dans lequel les moyens de salut deviennent efficaces pour l'homme, cela signifie que l'Église elle-même aussi, en un sens dérivé, a un caractère d'"instrument de salut" : d'une part l'intervention des moyens de salut la suscite comme "congregatio fidelium", comme Église, et elle est ainsi elle-même

---

1 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 93.

2 Voir notamment *Ibid.* 94 à 113.

3 *« Ecclesia enim creatura est Evangelii, incomparabiliter minor ipso »*, dans Martin LUTHER, *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*, 1519 (*WA* 2, 430, 6-7). Cité dans *L-C - L'apostolicité de l'Église* 94.

4 Martin LUTHER, « Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église », dans *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 806 (*WA* 6, 560-561).

5 *L-C - Église et justification* 199.

> "creatura evangelii". D'autre part elle est pour les hommes lieu de la participation au salut sans alternative »[1].

La tradition réformée insiste beaucoup sur l'Église « *creatura Verbi* ». La Parole de Dieu a assumé dans l'histoire une triple forme : Jésus-Christ, les Écritures, la prédication de l'Église ; « la troisième forme dépend de la deuxième et lui est liée, et à travers celle-ci elle a accès à la première »[2]. C'est pourquoi « l'Écriture est la référence à laquelle la proclamation de l'Église doit être confrontée »[3]. L'Église dépend de cette Parole sous sa triple forme (Verbe incarné, Parole écrite et Parole prêchée) en ce qu'elle « est fondée sur le Verbe », qu'elle « continue en tant qu'Église par la Parole de Dieu » et qu'elle « dépend continuellement de la Parole de Dieu pour son inspiration, sa force et son renouveau »[4]. Verbe et Esprit de Dieu œuvrent ensemble, l'Église « est née de l'écoute de la Parole de Dieu dans la puissance de l'Esprit de Dieu », elle vit « *ex auditu*, par l'écoute »[5]. C'est pourquoi « les réformés ont insisté sur la "vraie prédication de la Parole" en lien avec "l'administration correcte des sacrements selon l'institution de Jésus-Christ" comme "une marque décisive de la véritable Église" »[6]. C'est ainsi que l'expression *creatura Verbi* décrit « la nature et la vocation de l'Église »[7], même si la tradition réformée n'a pas toujours été dans les faits à la hauteur de ce principe. L'Église est « la communauté humaine formée et gouvernée » par la grâce mais « la communauté de foi n'est […] pas simplement la communauté où l'Évangile est proclamé ; par son écoute et sa réponse à la Parole de grâce, la communauté devient elle-même un moyen de confession, sa foi "un signe" ou "une marque" pour le monde »[8].

Pour les luthériens et les réformés, l'Église est *creatura Verbi* dans le sens où elle naît de la Parole et lui est soumise ; l'écoute de la Parole est dont essentielle, d'où l'importance fondamentale de la proclamation de l'Évangile, par la prédication et

---

1 *Ibid.* 126.
2 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 96.
3 *Ibid.*.
4 *Ibid.* 97.
5 *Ibid.* 98.
6 *Ibid.* 99.
7 *Ibid.* 100.
8 *Ibid.* 101.

les sacrements ; par eux l'Église est instrument du salut. Être *creatura Verbi* est sa nature et sa vocation. Il y a une différence radicale entre elle et le Christ.

Les catholiques peuvent trouver là un déficit en termes d'incarnation. Ainsi, Bernard Sesboüé estime que l'expression *creatura Verbi* est « insuffisante » ; pour lui, « elle ne devient complètement vraie que si l'on dit *creatura Verbi incarnati* », car « l'Église est la créature du Verbe incarné, mort et ressuscité »[1]. Dans une perspective catholique, cette dimension de l'incarnation se développe dans la notion de sacrement.

II.1.2.2 – L'Église « sacrement du salut »

Les catholiques emploient un autre vocabulaire. Ils évoquent volontiers l'Église comme « sacrement du salut ». Cette expression est centrale dans les textes de Vatican II. Elle est employée dès le début de *Lumen gentium*, dans les lignes qui présentent le but de la constitution sur l'Église :

> « Le Christ est la lumière des peuples ; réuni dans l'Esprit Saint, le saint Concile souhaite donc ardemment, en annonçant à toutes les créatures la bonne nouvelle de l'Évangile répandre sur tous les hommes la clarté du Christ qui resplendit sur le visage de l'Église (cf. Mc 16, 15). L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain, elle se propose de mettre dans une plus vive lumière, pour ses fidèles et pour le monde entier, en se rattachant à l'enseignement des précédents Conciles, sa propre nature et sa mission universelle »[2].

Le terme « sacrement » est repris plus loin dans le même document, à propos de la Nouvelle Alliance et du Peuple nouveau en précisant que « l'ensemble de ceux qui regardent avec la foi vers Jésus, auteur du salut, principe d'unité et de paix, Dieu les a appelés, il en a fait l'Église, pour qu'elle soit, pour tous et pour chacun, le sacrement visible de cette unité salutaire »[3]. Puis encore dans le paragraphe traitant

---

1 Bernard SESBOÜÉ, « Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 177.

2 *LG* 1.

3 *LG* 9, avec référence à Saint Cyprien, *Épître* 69, 6 (*PL* 3, 1142 B), qui parlait d'« *inseparabile unitatis sacramentum* » ; dans SAINT CYPRIEN, Correspondance. *Tome II : Lettres XL-LXXXI*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France - Série Latine n° 52, 1961 (2003[2]). La citation de Saint Cyprien a été reprise en 1992 par la Congrégation pour la doctrine de la foi, dans sa lettre *Communionis notio* 4 : l'Église est envoyée au monde pour « être pour tous "sacrement inséparable d'unité" » ; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Lettre aux Évêques de l'Église catholique romaine sur certains aspects de l'Église, Paris, Cerf, 1993, p. 15. Sur cette lettre, voir *infra*, III.3.2.

du caractère eschatologique de la vocation chrétienne qui exprime le fait que le Christ « a envoyé sur ses Apôtres son Esprit de vie et par lui a constitué son Corps, qui est l'Église, comme le sacrement universel du salut »[1]. L'expression « Église-sacrement » se retrouve dans plusieurs autres documents du Concile[2] et peut être désormais considérée comme « une notion clé pour toute ecclésiologie catholique »[3].

Il importe de noter que *Lumen gentium* prend des précautions pour ne pas identifier l'Église et le sacrement, en disant que l'Église est « en quelque sorte »[4] le sacrement de l'union avec Dieu et de l'unité du genre humain. Cela indique une dimension analogique de l'expression « Église sacrement »[5] et non une identité entre

---

1 *LG* 48.

2 Voir par exemple *GS* 45.1 : « Qu'elle aide le monde ou qu'elle reçoive de lui, l'Église tend vers un but unique : que vienne le règne de Dieu et que s'établisse le salut du genre humain. D'ailleurs, tout le bien que le Peuple de Dieu, au temps de son pèlerinage terrestre, peut procurer à la famille humaine, découle de cette réalité que l'Église est « le sacrement universel du salut » manifestant et actualisant tout à la fois le mystère de l'amour de Dieu pour l'homme ». *AG* 1,1 : l'Église est « envoyée par Dieu aux nations pour être "le sacrement universel du salut" ». Constitution de Vatican II sur la sainte liturgie, *Sacrosanctum concilium* (désormais cité *SC*) 5 : « c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'est né "l'admirable sacrement de l'Église tout entière" » ; *SC* 26 : « les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église, qui est "le sacrement de l'unité" ».

3 André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 219. André Birmelé précise qu'« il s'agit d'une véritable définition de l'Église : en Christ, l'Église est l'instrument sacramentel pour l'unité de Dieu et des hommes et elle est, en même temps, signe de cette unité ».

4 Latin « *veluti* » : « *Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis* » (*LG* 1). *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 103 et 111 traduit « comme un sacrement ». La version anglaise du document réformé-catholique a le même écart, quand elle cite *LG* 1 en écrivant « a kind of sacrament » là où la traduction du texte de LG 1 utilise l'expression « like a sacrament » ; dans la version du dialogue réformé-catholique : « the Second Vatican Council described the Church, because of its relationship with Christ, as "a kind of sacrament, or sign of intimate union with God, and of the unity of all humankind" » ; dans le texte présenté sur le site du Vatican : « Since the Church is in Christ like a sacrament or as a sign and instrument both of a very closely knit union with God and of the unity of the whole human race » ; texte anglais de *LG* en ligne : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html [consulté le 23 décembre 2014]. Même remarque pour *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 197 qui traduit l'expression de *LG* 1 par « une sorte de sacrement ».

5 Le terme « analogie » apparaît dans *LG* 8 : « Le Christ, unique médiateur, crée et continuellement soutient sur la terre, comme un tout visible, son Église sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité, par laquelle il répand, à l'intention de tous, la vérité et la grâce. Cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le corps mystique d'autre part, l'ensemble discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin. C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la compare au mystère du Verbe incarné ». Sur cette question d'analogie, voir COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *L'unique Église du Christ*, Paris, Centurion, 1985, p. 53-57. Walter KASPER, *La théologie et l'Église*, Paris, Cerf, 1990, coll. « Cogitatio Fidei » n° 158, le chapitre « L'Église, sacrement universel du salut », p. 343-365. Daniel BOURGEOIS, *L'Un et l'Autre Sacerdoce. Essai sur la structure sacramentelle de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991. Hervé LEGRAND, « Pour quoi l'Église ? Réflexions sur l'Église comme signe et

les deux termes. La notion d'analogie n'est cependant pas définie, et les questions du rapport entre le Christ et l'Église sacrement, ainsi qu'entre l'Église sacrement et les sacrements, sont en débat au sein même du catholicisme, ainsi que l'indique Bernard Sesboüé : « l'expression d'Église-sacrement n'est pas universellement reçue chez les théologiens catholiques. On reproche à cet usage *analogique* d'un terme technique dont la visée est précise un certain manque de rigueur, risquant de sacraliser indûment toutes les institutions ecclésiales comme les comportements des chrétiens »[1].

Cette dimension de l'Église comme sacrement est présente dans le dialogue luthéro-catholique. Le document *Église et justification* explicite la formule « sacrement du salut » qui exprime « la mission universelle de l'Église et sa radicale dépendance par rapport au Christ »[2] : « pour l'individu, la volonté salvifique universelle de Dieu se concrétise comme promesse quand l'Église atteste la vérité du Christ, célèbre et administre les sacrements, et quand le salut du Christ, par et dans le Saint-Esprit, devient présent dans le témoignage et la célébration sacramentelle de l'Église »[3]. Le concept de sacrement est appliqué à l'Église de manière analogique car il sert, « en tant qu'outil de réflexion théologique, à expliquer la relation intime entre la structure extérieure, visible, de l'Église et sa réalité spirituelle, cachée »[4]. L'Église ne peut ainsi pas être identifiée au Christ, bien qu'elle soit son corps[5]. Ainsi :

> « Selon la foi catholique il y a de même entre l'Église et le salut une relation indissoluble. C'est pourquoi le Concile Vatican II a appelé l'Église "le sacrement universel du salut", c'est-à-dire qu'elle est pour tous les hommes signe et instrument du salut, de sorte que sans l'Église il n'y a pas de salut. […] Il y a donc, selon la conception catholique, une relation entre le salut et l'Église qui ne consiste pas seulement dans l'appartenance à l'Église sur la base de l'écoute croyante de la Parole et de la réception fructueuse des sacrements, mais également dans le fait d'être orienté vers l'Église par l'action salvifique, visible et cachée de la grâce de Dieu hors de l'Église, qui peut acheminer à la foi salutaire »[6].

---

instrument du rassemblement eschatologique des peuples », *Prêtres diocésains* 1337-1338, 1996, p. 115-130.

1 Bernard SESBOÜÉ, « Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? », *art.cit*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit*., p. 165.

2 *L-C - Église et justification* 122.

3 *Ibid.*.

4 *Ibid.* 123.

5 *Ibid.* 124.

6 *Ibid.* 201.

L'étude réformée-catholique *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* détaille la conception catholique de l'Église comme « sacrement de grâce »[1]. Cette expression « met en relief la comparaison entre ce qu'est l'Église et ce qui est en jeu dans la célébration des sacrements »[2], elle dit que la relation de l'Église avec le Christ « comme un sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain »[3] est une double analogie. Analogie d'une part avec le Christ, unique sacrement fondateur : l'Église étant « un sacrement par le don du Christ, parce qu'il lui est donné d'être le signe et l'instrument du Christ »[4], elle « n'est donc qu'un sacrement fondé par le Christ et entièrement dépendant de lui. Son être et son agir sacramentels sont le fruit d'un don gratuitement reçu du Christ, don qui lui demeure radicalement transcendant, mais qui lui est cependant confié pour le salut de l'humanité »[5]. Il y a donc une « différence radicale » entre le Christ et l'Église. D'autre part, l'Église est appelée sacrement « par analogie avec les liturgies du baptême et de l'Eucharistie », les sacrements étant « les gestes et les paroles que le Christ a confiés à son Église et auxquels il a lié la promesse de sa grâce par le don de son Esprit »[6]. Le terme sacrement appliqué à l'Église exprime le fait qu'en elle un « pont est jeté entre la face visible de la création et le dessein de Dieu accompli dans l'alliance »[7]. On pourrait aussi dire qu'elle « signe vivant »[8]. L'Église est « l'instrument et le ministre de l'unique médiation du Christ. L'Église est la servante de cette unique médiation, mais elle n'en est jamais la source ni la maîtresse »[9]. Elle en est signe et instrument « visible […] à travers le temps et l'espace », par le fait d'exercer « par la prédication de la Parole, l'administration des sacrements et la conduite des communautés, un ministère entièrement dépendant du Seigneur, exactement comme un outil entre les

---

1 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 102 met le terme « sacrement » décrivant l'Église en lien avec le terme biblique de « mystère » ; le paragraphe 105 précise cependant que « dans le Nouveau Testament le terme "mystère" n'est pas directement appliqué à l'Église ».

2 *Ibid.* 102.

3 *Ibid.*. Citation de *LG* 1.

4 *Ibid.* 104.

5 *Ibid.* 105.

6 *Ibid.* 106.

7 *Ibid.* 107. Il s'agit d'une citation du Groupe des Dombes, GROUPE DES DOMBES, *L'Esprit saint, l'Église et les Sacrements*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1979, n° 23 : dans GROUPE DES DOMBES, *Pour la communion des Églises. L'apport du Groupe des Dombes 1937-1987*, Paris, Le Centurion, 1988, p. 124.

8 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 107.

9 *Ibid.*.

mains d'un ouvrier »[1]. « Le ministère de l'Église » est au service du ministère du Christ. La phrase suivante glisse du ministère de l'Église aux « ministres », par différentes citations bibliques allant dans le même sens de coopération, intendance, ambassade. On peut donc parler de « ministère instrumental »[2], en précisant que, bien qu'il soit confié à des pécheurs, « la réalité du don de Dieu transfigure toujours la faute humaine et la fidélité de Dieu à son Église garde continuellement celle-ci selon la promesse »[3]. L'Église est donc « signe de la présence efficace » de l'unique médiation du Christ, « en ce sens qu'elle vit de la Parole […] et dans la mesure où elle est ouverte et docile à l'Esprit »[4] ; elle est « porteuse de la tradition de la Parole, c'est-à-dire sacrement de la Parole de Dieu, et porteuse de la transmission du salut, c'est-à-dire sacrement du Christ et de l'Esprit[5]. Pour le dire autrement, « si l'on considère l'Église par rapport à sa source, on parlera d'elle comme du sacrement de Dieu, du Christ et de l'Esprit, et comme du sacrement de la grâce. Si on la considère par rapport à sa mission et à sa vocation, on dira qu'elle est le sacrement du Royaume ou le sacrement du salut »[6].

Pour le catholicisme, la relation entre salut et Église est « indissoluble »[7] puisque l'Église est signe et instrument de salut. Il importe d'insister encore ici sur la différence importante qui est faite en théologie catholique entre le sort personnel d'un être humain, dont le salut est donné Dieu par sa grâce, et l'Église qui reçoit et porte ce salut. L'Église est « sacrement universel du salut »[8], elle reçoit et communique le salut, aussi « sans l'Église il n'y a pas de salut »[9]. Mais cela ne veut pas dire que personne ne serait sauvé en dehors des limites visibles de l'Église,

1 *Ibid.* 108.

2 *Ibid.* 109.

3 *Ibid.*.

4 *Ibid.* 110.

5 *Ibid.*.

6 *Ibid.* 111.

7 *L-C - Église et justification* 201.

8 *LG* 48. Il s'agit là de l'Église comme Corps du Christ. *LG* 49 : « tous ceux qui sont du Christ et possèdent son Esprit, constituent une seule Église et se tiennent mutuellement comme un tout dans le Christ (cf. Ép 4, 16) ».

9 *L-C - Église et justification* 201. Expression à ne pas confondre avec la célèbre formule « hors de l'Église, pas de salut ». Pour cette dernière, voir Yves CONGAR, « Hors de l'Église pas de salut ? Histoire d'une formule », dans ID., *Vaste monde, ma paroisse*, Paris, Éditions Témoignage chrétien, coll. « Foi vivante » n° 27, 1966, p. 109-177 (réédition Paris, Cerf, coll. « Foi vivante » n° 413, 2000). Joseph RATZINGER, « Hors de l'Église pas de salut ? » dans ID., *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier, 1971, p. 145-171 ; Bernard SESBOÜE, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

ni que l'Église catholique serait seule moyen de salut ; il y a sur terre d'autres Églises et communautés ecclésiales qui sont elles aussi moyens de salut[1]. Le Concile Vatican II a précisé :

> « Sont incorporés pleinement à la société qu'est l'Église ceux qui, ayant l'Esprit du Christ, acceptent intégralement son organisation et les moyens de salut qui lui ont été donnés, et qui, en outre, grâce aux liens constitués par la profession de foi, les sacrements, le gouvernement ecclésiastique et la communion, sont unis, dans l'ensemble visible de l'Église, avec le Christ qui la dirige par le Souverain Pontife et les évêques »[2].

Il ne s'agit donc pas de tous les sauvés. Jean-François Chiron rappelle que pour la théologie catholique, « si le salut ne relève plus de l'appartenance à l'Église, il continue de parvenir aux hommes par l'Église, ou au moins grâce à elle »[3] ; ce salut n'est pas réalisé par l'Église, « mais par ce qu'elle célèbre et qui la constitue »[4]. Ainsi que l'exprime Walter Kasper :

> « On ne peut pas dire que l'Église serait le Christ présent et continuant d'être agissant et la continuation de l'incarnation. Il faut dire plutôt : le Christ est présent dans l'Église de façon agissante. Il faut donc veiller à ce que "Jésus-Christ" demeure le sujet de l'énoncé ; on ne doit pas mettre à la place du sujet "Jésus-Christ" le sujet "Église". "En Christ" nous sommes en même temps sous le Christ. […]. Il n'y a pas seulement un *solus Christus* protestant mais […] il y a aussi un *solus Christus* catholique ! Le *solus Christus* catholique cependant inclut chaque fois l'Église et désigne le *totus Christus* en sa tête et en ses membres »[5].

La structure ecclésiale et son ministère sont donc essentiels dans la transmission de l'Évangile du salut, mais ce n'est pas l'Église qui sauve ! Walter Kasper précise bien que « l'acte de foi ne vise pas l'Église, mais immédiatement Dieu. La médiation ecclésiale de la foi a seulement un caractère de service ; elle est ce qui conduit à l'immédiateté par rapport à Dieu. Selon la conception catholique, l'immédiateté du chrétien par rapport à Dieu est une immédiateté médiatisée »[6].

---

1 *UR* 3.

2 *LG* 14. Sur l'importance de Vatican II qui ne fait plus de l'état de membre de l'Église une condition de salut, voir Laurent VILLEMIN et Georges CHEVALLIER, « La distinction "incorporé à" / "ordonné à" dans *Lumen Gentium* : quelles conséquences pour la compréhension du rapport Église / Royaume ? », dans Christoph THEOBALD (dir.), *Pourquoi l'Église ? La dimension ecclésiale de la foi dans l'horizon du salut*, Paris, Bayard, 2014, p. 165-196.

3 Jean-François CHIRON, « Pourquoi l'Église ? », dans Christoph THEOBALD (dir.), *Pourquoi l'Église ?*, *op. cit.*, p. 335.

4 *Ibid.*, p. 337.

5 Walter KASPER, *L'Église catholique*, *op. cit.*, p. 197.

6 *Ibid.*, p. 190. Le cardinal l'exprime ainsi : « Chaque chrétien se trouve dans l'immédiateté par rapport à Dieu, mais il ne se tient jamais seul devant Dieu. Sa foi personnelle est rendue possible,

II.1.2.3 – L'Église « signe et instrument du Royaume »

Pour Joseph Hoffmann, parler de l'Église comme présence « sacramentelle » du salut de Dieu représente une ecclésiologie « catholique » ; dans une ecclésiologie « protestante », l'Église apparaîtra « en termes de différence radicale entre Dieu et l'homme […], comme une création toujours nouvelle de la Parole de Dieu qui suscite de façon toujours nouvelle des communautés de croyants là où elle est accueillie »[1].

Entre la conception luthéro-réformée d'une Église « *creatura Verbi* » et celle, catholique, d'une Église « sacrement du salut », il pourrait sembler y avoir une différence majeure[2]. Pourtant les documents du dialogue luthéro-catholique semblent aller dans le sens d'une différence au sein d'un consensus. Ainsi, pour le dialogue luthéro-catholique, « si nous confessons en commun que l'Évangile qui rassemble l'Église est vraiment la Parole créatrice de Dieu, il nous faut aussi confesser ensemble que l'Église elle-même est vraiment créature de Dieu, jusque dans sa réalité sociale qui relie les hommes »[3]. Pour la Réforme, nous l'avons vu, l'Église vit de la prédication de l'Évangile et « le rapport permanent et la soumission à l'Évangile étaient la principale préoccupation ecclésiologique de la Réforme »[4]. Les catholiques expriment la même conviction : l'Église vit de l'Évangile[5] ; ce « primat de l'Évangile sur l'Église » est aussi « confessé unanimement par rapport à la constitution de l'Église et au ministère ecclésiastique »[6].

---

portée et soutenue par le "nous" de la foi de l'Église qui est le peuple de Dieu et qui, synchroniquement et diachroniquement, englobe tous les espaces et tous les temps. Notre foi personnelle est toujours une foi catholique qui a part au chemin de la foi unique et commun de l'Église de tous les temps et de tous les espaces. En tant qu'unique peuple de Dieu, nous sommes une communauté qui chemine et qui est en route vers la Jérusalem céleste dans la foi et dans la louange de Dieu » (*ibid.*).

1 Joseph HOFFMANN, « L'Église et son origine », in Bernard LAURET et François REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome III : Dogmatique 2*, Paris, Cerf, 1983, p. 81. Joseph Hoffmann parle ici d'ecclésiologie « catholique » et d'ecclesiologie « protestante » dans un « sens typologique ». La première pense « en termes de continuité, de médiation, dans la ligne d'une ontologie de l'incarnation du Verbe ».

2 Cf. Bernard SESBOÜÉ, « Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 177 : « Je situe […] le cœur de notre divergence ecclésiologique autour de l'expression : *l'Église sacrement de la médiation du Verbe incarné dans la puissance de l'Esprit* ».

3 *L-C - Église et justification* 171.

4 *Ibid.* 36.

5 *Ibid.* 37. Voir *LG* 20 : « L'Évangile […] est pour l'Église principe de toute sa vie, pour toute la durée du temps ».

6 *Ibid.* 38, en référence au *Rapport de Malte.*

Ce consensus s'exprime dans l'expression « Église signe et instrument du salut » que l'on rencontre dans la plupart des documents issus des dialogues luthéro-catholique et réformé-catholique[1]. Elle s'enracine dans *Lumen gentium* qui, nous l'avons déjà indiqué, évoque l'Église comme étant, « dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain »[2]. André Birmelé a expliqué dans sa thèse qu'« en reprenant les termes signe et instrument, le concile essaie de reprendre les intentions centrales des deux conceptions mises en avant précédemment, celle de Karl Rahner qui insiste sur le signe, et celle d'Otto Semmelroth qui insiste, lui, sur l'instrument. Le concile ne tranche ni en faveur de l'une ni en faveur de l'autre. Il met les deux notions côte à côte et affirme que l'Église a une fonction sacramentelle pour le salut des hommes »[3].

Dans le dialogue luthéro-catholique, l'Église est comprise « comme signe et instrument de la présence du Christ, de la mission du Christ et du Royaume »[4]. Ainsi, quand les luthériens émettent des réserves sur l'expression « sacrement du salut », ils précisent que beaucoup de théologiens luthériens « se limitent à parler de l'Église comme signe et instrument du salut »[5]. Le document *L'unité qui est devant nous* l'indiquait déjà : parler de l'Église comme sacrement est certes une idée étrangère

---

1 L'expression « signe et instrument » n'est pas propre aux dialogues luthéro-catholique et réformé-catholique : voir Klauspeter BLASER, *Signe et instrument*, *op. cit.*. En 1978, par exemple, la Commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises, dans son rapport pour la rencontre de Bangalore, écrit que « L'Église est signe et instrument de la mission du Christ pour toute l'humanité » : *Sharing in One Hope. Bangalore 1978. Faith and Order Paper 92*, Genève, World Council of Churches, 1978, 239 ; traduction française dans *DC* 1752 (1978), p. 983-988 ; cité dans *L-C - Église et justification* 305 ; voir René BEAUPÈRE, « La réunion plénière de Foi et Constitution à Bangalore », *Ist* XXIV, 1979, 4, p. 352-365, et Jean-Marie R. TILLARD, « L'œcuménisme après Bangalore », *NRTh* 101/1 (1979), p. 66-79.

2 *LG* 1. En latin, l'expression traduite ici par « signe et moyen » est « *signum et instrumentum* ». En 1990, Jean-Paul II affirmait que « l'Église n'est pas à elle-même sa propre fin, car elle est ordonnée au Royaume de Dieu dont elle est germe, signe et instrument. Mais, alors qu'elle est distincte du Christ et du Royaume, l'Église est unie indissolublement à l'un et à l'autre » ; JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Redemptoris missio* du souverain pontife Jean-Paul II sur la valeur permanente du précepte missionnaire, 7 décembre 1990, XXV^e^ anniversaire du Décret conciliaire *"Ad gentes"* (n°15) ; dans *AAS* 83 (1991), p. 251-333 et JEAN-PAUL II, *La mission du Christ rédempteur*, Paris, Cerf, 1991. En 2000, la Congrégation pour la doctrine de la foi expliquait dans la Déclaration *Dominus Iesus*, *op. cit.*, que l'Église « est signe et instrument du Royaume : appelée à l'annoncer et à l'instaurer » (n° 18).

3 André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 219-220. Sur Karl Rahner et Otto Semmelroth, voir *ibid.* p. 216-218. André Birmelé décrit dans le même ouvrage l'évolution de la notion d'Église-sacrement dans la théologie catholique romaine depuis le XIX^e^ siècle et sa centralité dans l'ecclésiologie de Vatican II : *ibid.*, p. 211-237.

4 *L-C - Église et justification* 305.

5 *Ibid.* 130.

pour les luthériens, elle est même souvent critiquée, mais « dans son intention cependant elle devrait être acceptable pour les luthériens : comme Corps du Christ et comme "koinonia" du Saint-Esprit, l'Église est un signe et un instrument de la grâce de Dieu, qui, par elle-même, n'est capable de rien. Elle vit ainsi des sacrements comme de la Parole, et elle est en même temps mise à leur service »[1]. Catholiques et luthériens concluent ensemble que, « compte tenu de tout ceci il y a accord entre luthériens et catholiques sur le fait que l'Église est instrument et signe du salut, et, dans ce sens, également "sacrement" du salut. Mais les réserves sont cependant prises au sérieux de part et d'autre ; et il faudra parvenir à un langage théologique dépourvu d'équivoques »[2].

Église et justification rappelle fort justement ceci :

> « Il y a également accord, avant tout, sur le fait que tous les éléments institutionnels ou structurels de la continuité de l'Église ne sont pas, et ne restent pas, par eux-mêmes instruments de l'Évangile, qui seul crée et garde l'Église ; ils ne le sont que dans la mesure où ils attestent et servent la permanence de l'Église, et aussi longtemps qu'ils l'attestent et la servent. Leur valeur comme signes et moyens de la continuité de l'Église est restreinte et mise en question lorsque leur rapport à cet Évangile et leur transparence sont diminués ou occultés, et tant qu'on n'y porte pas remède »[3].

Le dialogue réformé-catholique développe plus largement que le dialogue luthéro-catholique cette dimension de l'Église comme signe et instrument. Ainsi, le document *La présence du Christ dans l'Église et le monde* indique que « nous sommes d'accord que l'Église, comme *creatura Verbi*, avec sa tradition, est subordonnée à la parole de Dieu et que les prédicateurs et les docteurs de la parole doivent s'en considérer comme les serviteurs (cf. Lc 1, 2) n'ayant pas à enseigner que ce que le Saint-Esprit leur fait entendre dans l'Écriture »[4]. L'Église est « témoin » et « signe visible de la volonté libératrice, de la rédemption donnée en Jésus-Christ, ainsi que du Royaume de Paix à venir », « elle s'assemble pour adorer et prier, pour recevoir sans cesse instruction et consolation, et pour célébrer la présence du Christ

---

1 *L-C - L'unité qui est devant nous* 85.

2 *L-C - Église et justification* 134.

3 *Ibid.* 180.

4 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 26. Noter la coquille de la traduction française : le « pas » est en trop dans la phrase et pourrait aboutir à un contresens ; il faudrait écrire « n'ayant à enseigner que… ».

dans le sacrement »[1] ; c'est autour de ce centre qu'elle vit une *koinonia*. Elle « est aussi l'objet d'une assistance particulière de l'Esprit Saint, avant tout dans son service de la Parole de Dieu et des sacrements »[2]. La structure et la vie de l'Église doivent répondre à cette vocation et montrer qu'elle n'est pas propriétaire exclusive du Christ mais « un signe efficace de l'amour de Dieu pour toute sa création et de son dessein libérateur concernant tous les hommes »[3]. Après plusieurs paragraphes traitant du fondement biblique de la célébration eucharistique, le document évoque un « nouveau ministère sacerdotal […] que la communauté doit exercer à l'égard du monde aujourd'hui »[4] : la communauté est envoyée dans le monde par le Christ comme « un signe et un commencement de son royaume »[5]. Plus loin, à propos d'une nécessaire étude sur la nature du ministère du peuple de Dieu et, en son sein, du ministère spécifique, le document indique que « la poursuite d'un tel effort de clarification est nécessaire à la continuelle réforme de l'Église et à son édification afin qu'elle soit un excellent instrument du service du Christ dans le monde »[6].

Dans la phase suivante du dialogue réformé-catholique, après avoir décrit ces deux conceptions de l'Église, « *Creatura Verbi* »[7] ou « *sacramentum gratiae* »[8], le rapport *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* aborde quelques questions et réflexions. Il précise tout d'abord qu'il y a accord « pour reconnaître la dépendance radicale de l'Église par rapport au don transcendant que Dieu lui fait » et pour reconnaître « ce don comme le fondement de son activité de service pour le salut de l'humanité »[9]. C'est la nature de cette activité salvifique qui n'est pas comprise de la même manière par les deux traditions. Les catholiques attribuent-ils à l'Église le rôle propre du Christ, comme le pensent parfois caricaturalement certains réformés ? Les réformés tiennent-ils l'Église pour extérieure à l'œuvre du salut, ont-ils renoncé à « l'assurance que le Christ est vraiment présent et agissant dans son Église »[10], ainsi que le prétendent de manière aussi caricaturale certains

1 *Ibid.* 54.
2 *Ibid.*.
3 *Ibid.* 60.
4 *Ibid.* 74.
5 *Ibid.* 75.
6 *Ibid.* 108.
7 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 95-101.
8 *Ibid.* 102-111.
9 *Ibid.* 112.
10 *Ibid.*.

catholiques ? Il apparaît cependant aux membres du groupe de dialogue que les deux conceptions sont complémentaires, exprimant « en fait la même réalité instrumentale sous différents aspects »[1], comme les deux côtés d'une pièce de monnaie ou « les pôles d'une tension créatrice entre nos Églises »[2].

Le document *L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* se réfère au document précédent, en rappelant qu'« en choisissant le thème "L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu" pour cette série de conversations, les deux Communions [...] entendaient préciser la complémentarité affirmée dans *Vers une compréhension commune de l'Église* entre l'accent mis par les réformés sur l'Église comme *creatura verbi*, et par les catholiques sur l'Église comme *sacramentum gratiae* »[3]. Le rapport développe les expressions « signe » et « instrument » qualifiant la mission de l'Église, en y ajoutant celle d'« avant-goût du Royaume »[4]. Il explique que, « pour Jésus, Paul et Jean, l'Esprit est déjà la présence comme signe, instrument et avant-goût du Royaume de Dieu qui doit encore venir dans sa plénitude »[5]. L'Église est tout à la fois la « nouvelle communauté greffée sur le rapport d'alliance de Dieu avec Israël », « le peuple de Dieu appelé à vivre les valeurs du Royaume de façon cohérente », « comme ambassadrice de réconciliation […] signe de la nouvelle création de Dieu », « en tant que peuple de Dieu […] manifestation du dessein salvifique caché de Dieu »[6]. Elle « doit être vue dans la perspective du dessein de Dieu pour le salut, qui, en principe, s'étend à tous les êtres humains et à l'ensemble de la création »[7]. La célébration du Royaume a lieu dans le culte et le sacrement, dans lesquels « la communauté célèbre et vit l'irruption du Royaume dans la vie de la communauté, qui l'habilite, l'autorise et la prépare à sa mission au service du

---

1 *Ibid.* 113.

2 Le rapport n'explicite pas vraiment en quoi.

3 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 5.

4 Voir par exemple paragraphe 133. L'expression « avant-goût » a été utilisée à Vatican II, elle figure dans la constitution sur la sainte liturgie : « Dans la liturgie terrestre, nous participons par un avant-goût à cette liturgie céleste qui se célèbre dans la sainte cité de Jérusalem à laquelle nous tendons comme des voyageurs » ; *SC* 8. On la trouve aussi dans le *BEM* à propos de l'eucharistie : « L'eucharistie est aussi l'avant-goût de son [le Christ] retour et du Royaume éternel » ; *BEM*, Eucharistie, 6. « L'eucharistie ouvre sur la vision du Royaume de Dieu, promis comme le renouvellement final de la création, elle en est un avant-goût » ; *BEM*, Eucharistie, 22.

5 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 42. Les termes « signe, instrument et avant-goût du Royaume » sont appliqués ici à l'Esprit.

6 *Ibid.* 46.

7 *Ibid.*.

Royaume »[1]. Dans le récit concernant le soutien au droit des aborigènes au Canada[2], le rapport rend compte de la manière dont les Églises du Canada, grâce au travail des coalitions de justice sociale dont elles sont membres, « sont plus facilement considérées comme signes et instruments de la volonté libératrice de Dieu »[3], ce qui met en évidence « l'impact de l'ecclésiologie de *koinonia* »[4] et « la reconnaissance de relations rétablies comme une partie intégrante de la venue du Royaume de Dieu »[5]. Plus loin, le document précise que, si le Royaume et Jésus sont intégralement liés, tant au niveau du message que du messager, « la nature du Royaume et son lien avec l'Église, sans être un motif de désaccord pour notre dialogue, ont été vus de façons différentes par nos communautés respectives »[6]. Vatican II décrit l'Église comme « le Royaume du Christ déjà présent sous une forme mystérieuse »[7] et prend distance par rapport à la tentation présente tout au long de l'histoire de l'Église d'identifier cette dernière avec le Royaume, en faisant « une nette distinction entre le Royaume présent maintenant dans l'histoire et sa plénitude eschatologique qui doit encore venir »[8]. Les réformés insistent sur le rôle de la Bible dans l'interprétation de la relation entre l'Église et le Royaume et « ont cherché à structurer le gouvernement de l'Église par des processus décisionnels collégiaux et communautaires »[9], considérant le Royaume comme « un principe de critique »[10] ; alors qu'ils ont parfois négligé l'importance spécifique de l'Église, ils reconnaissent actuellement, grâce à l'œcuménisme, « l'étroite relation théologique entre l'Église et le Royaume, et l'importance de qualifier l'Église de signe et instrument du Royaume »[11]. Catholiques et réformés, dans une expression théologique différente,

---

1 *Ibid.* 47.

2 *Ibid.* 70-81.

3 *Ibid.* 72.

4 *Ibid.*.

5 *Ibid.* 81.

6 *Ibid.* 160.

7 *LG* 3 : « [...] L'Église, qui est le règne de Dieu déjà mystérieusement présent, opère dans le monde, par la vertu de Dieu, sa croissance visible [...] ».

8 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 161.

9 *Ibid.* 162.

10 *Ibid.*.

11 *Ibid.*. Deux citations sont proposées dans ce paragraphe sur le lien entre Église et Royaume, issues du rapport du dialogue pentecôtiste-réformé, « Parole et Esprit, Église et monde » (2000), *op. cit.* : « L'Église comme communauté de croyants devrait être un "modèle", rendant évident – bien que de manière inadéquate – ce que sera le Royaume futur » (§ 59) et « L'Église est née de l'Esprit et sert d'instrument du Royaume que Jésus Christ a proclamé et inauguré. L'Église est appelée à servir le Royaume, plutôt qu'être à son propre service ou être une fin en soi » (§ 79).

reconnaissent donc ensemble que « quoique le Royaume ne puisse être identifié avec l'Église, cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de signes du Royaume présents en elle »[1]. Le terme *koinonia*, présent dans beaucoup de dialogues œcuméniques et présentant la communion comme unité dans la diversité, exprime la relation entre l'Église et le Royaume : la communion ecclésiale est « un don et une tâche »[2].

La complémentarité de l'Église *creatura Verbi* et de l'Église *sacramentum gratiae* est ainsi reprise dans la perspective du thème du Royaume de Dieu. Dans sa mission de servante du Royaume, l'Église est création du Verbe dans un double sens : « la communauté est créée par la parole de Dieu lorsqu'elle l'entend et lui répond »[3] et cette réponse de foi la pousse « à proclamer la Parole de salut et [lui] donne mandat de rendre témoignage aux valeurs du Royaume »[4]. En même temps, « dans la mesure où l'Église est un instrument voulu par Dieu pour servir à la réalisation du Royaume, elle doit donc être un instrument de la grâce, qui est ce que l'on entend par l'expression *sacramentum gratiae* »[5] ; la transformation du monde « est réalisée maintenant, par anticipation, dans la communion entre Dieu et les êtres humains qui a lieu dans l'Église, surtout à travers la proclamation de la Parole, la célébration des sacrements du baptême et de l'eucharistie et d'autres sacrements ou rites »[6]. Ainsi peut-on dire que « comme sacrement du Royaume, l'Église est et doit être à la fois création de la parole et sacrement de grâce »[7]. Ces deux conceptions « sont mutuellement instructives et complémentaires, mais […] aucune n'est entièrement adéquate sans l'autre »[8], puisque l'Église doit à la fois donner la place qui lui revient à la Parole de Dieu et célébrer cette Parole dans la liturgie et les

1 *Ibid.* 163.

2 *Ibid.* 164. Le paragraphe cite la 5ème Conférence mondiale de la Commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises, « Message de la Conférence Mondiale », 4, dans Thomas F. BEST et Gunther GASSMANN, *On the Way to Fuller Koinonia*, Document n° 166 de Foi et Constitution, Genève, 1994, 225-226 : « *Koinonia* a été au centre de nos discussions. Ce terme, du Nouveau Testament grec, illustre la richesse de notre vie commune en Christ : communauté, communion, partage, fraternité, participation, solidarité. […] Cette *koinonia* que nous partageons n'est rien moins que la présence réconciliatrice de l'amour de Dieu. Dieu veut l'unité de l'Église, de l'humanité et de la création, parce que Dieu est une *koinonia* d'amour, l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. Cette *koinonia* nous vient comme un don que nous ne pouvons qu'accepter avec gratitude. Gratitude n'est toutefois pas passivité. Notre *koinonia* est dans l'Esprit-Saint qui nous incite à agir. La *koinonia* dont nous faisons l'expérience nous pousse à chercher cette unité visible qui peut adéquatement donner forme à notre *koinonia* avec Dieu et les uns avec les autres ».

3 *Ibid.* 190.

4 *Ibid.*.

5 *Ibid.* 191.

6 *Ibid.*.

7 *Ibid.*.

8 *Ibid.* 193.

sacrements. À ce stade se pose la question « de la relation du ministère ordonné avec la proclamation de la parole et la célébration des sacrements »[1]. Les réformés « peuvent affirmer le concept de l'Église comme sacrement, suivant l'enseignement de Calvin sur le rôle instrumental de l'Église en tant que notre "mère dans la foi" »[2], tandis que dans l'enseignement catholique, « qualifier l'Église un "sacrement" est basé sur deux analogies : celle entre l'Église et le Christ et celle entre l'Église et les rites du baptême et de l'eucharistie »[3]. Il y a accord sur le fait d'affirmer que « l'action du Christ est le fondement du salut humain ; les sacrements et les autres rites sont des véhicules de l'unique grâce de Dieu dont seul le Christ est en définitive le médiateur »[4] ; le dialogue présent reconnaît « la complète dépendance à l'égard du Christ à travers l'Esprit »[5], dans un cadre christologique, pneumatologique et eschatologique. « Rapporter à l'Esprit Saint ce qui, dans l'Église, est l'instrumentalité du Royaume, nous permet de reconnaître ensemble une vision plus historique et dynamique de l'Église comme "sacrement du Royaume de Dieu" »[6]. L'insistance réformée mise sur la liberté de l'Esprit et l'appréciation catholique de la présence de l'Esprit dans l'existence historique de la communauté sont « complémentaires et mutuellement instructives »[7]. Quant à la relation entre l'Église et le Royaume, l'accent réformé sur « la promesse d'un "pas encore" » et celui catholique de « la réalité d'un don "déjà là" » sont également à voir « comme une différence d'accent plutôt que comme une opposition qui divise l'Église »[8]. Un « autre accord fondamental concernant l'Église » est de pouvoir affirmer que « l'Église est une sorte

---

1 *Ibid.*.

2 *Ibid.*. Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, I, 4, écrit à propos de l'Église visible, mère de tous les croyants, qu'« il n'y a nulle entrée en la vie permanente, sinon que nous soyons conçus au ventre de cette mère, qu'elle nous enfante, qu'elle nous allaite de ses mamelles, finalement qu'elle nous tienne et garde sous sa conduite et son gouvernement, jusqu'à ce qu'étant dépouillés de cette chair mortelle nous soyons semblables aux Anges » ; *op. cit.* p. 14. François Wendel précise à propos du début du livre IV de *L'institution de la religion chrétienne* que, pour Calvin, « le but de l'Église est de servir d'instrument à notre vocation et de venir en aide à notre sanctification », par la prédication de l'Évangile et par les sacrements, ainsi que par les moyens terrestres et humains que sont les ministères : François WENDEL, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse, op. cit.*, p. 221-222. Voir Franz-Jehan LEENHARDT, « L'Église épouse et mère », dans ID., *L'Église, questions aux protestants et aux catholiques*, Genève, Labor et Fides, 1978, p. 163-185.

3 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 194.

4 *Ibid.*.

5 *Ibid.*.

6 *Ibid.* 195.

7 *Ibid.*.

8 *Ibid.* 196. Sur le « déjà-là » et le « pas encore », voir *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 122.

de sacrement du Royaume de Dieu, avec un rôle authentique de médiateur, mais seulement dans la mesure où elle est absolument dépendante de Dieu […] en Christ par la puissance de l'Esprit Saint »[1]. Cela ouvre à une plus grande convergence :

> « En parlant de l'Église comme "sacrement du Royaume de Dieu", les tensions du passé concernant des convictions différentes sur la continuité, le ministère et la structure de l'Église au cours des siècles, peuvent se révéler complémentaires, voire créatives, dans une reconstruction commune. Nous espérons que notre vision du rôle ministériel et déterminant de l'Église, totalement dépendant de l'esprit du Christ et orienté vers le Royaume de Dieu, puisse apporter une contribution à l'unité des chrétiens, qui aille au-delà de nos propres communautés. […]. Si les Églises trouvent de nouvelles manières de donner une forme à ce soutien et à cette responsabilité mutuels, nous prions alors pour qu'il en résulte une plus grande visibilité de l'Église comme signe et instrument du Royaume de Dieu »[2].

Ainsi, selon ce document :

> « Le Royaume de Dieu est le symbole d'une communauté universelle structurée selon la volonté de Dieu afin qu'une plénitude de vie et de relations correctes abondent pour tous. Dans la théologie chrétienne, l'Église est un sacrement du Royaume en ce qu'elle représente l'inauguration de cette plénitude et de ces relations correctes dans la communauté des croyants rassemblés dans la foi, l'espérance et la charité »[3].

Il y a donc convergence entre les notions d'une Église conçue comme création de la Parole ou comme sacrement de la grâce car « aucune de ces deux visions de l'Église ne peut exclure totalement l'autre, mais [...] elles sont dépendantes l'une de l'autre. Toutes deux sont essentielles pour une compréhension de la nature de l'Église »[4] ; qualifier ensemble l'Église de « sacrement du Royaume de Dieu » pourrait permettre d'en « dire davantage, ensemble, sur le rôle de l'Église dans la médiation du salut du Christ »[5], dans l'Esprit Saint et dans une compréhension eschatologique.

À la fin de ce rapport, une annexe présente la manière dont le thème du

---

1 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 197.

2 *Ibid.*.

3 *Ibid.* 218.

4 *Ibid.* 230.

5 *Ibid.* 231. La notion de « sacrement », sur laquelle les deux dialogues notent une convergence, n'est pas la même que celle du XVI^e^ siècle. Ainsi, en commentant le rapport *L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu,* Jos Vercuysse précise que « cet important accord doit être compris à la lumière de l'évolution moderne de la théologie de la Parole et des sacrements dans la théologie tant catholique que réformée. Il pourrait difficilement servir comme interprétation des controverses originelles concernant la Parole et les sacrements au XVI^e^ siècle et plus tard » ; Jos VERCRUYSSE, « Commentaire et réflexions du R.P. Jos Vercruysse, s.j. », *Service d'information*, n° 125, 2007/III, p. 178.

Royaume de Dieu a traversé le dialogue œcuménique international, même si ce thème n'a pas été abordé en tant que tel, excepté dans le dialogue anglican-réformé en 1984[1]. Dans ces divers dialogues qu'il passe en revue, le rapport note qu'il y a convergence pour dire que « Royaume et Église sont intégralement liés »[2], l'Église étant, « en Christ, […] appelée à être un signe, un instrument et un avant-goût du Royaume de Dieu »[3]. Elle est « l'avènement et l'instrument du Royaume de Dieu »[4]. Le Royaume ne peut être identifié à l'Église, cette dernière existant, avec toute la création, « dans l'espérance eschatologique de l'accomplissement du Royaume »[5]. La nature de l'Église est « provisoire »[6] mais, « malgré toutes les insuffisances des Églises, qui existent effectivement, la réalité de leur caractère comme signes du Règne eschatologique de Dieu doit être soulignée. Toute l'Église de Dieu, en tout lieu et en tout temps, est un sacrement du Royaume »[7], appelée à être témoin et signe visibles du Royaume à venir. L'action de Dieu dépasse toutefois la sphère de l'Église.

Les documents étudiés ont donc tendance à rapprocher les deux conceptions, car tous sont d'accord sur le primat de l'Évangile sur l'Église. Même si les luthériens et les réformés sont peu habitués au vocabulaire sacramentel pour désigner l'Église, ils reconnaissent la dimension instrumentale de l'Église. L'ecclésiologie de la *koinonia* est développée dans ce sens, la communion étant tout à la fois un don et une tâche. L'Église catholique, pour sa part, prend ses distances vis-à-vis du risque qu'elle a connu de s'identifier au Royaume de Dieu. La dimension eschatologique est à cet égard essentielle et, même si les catholiques penchent vers le « déjà-là » quand les protestants insistent sur le « pas encore », l'Église est pour tous radicalement dépendante du Christ, dans l'Esprit. Comme nous l'avons déjà indiqué, c'est seulement dans le cadre de cette dépendance que l'on peut évoquer son rôle ministériel de témoin du Royaume. Les dialogues que nous étudions permettent ainsi d'envisager un consensus sur cette question, qui permet en son sein des différences d'accent.

---

1 Dans le rapport *Le Règne de Dieu et notre unité*, voir *supra* partie I.5.3.

2 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu*, annexe, II.

3 *Ibid.*.

4 *Ibid.*.

5 *Ibid.*, annexe, IV. Cette citation est extraite du dialogue réformé-pentecôtiste *Parole et Esprit, Église et monde*, *op. cit.*, 77.

6 *Ibid.*, annexe, II.

7 *Ibid.*.

II.1.3 – Bilan théologique

Au terme de ce développement sur l'articulation entre Église et salut, et avant d'entrer plus en avant dans la question des ministères, il nous est déjà permis de poser quelques jalons théologiques, sous forme d'un bilan encore provisoire.

II.1.3.1 – Une convergence fondamentale

Un premier point est le constat, essentiel, qu'il y a un consensus fondamental entre catholiques, luthériens et réformés pour affirmer à la fois le lien étroit entre Église et Évangile et la soumission de l'Église à ce dernier. Il n'est plus possible aujourd'hui de soutenir l'opposition facile qui est encore souvent faite entre catholiques et protestants à ce propos, dans la suite de Friedrich Schleiermacher qui écrivait que le protestantisme « fait dépendre le rapport de l'individu à l'Église de son rapport avec Jésus-Christ », tandis que le catholicisme, à l'inverse, « fait dépendre le rapport de l'individu à Jésus-Christ de son rapport à l'Église »[1]. Cette présentation en miroir ne rend pas justice à la réalité qui est plus subtile, plus complexe. Les catholiques ne mettent pas l'Église au-dessus ni même sur le même plan que l'Évangile dont elle dépend, de même que les protestants ne nient pas l'importance de l'Église pour la transmission de l'Évangile. Si les accents ne sont pas mis au même endroit par les uns et par les autres, ils partagent la conviction fondamentale que l'Église est soumise à l'Évangile et qu'elle est chargée de le transmettre. Cela doit rester présent tout au long de la suite de notre étude, à propos des discussions plus précises sur les ministères.

Comme nous l'avons en effet montré dans ce chapitre, l'annonce de l'Évangile est le fondement de l'Église, ainsi que l'a particulièrement développé la phase du dialogue luthéro-catholique consacrée au rapport entre Église et justification qui a abouti en 1994 au rapport volumineux sur cette question, jalon important vers l'accord de 1999. Cette étape du dialogue a nettement montré que, pour les catholiques comme pour les luthériens, l'Église reçoit et communique le salut[2]. Elle est à la fois le lieu où le salut se manifeste, dans l'assemblée cultuelle qui le reçoit et

---

1 Friedrich SCHLEIERMACHER, *La foi chrétienne d'après les principes de la Réforme*, § 24, Paris, E. de Boggrad, 1888, p. 46-47.

2 *L-C - Église et justification* 107.

se rassemble pour le vivre dans le partage, et l'instrument chargé de communiquer ce salut qu'elle a reçu et qui l'envoie pour qu'elle le médiatise, qu'elle l'annonce, qu'elle en soit témoin. Mais, ainsi que l'affirmaient en 1994 les membres de la commission de dialogue, « que l'on parle de l'Église comme réceptrice ou comme médiatrice du salut, il s'agit toujours de l'unique et même Église »[1]. Les protestants accentuent le pôle de la réception et de la communauté suscitée par la grâce offerte, ils insistent sur l'Église comme *creatura Verbi* et l'assemblée comme *congregatio fidelium*, tandis que les catholiques mettent en avant la dimension médiatrice de l'Église chargée de rendre présent le salut et emploient de manière privilégiée la terminologie de *sacramentum gratiae*. Il serait cependant vain d'opposer les deux comme s'ils étaient antithétiques car, pour les uns comme pour les autres, l'Église est une communauté de fidèles rassemblés par la prédication et les sacrements ; la conviction est partagée que l'Église est ainsi « fruit de l'agir salvifique de Dieu, communion de sa vérité, de sa vie et de son amour »[2]. Jésus-Christ est toujours le vis-à-vis de l'Église, c'est lui qui donne sa grâce et c'est l'Église qui la reçoit dans l'Esprit saint. L'Église est le lieu où se réalise le salut et en même temps elle est envoyée avec la mission de le communiquer et « c'est ainsi qu'elle est mise par son Seigneur au service de la communication du salut, soit dans la communion des fidèles les uns avec les autres et les uns pour les autres, soit surtout face au monde, particulièrement face à tous les hommes qui ne croient pas encore et n'appartiennent pas encore au rassemblement des fidèles »[3].

Dans cette ligne, le document consacré à *L'apostolicité de l'Église* indique que pour les luthériens, au bénéfice du regard contemporain de chacune des deux traditions sur son histoire, sur sa théologie et sur l'apostolicité de l'autre Église, et dans le cadre d'une « diversité réconciliée »[4] ou d'« consensus différencié »[5], des

---

1 *Ibid.* 108. Les paragraphes suivants développent la conception luthérienne de l'Église comme assemblée des fidèles, le lien entre Évangile et sacrements, la justification, l'Église « communauté du salut en tant que communauté de foi, qui est fondée par la Parole de Dieu et est liée à la Parole de Dieu » (*Ibid.* 111). Puis ils présentent la conception catholique de l'Église comme rassemblement des fidèles du Christ, œuvre de la Parole de Dieu et des sacrements dont l'eucharistie, le sacerdoce commun distinct du sacerdoce ministériel et l'Église comme communauté qui est totalement don de Dieu.

2 *Ibid.* 117.

3 *Ibid.*.

4 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 135.

5 *Ibid.* 138.

convictions communes peuvent être rappelées[1]. D'un commun accord, il peut ainsi être affirmé qu'« aujourd'hui nous reconnaissons donc mutuellement, à un niveau fondamental, la présence de l'apostolicité dans nos traditions. Cette reconnaissance n'est pas remise en cause par les différences importantes qui sont encore à examiner »[2]. Il y a de solides bases pour une reconnaissance mutuelle de la continuité apostolique. Ce rapport apporte des résultats tout à fait positifs quant aux convergences dans l'enseignement contemporain de l'Église catholique et des Églises luthériennes sur la quatrième des *notae ecclesiae*. Il est prometteur quant à « un accord qui réduira de manière significative les réserves qui empêchent actuellement [la] pleine communion dans la vérité et la vie apostoliques, qui est le but de notre dialogue »[3].

Le dialogue réformé-catholique s'engage moins loin dans des formules de convergence, mais il consonne sur le fond avec le dialogue luthéro-catholique. L'articulation de l'Église au salut est ainsi un lieu de convergences fortes. L'Église reçoit le salut et elle en témoigne, c'est là son ministère.

II.1.3.2 – La valeur du ministère

Une deuxième dimension doit être signalée à ce stade. Pour que l'Église puisse mener à bien sa mission, catholiques et protestants sont d'accord sur la nécessité qu'il y ait en son sein des ministères au service de la Parole, c'est-à-dire des responsabilités confiées à des membres de l'Église pour que ce qui fait son cœur, la prédication et de l'administration des sacrements, soit vécu. Le dialogue luthéro-catholique *Église et justification* indique que les deux traditions convergent sur le fait que « si Dieu crée l'Église par l'Évangile externe comme une communauté historique qui subsiste perpétuellement, il convient que cet agir de Dieu créateur de l'Église établisse en même temps des structures et des institutions au service de la continuité de cette communauté et destinées aussi à l'exprimer, et qui subsistent elles-mêmes perpétuellement »[4]. Ainsi, pour les uns comme pour les autres, « la fondation de l'Église, c'est-à-dire son fondement dans l'événement du Christ, et

[1] Le paragraphe 141 cite le document *L-C - Rapport de Malte* 52, et les paragraphes 142, 146 et 147 font référence à *L-C - Déclaration commune sur la doctrine de la justification*.

[2] *L-C - L'apostolicité de l'Église* 160.

[3] *Ibid.* 164.

[4] *L-C - Église et justification* 177.

l'instauration de telles structures et institutions sont donc indissolublement liées »[1]. Les signes et moyens de cette continuité, fixés par Dieu, sont la prédication apostolique, les sacrements du baptême et de l'eucharistie « ainsi que le mandat pour le "service de la réconciliation" »[2]. Leur « permanence atteste et opère la permanence de l'Église. Leur durée stable et la durée stable de l'Église vont de pair »[3]. Les ministères sont au service de l'annonce de l'Évangile et de son partage communautaire.

Rappelons ici l'importance de la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* de 1999. Par cet accord, chacune des Églises signataires reconnaît que l'autre Église a fidèlement transmis la bonne nouvelle du salut offert par Dieu en Jésus-Christ dans sa grâce. Elle reconnaît de fait, implicitement, que le ministère de l'autre Église a été fidèle à sa tâche de service de la Parole, au sein de l'Église signe et instrument de ce salut. La valeur de ce ministère est donc forte, notamment dans la prédication de l'Évangile, même si la Déclaration ne le dit pas explicitement. Certes, cette valeur n'est pas totale et les catholiques ne la reconnaissent pas dans les Églises protestantes sur deux autres dimensions fondamentales, la célébration de l'eucharistie et le lien à l'Église universelle, comme nous le verrons plus loin ; mais c'est déjà une avancée énorme que de reconnaître que le ministère de l'autre Église est un instrument de l'annonce du salut.

II.1.3.3 – Prédication, sacrements… et ministère

Ici se noue une troisième réflexion. Si un ministère au service de la Parole et de l'unité est nécessaire pour les catholiques comme pour les luthériens et les réformés, leurs conceptions divergent au sujet de l'articulation de ce ministère à la prédication et à l'administration des sacrements.

La question se pose sur la part que prennent les ministères dans l'annonce du salut : relèvent-ils d'une instrumentalité passive, comme un outil par lequel passe quelque chose de la grâce infinie de Dieu, ou bien sont-ils engagés dans une coopération active, comme la main qui prolonge l'action de l'artisan ? En d'autres termes, la valeur de la prédication et des sacrements dépend-elle de l'authenticité du

1 *Ibid.*.
2 *Ibid.* 178, en référence à 2 Co 5,18.
3 *Ibid.* 178.

ministère, ou bien ce dernier est-il authentique parce que la Parole est véritablement annoncée et partagée ?

Pour les luthériens et les réformés, ainsi que nous l'avons rappelé dans la première partie de notre étude[1], il y a Église quand la Parole est annoncée et les sacrements administrés ; cela nécessite que des membres de l'Église soient engagés dans un ministère de prédication et d'administration des sacrements. Le ministère ordonné en a particulièrement la charge et il n'est authentique que s'il est réellement au service de la prédication et des sacrements. Nécessaire, il est cependant second par rapport à la prédication et aux sacrements, puisqu'il est à leur service. C'est l'authenticité de la prédication de l'Évangile et de la célébration de la sainte cène qui donne valeur authentique au ministère qui en a la charge et qui permet que ce dernier soit structuré de manières différentes selon les Églises : s'il y a reconnaissance de l'authenticité de la prédication et des sacrements dans une autre Église, il y a par voie de conséquence reconnaissance de la validité de son ministère (et de ses ministères), donc consensus dans la compréhension de ce qu'il est fondamentalement.

Pour les catholiques, le ministère joue un rôle essentiel pour l'authenticité de l'annonce de la Parole et de la célébration des sacrements. Le ministère doit être authentique pour que la Parole puisse être justement annoncée et les sacrements justement administrés. Le ministère n'est donc pas second ; à bien des égards il peut même apparaître comme premier, puisque c'est de lui que dépend l'authenticité de la prédication et des sacrements. Le ministère dont il s'agit ici, ainsi que nous le détaillerons plus loin, est celui d'un ministre ordonné par un évêque appartenant au collège des évêques avec à sa tête le pape ; la plénitude du ministère se trouve dans le ministère épiscopal, et le ministère presbytéral doit s'exercer dans la collaboration à ce ministère épiscopal. Une prédication authentique et des sacrements justes dépendent d'un tel ministère.

Il y a là une asymétrie fondamentale dans les compréhensions ecclésio-logiques, deux logiques qu'il n'est pas possible d'harmoniser[2].

---

1 Voir *supra*, partie I.4.2.1.

2 Nous reprendrons cette question dans la troisième partie de notre étude.

II.1.3.4 – Consensus différenciant et hiérarchie des vérités

À ce stade de notre parcours, une quatrième réflexion peut être partagée. Cette asymétrie s'articule à la question d'une hiérarchie des vérités. Cette dimension est apparue nettement lors de la rédaction de la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*, à propos de la place à accorder à la justification dans la réflexion théologique, notamment dans le flou quant à l'article – défini ou indéfini – à propos des vérités fondamentales sur lesquelles il y a consensus : y a-t-il consensus sur « des » vérités fondamentales, ou sur « les » vérités fondamentales ?[1]

Dans la foi chrétienne comme dans la vie de l'Église, il y a des vérités mais elles ne sont pas toutes de même importance. Cette conviction est à la base de la réflexion, très présente dans les dialogues entre luthériens et réformés, sur un « consensus différencié » ; elle se retrouve avec l'Église catholique dans l'accord sur la justification. Nous ne la développons pas ici car elle a été beaucoup étudiée[2] ; rappelons simplement qu'il s'agit, au sein d'un accord sur l'essentiel, de pouvoir légitimement vivre des différences de conceptions ou de pratique. C'est ainsi que les Églises luthériennes et réformées, dans le cadre de la *Concorde de Leuenberg*, affirmant leur accord sur la prédication et l'administration des sacrements, peuvent se reconnaître en pleine communion ecclésiale même si elles n'ont pas une structuration identique des ministères.

Il importe de rappeler ici qu'en protestantisme, pour ce qui concerne les ministères, la diversité des formes qu'ils peuvent revêtir n'est pas une divergence, mis une différence légitime au sein d'un consensus : les ministères sont au service de la Parole et des sacrements. Cette précision nous paraît importante à faire car, bien que le « consensus différencié » soit présent dans la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*, une interprétation négative de ce concept tend à se développer dans le catholicisme ; ainsi le cardinal Kurt Koch, président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, opposait-il récemment la recherche de l'unité de l'Église et « l'esprit du temps, où pluralisme et relativisme

[1] Nous avons déjà indiqué cette question essentielle, voir *supra*, I.1.4.1.

[2] Voir la présentation de la méthode dans Hervé LEGRAND, « Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode », *NRTh* 124/1 (2002), p. 30-56.

semblent le plus souvent aller de soi »[1], ajoutant que « l'abandon par principe de l'idée d'unité est donc caractéristique du postmodernisme »[2] ; selon lui, « la mentalité postmoderne s'exprime aujourd'hui dans la situation œcuménique par un pluralisme ecclésiologique devenu largement plausible, selon lequel toute recherche d'unité semble suspecte »[3] et « l'unité est encore vue au mieux comme une reconnaissance tolérante de la multiplicité et de la diversité, par laquelle on considère qu'une diversité réconciliée est déjà réalisée »[4].

Sans aller jusqu'à craindre une confusion toujours possible entre unité et uniformité d'une part et entre diversité et division d'autre part, il est nécessaire de dire que le consensus différencié non seulement ne s'oppose pas à l'unité, mais encore qu'il en est une expression au sein de laquelle une diversité légitime peut se développer. Il ne s'agit nullement de le comprendre comme si ses partisans étaient prêts à tout relativisme et se situaient ainsi à contre-courant de la tradition de l'Église. L'expression « consensus différencié » indique au contraire une dynamique où le consensus sur l'essentiel comprend en lui-même la possibilité de différences légitimes, non comme un pis-aller mais comme sa réalité profonde.

L'expression « consensus différencié » est courante en œcuménisme, mais peut-être évoque-t-elle une approche trop figée ? C'est pourquoi Theodor Dieter propose de parler plutôt de « consensus différenciant ». Il explique que l'« on a pris l'habitude de parler de "consensus différencié", mais le terme plus exact serait "différenciant", puisqu'il ne s'agit pas d'établir une différence par rapport à une globalité, mais de poser un consensus au sein duquel l'on établit des différences »[5]. Parce qu'elle nous semble effectivement plus claire ainsi, nous nous proposons dans la suite de notre étude d'adopter cette expression « consensus différenciant »[6].

---

1 Kurt KOCH, « 50 ans après Vatican II : les défis de l'œcuménisme aujourd'hui » ; en ligne: http://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Eglise-en-France/Le-cardinal-Koch-souligne-lurgence-existentielle-loecumenisme-chretien-2016-12-15-1200810786 [consulté le 7 mars 2017]. Cette conférence a été donnée à la cathédrale de Strasbourg le 6 décembre 2016 dans le cadre d'une journée œcuménique organisée par l'Union des Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine et le diocèse de Strasbourg, à l'occasion des cinq cents ans de la Réforme et des cinquante ans de Vatican II.

2 *Ibid.*.

3 *Ibid.*.

4 *Ibid.*.

5 Theodor DIETER, « L'apostolicité de l'Église », *art. cit.*, p. 175, note 4. Theodor Dieter parle également de « reconnaissance différenciante », *ibid.*, p. 179.

6 Sauf dans les citations, bien sûr. *L-C - Du conflit à la communion* 123 la traduit ainsi.

On évoque parfois la proximité entre un consensus différenciant et la « hiérarchie des vérités » que le Concile Vatican II a mise en avant[1]. Cette idée conciliaire, présentée dans *Unitatis redintegratio*, indique aux théologiens catholiques que, dans le dialogue œcuménique, « en comparant les doctrines entre elles, ils se rappelleront qu'il y a un ordre ou une "hiérarchie" des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne. Ainsi sera tracée la voie qui les incitera tous, dans cette émulation fraternelle, à une connaissance plus profonde et une manifestation plus évidente des insondables richesses du Christ »[2]. Sans définir cette notion de hiérarchie des vérités, Vatican II distingue ainsi entre les vérités et leur énonciation, ainsi qu'entre le fondement du salut et les moyens du salut. Jean-Paul II[3] évoquera à ce propos la recommandation de Jean XXIII qui, lors de l'ouverture du Concile le 11 octobre 1962, affirmait qu'« il sera très utile d'un point de vue méthodologique de s'en tenir à la distinction entre le dépôt de la foi et la formulation dans laquelle il est exprimée »[4]. En 1973, dans sa Déclaration *Mysterium ecclesiae*, la Congrégation pour la doctrine de la foi précisera pourtant que « cette hiérarchie cependant signifie que certains dogmes s'appuient sur d'autres qui sont principaux et sont éclairés par eux. Mais tous les dogmes, puisqu'ils sont révélés, doivent être crus de la même foi divine »[5] ; le magistère

---

1 Joseph FAMERÉE, « *Hierarchia veritatum*. Aux origines d'un présupposé du consensus différenciée », dans Michel DENEKEN et Élisabeth PARMENTIER (dir.), *La passion de la grâce*, *op. cit.*, p. 153-166, voit dans la hiérarchie des vérités une notion féconde pour la théologie catholique et pour l'œcuménisme ; il a l'intuition, non démontrée, que « la notion de hiérarchie des vérités, du côté catholique, et celle d'articles fondamentaux, du côté protestant, conjuguées, ont rendu possible la conception du consensus différencié » (*Ibid.*, p. 164). Voir aussi Yves CONGAR, « La "hierarchia veritatum" », dans ID., *Diversités et communion*, *op. cit.*, p. 184-197, qui situe « l'importance et la portée » d'*UR* 11 en mettant en perspective la hiérarchie des vérités dans l'histoire de l'Église. Voir également Catherine E. CLIFFORD, « L'herméneutique d'un principe herméneutique. La hiérarchie des vérités », dans Gilles ROUTHIER et Guy JOBIN (éd.), *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, 2010, p. 69-91.

2 *UR* 11.

3 *Ut unum sint* 81.

4 Jean XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, *DC* 1387 (1962), p. 1383. Il est intéressant de noter que le discours prononcé par Jean XXIII au début du concile a été modifié ensuite dans *AAS* en gommant la dimension pastorale de la distinction. Le pape a prononcé les mots suivants : « Autre est la substance de l'antique doctrine du *depositum fidei*, et autre la formulation qui la revêt : c'est de celle-ci que l'on doit – avec patience s'il le faut – tenir grand compte, en présentant tout dans les formes et les proportions d'un magistère de caractère surtout pastoral » ; revu par la Curie, le texte a été publié ainsi : « Autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée » ; mentionné par Bernard SESBOÜÉ, « La réception de Vatican II est-elle achevée ? », *art. cit.*, p. 125.

5 CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Déclaration *Mysterium Ecclesiae* sur la doctrine catholique concernant l'Église en vue de la protéger contre les erreurs d'aujourd'hui », 24 juin 1973, 4, dans *AAS* 65 (1973), p. 396-408; citation : *DH* 4538.

catholique semble ainsi « marqué par la crainte d'une relativisation des affirmations magistérielles »[1], ce que confirmera Jean-Paul II dans *Ut unum sint* en demandant de « discerner si les paroles ne recouvrent pas un contenu identique »[2] et en invitant à « trouver aujourd'hui la formule qui, saisissant cette réalité intégralement, permette de dépasser des lectures partielles et d'éliminer des interprétations erronées »[3].

Peut-on rapprocher la hiérarchie des vérités et le consensus différenciant ? Le *Rapport de Malte* indiquait :

> « Au cours de la discussion s'esquissa une certaine convergence entre l'idée catholique d'une hiérarchie des vérités et la compréhension, par les luthériens, de l'Évangile à partir du contenu qui en constitue le centre. La notion de hiérarchie des vérités permet à la théologie catholique de ne pas voir sur un seul et même plan toutes les vérités de la foi mais, en les considérant du point de vue de leur contenu objectif, de faire apparaître leur place respective. Pour toutes ces vérités, quel que soit leur rang, le fondement de la foi chrétienne fournit en même temps un point commun de référence, ce qui rend la notion de hiérarchie des vérités fort voisine de celle d'un centre de l'Évangile. Cette proximité immédiate ne doit pas cacher la différence d'accentuation propre à chaque notion : tandis que la notion de hiérarchie des vérités fait ressortir l'élément de totalité et de plénitude, celle de centre [...] implique un accent plus critique au nom duquel on doit demander aux traditions ecclésiales de l'Évangile si elles sont d'authentiques témoignages »[4].

L'unité qui est devant nous précisait quelques années plus tard :

> « Mettre en œuvre le principe fondamental de la "'hiérarchie' des vérités", c'est revenir avant tout au centre christologique et trinitaire, qui est au "fondement de la foi chrétienne", afin de saisir ensemble, à partir de là, la pleine catholicité de la foi. Un tel effort conduira à des déplacements d'accent et à des changements dans la façon dont nos Églises se comprennent elles-mêmes : le dépassement d'unilatérismes, le redéploiement d'étroitesses, la correction de certaines exagérations »[5].

Entrer dans une analyse de fond sur la proximité et la différence entre « consensus différenciant » et « hiérarchie des vérités » n'entre pas dans le cadre de notre étude, mais signaler ici cette convergence permet de redire encore une fois que l'Évangile du salut et l'Église à son service s'articulent dans une telle hiérarchie ou différence. Certes, une fois cela exprimé, bien des difficultés demeurent, ainsi que le relève Wolfgang Thönissen dans son analyse du document de 2006 sur

---

1 André BIRMELÉ, « La réforme de l'Église et la hiérarchie des vérités », *PosLuth* 64, 2016/2, p. 173.

2 *Ut unum sint* 38.

3 *Ibid.*.

4 *L-C - Rapport de Malte* 25.

5 *L-C - L'unité qui est devant nous* 56.

l'apostolicité de l'Église. Critiquant la référence à l'Évangile comme seul critère de la continuité, il estime que pour les catholiques la structure sacramentelle de l'Église est fondamentale, y compris dans sa forme concrète de la fonction épiscopale dans la succession apostolique. Il écrit :

> « Le document d'étude n'établit pas un plein consensus sur la question de l'apostolicité de l'Église. La mesure dans laquelle on peut déjà parler d'un "consensus différencié", comme le document d'étude le laisse entendre, est matière à débat ultérieur. Le jugement dans le document selon lequel les différences spécifiques qui demeurent ne sont plus à regarder comme divisant les Églises est prématuré. Quand l'apostolicité de l'Église est définie dans le document d'étude essentiellement comme fidélité à l'Évangile, cela donne priorité à la perspective luthérienne plutôt qu'à la pleine compréhension catholique. Dans la compréhension catholique, la structure sacramentelle de l'Église, qui est réalisée dans l'eucharistie et dans la charge ecclésiale qui inclut la charge doctrinale, est essentielle. Là se réalise le caractère fondamentalement incarnationnel de l'Église. […] Donc, du point de vue catholique, le document d'étude, en se référant à la relation de l'Église à la Parole de Dieu ou à l'Évangile, échoue à donner une expression suffisante à la structure sacramentelle de l'Église. Il ne clarifie pas de manière satisfaisante la nécessité de la forme concrète de la fonction sacramentelle de consécration et en particulier de la charge sacramentelle épiscopale dans la succession apostolique »[1].

On voit bien qu'ici se pose la question particulière de savoir où les ministères – et leur forme – se situent par rapport à la prédication et à l'administration des sacrements : dans une hiérarchie des vérités – au même niveau ou à leur service ? – ou dans un consensus différenciant – comme exigence au même titre que la prédication et les sacrements, ou à un rang second qui permet une diversité d'organisations ? Ces questions réapparaîtront certainement dans les chapitres qui suivent. André Birmelé précise en effet que « les "hiérarchies" [des vérités] des deux familles ne sont pas les mêmes. Il est pour le travail futur du dialogue essentiel que ce point soit davantage clarifié. Les nombreux consensus sur les questions particulières demeurent insuffisants tant que ces différentes briques s'insèrent de part et d'autres à des places différentes dans des constructions différentes »[2].

---

1 Wolfgang THÖNISSEN, « The Apostolicity of the Church », *art. cit.*, p. 137.

2 Voir André BIRMELÉ, « La "déclaration commune sur la doctrine de la justification" », *art. cit.*, p. 219. Dans ID., « La réforme de l'Église et la hiérarchie des vérités », *art. cit.*, p. 176, il indique à propos de la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* qu'un consensus différencié qui vaut pour la compréhension du salut « n'est pas encore transposable à l'ecclésiologie ».

Au terme de ce chapitre, il est important de noter que sur la question du ministère de l'Église, dans les dialogues que nous étudions, la dimension de convergence l'emporte sur celle de divergence. Ainsi, *L'unité qui est devant nous* évoquait un « consensus fondamental, quoique non encore plénier, dans la compréhension de l'Église »[1] et précisait que ce consensus « s'étend également à la compréhension et à l'exercice du ministère dans l'Église »[2]. Nous avons cependant commencé à percevoir que cette affirmation généreuse est à relativiser. Ainsi, quand l'étude sur l'apostolicité de l'Église affirme, comme nous l'avons cité en exergue de ce chapitre, qu'il y a un accord « sur le fait que l'Église est apostolique sur la base de la fidélité à l'Évangile apostolique »[3], elle dit vrai dans le fondamental mais peut laisser croire que l'essentiel est acquis, alors que des différences importantes subsistent entre protestants et catholiques, en particulier au sujet du ministère ordonné et notamment en ce qui concerne la compréhension de l'ordination, du ministère dans la succession apostolique et de la charge d'évêque. Avant d'étudier ces points majeurs, il nous faut nous arrêter sur une dimension importante de la théologie du ministère dans l'une comme l'autre tradition, celle du sacerdoce de tous les baptisés.

1 *L-C - L'unité qui est devant nous* 57, avec citations de *L-C - Rapport de Malte* 48 et 21 et *L-C - Tous sous un seul Christ* 16.

2 *L-C - L'unité qui est devant nous* 57.

3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 292.

II.2

CHAPITRE 2

LE SACERDOCE COMMUN DES BAPTISÉS

« Nous sommes d'accord sur le fait […] que tous les baptisés qui croient en Christ partagent son office sacerdotal »[1].

Dans la conclusion de sa troisième partie, le document luthéro-catholique *L'apostolicité de l'Église* affirme que les deux traditions sont d'accord sur le fait que c'est en étant fidèle à l'Évangile que l'Église est apostolique ; nous venons de vérifier l'importance fondamentale d'une telle affirmation. Le document poursuit en indiquant, par la phrase que nous venons de citer, un accord sur le fait que, dans la foi, les baptisés partagent l'office sacerdotal du Christ.

L'Église, qui reçoit l'Évangile et en vit, est chargée d'en témoigner ; c'est là son ministère. Or l'Église, ce sont des hommes et des femmes rassemblés dans l'écoute de la Parole, par la prédication et les sacrements, et engagés dans le monde. Ce sont eux tous, Peuple de Dieu, qui sont chargés de la mission d'être témoins du Christ. C'est ce que l'on nomme en catholicisme le « sacerdoce commun des baptisés » ou en protestantisme le « sacerdoce universel »[2]. Cette dimension est le lieu d'une convergence forte mais elle est aussi un point sur lequel se joue une divergence profonde, notamment quant à l'articulation entre le ministère de

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 292.

2 On peut trouver d'autres manières, moins fréquentes, de désigner ce sacerdoce commun ; voir par exemple *L-C - Église et justification* 54 : « dans la tradition luthérienne comme dans la tradition catholique on parle, de ce fait et à bon droit, de "sacerdoce de tous les baptisés" ou de "sacerdoce de tous les fidèles" ».

l'ensemble des membres de l'Église et le ministère ordonné confié à certains d'entre eux[1].

II.2.1 – Un sacerdoce baptismal

II.2.1.1 – Participation de tous à la mission de l'Église

Ainsi que nous l'avons indiqué dans la première partie de notre étude, la notion de sacerdoce universel est fondamentale en ecclésiologie luthéro-réformée[2]. En 1520, dans son écrit adressé à la noblesse chrétienne de la nation allemande, Luther s'attaque aux murailles derrière lesquelles les « romanistes » se protègent de toute réforme ; la première est l'état ecclésiastique ; dans ce cadre, il écrit que « nous sommes absolument tous consacrés prêtres par notre baptême »[3]. La même année, il écrit : « Que tout homme qui se reconnaît chrétien soit assuré et sache de lui-même que nous sommes tous également prêtres, c'est-à-dire que nous avons le même pouvoir à l'égard de la Parole et de tout sacrement »[4]. Plus tard, il écrira que « si tu as avec toi la Parole, alors tu es prêtre de Dieu »[5], et ailleurs à propos du culte luthérien : « notre pasteur, évêque, ou ministre dans l'office pastoral, droitement, honorablement et publiquement appelé, ayant été auparavant consacré, oint et né dans le baptême comme un prêtre du Christ […] »[6]. Pour la tradition luthérienne, « dans le sacerdoce commun est donné un pouvoir de représentation des autres ; car on est toujours prêtre pour les autres »[7]. Bien sûr, seul Christ est prêtre, mais les chrétiens le sont par le baptême, dans le partage de la foi en Christ[8]. Par leur

---

1 Notons que cette dimension du sacerdoce commun ouvre la partie consacrée au ministère dans le document *BEM* : *BEM*, Ministère 1-6.

2 Voir *supra*, I.4.3.1.

3 Martin LUTHER, « À la noblesse chrétienne », *op. cit.*, p. 595 (*WA* 6, 407).

4 ID., « Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église », *op. cit.*, p. 814 (*WA* 6, 566).

5 « *Si verbum habes, tum es sacerdos dei* » ; ID., « L'interprétation des dix commandements », 1525 (*WA* 16, 407, 1).

6 ID., *La messe privée et la consécration des pasteurs (Von der Wintelmesse und Pfaffenweihe)*, 1533 (*WA* 38, 247), cité par Robert C. CROKEN, *Luther's First Front. The Eucharist as Sacrifice*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1990, p. 62.

7 *L-C - Église et justification* 112.

8 Cf. *L-C - L'apostolicité de l'Église* 196.

baptême, ils partagent le sacerdoce, ils sont témoins pour les autres, ils deviennent un Christ pour les autres en portant leurs fardeaux et priant pour eux[1].

Il en est de même dans la tradition réformée. Pour Calvin, « nous tous chrétiens sommes appelés *royale prêtrise* (1 Pierre 2,9), parce que par Jésus-Christ nous offrons sacrifice de louange à Dieu […]. Il [Jésus-Christ] est celui qui nous a faits rois et prêtres pour le Père »[2]. Plus loin, il écrit que « nous sommes bien tous prêtres en lui [le Christ] »[3].

Il importe de rappeler ici que cette conception du sacerdoce universel en protestantisme luthérien et réformé n'implique pas une confusion des mandats. Si tous les chrétiens sont prêtres, ils ne sont pas tous pasteurs ! Ils sont tous prêtres au sens théologique de leur relation directe à Dieu sans qu'il y ait nécessité d'une médiation par un ministère ecclésial, et dans la mission d'intercession et de témoignage auquel ils sont appelés et pour lequel ils sont habilités (*sacerdotes*) ; mais ils ne sont pas tous en charge du mandat de la prédication et de l'administration des sacrements, qui est le ministère confié aux pasteurs (*ministerium*)[4].

Depuis Vatican II, la notion de sacerdoce commun est mise en avant dans le catholicisme[5]. Pendant les siècles qui ont précédé ce Concile, c'est une approche de type sacramentaire qui dominait l'ecclésiologie catholique ; elle plaçait le sacrement de l'ordre au cœur de la mission de l'Église et se focalisait sur la personne du ministre et sa fonction eucharistique. Le Concile de Trente en est une expression. La notion de sacerdoce commun des baptisés était certes déjà présente chez Thomas d'Aquin et Bonaventure[6], mais Trente, sans exclure cette dimension, n'a pas établi de doctrine sur le sacerdoce commun[7]. Au XX^{e} siècle, les premières déclarations du

---

1 *Ibid.* 253.

2 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, XVIII, 17, *op. cit.*, p. 414.

3 *Ibid.*, IV, XIX, 28, *op. cit.*, p. 439. Voir *ibid.*, II, XV, 6 : « La dignité sacerdotale n'appartient qu'à Jésus-Christ », dans ID., *L'Institution de la religion chrétienne. Livre second*, Genève, Labor et Fides, 1955, p. 254.

4 Nous reprendrons plus loin cette distinction fondamentale en étudiant le lien entre ministère particulier et sacerdoce commun ; voir *infra*, II.2.2.3.

5 Voir Paul J. PHILIBERT, *Le sacerdoce des baptisés. Clé d'une Église vivante*, Paris, Cerf, 2007.

6 Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, IIIa, q. 63, art. 1-3, in ID., *Somme théologique*, tome 4, Paris, Cerf, 1985. BONAVENTURE, *Commentaire des Sentences*, IV, d. 6, p. 2, a. 3, q. 2, in S. BONAVENTURAE, *Opera Omnia*, t. IV, Quaracchi, Ex Typographia Collegii S.Bonaventurae, 1889, p. 157-158. Voir Lionel AUDET, « Notre participation au sacerdoce du Christ : étude sur le caractère sacramentel (II) », *Laval théologique et philosophique*, vol. 1, n° 2, 1945, p. 110-130. *L-C - Le ministère dans l'Église* 13, note 12, se réfère à ces écrits de Thomas d'Aquin et Bonaventure.

7 Voir *L-C - L'apostolicité de l'Église* 236.

magistère à ce sujet se trouvent en 1947 dans l'encyclique *Mediator Dei* sur la liturgie qui indique, à propos de la participation des fidèles au sacrifice eucharistique, que « par le bain du baptême, en effet, les chrétiens deviennent à titre commun membres dans le corps mystique du Christ-prêtre, et par le "caractère" qui est en quelque sorte gravé en leur âme, ils sont députés au culte divin : et ils ont donc part, selon leur condition, au sacerdoce du Christ lui-même »[1].

Le Concile de Vatican II a nettement remis en évidence la participation de tous à la mission de l'Église, notamment dans la constitution sur l'Église et dans le décret sur l'apostolat des laïcs[2], dans une ecclésiologie du Peuple de Dieu qui se décline en particulier autour de la notion de sacerdoce commun. Pour le Concile, toute l'Église est tout entière ministérielle[3]. Pour Laurent Villemin, cette notion de Peuple de Dieu est un « nœud herméneutique »[4] pour l'ensemble des documents conciliaires, dans lesquels on trouve une forte présence des notions de participation active, collaboration, échange, dialogue, coopération, coordination, solidarité[5] ; il rappelle qu'à côté d'une ecclésiologie du Peuple de Dieu, d'autres perspectives ecclésiologiques sont présentes à Vatican II : l'Église comprise comme sacrement[6], l'ecclésiologie de communion[7], l'ecclésiologie de l'Église locale[8].

C'est dans *Lumen gentium* que le terme « sacerdoce commun » apparaît, dans le paragraphe 10 qui lui est consacré. Selon la constitution sur l'Église :

> « Le Christ Seigneur, grand prêtre d'entre les hommes (cf. He 5, 1-5) a fait du peuple nouveau "un Royaume, des prêtres pour son Dieu et Père" (Ap 1, 6 ; 5, 9-10). Les baptisés, en effet, par la régénération et l'onction du Saint-Esprit, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint, de façon à offrir, par toutes les activités du chrétien, autant d'hosties spirituelles, en proclamant les merveilles de celui qui, des ténèbres, les a appelés à son admirable lumière (cf. 1 P 2, 4-10). C'est pourquoi tous les disciples du Christ, persévérant dans la prière et la louange de Dieu (cf. Ac 2, 42-47), doivent s'offrir en victimes vivantes, saintes,

1 PIE XII, Encyclique *Mediator Dei* II, II, 1, b (*DH* 3851). Mentionné dans *L-C - L'apostolicité de l'Église* 237.

2 Voir *LG* 10-12. Voir aussi le décret de Vatican II sur l'apostolat des laïcs, *Apostolicam actuositatem* (désormais cité *AA*) 2-4.

3 Cf. ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, *Tous responsables dans l'Église ? Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière "ministérielle" ». Assemblée plénière de l'épiscopat français, Lourdes, 1973*, Paris, Centurion, 1973.

4 Laurent VILLEMIN, « Vatican II : un Concile aux multiples ecclésiologies », in Jacques-Noël PÉRÈS (dir.), *La réception de Vatican II, op. cit.*, p. 215.

5 *Ibid.*, p. 216.

6 Voir *supra*, II.1.2.2.

7 Voir Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris, Cerf, 1997, coll. « Cogitatio Fidei » n° 202.

8 Voir *infra*, III.3.

> agréables à Dieu (cf. Rm 12, 1), porter témoignage du Christ sur toute la surface de la terre, et rendre raison, sur toute requête, de l'espérance qui est en eux d'une vie éternelle (cf. 1 P 3, 15). […[1]] Les fidèles […], de par le sacerdoce royal qui est le leur, concourent à l'offrande de l'Eucharistie et exercent leur sacerdoce par la réception des sacrements, la prière et l'action de grâces, le témoignage d'une vie sainte, leur renoncement et leur charité effective »[2].

Lumen gentium 11 précise ce qui concerne l'exercice du sacerdoce commun dans les sacrements : « Pourvus de moyens salutaires d'une telle abondance et d'une telle grandeur, tous ceux qui croient au Christ, quels que soient leur condition et leur état de vie, sont appelés par Dieu, chacun dans sa route, à une sainteté dont la perfection est celle même du Père ». *Lumen gentium* 12 ajoute que l'« Esprit Saint ne se borne pas à sanctifier le Peuple de Dieu par les sacrements et les ministères, à le conduire et à lui donner l'ornement des vertus, il distribue aussi parmi les fidèles de tous ordres, "répartissant ses dons à son gré en chacun" (1 Co 12, 11), les grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Église »[3].

On remarquera que l'expression « sacerdoce commun » n'apparaît qu'une fois dans l'ensemble de la constitution[4], l'expression « sacerdoce ministériel » n'étant

---

1 *LG* 10 exprime ici deux éléments importants que nous reprendrons plus loin, d'une part la relation entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, d'autre part le pouvoir sacré dont jouit le prêtre : « Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, qui ont entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, sont cependant ordonnés l'un à l'autre : l'un et l'autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ. Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, dans le rôle du Christ, le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier ».

2 *Ibid.*.

3 *AA 2* en précisant la participation des laïcs à la mission de l'Église indique que l'apostolat de l'Église est exercé « par tous ses membres, toutefois de diverses manières. En effet, la vocation chrétienne est aussi par nature vocation à l'apostolat. […] Le Christ a confié aux apôtres et à leurs successeurs la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner en son nom et par son pouvoir. Mais les laïcs rendus participants de la charge sacerdotale, prophétique et royale du Christ assument, dans l'Église et dans le monde, leur part dans ce qui est la mission du Peuple de Dieu tout entier». En effet, « les laïcs tiennent de leur union même avec le Christ Chef le devoir et le droit d'être apôtres. Insérés qu'ils sont par le baptême dans le Corps mystique du Christ, fortifiés grâce à la confirmation par la puissance du Saint-Esprit, c'est le Seigneur lui-même qui les députe à l'apostolat. S'ils sont consacrés sacerdoce royal et nation sainte (cf. *1 P* 2, 4-10), c'est pour faire de toutes leurs actions des offrandes spirituelles, et pour rendre témoignage au Christ sur toute la terre. [...] » (*AA* 3). Ce sacerdoce est d'abord pour le culte, cf. *SC* 41 : « la principale manifestation de l'Église réside dans la participation plénière et active de tout le saint Peuple de Dieu, aux mêmes célébrations liturgiques, surtout à la même Eucharistie, dans une seule prière, auprès de l'autel unique où préside l'évêque entouré de son presbyterium et de ses ministres ».

4 *LG* 10. L'expression figure également dans les titres des parties 10, 11 et 34 de l'édition française du texte de la constitution proposée sur le site du Vatican, mais ces titres sont de l'éditeur et ne figurent pas dans l'original.

quant à elle utilisée qu'à deux reprises[1]. Le plan de la constitution sur l'Église est en lui-même révélateur de la place que prend désormais cette notion, puisqu'après avoir commencé par le mystère de l'Église, il traite du Peuple de Dieu avant d'aborder la constitution hiérarchique de l'Église puis les laïcs[2].

Pour ce qui concerne l'expression « sacerdoce commun », Jean-Pierre Torrell fait remarquer que « dans un premier état du travail, la Commission préparatoire avait écrit "sacerdoce universel (*universale*)" ; le mot convient en effet pour désigner ce qui appartient à tous ; mais on fit remarquer qu'il peut aussi signifier "ce qui renferme tout" (qui comprend tout en soi : *quod universa complectitur*) ; "commun" fut donc préféré pour éviter cette ambiguïté »[3]. D'autres propositions ont été refusées : « un certain sacerdoce » car trop vague, « sacerdoce spirituel » mais le sacerdoce hiérarchique est aussi spirituel, « sacerdoce inchoatif » (commencé) mais cela aurait laissé penser que le sacrement de l'ordre porterait le sacrement du baptême à son achèvement. Pour Jean-Pierre Torrell, comme « l'adjectif "commun" n'a été retenu que pour une simple raison stylistique, on peut douter qu'il soit le meilleur possible. […] Nous préférons quant à nous un terme plus proche du langage de l'Écriture, comme sacerdoce royal des baptisés, ou encore sacerdoce baptismal et même sacerdoce spirituel »[4].

L'apostolicité de l'Église appuie l'importance de la redécouverte par Vatican II de la doctrine du sacerdoce commun et son impact sur la doctrine du ministère ordonné ; le document indique que le concept de sacerdoce ne peut plus être la seule description de la nature du ministère puisque Vatican II a placé la dimension liturgique de celui-ci dans le cadre de la mission venant du Christ[5]. La tâche d'annoncer l'Évangile est donnée à toute l'Église et c'est au sein de cette mission qu'un ministère spécifique est confié au collège épiscopal.

---

1 Également dans *LG* 10.

2 Ce schéma est lui-même le fruit d'une évolution au cours du concile, voir le tableau présentant les schémas du 23 novembre 1962, du 30 octobre 1963 et de la constitution *Lumen gentium* du 23 novembre 1964 dans Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 25.

3 Jean-Pierre TORRELL, *Un peuple sacerdotal. Sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal*, Paris, Cerf, 2011, p. 159.

4 *Ibid.*, p. 160.

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 239.

II.2.1.2 – Sacerdoce commun, sacerdoce de chacun

Ce ministère de l'ensemble du Peuple de Dieu est à la fois un ministère commun et le ministère de chacun. Le *Rapport de Malte* souligne l'aspect d'un ministère qui incombe à l'ensemble du Peuple : « Le témoignage à rendre au Christ incombe à l'ensemble de l'Église; c'est dans son ensemble que l'Église est un Peuple de Dieu sacerdotal »[1]. Le document *Voies vers la communion* précise quant à lui que « l'Église qui vit de la Parole et des sacrements est en même temps à leur service. À cette fin, le Seigneur confie à chaque membre des dons et des tâches spécifiques »[2]. Ces deux dimensions, chacun et ensemble, sont articulées dans *Le ministère dans l'Église* :

> « La *martyria*, la *leiturgia* et la *diakonia* [...] sont confiées à l'ensemble du Peuple de Dieu [[3]]. Chaque chrétien a son charisme pour le service de Dieu et du monde, comme pour l'édification de l'unique Corps du Christ [...]. Par le baptême, tous forment ensemble l'unique Peuple de Dieu sacerdotal [...]. Tous sont appelés et envoyés pour témoigner prophétiquement de l'Évangile de Jésus-Christ, pour ensemble célébrer Dieu et servir les hommes »[4].

Les orientations bibliques présentées dans *L'apostolicité de l'Église* vont dans le sens d'une diversité des charismes et des ministères, d'une diversité des dons par lesquels tous les baptisés participent à la construction de l'Église, au service d'un seul Seigneur, dans une unité d'origine, d'orientation et de fonction dans l'amour[5].

Le document réformé-catholique *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* évoque la nécessaire décentralisation de l'Église et appelle à une plus large participation du « laïcat ». Pour cette dernière dimension, il ne s'agit pas seulement de profiter de leurs compétences professionnelles ; leur participation « découle de la vocation chrétienne elle-même »[6]. Les « laïcs » ont aussi « un ministère spirituel spécifique qu'ils exercent par toutes leurs activités, y compris leur compétence

---

1 *L-C - Rapport de Malte* 48.

2 *L-C - Voies vers la communion* 20.

3 La dimension de *koinonia* est absente de cette citation ; voir *infra*, II.4.1.3 son lien avec le ministre ordonné et en particulier l'*episkopè.*

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 13.

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 175.

6 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 63.

technique »[1]. Le paragraphe se termine par cette phrase importante : « L'Église est ministérielle dans tous ses membres »[2]. Plus loin, à propos de l'eucharistie, le document évoque le « nouveau ministère sacerdotal (cf. 1 P 2, 9) que la communauté doit exercer à l'égard du monde d'aujourd'hui »[3]. *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* explique le point de vue catholique en rappelant succinctement les principales affirmations de Vatican II qui, notamment dans *Lumen gentium*, ouvre une approche nouvelle, remettant notamment l'accent sur « la notion d'Église comme Peuple de Dieu et comme communion » ; « même si c'est de différentes manières », tous les membres de Peuple de Dieu participent à la vie du Christ et à son rôle de prophète, de prêtre et de roi »[4]. *L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* indique que « tous les croyants, qu'ils soient prophètes, prêtres ou rois (serviteurs), sont appelés à progresser dans leur propre foi et à savoir discerner et juger pour eux-mêmes dans toutes les questions spirituelles »[5].

La triple fonction du Christ roi, prêtre et prophète, synthétisée par Calvin[6] et citée dans le dialogue réformé-catholique, a été largement reprise à Vatican II. Dans *Lumen gentium*, la dimension sacerdotale, prophétique et royale est exprimée pour le sacerdoce commun dans le chapitre sur le Peuple de Dieu : sacerdotale avec l'exercice du sacerdoce commun dans les sacrements[7], prophétique dans la participation à la fonction prophétique du Christ[8], royale par l'insertion dans la catholicité de l'Église[9]. Elle est reprise au chapitre trois, qui traite notamment de la fonction d'enseignement des évêques[10], de leur fonction de sanctification[11] et de leur fonction de gouvernement[12]. Elle apparaît encore dans le quatrième chapitre,

1 *Ibid.*.
2 *Ibid.*.
3 *Ibid.* 74.
4 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 52.
5 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 136.
6 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, II, XV , *op. cit.*, p. 246-255. Cette conception était jusqu'à lui implicite, voir Yves CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, 1953, coll. « Unam Sanctam » n° 23, p. 86-88.
7 *LG* 11.
8 *LG* 12.
9 *LG* 13.
10 *LG* 25.
11 *LG* 26.
12 *LG* 27.

consacré aux laïcs et à leur participation au sacerdoce commun et au culte[1], à la fonction prophétique du Christ et au témoignage[2] et au service royal[3]. Outre cette influence calvinienne sur le Concile[4], on peut dire plus globalement que la mise en avant du sacerdoce commun à Vatican II est influencée par le protestantisme ; c'est ce que note le document sur *Martin Luther, témoin de Jésus-Christ*, en indiquant que l'on peut voir là, parmi les idées de Vatican II, « un accueil des requêtes de Luther »[5]. Theodor Dieter dit la même chose en écrivant que « la redécouverte du sacerdoce commun de tous les baptisés et croyants (*Lumen gentium* 9-14) serait […] peu pensable sans la remise en question des Églises de la Réforme, même si le concile a pu se référer à des traditions pré-réformatrices »[6]. Selon Georges Tavard, cependant, « la christologie calvinienne du *triplex munus* du Christ, Prophète, Prêtre et Roi, bien fondée dans l'Écriture, qui tient une place d'honneur dans la constitution *Lumen gentium*, ne résorbe pas pour autant les désaccords entre la Réforme et le catholicisme romain »[7], ces désaccords se rapportant « moins à la participation du Peuple de Dieu au Christ Prophète (par l'action de l'Esprit : LG 12) qu'à sa participation au Christ Prêtre (LG 10) et au Christ Roi (LG 18-29) »[8]. Nous reviendrons sur ces deux derniers *munera* sur lesquels portent les divergences les plus grandes, notamment en ce qui concerne le ministère ordonné et l'*episkopè*[9].

---

1 *LG* 34.

2 *LG* 35.

3 *LG* 36.

4 Au sujet de cette triple dimension d'un ministère de la parole, d'un ministère des sacrements et d'un ministère de présidence inspirée de Calvin, voir Alexandre GANOCZY, *Calvin et Vatican II. L'Église servante*, Paris, Cerf, 1968 ; Josef FUCHS, « Origine d'une trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la théologie », *RSPhTh* 53, 1969, p. 185-211 ; Yves CONGAR, « Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre », *RSPhTh* 67, 1983, p. 97-115.

5 *L-C - Martin Luther, témoin de Jésus-Christ* 24. Le document cite d'autres exemples que le sacerdoce de tous les baptisés : l'importance de l'Écriture, l'Église comme Peuple de Dieu, la nécessité d'une réforme permanente, l'insistance sur la croix, les ministères compris comme services, le droit de la personne à la liberté religieuse.

6 Theodor DIETER, « Du conflit à la communion », *art. cit.*, p. 248.

7 Georges TAVARD, « Vers une ecclésiologie aux dimensions du monde », dans Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p.146.

8 *Ibid.*, p.146. *LG* 12 : « La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2, 20.27), ne peut se tromper dans la foi […]. Grâce en effet à ce sens de la foi qui est éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité, et sous la conduite du magistère sacré, pourvu qu'il lui obéisse fidèlement, le Peuple de Dieu reçoit non plus une parole humaine, mais véritablement la Parole de Dieu […] ». Voir aussi *LG* 10, et *LG* 18-29 : chapitre sur la constitution hiérarchique et l'épiscopat.

9 Voir *infra*, II.3 et II.4.

II.2.1.3 – Une participation au sacerdoce du Christ

C'est par le baptême que chaque chrétien est appelé à participer à ce sacerdoce commun. Ainsi, *Église et justification* précise que « le peuple de Dieu est appelé par le baptême à être un peuple sacerdotal [...]. Ce sacerdoce consiste en ce que tous les baptisés ont en Christ – l'unique Médiateur (cf. 1 Tm 2,5) et grand-prêtre (cf. He 4,4) – accès à Dieu, et que tous se réclament d'un seul Seigneur, l'invoquent dans la prière, le servent par toute leur vie et sont ses témoins partout et devant quiconque (cf. 1 P 3,15) »[1]. Le même document précise plus loin :

> « Les membres de l'Église jouissent de leur nouvelle naissance par le baptême dans lequel ils sont oints en Christ par le Saint-Esprit comme membres d'un peuple sacerdotal, prophétique et royal. C'est de là qu'ils tirent leur plus grande dignité et leur responsabilité de servir la mission de Jésus-Christ, en dépendance de lui et à son image. Cela inclut le service sacerdotal de la louange, du sacrifice et de l'intercession. Leur appartient également la tâche prophétique de dénoncer le mal, d'annoncer le salut et de témoigner, dans les épreuves de ce temps, de l'espérance de la gloire. Cela inclut la dignité royale de vivre dans la liberté par rapport au péché et aux contrariétés du monde (cf. Rm 8,31-39), et de servir sans crainte les hommes en paroles et en actes pour que la domination du péché soit surmontée, que la création serve au bien-être de l'humanité et que soit manifesté, à nos frères et sœurs faibles et maltraités, notre amour de prédilection »[2].

Il ne s'agit ainsi pas d'une modalité d'organisation humaine de l'Église, mais d'une réalité spirituelle, d'une participation de chaque fidèle au sacerdoce du Christ. Ainsi le précise le document luthéro-catholique : la « réalité sociale de l'Église comme organisme spirituel [...] a son fondement dans la réalité sacramentelle de la participation réelle au Christ et dans le lien vital de tous les fidèles avec le Christ, le Seigneur crucifié et ressuscité »[3]. Le sacerdoce des baptisés s'articule en effet au sacerdoce du Christ ; tous les baptisés qui croient en Christ partagent le sacerdoce du Christ et ont une part dans la mission de l'ensemble du corps[4]. Comme le rappelle *Du conflit à la communion*, « pour Luther, la relation des croyants au Christ est un "joyeux échange", dans lequel le croyant participe aux qualités de Christ, et donc à son sacerdoce »[5].

---

1 *L-C - Église et justification* 54.

2 *Ibid.* 261.

3 *Ibid.* 56.

4 Cf *L-C - L'apostolicité de l'Église* 273, dans la partie 3.6.1 – Accords.

5 *L-C - Du conflit à la communion* 162.

Cette articulation du sacerdoce des baptisés au sacerdoce du Christ est clairement affirmée dans les documents du dialogue luthéro-catholique. Mais la nature de cette articulation n'est pas précisée et l'on ne sait pas s'il s'agit d'une relation de participation ou d'une prolongation du ministère du Christ, comme le fait remarquer James Puglisi, qui précise que, « globalement, les dialogues se montrent prudents devant une identification de ces deux termes, parce que le Nouveau Testament ne relie pas la notion de sacerdoce de la communauté à l'unique sacerdoce de Jésus-Christ »[1]. Le théologien franciscain plaide pour l'importance de la manière de relier les deux réalités, non selon l'identité mais selon la participation, précisant cependant qu'il s'agit d'une « approche que toutes les Églises ne sont pas prêtes à adopter »[2].

Il en est de même dans le dialogue réformé-catholique. *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* rappelle qu'« il appartient à tous les membres du Corps du Christ de prolonger son ministère y compris son office sacerdotal (cf. 1 P 2, 5-9). Chaque membre contribue de façon différente à ce ministère global ; des dons divers sont répartis (cf. 1 Co 12, 4-11) et chaque croyant baptisé exerce de façon différente la part qu'il ou elle prend à ce sacerdoce total »[3]. *L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* élargit le point de vue en rappelant :

> « La conscience aiguë et l'enseignement réitéré de Calvin au sujet de la souveraineté de Dieu déterminent la compréhension du Royaume par les Églises réformées. Toute la création est sous l'autorité et la providence de Dieu, y compris les activités les plus courantes de la vie quotidienne : l'engagement spirituel et religieux n'est pas limité à une sphère distincte et séparée tandis que la vie visible et sociale appartient à une autre. Les croyants vivent leur vocation de chrétiens non seulement dans l'Église mais également dans la réalité séculière de la vie politique et économique »[4].

Cette insertion du sacerdoce commun dans le baptême, qui est au cœur de la conception ecclésiologique luthéro-réformée et qui se trouve explicitement formulée

---

1 James PUGLISI, « Les dialogues interconfessionnels sur le ministère », *art. cit.*, p. 345. Voir Jean-Marie R. TILLARD, « La "qualité sacerdotale" du ministère chrétien », *NRTh* 95/5 (1973), p. 481-514.

2 James PUGLISI, « Les dialogues interconfessionnels sur le ministère », *art. cit.*, p. 345.

3 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 96.

4 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 52.

à Vatican II, est un point de convergence important entre les deux traditions. Une problématique importante surgit cependant quand il s'agit de préciser la relation entre ce sacerdoce universel et le ministère ordonné.

II.2.2 – Sacerdoce commun et ministère ordonné

Ce sacerdoce est commun à tous les baptisés, qu'ils soient laïcs ou ministres. Comment penser en son sein la spécificité du ministère ordonné et son articulation au sacerdoce universel ? Nous abordons là une question sur laquelle les ecclésiologies catholique d'un part et luthéro-réformée d'autre part présentent des inflexions divergentes.

Le document *Voies vers la communion* écrit que, « parce que nous ne pouvons pas trouver par nous-mêmes la vie et l'unité dans le Christ, et bien moins encore les réaliser, nous ne pouvons que nous en remettre à la médiation qu'en opère le Saint-Esprit. La Bible atteste que cette médiation s'effectue par la Parole du Seigneur et ses sacrements, moyennant le ministère diversifié de l'ensemble du Peuple de Dieu »[1]. L'adjectif « diversifié » associé au ministère du Peuple de Dieu indique la diversité des ministères au sein de l'Église. Sur cette question de l'articulation entre le sacerdoce universel des baptisés et le ministère particulier de certains d'entre eux, une différence profonde apparaît entre protestants et catholiques. *Le ministère dans l'Église* indique pudiquement que cette différence entre catholiques et luthériens sur la détermination théologique du rapport entre le ministère particulier et les autres ministères reste « une question ouverte »[2]. Au-delà du consensus fort sur le sacerdoce commun des baptisés, des questions se posent en effet différemment pour les luthériens et les catholiques. Elles sont de l'ordre de la divergence et concernent la question de savoir « comment la spécificité du rôle de ministre ordonné s'articule de manière juste avec le sacerdoce universel de tous les baptisés »[3]. L'articulation entre sacerdoce universel et ministère ordonné qui en découle ne se détermine en effet pas de la même manière.

---

1 *L-C - Voies vers la communion* 14.

2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 17.

3 *L-C - Du conflit à la communion* 177.

II.2.2.1 – Une articulation nécessaire

La notion de sacerdoce commun valorise la mission du Peuple de Dieu dans son ensemble et le rôle de chacun au sein du ministère de l'Église. Elle affirme l'égale dignité de chacun devant Dieu. *Du conflit à la communion* reconnaît que, pour les catholiques, « la dignité et la responsabilité de tous les baptisés dans et pour la vie de l'Église n'étaient pas suffisamment mises en relief dans le Moyen Âge tardif. Avant le Concile Vatican II le magistère n'avait pas exposé une théologie de l'Église comme peuple de Dieu ; il y affirma qu'"il règne cependant entre eux tous une vraie égalité en ce qui concerne la dignité et l'action communes à tous les fidèles pour l'édification du Corps de Christ" »[1].

Cette égalité dans le baptême n'est pas une confusion des fonctions au sein de l'Église. Celle-ci doit nécessairement s'organiser pour que sa mission puisse se dérouler. Dans l'Église Corps du Christ, les membres ont des fonctions diverses. Ainsi, comme l'indique *L'unité qui est devant nous*, « l'Église vit de la Parole et du sacrement et en même temps elle est à leur service. C'est pourquoi l'Église a une forme structurée qui permet la collaboration entre le service du Peuple de Dieu tout entier et celui de ceux qui ont reçu un ministère pastoral particulier »[2]. Cette question de l'articulation entre le ministère particulier et le ministère commun est importante. Il y a une corrélation indissociable entre ministère particulier et sacerdoce des baptisés[3]. Elle est pointée dès le *Rapport de Malte* qui pose la question de savoir « si, dans le cadre de la structure charismatique globale de l'Église, le rôle de ceux qui y ont une charge officielle ne devrait pas être aménagé et conçu d'une nouvelle manière et si le sacerdoce commun des fidèles ne devrait pas y prendre une plus grande importance »[4]. Tous les baptisés sont collaborateurs de Dieu[5] et partagent le sacerdoce du Christ ; il importe donc de penser la place du ministère spécifique au sein du sacerdoce commun.

De manière générale, il est permis de dire, comme dans *Voies vers la communion*, que « selon la conception des deux Églises, l'accès à la communion

1 *Ibid.* 173. La citation est extraite de *LG* 32.
2 *L-C - L'unité qui est devant nous* 86.
3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 204.
4 *L-C - Rapport de Malte* 46.
5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 167.

spirituelle par la Parole et les sacrements requiert le service de ministres ordonnés. [...] Le service de ces ministres est lié à celui que la communauté toute entière exerce dans la multiplicité des dons de ses membres »[1]. Le ministère particulier est ainsi au service du sacerdoce universel et il y accord entre catholiques et luthériens pour dire que « les ministres sont missionnés pour la prédication publique de la parole de Dieu et pour l'administration des sacrements »[2] ; le devoir fondamental et l'intention du ministère ordonné est donc le service de la Parole de Dieu ; sa tâche est de maintenir vivant le sacerdoce commun, de veiller à ce que la Parole de Dieu soit présente dans la communauté[3].

Ainsi, sacerdoce commun et ministère ordonné ne se concurrencent pas, le ministère spécifique étant au service du ministère commun ; au service de la Parole de Dieu, ce ministère se tient face à la communauté, et en même temps le ministre appartient à la communauté[4]. Pour Luther, c'est ainsi que le ministère des pasteurs sert le sacerdoce universel, « en sorte que tous les chrétiens peuvent être prêtres les uns pour les autres »[5].

Le dialogue réformé-catholique aborde cette question dans le document *La présence du Christ dans l'Église et le monde* : « Dans la communauté des chrétiens, tous les membres sont personnellement liés au Christ et sont donc tenus de le servir. Membres aussi du Corps sont ceux qui portent une charge […] et qui servent à la fois le Christ et la communauté pour accomplir la mission de cette dernière dans le monde »[6]. Ce paragraphe qui aborde le lien entre le sacerdoce de tous les croyants et les ministères particuliers redit ce qui est partagé par les deux confessions, à savoir que chaque membre est porté par une mission, de par son appartenance au Corps du Christ, et qu'il existe des ministres (« ceux qui portent une charge ») qui sont également membres du Corps du Christ mais chargés d'une mission particulière. Le texte, cependant, derrière une phrase qui peut paraître essentielle, ne pointe pas deux éléments fondamentaux. Le premier est celui de l'articulation entre les ministères particuliers et le sacerdoce de tous les croyants : y a-t-il différence de

1 *L-C - Voies vers la communion* 70.
2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 274.
3 *Ibid.* 203.
4 *Ibid.* 275.
5 *L-C - Du conflit à la communion* 165.
6 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 21.

fonction ou d'état ? Le deuxième est celui de la spécificité du ministère particulier ; dans la phrase, les membres sont au service du Christ, les ministres sont au service du Christ et de la communauté, afin d'accomplir la mission de cette dernière : est-ce à dire que la mission de l'Église est principalement entre les mains des ministres ? Le document revient plus loin sur l'articulation entre le ministère particulier et le sacerdoce de tous en précisant que le fait de dire « que tous ceux qui, par le baptême, font partie du Corps du Christ soient appelés au sacerdoce ne veut pas dire qu'il n'y ait pas, dans le Corps du Christ, certaines fonctions particulières propres à un ministère spécial »[1]. Cette question du ministère spécifique est l'objet des paragraphes suivants[2]. Trois dimensions importantes y sont exprimées : ce ministère se situe « dans le cadre général de l'apostolicité », il lui est confié « l'administration de la Parole et du sacrement »[3], il s'agit de « l'un des charismes donnés pour l'exercice de services particuliers au sein de l'ensemble du Corps »[4]. Le chapitre que ce document consacre aux ministères se termine – ainsi que l'ensemble du rapport – par la liste des questions qui appellent un approfondissement. Parmi celles-ci, « comment préciser la relation entre ministère et sacerdoce, relation traditionnellement conçue d'une manière très différente dans les Églises ? »[5]. L'ensemble de ces questions appelle à une « clarification de la nature du ministère global qui revient à tout le peuple de Dieu et, dans le cadre de celui-ci, de la nature du ministère spécial »[6].

Il y a ainsi convergence pour dire l'égale dignité des baptisés devant Dieu et la distinction des fonctions au sein de l'Église. Ministère ordonné et ministère commun sont en étroite corrélation, le premier étant au service du second, notamment par la charge de la prédication et de l'administration des sacrements. Touchant à cette articulation entre sacerdoce commun et ministère particulier, se pose ici le cœur de la problématique : la différence entre ces deux dimensions est-elle une différence de fonction ou une différence d'essence ?

---

1 *Ibid.* 96.
2 *Ibid.* 97-99.
3 Noter le singulier « du sacrement ».
4 *Ibid.* 97.
5 *Ibid.* 108.
6 *Ibid.*.

II.2.2.2 – Pour les catholiques, une différence d'essence

Pour les catholiques, il y a une différence essentielle entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel.

La notion de sacerdoce est centrale en ecclésiologie catholique, elle a même été décisive au Concile de Trente. Mais lors de ce Concile, comme nous l'avons mentionné plus haut, la doctrine de sacerdoce commun n'a pas été abordée. La notion de sacerdoce était orientée vers la célébration de l'eucharistie et ne se tenait pas dans un cadre ecclésiologique adéquat pour la compréhension du ministère de l'Église, ce qui a conduit à focaliser l'attention sur la sacramentalité de l'ordination et sur le caractère spécifique du sacerdoce ministériel dans sa différence avec le sacerdoce de tous les croyants[1]. Vatican II a tenté de penser l'articulation du sacerdoce ministériel et du sacerdoce commun, dans une phrase fondamentale du paragraphe 10 de *Lumen gentium* que nous avons déjà en partie citée :

> « Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, qui ont entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, sont cependant ordonnés l'un à l'autre : l'un et l'autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ »[2].

Il y a donc une différence essentielle et non seulement de degré entre le ministère ordonné et le sacerdoce commun des baptisés. Deux questions importantes se posent à la lecture de cette affirmation, celle de la nature de la différence entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel et celle de savoir si cette différence concerne le ministère ou le ministre.

Pour ce qui est de la première question, *Lumen gentium* 10 différencie essentiellement le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel. Pour Jean-Pierre Torrell, le sacerdoce baptismal « est une réalité de l'ordre de la grâce, et, à ce titre, il l'emporte sur le sacerdoce ministériel qui, lui, est au service de la grâce »[3]. Pour le théologien catholique, « la ressemblance fondamentale réside en ceci que l'un et l'autre viennent de l'unique sacerdoce du Christ. La différence fondamentale consiste

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 227. Voir *Ibid.* 225 qui donne des références sur Trente et indique que, sur le ministère ordonné, le concile n'a pas été capable d'intégrer son enseignement dans un cadre ecclésiologique cohérent.

2 *LG* 10.

3 Jean-Pierre TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, *op. cit.*, p. 28.

en ce que le sacerdoce royal est une réalité de l'ordre de la vie de la grâce, alors que le sacerdoce ministériel est un charisme au service de la vie de la grâce. […] *Essentia* ne signifie pas une supériorité essentielle du sacerdoce ministériel, mais bien le contraire »[1]. *Lumen gentium* 10 en précisant « non seulement de degré » (*non gradu tantum*) peut pourtant laisser entendre qu'il y a aussi une différence de degré entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel. Jean-Pierre Torrell précise qu'« il ne faut pas accorder au *tantum* une valeur qu'il n'a pas. Si l'on dit, ils diffèrent *non seulement par le degré*, on laisse entendre qu'ils diffèrent *aussi* par le degré. Alors qu'il n'en est rien »[2]. Il est important de noter que le décret conciliaire indique que ces deux sacerdoces sont « ordonnés l'un à l'autre » (*ad invicem tamen ordinantur*) dans leur participation à l'unique sacerdoce du Christ. C'est ce que rappelait en 1984 la Commission théologique internationale :

> « Pour l'épanouissement de la vie dans l'Église, Corps du Christ, le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique ne peuvent être que complémentaires ou "ordonnés l'un à l'autre", avec cette nuance toutefois que du point de vue de la fidélité de la vie chrétienne et de son accomplissement, c'est au sacerdoce commun que revient la primauté, même si du point de vue de l'organisation visible de l'Église et de l'efficience sacramentelle, c'est au sacerdoce ministériel que revient la priorité »[3].

Le document *Le ministère dans l'Église* explique cette différence « essentielle et non seulement de degré » en précisant que le ministère ordonné n'est pas un ministère à un degré supérieur, mais qu'il se situe sur un autre plan ; le ministre n'est pas un chrétien à un plus grand degré[4]. Le ministère hiérarchique n'est pas dérivé de la communauté mais il n'en est pas non plus une amélioration ; les deux ministères sont enracinés dans le sacerdoce du Christ mais appartiennent à des domaines différents : le sacerdoce commun est en rapport avec l'identité chrétienne tandis que le ministère ordonné concerne la capacité à exercer le ministère pastoral nécessaire pour construire le peuple de Dieu[5].

---

1 *Ibid.*, p. 164-165.

2 *Ibid.*, p. 163. Voir aussi Voir Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, « Différence d'essence et différence de degré dans le sacerdoce », *Revue thomiste* 109, 2009/4, p. 621-638.

3 « Thèmes choisis d'ecclésiologie à l'occasion du vingtième anniversaire de la clôture du concile Vatican II (1984), 7.2, dans COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Cerf, 1988, p. 349.

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 20, note 23.

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 238.

Une deuxième question est débattue en catholicisme. C'est celle de savoir si cette dimension de « différence essentielle et non seulement de degré » touche au ministère (*sacerdotium*) ou à la personne du ministre (*sacerdotes*).

Pour les uns, il s'agit d'une différence de fonction et non d'une différence de nature entre prêtre et laïc. Mentionnons ici la longue réflexion que le Comité mixte catholique luthéro-réformé en France a présentée sur cette question en 2010, en prenant position pour une différence qui ne concerne pas les personnes mais seulement le ministère. Pour le Comité mixte, la « situation originale des ministres ordonnés dans l'Église – en elle et vis-à-vis d'elle – ne leur confère en rien une "essence chrétienne" différant de celle des autres baptisés. C'est leur ministère, appelé *sacerdoce ministériel ou hiérarchique*, qui diffère en son essence de la commune responsabilité qui revient à tous les chrétiens »[1]. *Lumen gentium* 10 reprend des « énoncés scolastiques, en provenance des enseignements de Pie XI et surtout de Pie XII. […] Tous les mots clés par lesquels la scolastique des manuels décrit le ministère ordonné […] sont réunis en ce passage. Il n'y manque que les concepts de "caractère" et de "validité" qu'on leur associe souvent »[2]. Selon le Comité mixte, il faut interpréter ce passage avec comme clef herméneutique la présidence de l'*ecclesia* corrélée à la présidence de l'eucharistie, ainsi que le montre l'étude des débats entre les pères conciliaires au cours du Concile[3]. Le document fait l'exégèse du texte[4] ; il indique que Vatican II n'utilise qu'une fois l'expression « sacerdoce ministériel », en *Lumen gentium* 10[5] ; ce paragraphe de la constitution sur l'Église rajoute l'expression « hiérarchique », qui désigne le ministère des évêques et des prêtres. L'expression « sacerdoce ministériel », si rare à Vatican II et organisée en lien avec ministère de la parole et ministère de présidence, est très

1 COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 44.

2 *Ibid.*, p. 55-56.

3 *ASCOV*. Sur la présidence de l'eucharistie, voir *infra*, II.3.3.2.

4 COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 57-88.

5 L'expression figure en fait deux fois en *LG* 10, pour distinguer le sacerdoce ministériel du sacerdoce commun des fidèles. Cf COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, note 2 p. 58, qui indique que c'est une citation remaniée de l'allocution *Dominum Magnificate mecum* de Pie XII (*AAS* 46, 1954, p. 669) ; Pie XII y souligne la différence entre les deux sacerdoces et *LG* 10 le corrige sur deux points : il ne cite pas l'expression « sacerdoce proprement dit » qui caractérise le sacerdoce ministériel pour Pie XII, et il supprime les guillemets autour de « sacerdoce commun ». Pour André DE HALLEUX, « Ministère et sacerdoce », *Revue théologique de Louvain* 18, 1987, p. 426, c'est un « progrès inavoué, mais en réalité considérable, par rapport à son autorité justificative ».

présente dans les documents magistériels ultérieurs, ce qui n'est pas sans poser question. Le document invite les catholiques à être plus attentifs au langage, notamment à « l'historicité des catégories systématiques dont on use », scolastique du XIII^e^ siècle ou vocabulaire hiérarchique néo-platonicien du Pseudo-Denys au VI^e^ siècle[1]. Il poursuit en précisant que la différence entre « sacerdoce commun » et « sacerdoce ministériel » concerne le ministère (*sacerdotium*) et non les ministres (*sacerdotes*) ; il s'agit d'une différence dans les fonctions. Elle n'est pas de degré, donc le sacerdoce ministériel n'est pas supérieur au sacerdoce commun, elle est essentielle, « au sens banal de cet adjectif »[2]. Il ne s'agit pas de comparer la nature des laïcs et celle des prêtres, mais le contenu du ministère d'évêque ou prêtre qui est d'un autre ordre que celui de tous les baptisés. « À cette étape de l'analyse, on constate que le langage des deux sacerdoces est susceptible de méprises, mais que, compris dans sa technicité, il ne devrait pas être séparateur dans la foi »[3]. Dans cette ligne, il vaudrait mieux parler de « ministère sacerdotal » que de « sacerdoce ministériel », voire de ministère épiscopal et de ministère presbytéral. Il n'y a donc « pas deux sacerdoces, l'un propre aux personnes ordonnées et l'autre propre aux baptisés, mais on doit distinguer entre le sacerdoce commun à tous et le ministère du sacerdoce du Christ qui revient à ceux qui président à la communion ecclésiale »[4]. Ce « ministère du sacerdoce du Christ » existe « pour l'attestation du salut qui vient de Dieu seul »[5], c'est « une manière bien traditionnelle d'exprimer le salut par la foi seule »[6]. « La différence dans le vocabulaire indique-t-elle une différence qui serait nécessairement séparatrice sur le fond ? »[7], d'autant plus qu'en cas de nécessité, les baptisés peuvent exercer ce ministère des sacrements, en tout cas pour la plupart des sacrements : baptême (y compris par une femme), mariage (dans la tradition latine depuis le XI^e^ siècle les époux sont les ministres du sacrement de leur mariage), onction des malades (pratique qui n'est plus possible depuis Trente, comme la rémission des péchés) ; ainsi, « une théologie catholique qui

---

1 Melanchthon considérait que Denys était « un pseudo-auteur en réalité récent » : MELANCHTHON, *Traité sur le pouvoir et la primauté du pape* 71 (*FEL* 478)

2 COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 62. Cette précision est étonnante : pourquoi ce terme « essentiel », si fort philosophiquement, serait-il utilisé là dans un sens banal ?

3 *Ibid.*, p. 62-63.

4 *Ibid.*, p. 63.

5 *Ibid.*, p. 64.

6 *Ibid.*, p. 64.

7 *Ibid.*, p. 65.

voudrait continuer de distinguer deux sacerdoces, plutôt que de recourir aux déclinaisons du ministère sacerdotal, prend le risque de perpétuer les malentendus avec la Réforme »[1]. Les laïcs ne peuvent pas présider une ordination, à cause du lien entre ordination et communion entre les Église locales, ni une eucharistie en raison du lien entre eucharistie et Église[2]. « Maintenant que la confiance et la compréhension mutuelles se rétablissent entre nous, il conviendrait de prendre des distances par rapport à des vocabulaires qui ont servi, certes, à préserver la vraie foi aux yeux des uns et des autres, mais qui ont aussi contribué à figer nos identités sociales dans l'antagonisme. Du côté catholique, rien ne s'y oppose et tout le recommande »[3].

Hervé Legrand va dans le même sens en indiquant que « c'est une interprétation fautive de *LG* 10, qui amène à y lire une différence d'essence entre prêtres et laïcs, alors que le texte parle du *sacerdotium* et non des *sacerdotes* »[4]. De même pour Jean-Pierre Torrell, selon qui, « en tant que personne, le ministre agit […] en son nom propre, étant lui-même un baptisé, mais en sa qualité de ministre, il remplit le rôle du Christ-Tête à l'égard des autres membres du corps »[5]. Joseph Famerée, quant à lui, estime que tenir que « l'ordination sacramentelle produit une transformation ontologique chez l'ordonné […] est dangereux et ne peut qu'inférer une inégalité (ontologique) entre ministre ordonné et autres baptisés, notamment dans la proximité (ontologique) par rapport à Dieu »[6], alors que « seuls les sacrements de l'initiation chrétienne – et tout spécialement le baptême – nous transforment (ontologiquement) en (êtres) humains nouveaux »[7] à égalité dans le Christ.

Dans le catholicisme, certains conçoivent au contraire que la différence d'essence évoquée dans *Lumen gentium* 10 touche à la personne du ministre, qu'il y

---

1 *Ibid.*, p. 68.

2 Nous développerons la question du lien entre Eucharistie et Église et celle de la communion entre les Églises locales dans la troisième partie de notre étude ; voir *infra*, III.2 et III.3.

3 COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE LUTHÉRO-RÉFORMÉ EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 71.

4 Hervé LEGRAND, « Comment devient-on ecclésiologue et œcuméniste ? », *art. cit.*, p. 518 note 25. Signalons qu'Hervé Legrand a fait partie du Comité mixte catholique – luthéro-réformé en France de 1998 à 2009, soit pendant toute la période au cours de laquelle ce comité a travaillé sur « Discerner le corps du Christ ».

5 Jean-Pierre TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, *op. cit.*, p. 165

6 Joseph FAMERÉE, « Ministère - ordination – épiskopé », *art. cit.*, p. 11.

7 *Ibid.*.

a une différence ontologique entre le prêtre et le laïc. Cette « approche sacramentaire de l'ordre ministériel »[1] est une position classique dans le catholicisme médiéval[2], présente au Concile de Trente[3] et jusqu'à la veille du Concile de Vatican II[4]. Elle a été plusieurs fois affirmée par Jean-Paul II, par exemple en 1979 dans sa *Lettre aux prêtres* : « La vie sacerdotale est construite sur le fondement du sacrement de l'ordre, qui imprime dans notre âme le signe d'un caractère indélébile. Le signe, imprimé au plus profond de notre être humain, a sa dynamique "personnalisante" »[5]. En 1983, la Congrégation pour la doctrine de la Foi a pointé des « opinions erronées » et en fait la liste, notamment :

> « Tout en étant nécessaire pour le bon ordre de l'Église, le ministère des évêques et des prêtres ne différerait pas du sacerdoce commun des fidèles quant à la participation au sacerdoce du Christ entendue au sens strict, mais seulement quant à l'exercice. Ce qu'on appelle la charge de "conduire" la communauté – et qui comprend la charge conjointe de prêcher la Parole de Dieu et de présider l'eucharistie – ne serait donc qu'un simple mandat, conféré en vue du bon fonctionnement de la communauté elle-même, mais ne devrait pas être "sacralisé". L'appel à ce ministère n'ajouterait pas une nouvelle capacité "sacerdotale" au sens strict – c'est pourquoi le plus souvent on évite le terme même de "sacerdoce" – et n'imprimerait pas un caractère constituant ontologiquement dans la condition de ministre »[6].

---

1 André BIRMELÉ, « Le ministère dans le dialogue entre les Églises de la Réforme et l'Église catholique romaine », *art. cit.*, p. 545.

2 Voir Yves CONGAR, *L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, coll. « Histoire des dogmes » n° 20.

3 Voir Concile de Trente, 22ème session, 17 septembre 1562, « Doctrine et canons sur le sacrifice de la messe » (*DH* 1738-1760) et 23ème session, 15 juillet 1563, « Doctrine et canons sur le sacrement de l'ordre » (*DH* 1763-1778).

4 Voir les encycliques de Pie XII, *Mystici corporis* en 1943 (*AAS* 35 (1943), col. 193-248 et *DH* 3800-3822) et *Mediator Dei* en 1947 (*AAS* 39 (1947), col. 528-580 et *DH* 3840-3855).

5 *DC* 1762 (1979), p. 355. L'année suivante, s'adressant aux évêques au début du Carême 1980, le pape leur rappelait que, « le prêtre exerce sa mission principale et se manifeste dans toute sa plénitude en célébrant l'Eucharistie. Cette manifestation est plus complète quand il laisse lui-même transparaître la profondeur de ce mystère, pour que seul ce dernier resplendisse dans les cœurs et dans les consciences humaines à travers son ministère » ; il poursuivait en disant que « le prêtre offre le Saint Sacrifice "in persona Christi" […] c'est-à-dire dans l'identification spécifique, sacramentelle, au "grand prêtre de l'Alliance éternelle" […]. La prise de conscience de cette réalité jette une certaine lumière sur le caractère et sur la signification du prêtre célébrant qui, en accomplissant le Saint Sacrifice et en agissant "in persona Christi" est introduit et inséré, de manière sacramentelle (et en même temps ineffable), au cœur même de ce "Sacrum" dans lequel, à son tour, il associe spirituellement tous ceux qui participent à l'assemblée eucharistique » ; voir « Lettre *Dominicae cenae* du pape Jean-Paul II à tous les évêques de l'Église sur le mystère et le culte de la Sainte Eucharistie », 2 et 8, *DC* 1783 (1980), p. 301-315.

6 Instruction *Sacerdotium ministeriale* du 6 août 1983 (*DH* 4721).

Représentant de ce courant d'interprétation, Jean-Marie R. Tillard a développé la « qualité sacerdotale » du ministre qui préside l'eucharistie[1]. Francis Frost l'exprime clairement ; pour lui, « c'est en représentant la personne de Jésus en sa propre personne que l'évêque, et également le prêtre à un degré moindre, est ministre de la communion ecclésiale »[2], le caractère « est une nouvelle transformation de l'être du prêtre, pour le conformer au Christ, distincte de celle du baptême »[3] et l'ordination « atteint la personne du ministre au plus intime de lui-même »[4]. Cette interprétation touche à la question du « caractère » que nous reprendrons plus loin[5].

Ainsi, si la première interprétation – une différence de ministère – peut se justifier par Vatican II, les interprétations magistérielles qui se sont développées depuis vont plutôt dans le deuxième sens – une différence de nature entre le prêtre et le laïc. Pourtant, bien que « des vestiges significatifs de cette approche subsistent […] dans des déclarations post-conciliaires »[6] et qu'elle est au centre des dialogues entre les catholiques et les orthodoxes, André Birmelé se demande si cette approche « héritée de l'histoire n'est pas à présent dépassée »[7].

II.2.2.3 – Pour les luthériens et les réformés, une différence de fonction

Les protestants ne peuvent pas se retrouver dans une conception qui poserait une différence ontologique entre la personne du ministre et celle des autres membres de l'Église. Pour eux, la différence n'est ni de degré ni d'essence, elle est seulement de fonction, celle d'assurer la prédication et l'administration des sacrements. Rappelons ici la fameuse phrase de Luther dans son écrit à la noblesse chrétienne, déjà citée dans la première partie de notre étude : « tous les chrétiens

---

1 Jean-Marie R. TILLARD, « La "qualité sacerdotale" du ministère chrétien », *art. cit.*, p. 511. Voir aussi ID., « L'évêque et les autres ministres », *Irenikon* 48, 1975, p. 195-200 et ID., « "Ministère ordonné" et "sacerdoce" du Christ », *Irenikon* 49, 1976, p. 147-166.

2 Francis FROST, « Ministère », dans G. MATHON, G.-H. BAUDRY, P. GUILLUY (éd.), *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain. Encyclopédie publiée sous la direction du Centre Interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille*, Paris, Letouzey et Ané, tome IX, 1980, col. 214.

3 *Ibid.*, col. 215.

4 *Ibid.*.

5 Voir *infra*, II.2.2.4. Sur la question de la participation du ministre au sacerdoce du Christ dans la théologie catholique, voir André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 179-191.

6 André BIRMELÉ, « Le ministère dans le dialogue entre les Églises de la Réforme et l'Église catholique romaine », *art. cit.*, p. 545.

7 *Ibid.*, p. 545.

appartiennent vraiment à l'état ecclésiastique ; il n'existe entre eux aucune différence, si ce n'est celle de la fonction »[1]. Le ministère ordonné est une fonction spécifique au sein du sacerdoce universel.

Les protestants abordent ainsi différemment l'articulation entre sacerdoce commun des baptisés et ministère ordonné. On l'a vu plus haut, le dialogue luthéro-réformé sur l'Église, au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe, a précisé ce lien en indiquant que c'est à la fois à la communauté et à chacun de ses membres de prêcher l'Évangile et de proposer la communion, et que le ministère particulier de la Parole et des sacrements dépend du sacerdoce universel comme celui-ci dépend du service particulier de la Parole et des sacrements[2].

Il y a là une nette différence entre les conceptions catholique et luthéro-réformée. *Du conflit à la communion* le précise :

> « La notion théologique de Luther que tous les croyants sont prêtres contredisait l'ordre établi de la société répandu au Moyen Âge. Selon Gratien, il y avait deux types de chrétiens, les clercs et les laïcs. Avec sa doctrine du sacerdoce universel, Luther visait à abolir le fondement de cette distinction. Ce qui fait d'un chrétien un prêtre, c'est sa participation au sacerdoce du Christ. Il porte devant Dieu dans la prière les préoccupations du peuple, et transmet au peuple les préoccupations de Dieu par la proclamation de l'Évangile »[3].

Le sacerdoce universel luthérien supprime les divisions entre clergé et laïcs basée sur Gratien et la hiérarchie médiévale des états[4] ; il n'y a pas d'état ecclésiastique particulier conféré par l'ordination. En protestantisme, la différence entre le ministère d'un chrétien dans le cadre du sacerdoce universel et celui d'un

---

1 Martin LUTHER, « À la noblesse chrétienne », *op. cit.*, p. 595 (*WA* 6, 407).

2 L-R - *Thèses de Tampere* 2. Repris par *L-R – L'Église de Jésus-Christ* 2.5.1.1. Voir *supra*, I.4.3.

3 *L-C - Du conflit à la communion* 164, qui fait référence au *Décret de Gratien,* C XII, qu. 1, c. 7 : « Il n'y a que deux sortes de chrétiens, la première est constituée par ceux qui se consacrent à l'office divin dans la contemplation et la prière, ce sont les clercs et ceux qui se consacrent à Dieu… La deuxième est formée par les laïcs… auxquels il est permis de se marier et de cultiver la terre de payer la dîme. Ils peuvent être sauvés en évitant les vices et en faisant le bien » ; traduction Yves CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, *op. cit.*, p. 27-29. Voir Emil FRIEDBERG (éd.), *Corpus Juris Canonici*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1955, p. 678. *L-C - Le ministère dans l'Église* précise en note 13 qu'« état ecclésiastique » n'est pas identique à « ordination », l'entrée dans le clergé se faisant par la tonsure et que tous les réguliers ne sont pas clercs, par exemple les moniales. Voir aussi Martin LUTHER, « À la noblesse chrétienne », *op. cit.*, p. 595, qui s'attaque au « mur » de l'état ecclésiastique en indiquant que tous les chrétiens appartiennent à cet état et que « l'onction, la tonsure, l'ordination, la consécration, le costume différent de la tenue laïque, peut transformer un homme en cagot, ou en idole barbouillée d'huile, mais ne fait pas le moins du monde un membre du sacerdoce ou un chrétien » (*WA* 6, 407).

4 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 199.

pasteur n'est ni de degré ni d'essence ; il s'agit tout simplement d'une différence de fonction, même si, bien évidemment, le ministre est engagé avec sa propre personne dans le ministère. C'est pourquoi les protestants sont réticents à employer le terme « sacerdoce » pour ce qui concerne le ministère ordonné.

II.2.2.4 – Caractère baptismal et caractère ministériel

Cette double problématique du lien entre sacerdoce commun et sacerdoce ministériel d'une part, et entre personne ou fonction d'autre part, se manifeste particulièrement sur la question du « caractère » que l'ordination confèrerait ou non au ministre, empreinte différente de celle déposée lors du baptême. Dans le catholicisme, l'ordination confère en effet au ministre un « caractère indélébile » ou « caractère sacré imprimé », qui donne lieu à une importante divergence de points de vue avec les luthéro-réformés.

La notion de « caractère » se trouve au XII^e^ siècle chez Pierre Lombard qui parlait de « *character Christi* » à propos du baptême et de « *character spiritualis* » à propos de l'ordination, comme rite sacramentel externe qui donne la grâce[1]. Après lui, la notion de caractère comme rite extérieur a glissé vers celle de caractère compris comme « effet durable intérieur de ce rite sacramentel extérieur »[2]. On trouve également la notion de caractère chez Thomas d'Aquin pour qui « trois sacrements impriment un caractère le baptême, la confirmation et l'ordre »[3]. Le pape Eugène IV, dans sa Bulle du 22 novembre 1439 sur l'union avec les Arméniens, *« Exsultate Deo »*, a indiqué que « parmi ces [sept] sacrements, il y en a trois, le baptême, la confirmation et l'ordre, qui impriment dans l'âme un caractère, c'est-à-dire un certain signe spirituel qui distingue de tous les autres, indélébile. C'est

---

1 Edward SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2004, p. 398. Voir Pierre LOMBARD, *Livre des Sentences*, livre IV, dist. 6, ch. 2 pour le baptême et dist. 29, ch. 13 pour l'ordination ; dans Ignatius BRADY (éd.), *Petri Lombardi Sententiae in IV Libris distinctae*, Grottaferrata, 1971-1981.

2 Edward SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, *op. cit.*, p. 399.

3 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIIa, qu. 63, art. 5, *op. cit.* ; la question 63 est consacrée à « l'effet second des sacrements qui est le caractère ». Voir aussi *Somme théologique, supplément*, question 35 qui traite « de l'effet du sacrement de l'ordre » ; THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. L'ordre. Supplément, questions 34-40*, Marie-Joseph Gerlaud (trad.), Paris, Desclée de Brouwer, 1931. Le *Supplément* à la *Somme théologique* est l'œuvre de Frère Réginald, secrétaire de Thomas ; il l'a rédigée après la mort de son maître à partir du *Commentaire du Livre des Sentences*.

pourquoi ils ne sont pas réitérés dans la même personne »[1]. Le 3 mars 1547, le Concile de Trente a adopté un décret sur les sacrements dans lequel est affirmé que « si quelqu'un dit que dans les trois sacrements du baptême, de la confirmation et de l'ordre n'est pas imprimé dans l'âme un caractère, c'est-à-dire une marque spirituelle et indélébile telle qu'on ne peut les réitérer : qu'il soit anathème »[2]. Quelques années plus tard, dans la 23ème session de ce Concile, les Pères conciliaires ont rappelé :

> « Parce que, dans le sacrement de l'ordre, comme dans le baptême et la confirmation, est imprimé un caractère qui ne peut être ni détruit ni enlevé, le saint Concile condamne à juste titre la pensée de ceux qui affirment que les prêtres du Nouveau Testament ont seulement un pouvoir temporaire, et qu'une fois ordonnés selon les règles, ils peuvent redevenir laïcs, s'ils n'exercent pas le ministère de la Parole de Dieu »[3].

Le quatrième canon sur le sacrement de l'ordre précisait que « si quelqu'un dit que l'Esprit Saint n'est pas donné par la sainte ordination et que c'est donc en vain que les évêques disent : "Reçois l'Esprit Saint" ; ou que l'ordination n'imprime pas un caractère ; ou que celui qui est devenu prêtre une fois pour toutes peut redevenir laïc : qu'il soit anathème »[4]. Le Concile de Trente a ainsi mis en avant l'importance du caractère conféré par l'ordination, sans toutefois préciser sa nature ontologique ni lier le caractère avec la non réitération de l'ordination[5].

Dans la suite de Trente et de son insistance sur le caractère donné lors de l'ordination et dont le ministre est marqué pour toujours, Vatican II a repris cette notion – sans les anathèmes tridentins ! Ainsi, dans la constitution sur l'Église, le Concile affirme que « par l'imposition des mains et les paroles de la consécration, la

---

1 EUGÈNE IV, Bulle sur l'union avec les Arméniens, *Exultate Deo*, 22 novembre 1439 (*DH* 1313).

2 Concile de Trente, 7ème session, 3 mars 1547, Décret sur les sacrements. Canons sur les sacrements en général, n° 9 (*DH* 1609).

3 Concile de Trente, 23ème session, 15 juillet 1563, Doctrine sur le sacrement de l'ordre. Chapitre 4, la hiérarchie ecclésiastique et l'ordination (*DH* 1767).

4 Concile de Trente, 23ème session, 15 juillet 1563, Canons sur le sacrement de l'ordre (*DH* 1774).

5 Voir COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 81, qui indique que le Concile a ainsi « expressément sauvegardé la légitimité doctrinale de son interprétation non ontologique » et que le contenu de son enseignement « équivaut finalement au refus des réordinations : il y a donc là une convergence indéniable avec la pratique des Églises luthériennes et réformées qui ne réordonnent pas non plus leurs pasteurs ». La note 2 de la p. 82 de ce document précise que Trente reprend le décret aux Arméniens du concile de Florence, qui n'engage pas la foi. Il indique que c'est « une certaine littérature catholique d'édification [qui] a gonflé la portée des énoncés relatifs au caractère, notamment en liant strictement caractère et pouvoir sacramentel » (p. 83), que « le lien entre le caractère et le pouvoir sacramentel est fréquent dans la théologie scolastique et [qu']il est solidaire de la dissociation entre ordre et juridiction », sans pour autant être « un enseignement dogmatique de l'Église ».Voir Hervé LEGRAND, « Caractère indélébile et théologie du ministère », *Concilium* 74, 1972, p. 63-82.

grâce de l'Esprit Saint est donnée et le caractère sacré imprimé, de telle sorte que les évêques, d'une façon éminente et patente, tiennent la place du Christ lui-même »[1]. Le décret sur les prêtres dit dans la même veine que « le sacerdoce des prêtres, s'il repose sur les sacrements de l'initiation chrétienne, est cependant conféré au moyen du sacrement particulier qui, par l'onction du Saint-Esprit, les marque d'un caractère spécial, et les configure ainsi au Christ Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ Tête en personne »[2]. Le *Catéchisme de l'Église catholique* explique :

> « Les trois sacrements du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordre confèrent, en plus de la grâce, un *caractère* sacramentel ou "sceau" par lequel le chrétien participe au sacerdoce du Christ et fait partie de l'Église selon des états et des fonctions diverses. Cette configuration au Christ et à l'Église est indélébile, elle demeure pour toujours dans le chrétien comme disposition positive pour la grâce, comme promesse et garantie de la protection divine et comme vocation au culte divin et au service de l'Église. Ces sacrements ne peuvent donc jamais être réitérés »[3].

Pour Jean-Pierre Torrell, « le ministre est en quelque sorte assimilé au Christ par le caractère reçu avec le sacrement de l'ordre […]. Ce caractère confère une habilitation spéciale (un pouvoir sacré) pour agir dans l'ordre du culte chrétien au nom du Christ et de son corps ecclésial, et c'est le caractère qui rend le prêtre capable d'être utilisé par le Christ comme son instrument au moment de la consécration eucharistique »[4].

En ecclésiologie catholique, l'ordination confère ainsi une grâce spécifique pour l'exercice du ministère. Il est important de relever que *Lumen gentium* utilise aussi le terme « caractère » pour la communauté et pour les fidèles : « Le caractère sacré et organique de la communauté sacerdotale entre en action par les sacrements et les vertus. Les fidèles incorporés à l'Église par le baptême ont reçu un caractère qui les délègue pour le culte religieux chrétien ; devenus fils de Dieu par une régénération,

---

1 *LG* 21.

2 *PO* 2.

3 *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Centurion, Cerf, Fleurus-Mame, Librairie Éditrice Vaticane, 1998, n° 1121. Souligné dans le texte.

4 Jean-Pierre TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, *op. cit.*, p. 171. Sur la notion de caractère, voir Joseph LÉCUYER, *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique*, Paris, Beauchesne, 1983.

ils sont tenus de professer devant les hommes la foi que par l'Église ils ont reçue de Dieu »[1]. Il s'agit du sacerdoce chrétien lié à la grâce baptismale[2].

Le terme « caractère » n'est pas appliqué aux diacres dans *Lumen gentium*, mais le décret sur l'activité missionnaire de l'Église indique qu'il est utile « que les hommes qui accomplissent un ministère vraiment diaconal […] soient fortifiés par l'imposition des mains transmise depuis les Apôtres et plus étroitement unis à l'autel, pour qu'ils s'acquittent de leur ministère plus efficacement, au moyen de la grâce sacramentelle du diaconat »[3]. Le *Catéchisme de l'Église catholique* précise à ce propos que « les diacres participent d'une façon spéciale à la mission et à la grâce du Christ. Le sacrement de l'Ordre les marque d'une *empreinte* ("caractère") que nul ne peut faire disparaître et qui les configure au Christ »[4].

Luther s'est opposé à cette dimension d'un caractère indélébile conféré au prêtre par son ordination. Ainsi l'exprime-t-il dans son écrit à la noblesse chrétienne :

> « Une classe sacerdotale ne devrait être rien d'autre dans la chrétienté que ce qu'est un fonctionnaire ; tant qu'il est en fonction, il a le pas sur les autres ; une fois destitué, il est un paysan ou un bourgeois, comme les autres. Ainsi, en vérité, un prêtre n'est plus prêtre, une fois qu'il est destitué. Mais voici qu'ils ont inventé les *caracteres indelibiles* et prétendent qu'un prêtre destitué est quand même autre chose qu'un simple laïc, et même ils s'imaginent qu'un prêtre ne peut jamais devenir autre chose qu'un prêtre et jamais redevenir un laïc. Tout cela, ce sont des discours et des lois inventés par les hommes »[5].

Calvin, dans un passage polémique, s'est attaqué lui aussi au caractère indélébile :

> « Voilà leur belle huile sacrée qui imprime un *caractère* qui ne se peut effacer et qu'ils appellent *indélébile*. Comme si l'huile ne se pouvait ôter et nettoyer de poudre et de sel, ou, si elle trop fort entachée, de savon. Mais ce caractère est spirituel. […] Ont-ils oublié […] que si on sépare la Parole de l'eau, il ne restera plus que l'eau,

---

1 *LG* 11. Référence à Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, III, qu. 63, art. 2, *op. cit.*.

2 Cf. Jean-Marie R. TILLARD, « Sacerdoce », *Dictionnaire de spiritualité*, tome XIV, Paris, Beauchesne, 1990, col. 1-37. L'auteur n'y traite pas du sacerdoce ministériel mais de « l'autre registre du sacerdoce chrétien, celui qui est lié non à l'ordination ministérielle mais à la grâce baptismale » (col. 2).

3 *AG* 16.

4 *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1570. Souligné dans le texte. Le paragraphe se réfère à *LG* 41 et *AG* 16. Voir Jean-Pierre TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, *op. cit.*, p. 202, note 1 qui indique que le prologue du *Motu proprio* de Paul VI, *Sacrum diaconatus ordinem* du 18 juin 1967 évoque le « caractère indélébile et [la] grâce particulière » du diacre : *DC* 1498 (1967), p. 1280.

5 Martin LUTHER, « À la noblesse chrétienne », *op. cit.*, p. 597 (*WA* 6, 408).

> car c'est par la Parole qu'elle est faite le sacrement. […] Leur onction donc est puante, puisqu'elle a faute de sel, c'est-à-dire de la Parole de Dieu »[1].

Il y a ici une différence importante dans la compréhension du ministère, ainsi que l'exprime *Du conflit à la communion* : « les catholiques diffèrent des luthériens dans leur interprétation de l'identité sacramentelle du prêtre et de la relation du sacerdoce sacramentel au sacerdoce de Christ »[2] ; le rapport cite à ce propos le décret *Presbyterorum ordinis* qui affirme que les prêtres « participant d'une façon spéciale au sacerdoce du Christ, ils agissent dans la célébration des mystères sacrés en qualité de ministres de Celui qui, par son Esprit, exerce sans cesse pour nous dans la liturgie sa fonction sacerdotale »[3].

Le ministère dans l'Église détaillait ce point, en situant le caractère dans des catégories ontologiques, en connexion avec le baptême et la confirmation[4]. « Ce que l'on veut dire, c'est que l'appel et le mandat reçus de Dieu placent celui qui est ordonné pour toujours sous la promesse et l'exigence de Dieu »[5], précise le rapport, en soulignant que cette doctrine peut être mal comprise, perçue en un sens chosifiant, avec le danger de comprendre l'ordination comme un moyen de sanctification personnelle. Mais, « dans les expressions actuelles de la doctrine catholique, le "caractère indélébile" est compris à nouveau davantage à partir de l'idée de la promesse et de la mission qui marquent de façon durable celui qui est ordonné, et qui le requièrent de façon durable au service du Christ »[6].

Le *Rapport de Malte* rappelait que dans la pensée augustinienne, le « caractère sacerdotal » est l'appel extérieur et l'ordination à une charge officielle dans l'Église et que « plus tard, cependant, on en est venu à voir dans le caractère une qualification intérieure de la personne et c'est dans ce sens qu'il a été rejeté par les

---

1 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, XIX, 31 ; *op. cit.*, p. 440-441. Souligné dans le texte.

2 *L-C - Du conflit à la communion* 190.

3 *Ibid.* 190. La dernière phrase est une citation de *PO* 5 : « Dieu, le seul Saint, le seul Sanctificateur, a voulu s'associer des hommes comme collaborateurs et humbles serviteurs de cette œuvre de sanctification. Ainsi, par le ministère de l'évêque, Dieu consacre des prêtres qui participent de manière spéciale au sacerdoce du Christ, et agissent dans les célébrations sacrées comme ministres de celui qui, par son Esprit, exerce sans cesse pour nous, dans la liturgie, sa fonction sacerdotale ».

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 37.

5 *Ibid.*.

6 *Ibid.*.

réformateurs »[1]. Le rapport poursuit en précisant que beaucoup de théologiens catholiques mettent l'accent « sur une conception plus nettement fonctionnelle » et que, « dans la pratique, [les luthériens] ont aussi quelque chose qui correspond à la doctrine catholique du "caractère sacerdotal" puisque ils ne réitèrent pas l'ordination »[2]. À propos de ce paragraphe, Jean Galot critiquait certains théologiens catholiques dont « la hâte de conclure un accord fait parfois bon marché de certains obstacles doctrinaux »[3] ; pour lui, « dans le document de Malte, le désir d'éliminer les divergences suscite une déclaration de nature à réduire la valeur du caractère sacerdotal : à saint Augustin est attribuée, à l'encontre des textes, la notion d'une simple ordination extérieure, et le texte ajoute que beaucoup de théologiens catholiques se rallieraient aujourd'hui à une théorie fonctionnelle plutôt que métaphysique du caractère »[4]. Pour le jésuite, « le théologien catholique peut-il faire un œcuménisme solide en cherchant à voiler ou à atténuer la doctrine de l'Église ? »[5].

Cette question du caractère touche à la distinction entre le ministère exercé *in persona Christi* et le ministère exercé *in persona Ecclesiae*. *Du conflit à la communion* rappelle que « dans la théologie catholique, le ministre qui a reçu l'ordination reçoit, par le sacrement, le pouvoir d'agir au nom de Christ comme au nom de l'Église »[6]. Un important excursus sur cette question figure en annexe du document *Le ministère dans l'Église*[7] avec une étude d'Yves Congar sur la question d'un unique médiateur et de trois expressions problématiques qui désignent le prêtre comme médiateur, le prêtre comme *alter Christus* et le prêtre agissant *in persona Christi*. Yves Congar explique que la Réforme voulait substituer un monde de relations personnelles à un mode de qualités ontologiques hiérarchiques, et il rappelle les efforts de l'Église catholique pendant et après Vatican II pour dépasser

1 *L-C - Rapport de Malte* 60. Sur le caractère et l'ordination chez Augustin, voir Joseph LÉCUYER, *Le sacrement de l'ordination, op. cit.*, p. 184-205.

2 *L-C - Rapport de Malte* 60.

3 Jean GALOT, « Recensiones » [du volume *Um Amt und Herrenmahl, Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck-Josef Knecht, 1974], *Gregorianum*, 1974, vol. 55, fasc. IV, p. 779.

4 *Ibid.*.

5 *Ibid.*.

6 *L-C - Du conflit à la communion* 174.

7 Yves CONGAR, « Excursus II. Un unique médiateur », dans COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Face à l'unité*, *op. cit.*, p. 271-279. La question du ministère féminin s'articule en particulier au *in persona Christi*, voir *infra*, II.3.5.

la scolastique[1]. La notion d'*alter Christus* a d'ailleurs été écartée à Vatican II[2] tandis que celle d'*in persona Christi* se trouve dans *Lumen gentium*[3]. Le dialogue réformé-catholique indique lui aussi que selon la conception catholique, le ministère ordonné met à part la personne et que par le sacrement de l'ordre, le ministre est habilité à représenter le Christ dans et pour la communauté et peut agir *in persona Christi*[4].

Que le ministre exerce *in persona Christi* n'est pas un point de différence fondamentale entre catholiques et protestants. Ainsi, selon l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* qui cite Lc 10, 16 (« qui vous écoute, m'écoute »[5]), « les sacrements conférés par des indignes ne perdent pas […] leur efficacité, car ces indignes en raison de la vocation qui leur a été adressée par l'Église, représentent la personne du Christ et non leur propre personne, comme le Christ l'atteste en disant : "Qui vous écoute m'écoute". Quand ils offrent la Parole du Christ, quand ils offrent

---

1 En langage scolastique, le ministre est agent instrumental dans la célébration des sacrements, le Christ étant l'agent principal. Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, *op. cit.*, p. 171. Torrell est dominicain et spécialiste de Thomas d'Aquin.

2 Voir Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*, *op. cit.*, p. 175, qui indique que Vatican II a « délibérément écarté » la « notion ambiguë » d'*alter Christus* et que *PO* 12 interrompt la citation de Pie XI juste avant l'expression *alter Christus* ». La lettre encyclique de Pie XI sur le sacerdoce du 20 décembre 1935, *Ad catholici sacerdotii*, explique au n° 7 que « le prêtre est ministre du Christ : il est donc comme un instrument du divin Rédempteur, pour qu'il puisse continuer à travers le temps son œuvre admirable qui, rétablissant avec l'efficacité d'en haut la totalité de la communauté des hommes, l'a conduite à un culte plus parfait. Il est même, comme Nous pouvons l'appeler à juste titre et solennellement, "un autre Christ", puisqu'il représente sa personne » (*DH* 3755). *PO* 12 se réfère ainsi à cette encyclique : « en recevant l'Ordre, [les prêtres] ont été consacrés à Dieu d'une manière nouvelle pour être les instruments vivants du Christ Prêtre éternel, habilités à poursuivre au long du temps l'action admirable par laquelle, dans sa puissance souveraine, il a restauré la communauté chrétienne tout entière » ; le décret conciliaire poursuit en disant que tout prêtre « tient à sa manière la place du Christ lui-même », expression notablement différente de « *alter Christus* ».

3 *LG* 10 : « Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, dans le rôle du Christ [*in persona Christi*], le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier ». L'édition des textes du Concile publiée au Cerf traduit par « en la personne du Christ », voir *Le Concile Vatican II (1962-1965). Édition intégrale et définitive*, *op. cit.*, p. 83. L'expression figure aussi en *LG* 28 : les prêtres agissent dans le culte « en la personne du Christ ». Voir *LG* 21 déjà cité plus haut : « par l'imposition des mains et les paroles de la consécration, la grâce de l'Esprit Saint est donnée et le caractère sacré imprimé, de telle sorte que les évêques, d'une façon éminente et patente, tiennent la place du Christ lui-même, Maître, Pasteur et Pontife et agissent en sa personne ». Voir Saint Cyprien, *Épître* 63, 14 (*PL* 4, 386) : « Le prêtre agit véritablement à la place du Christ », dans SAINT CYPRIEN, *Correspondance*. *Tome II*, *op. cit.*, ou Saint JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie* sur 2 Timothée 2, 4 (*PG* 62, 612) : le sacerdoce est « *symbolon* » du Christ, « le prêtre ne fait qu'ouvrir la bouche et prêter son organe à Dieu qui opère; le prêtre accomplit seulement le symbole » ; en ligne : http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/chrysostome/timothee/2tim02.htm [consulté le 21 janvier 2017].

4 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 142.

5 Le même texte biblique est cité par *LG* 20 : « C'est pourquoi le saint Concile enseigne que les évêques, en vertu de l'institution divine, succèdent aux Apôtres, comme pasteurs de l'Église, en sorte que, qui les écoute, écoute le Christ, qui les rejette, rejette le Christ et celui qui a envoyé le Christ (cf. Lc 10, 16) ».

les sacrements, ils les offrent en lieu et place du Christ »[1]. Il importe de noter qu'ici l'Apologie lie la dimension christologique (ils représentent la personne du Christ) à la dimension ecclésiale (en raison de la vocation qui leur a été adressée par l'Église). La *Confession helvétique postérieure*, quant à elle, explique que « le Ministre, suivant son office, fait ce que le Seigneur luy a commandé de faire : et le Seigneur ratifie ce qu'il fait, et veut que le faict de son Ministre soit estimé et recognu pour le sien propre »[2]. Dans cette ligne, pour les réformés qui « soulignent aussi l'importance du ministère ordonné de la Parole et des sacrements pour la vie de l'Église »[3], la compréhension du ministère « est en général plus "kérygmatique" que "sacerdotale" »[4] ; dans cette perspective, « il existe […] un sens valable selon lequel le ministre "agit en la personne du Christ" – par exemple dans la prédication, l'administration des sacrements, la charge pastorale – et représente aussi le peuple dans l'ordonnance et la direction de son culte »[5].

Ainsi, *L'apostolicité de l'Église* rappelle que pour le luthéranisme, l'ordination ne confère pas de caractère indélébile au ministre, elle n'est pas un pouvoir transmis par un évêque. Si les sacrements sont efficaces, c'est parce que le ministre représente le Christ et non sa propre personne[6]. Celui qui administre le baptême est un instrument de Dieu, c'est Dieu lui-même qui baptise[7]. Cela implique à la fois une

---

1 *Apologie de la Confession d'Augsbourg* VII, 28 (*FEL* 189). Le même texte indique en VII, 47 (*FEL* 192) que « les sacrements sont efficaces, même s'ils sont administrés par de mauvais ministres, car les ministres exercent leurs fonctions à la place du Christ et ne représentent pas leur propre personne, selon cette parole : "Qui vous écoute m'écoute" ». *CA* XXVIII, 22 (*FEL* 70) cite le même verset : « Les Églises ont nécessairement, et de droit divin, le devoir de leur [les évêques] obéir, conformément à cette parole : "Celui qui vous écoute, m'écoute" » (version latine). Voir *CA* VIII (*FEL* 14) : « De même, bien que l'Église chrétienne ne soit au fond rien d'autre que l'assemblée de tous les croyants et saints, il y a cependant dans cette vie beaucoup de faux chrétiens et d'hypocrites, et des pécheurs manifestes sont mêlés aux fidèles. Malgré cela, les sacrements sont efficaces, même si les prêtres qui les administrent sont impies » (version allemande).

2 *Confession helvétique postérieure* XVIII, *op. cit.*, p. 269-270.

3 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 142.

4 *Ibid.*.

5 *Ibid.*.

6 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 207.

7 *Ibid.* 208. Cette dimension est présente dans le catholicisme. Ainsi à Vatican II, comme nous l'avons signalé plus haut, la constitution sur la sainte liturgie indique que le Christ est présent dans les actions liturgiques, notamment en la personne du ministre ; il l'est aussi quand quelqu'un baptise ou lit les Écritures – ce n'est pas forcément un ministre. *SC* 7 : « Pour l'accomplissement d'une si grande œuvre [l'œuvre du salut], le Christ est toujours là auprès de son Église, surtout dans les actions liturgiques. Il est là présent dans le sacrifice de la messe, et dans la personne du ministre, […] et, au plus haut degré, sous les espèces eucharistiques. Il est présent, par sa puissance, dans les sacrements au point que lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui baptise. Il est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures. Enfin il est là présent lorsque l'Église prie et chante les psaumes, lui qui a

haute estime de ce que fait le pasteur (sa voix est la voix de Dieu) et une faible estime de sa personne (il est un instrument) ; ce que fait le pasteur présuppose un mandat et une promesse du Christ, son appel et son ordination publique qui lui donnent le droit et le devoir de prêcher et d'administrer les sacrements[1]. La question de son autorité est celle de sa vocation et de l'autorité de la Parole qu'il sert[2], il y a unité entre l'action du Saint-Esprit et les actes du pasteur[3]. Ce qui est crédible, c'est la parole de Dieu et non la vie du ministre ; le témoignage est enraciné dans la vie du ministre mais c'est le Saint-Esprit qui utilise les actes du ministre comme ses instruments[4]. Le fait que l'appel et l'autorité lui soient conférés sans limite de durée donne au ministre une liberté par laquelle il peut accepter ses limites et ses erreurs et être ouvert à l'espérance pour les dons spécifiques de grâce qui lui ont été conférés à travers la prière et l'imposition des mains pendant son ordination[5]. Cela ne change cependant pas l'état du ministre devant Dieu. Ce qui différencie le ministre d'un croyant, ce n'est pas une différence d'état, mais le fait d'être chargé d'une mission particulière.

Comme nous l'avons vu plus haut à propos de l'Église[6], l'articulation de la christologie et de la pneumatologie est ici fondamentale. Si le pôle christologique se trouve hypertrophié, c'est au détriment de la dimension communautaire de l'Église. Définir le ministre comme agissant *in persona Christi* risque de le détacher de la communauté[7] si cela n'est pas articulé à son action *in persona Ecclesiae*. Alors, « par déficience pneumatologique »[8], « on ne voit plus l'agir du prêtre inséré dans l'épiclèse de tous, dans la célébration de tous, dans l'offrande du sacrifice par tous »[9] ; ainsi, « en n'adoptant pas cette perspective de façon suffisamment nette,

---

promis : "Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis là, au milieu d'eux" (*Mt* 18, 20) ».

1 *Ibid.* 209.

2 *Ibid.*.

3 *Ibid.* 210.

4 *Ibid.* 260.

5 *Ibid.*.

6 Voir *supra*, II.1.1.2.

7 Voir par exemple l'Encyclique de PIE XII, *Mediator Dei* du 20 novembre 1947, « C'est en tant que ministre du Christ qu'il [le prêtre] s'approche de l'autel, inférieur au Christ, mais supérieur au peuple » (*DH* 3850).

8 COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 80.

9 *Ibid.*.

Vatican II n'offre pas une synthèse suffisamment aboutie entre christologie et pneumatologie, qui aurait disqualifié clairement à première lecture un certain nombre de déviations du passé, qui ont laissé quelques traces »[1], conclut le document du Comité mixte catholique – luthéro-réformé en France qui, rappelons-le, a nettement pris position pour une interprétation fonctionnelle de la différence entre sacerdoce commun et ministère ordonné.

Si le ministère est perçu principalement comme porteur d'un caractère sacerdotal par le catholicisme et comme une fonction par le protestantisme, les deux traditions se rejoignent pour dire que « l'autorité christologiquement fondée du ministère doit être exercée dans l'Esprit Saint » et que le ministre actualise la croix par la parole et les sacrements mais aussi « par la totalité de sa vie et par son ministère », dans une obéissance radicale et une dimension de service[2].

II.2.3 – Bilan théologique

Au terme de ce chapitre, nous pouvons constater l'importance du sacerdoce commun des fidèles dans l'ecclésiologie comme dans la pratique des Églises catholique, luthériennes et réformées. Nous avons développé ce point dans ce chapitre et il n'est pas nécessaire d'y revenir, si ce n'est pour appuyer sur le fait que cette dimension est essentielle dans toute réflexion sur les ministères et dans toute mise en œuvre d'une vie ecclésiale. Sans la mission du Peuple de Dieu et sans l'engagement de chacun des baptisés, le ministère ordonné n'aurait pas de sens ; il y a là une base solide pour tout développement des dialogues entre ces Églises comme de la pratique œcuménique de terrain. Pour les catholiques comme pour les luthéro-réformés, sacerdoce commun des baptisés et ministère ordonné sont fondamentalement et étroitement corrélés, même s'ils sont articulés de manière essentiellement différente.

L'affirmation du document sur l'apostolicité de l'Église quant à un accord sur le fait que « tous les baptisés qui croient en Christ partagent son office sacerdotal »[3] est vérifiée, mais cette phrase lapidaire ne rend pas compte de la complexité du sujet.

---

1 *Ibid.*. Le document fait remarquer qu'il manque une référence à l'Esprit Saint et à l'assemblée célébrante quand *PO* 2 s'exprime au sujet du caractère.

2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 22.

3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 292.

Trois dimensions sont en effet à relever à ce stade de notre étude, pour poursuivre le bilan théologique que nous avons commencé à esquisser à propos du ministère dans l'articulation entre Église et salut.

II.2.3.1 – La différence « essentielle »

Le sacerdoce commun pose la question fondamentale de la nature de l'articulation entre ministère ordonné et sacerdoce universel. Nous avons vu que, si un consensus se perçoit nettement sur l'importance du sacerdoce commun des baptisés et sur la nécessaire articulation de ce sacerdoce avec le ministère ordonné, la manière de concevoir cette articulation est un lieu de divergence entre catholiques et luthéro-réformés. Elle touche à la participation particulière du ministre ordonné au sacerdoce du Christ. Pour les catholiques, par son ordination, le prêtre dans son ministère participe au sacerdoce du Christ tandis que, pour les luthéro-réformés, le ministère ordonné n'est pas un ministère sacerdotal qui participerait au sacerdoce du Christ. Pour les protestants, c'est dans le cadre du sacerdoce universel que cette participation se déploie, non dans celui du ministère particulier ; ils sont pour cette raison réticents devant l'utilisation du terme « sacerdoce » pour évoquer le ministère ordonné, préférant le réserver au Christ et au sacerdoce universel.

La grande question qui se pose ici est de savoir si cette divergence d'appréciation est fondamentale ou si elle peut être une expression légitime d'une sensibilité différente, d'un accent posé autrement au sein d'une conviction commune. La position catholique peut être proche de la conception protestante ou au contraire fort éloignée d'elle, selon que la nature de la différence entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel touche à la personne du ministre ou à son ministère, selon qu'elle pointe une différence ontologique entre la personne du ministre et celle des autres baptisés ou qu'elle décrit une différence entre le ministère confié au ministre ordonné et la mission à laquelle est appelé tout baptisé.

Il est difficile de trancher tant les positions sont partagées en catholicisme, avec des avis opposés sur l'interprétation de la « différence essentielle et non seulement de degré » posée par *Lumen gentium* entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique. Si cette différence entre la personne du prêtre et la personne des autres baptisés est ontologique, alors les ecclésiologies divergent fondamentalement ; au contraire, si cette différence évoque

des fonctions diverses au sein du ministère de l'Église, des ministères distincts – même s'ils touchent la personne dans sa foi, dans son être, dans son engagement –, les positions peuvent se rencontrer. Ainsi que le note André Birmelé, « le dialogue serait plus aisé si la compréhension catholique contemporaine souhaite simplement poser une distinction entre le ministère du prêtre et celui du baptisé et non entre la personne du prêtre et celle du baptisé. Dans ce cas, tout ne serait pas résolu, mais il y aurait des convergences significatives et bien des consensus seraient à portée de main »[1]. L'enjeu est de taille. Selon l'évolution du débat interne au catholicisme, il sera possible ou non d'avancer vers une convergence sur cette question.

II.2.3.2 – Trois offices

Une deuxième remarque se présente au sujet du lien entre sacerdoce commun et ministère ordonné. Pour ce qui concerne le sacerdoce des baptisés, la citation du document sur l'apostolicité insiste sur l'office sacerdotal du Christ. Nous avons vu au gré des citations rapportées dans ce chapitre que les offices prophétique et royal du Christ se retrouvent également partagés par les baptisés, au moins en partie.

Une réflexion serait à prolonger au sujet de l'articulation entre ces trois dimensions au sein du sacerdoce commun ; les baptisés sont-ils davantage appelés à partager l'office sacerdotal du Christ – l'intercession et le témoignage – que ses offices prophétique – la prédication – et royal – le gouvernement de l'Église ? La réponse diffère selon les Églises, comme nous le verrons plus loin, pour ce qui concerne par exemple la présidence de l'eucharistie exclusivement ou non réservée aux ministres, le mandat donné ou non à des membres de l'Église non-ordonnés pour assurer la prédication, ou encore la participation de laïcs au gouvernement de l'Église au plan local comme au plan supra-local. Ces questions ne sont pas des moindres dans les difficultés que rencontrent les Églises dans leurs dialogues.

Plus précisément, certaines dimensions de ces trois offices sont-elles spécifiquement attribuées aux ministres et, le cas échéant, parmi eux à ceux-là seuls qui ont une responsabilité de vigilance supra-locale ? Les laïcs peuvent-ils participer à toutes les fonctions dans l'Église ou être mandatés pour elles ? Là encore les réponses diffèrent selon les Églises. Dans le catholicisme les ministres ont des

[1] André BIRMELÉ, « Le ministère dans le dialogue entre les Églises de la Réforme et l'Église catholique romaine », *art. cit.*, p. 546.

charges qui ne peuvent être partagées par les fidèles – la présidence de l'eucharistie par exemple – et parmi eux les évêques ont des prérogatives qu'ils ne peuvent déléguer – notamment conférer l'ordination. Dans le protestantisme les sensibilités sur ce sujet et les pratiques qui leur correspondent peuvent varier d'une Église à l'autre – le luthéranisme français n'est pas le même que le luthéranisme scandinave – et d'une tradition à une autre – le monde réformé est plus ouvert à l'engagement des membres de l'Église non-ordonnés que beaucoup d'Églises luthériennes.

Nous recroiserons cette problématique dans les chapitres suivants, consacrés plus spécifiquement au ministère ordonné pour l'un et à l'*episkopè* pour l'autre.

II.2.3.3 – La place du sacerdoce commun en ecclésiologie

Une troisième remarque peut être faite ici. Quoiqu'il en soit de la complexité de l'articulation entre ministère ordonné et sacerdoce commun, le document *Le ministère dans l'Église* rappelait le lien étroit entre les deux et affirmait que, « dans la doctrine du sacerdoce commun de tous les baptisés et dans celle qui caractérise par le service les ministères dans l'Église et pour l'Église, il existe aujourd'hui pour les luthériens et pour les catholiques un point de départ commun pour clarifier les questions encore ouvertes concernant le façon de comprendre le ministère pastoral dans l'Église »[1].

S'agit-il vraiment d'un point de départ commun ? À propos de la troisième partie du document *L'apostolicité de l'Église* qui cherche à clarifier la relation entre le sacerdoce commun de tous les baptisés et le ministère ordonné, dans la dynamique de ce qui fait l'apostolicité de l'Église, Theodor Dieter estime que poser ici la question de la relation entre sacerdoce des baptisés et ministère ordonné « suit […] une manière protestante d'aborder la problématique », même si « la partie catholique de la Commission a accepté de s'y engager »[2]. Selon lui, en effet, les protestants fondent la tâche du ministère dans la proclamation de l'Évangile, quand les catholiques la comprennent à partir du ministère des évêques comme les successeurs des apôtres – même si le rôle de l'évêque est d'abord d'annoncer l'Évangile.

---

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 15.

2 Theodor DIETER, « L'apostolicité de l'Église », *art. cit.*, p. 172.

Cette remarque est pertinente. Elle touche à la place que le sacerdoce commun occupe dans la réflexion ecclésiologique. Le fait de situer les ministères au sein d'une réflexion plus globale sur la mission de l'Église est un point de consensus, ainsi que nous l'avons montré dans le premier chapitre de cette partie. Mais, théologiquement, les ministères se développent-ils ensuite à partir du sacerdoce commun – ce qui correspond plutôt à la tendance protestante – ou à partir du ministère épiscopal – ce qui est la logique catholique ? Cela n'est pas nécessairement un problème, car on peut partir de lieux différents pour se retrouver sur une route commune, mais cela demande de vérifier les logiques qui en découlent. C'est ce que nous allons faire dans la suite de notre étude, en nous penchant en détail sur les dimensions du ministère ordonné pour y repérer les convergences et les divergences présentes dans les dialogues luthéro-catholique et réformé-catholique.

II.3

CHAPITRE 3

LE MINISTÈRE ORDONNÉ

« Nous sommes d'accord sur le fait […] que le ministère ordonné est essentiel dans l'Église pour la proclamation publique de l'Évangile par la parole et les sacrements »[1].

Le document luthéro-catholique *L'apostolicité de l'Église*, dans la conclusion de sa troisième partie, après avoir mentionné l'accord sur le fait que l'apostolicité de l'Église repose sur la fidélité de cette dernière à l'Évangile et sur le fait que le partage de l'office sacerdotal du Christ est partagé par tous les baptisés qui croient en lui, poursuit en indiquant par la phrase située en tête de ce chapitre qu'un accord est également établi sur le fait que le ministère ordonné est essentiel pour la prédication et la célébration des sacrements.

Nous arrivons ici plus précisément au ministère ordonné, qui suscite de très nombreuses réflexions dans les dialogues étudiés. Dans ce chapitre, nous allons détailler les principaux éléments de convergence et de divergence sur ce point entre luthériens et catholiques d'une part, entre réformés et catholiques d'autre part.

Avant d'entrer dans le détail des dialogues théologiques internationaux que nous analysons sur cette question du ministère ordonné, il est nécessaire de préciser le vocabulaire utilisé dans les documents produits par ces dialogues. L'expression « ministère ordonné » qui figure dans la citation ci-dessus est fréquemment utilisée.

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 292.

Elle n'est toutefois pas à proprement parler exacte, car c'est toujours une personne qui est ordonnée au ministère ; l'expression juste serait de parler de « ministre ordonné », ou bien de « ministère conféré par ordination ». C'est cela qu'il faut entendre quand il est question de « ministère ordonné » dans les citations comme dans notre texte[1].

Le ministère conféré par ordination désigne un ministère spécifique au sein de l'Église. Dans les textes de dialogue, plusieurs autres expressions reviennent qui, dans leur diversité, désignent toutes ce même ministère : « ministère particulier », « ministère ecclésial particulier », « ministère transmis par ordination », « ministère pastoral », « office du ministère », « office ministériel », « ministère spécial », « ministère spécial permanent »... Le membre de l'Église qui est ordonné pour ce ministère est habituellement appelé « ministre », dans une terminologie commune aux catholiques et aux protestants. Pour les catholiques, ce terme désigne le « prêtre » (et l'évêque en tant qu'il a été ordonné à la prêtrise) et en protestantisme le « pasteur ».

Sur la question du ministère ordonné, le document *L'unité qui est devant nous* indiquait en 1985 qu'un processus vers une confession commune de la foi était en cours, qu'il s'étendait « à la compréhension et à l'exercice du ministère dans l'Église »[2] et qu'il consistait à affirmer que le ministère ecclésial particulier est transmis par ordination, est institution de Jésus-Christ et comme tel constitutif pour l'Église, que sa tâche spécifique est le rassemblement et l'édification de la communauté par l'annonce de la Parole, la célébration des sacrements et la direction de la vie de la communauté, et qu'il se situe au sein du Peuple, pour le Peuple et face à la communauté. Nous allons détailler ces dimensions sur lesquelles une convergence se manifeste fortement dans les dialogues étudiés, en commençant par l'institution divine de ce ministère car cette question s'articule avec celle du sacerdoce commun que nous venons d'étudier.

---

[1] Selon l'habitude prise par les dialogues, nous utilisons nous aussi cette expression, avec les précisions que nous venons d'apporter.

[2] *L-C - L'unité qui est devant nous* 57. Le paragraphe se réfère à *L-C - Tous sous un seul Christ* 18 et à *L-C - Le ministère dans l'Église* 14, 17, 20, 23 et 31.

II.3.1 – Un ministère institué par Dieu

Les traditions protestante et catholique s'accordent sur le fait que c'est dans sa fidélité à l'Évangile apostolique que l'Église est apostolique, par l'œuvre du Saint-Esprit. Tous les baptisés ont part au sacerdoce du Christ et les ministres ordonnés ont une fonction particulière au sein de la mission de l'Église ; cette fonction est d'être au service public de la Parole de Dieu[1]. Nous avons vu que la différence entre sacerdoce commun et sacerdoce particulier est un lieu de divergences plus ou moins fondamentales, selon que l'on considère que le ministère ordonné est une fonction ou que le ministre est doté d'un caractère particulier touchant à la nature de sa personne. D'autres questions se posent quant à l'articulation entre sacerdoce universel et ministère ordonné, notamment celle de l'origine de ce dernier – est-il une émanation de la communauté ou bien une institution divine ? –, celle du lien qui en découle entre le ministre et la communauté et celle de la dimension constitutive du ministère pour l'Église.

II.3.1.1 – Une institution divine

Pour les catholiques, l'institution divine du ministère est fondamentale. Il nous suffit pour illustrer cela de rappeler quelques affirmations de Vatican II. *Lumen gentium* affirme que « ceux parmi les fidèles qui reçoivent l'honneur de l'ordre sacré, c'est pour être par la parole et la grâce de Dieu les pasteurs de l'Église qu'ils sont institués au nom du Christ »[2]. Plus loin, la constitution sur l'Église ouvre le chapitre sur l'épiscopat par ces mots :

> « Le Christ Seigneur, pour assurer au Peuple de Dieu des pasteurs et les moyens de sa croissance, a institué dans son Église divers ministères qui tendent au bien de tout le corps. En effet, les ministres qui disposent du pouvoir sacré sont au service de leurs frères, pour que tous ceux qui appartiennent au Peuple de Dieu et jouissent par conséquent, en toute vérité, de la dignité chrétienne, puissent parvenir au salut, dans leur effort commun, libre et ordonné, vers une même fin »[3].

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 274.

2 *LG* 11.

3 *LG* 18.

À propos du triple ministère – sur lequel nous reviendrons plus loin[1] –, le Concile affirme que « le ministère ecclésiastique, institué par Dieu, est exercé dans la diversité des ordres par ceux que déjà depuis l'Antiquité on appelle évêques, prêtres, diacres »[2]. Dans leur relation aux membres de l'Église, « les pasteurs sacrés savent bien l'importance de la contribution des laïcs au bien de l'Église entière. Ils savent qu'ils n'ont pas été eux-mêmes institués par le Christ pour assumer à eux seuls tout l'ensemble de la mission salutaire de l'Église à l'égard du monde »[3].

Dans la tradition luthérienne, la question de savoir si le ministère ordonné est d'institution divine ou s'il est une émanation du sacerdoce universel est discutée ; en effet, si tout chrétien peut proclamer l'Évangile, comment distinguer le ministère particulier ? La *Confession d'Augsbourg* écrit que, « pour qu'on obtienne cette foi, Dieu a institué le ministère de la prédication, donné l'Évangile et les sacrements »[4]. La question de l'institution divine du ministère devrait ainsi être un acquis pour la tradition luthérienne[5]. Cela n'a cependant pas toujours été le cas, ainsi que le rappelle *Du conflit à la communion* : « Pendant plus de 150 ans, on a débattu en théologie luthérienne pour savoir si le ministère conféré par l'ordination dépendait d'une institution divine ou d'une délégation humaine. […] Il est clair pour Luther que c'est Dieu qui a institué le ministère »[6].

Certes, en 1520, Luther pouvait laisser entendre que le ministère particulier est une simple délégation donnée par l'assemblée, quand il écrivait :

> « En consacrant, l'évêque ne fait […] rien d'autre que si, en lieu et place de toute l'assemblée, il choisissait quelqu'un dans la foule de ceux qui possèdent tous un égal pouvoir et lui ordonnait d'exercer ce même pouvoir à la place des autres […]. Tout ce qui provient du baptême peut se vanter d'être déjà consacré prêtre et évêque et pape, encore qu'il ne convienne pas à tout un chacun d'exercer une

1 Voir *infra*, II.3.4.

2 *LG* 28.

3 *LG* 30.

4 *CA* V (*FEL* 11 – version allemande). Version latine : « C'est pour que nous obtenions cette foi qu'a été institué le ministère dont la tâche est d'enseigner l'Évangile et d'offrir les sacrements » (*FEL* 11). La foi dont il s'agit est la réception de la justification par grâce (*CA* IV – *FEL* 10).

5 Cf. *L-C - Le ministère dans l'Église* 29 : « L'unité de l'Église est fondée […] sur la prédication authentique de l'Évangile et la dispensation authentique des sacrements. Dans ce mandat est incluse l'autorité de pardonner et de retenir les péchés. Pour cela un ministère particulier est institué par Dieu ».

6 *L-C - Du conflit à la communion* 166.

> semblable fonction. […]. Ce qui est en commun, nul ne doit le faire sien, sans le consentement et l'investiture de la communauté »[1].

La même année, il demandait que, bien que nous soyons tous également prêtres, ayant le même pouvoir à l'égard de la Parole et des sacrements, « il ne soit permis à personne d'user de ce pouvoir sans le consentement de la communauté ou l'appel d'un supérieur […]. Que l'on sache que, pour cette raison, le sacrement de l'ordre, s'il est quelque chose, n'est rien d'autre qu'un certain rite consistant à appeler quelqu'un au ministère ecclésiastique, et que le sacerdoce n'est proprement que le ministère de la Parole »[2]. Pour Luther, cependant, le ministère est bien d'institution divine, puisqu'il précisait qu'il voulait parler « de la classe des curés que Dieu a instituée : les curés doivent assurer le gouvernement des paroisses, prêcher, administrer les sacrements, vivre au milieu de leurs paroisses et matériellement y tenir ménage »[3]. Dix ans plus tard, il écrivait :

> « L'état spirituel a été institué et fondé par Dieu, ni avec de l'or ni de l'argent, mais avec le précieux sang et la mort amère de son Fils unique, notre Seigneur Jésus-Christ. […] Il a véritablement acquis chèrement cet office, en vertu duquel on doit, dans le monde entier, prêcher, baptiser, délier, lier, administrer le sacrement, consoler, avertir, exhorter, avec la Parole de Dieu – et toutes les autres choses qui appartiennent à l'office de la cure d'âme. […] Je parle […] de l'état qui a l'office de la prédication et le service de la Parole et des sacrements »[4].

L'apostolicité de l'Église confirme à partir de là que Luther parlait de l'institution divine du ministère ordonné ; pour le réformateur, le ministère ordonné ne dérive pas du sacerdoce des baptisés, mais est divinement institué[5].

---

1 Martin LUTHER, « À la noblesse chrétienne », *op. cit.*, p. 595-597 (*WA* 6, 407-408).

2 ID., « Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église », *op. cit.*, p. 814 (*WA* 6, 566).

3 ID., « À la noblesse chrétienne », *op. cit.*, p. 637 (*WA* 6, 441). Dans la phrase qui précède, il déclare passer « sur la question du pape, des évêques, des clercs, des fondations et des moines, qui ne sont pas d'institution divine ».

4 ID., « Une prédication sur le devoir d'envoyer les enfants à l'école », dans ID., *Œuvres*, tome IX, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 166 (WA 30/II, 526-528).

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 201 cite également cité l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, article XIII : « Le ministère de la Parole a pour lui un commandement de Dieu et possède de sublimes promesses. […] L'Église, en effet, a mandat d'instituer des ministres, ce que nous devons accepter avec une grande reconnaissance, parce que nous savons que Dieu approuve ce ministère et qu'il est présent en lui » (*FEL* 242). *L-C - L'apostolicité de l'Église* 202 indique que le *Traité aux bohémiens* de Luther, parfois évoqué pour soutenir la thèse selon laquelle le ministère ordonné dériverait du sacerdoce des baptisés, ne discute pas de la base du ministère mais de la nomination des ministres, dans la situation d'urgence provoquée par le fait que les évêques refusaient d'ordonner des ministres ; pour Luther, l'assemblée peut alors le faire, car une Église ne peut être sans la Parole de Dieu, et qu'il ne peut y avoir de Parole de Dieu dans l'Église s'il n'y a pas de ministère spécifique de la Parole ; le ministère ordonné est nécessaire à l'Église et cette nécessité repose sur l'institution de cette fonction par le Christ ; voir Martin LUTHER, *De*

Pour les luthériens, le fondement du sacerdoce commun et celui du ministère particulier ne sont donc pas les mêmes. Le premier est fondé sur le baptême tandis que le second, même s'il doit être considéré dans le cadre du sacerdoce de tous les baptisés, repose sur une institution divine, marquée par la vocation et l'ordination[1]. « Au sein de l'unique tâche de l'ensemble du peuple de Dieu, il y a une relation à un référentiel différent entre le sacerdoce général et le ministère ordonné »[2]. Cette institution du ministère ordonné par Dieu correspond à l'externalité de la Parole de Dieu qui se démarque de la communauté pour que celle-ci vive de la Parole de Dieu. Parce que le ministère a cette fonction de communiquer l'Évangile à toute la communauté, et pour qu'il s'exerce pour le soin du sacerdoce universel, le ministre se tient à distance de la communauté ; il a un ministère particulier parce que son sacerdoce est général, et un sacerdoce général réalisé dans les situations particulières de la vie[3]. Ce n'est pas une prise de pouvoir par un clergé, au contraire, puisque le ministre renonce à sa volonté pour faire place à la Parole de Dieu ; cela serait différent si le titulaire d'une charge était simplement un fonctionnaire de la volonté de la communauté[4]. La communauté évalue la doctrine et la prédication du ministre, car elle a la capacité d'interpréter l'Écriture et c'est son devoir ; le ministre ne peut se référer simplement à l'autorité de son ministère, lui et la communauté doivent se baser sur l'Écriture, dans le cadre de l'articulation entre ministère ordonné et sacerdoce général[5]. L'autorité et le pouvoir du ministre sont fondés sur l'autorité et le pouvoir de la Parole de Dieu, c'est pourquoi un appel externe est nécessaire, on ne peut s'auto-désigner ministre ; l'entrée dans le ministère est une habilitation par la promesse de l'Esprit[6]. Pour Luther, « il est vrai que tous les chrétiens sont prêtres, mais tous ne sont pas pasteurs. Car, pour être pasteur, il ne suffit pas d'être croyant et prêtre, mais il faut avoir reçu une charge et un champ de travail. C'est cet appel, cette vocation qui font des pasteurs et des prédicateurs »[7].

---

instituendis ministris Ecclesiae, 1523 (*WA* 12, 169-195). Sur la question de l'ordination de prêtres par des prêtres, voir *infra*, II.4.3.3.

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 252-254.

2 *Ibid.* 254.

3 *Ibid.* 255.

4 *Ibid.* 256.

5 *Ibid.* 257.

6 *Ibid.* 258.

7 Martin LUTHER, « Psaume 82 » (*WA* 31 I, 211, 17-20). Cet écrit de 1530 est cité par *L-C - Du conflit à la communion* 163.

Pour les luthériens, ainsi que nous l'avons déjà relevé, devant Dieu tous les chrétiens sont égaux comme prêtres ; la différence entre un chrétien et un pasteur est une différence de fonction : tous les chrétiens sont prêtres mais tous ne sont pas pasteurs[1] et, « selon la conception luthérienne, le ministère ecclésiastique est d'institution divine »[2]. Le *Rapport de Malte* rappelait qu'il est essentiel que tout ministère soit soumis à l'Évangile et que catholiques et luthériens « sont d'accord en outre pour dire que ce ministère ne représente le Christ et son autorité sur la communauté que pour autant qu'il est une expression de l'Évangile »[3]. *Le ministère dans l'Église* précise que le ministère ecclésial actualise la mission de Jésus-Christ et que « la présence de ce ministère au sein de la communauté signifie la priorité de l'initiative et de l'autorité divines dans l'existence de l'Église »[4]. C'est pourquoi « il n'est pas simplement délégation "d'en bas", mais institution (*institutio*) de Jésus-Christ »[5]. *Voies vers la communion* complète : « Au ministère institué revient à cet égard un service auquel on ne peut renoncer : "Avec la Parole de Dieu à annoncer et les sacrements à conférer est donné aussi, d'institution divine, le ministère ecclésial, qui est à conférer par ordination. C'est le Christ lui-même qui agit par ce ministère et sa fonction" »[6]. Ainsi, le ministère est subordonné au ministère de Jésus-Christ. Celui-ci s'exerce par l'Esprit Saint dans la proclamation de la Parole, l'administration des sacrements et le ministère pastoral[7]. Le ministre est instrument et organe du Christ, il agit par mandat du Christ et non par pouvoir sur lui, c'est « Jésus lui-même

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 198.

2 *L-C - Le repas du Seigneur* 67.

3 *L-C - Rapport de Malte* 50.

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 20. Il s'agit ici d'une citation du n° 14 du texte de Foi et Constitution, « Le ministère », dans FOI ET CONSTITUTION – CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *La Réconciliation des Églises. Baptême-Eucharistie-Ministère*, Taizé, Presses de Taizé, 1974 (désormais cité *Accra*), p. 49-104. Ce texte, issu des travaux de la Commission Foi et Constitution à Accra en 1974, a été proposé à l'étude des Églises par l'assemblée du Conseil œcuménique des Églises de Nairobi en 1975. La collecte des avis a été synthétisée (« Vers un consensus œcuménique. Baptême, eucharistie, ministère », *Foi et Constitution document n° 84*, Genève, 1977) et le texte, revu à Bangalore en 1978 et à Lima en 1982, est devenu le *BEM*. Sur Accra, voir Emmanuel LANNE, « L'Unité de l'Église dans les travaux de Foi et Constitution », *NRTh* 97/9 (1975), p. 820-841 et « Conférence de Foi et Constitution. Accra 1974 », tirage spécial d'*Ist* XX (1975), n° 2, qui expose les travaux de cette réunion (article de Bernard Dupuy et documents).

5 *L-C - Le ministère dans l'Église* 20 ; ce paragraphe est cité par *L-C - L'unité qui est devant nous* 57.

6 *L-C - Voies vers la communion* 21. La citation est tirée d'*Identité luthérienne*, Centre d'études œcuméniques, Strasbourg, 1977, n° 29.

7 *L-C - Le ministère dans l'Église* 21. Notons que le document met ici les trois sur le même plan : Parole, sacrements et ministère.

[qui] parle et agit à travers lui »[1]. La *Formule de Concorde* l'exprime à propos de la Cène : « Partout où la sainte Cène est administrée telle qu'elle fut instituée par le Christ et où les paroles du Christ sont répétées, en vertu et par l'efficacité de ces paroles que le Christ prononça lors de la première Cène, le corps et le sang du Christ sont réellement présents, distribués et reçus. […] Le Christ agit aujourd'hui par sa parole qu'il veut que l'on répète »[2]. La constitution sur la liturgie de Vatican II dit quelque chose de similaire :

> « Le Christ est toujours là auprès de son Église, surtout dans les actions liturgiques. Il est là présent dans le sacrifice de la messe, et dans la personne du ministre, […] et, au plus haut degré, sous les espèces eucharistiques. Il est présent, par sa puissance, dans les sacrements au point que lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui baptise. Il est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures. Enfin il est là présent lorsque l'Église prie et chante les psaumes »[3].

Pour les réformés, la position est presque identique, même si elle semble plus ambiguë, pouvant laisser croire que le ministère ne serait qu'une émanation du sacerdoce universel, une simple délégation de la communauté. Ainsi, le document *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* pointe la question du rapport entre la communauté et le ministère particulier dans un paragraphe court et simplificateur qui semble balayer l'institution divine du ministère spécifique : « En ce qui concerne l'enseignement, pour les réformés c'est la communauté dans son ensemble qui est responsable et qui délègue des hommes qualifiés ; alors que pour les catholiques il existe une responsabilité propre du ministère pastoral : celui-ci est enraciné dans la communauté croyante, mais ne tient pas son autorité d'une délégation de celle-ci »[4]. Le paragraphe suivant précise que « la pratique est toutefois souvent assez différente des affirmations théoriques, soit qu'on durcisse celles-ci abusivement, soit que des éléments compensateurs interviennent en fait. Chez les réformés il y a des personnes, investies ou non d'une autorité officielle, qui en fait jouent un grand rôle »[5]. Plus loin, le document insiste au contraire sur

---

1 *Ibid.*.

2 *Formule de Concorde, solida declaratio* VII, 75 (*FEL* 1052).

3 *SC* 7.

4 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 37. Ce paragraphe traite de la confession de foi.

5 *Ibid.* 38. Ce paragraphe évoque sans les hiérarchiser le rôle important que peuvent jouer des personnalités dans le protestantisme (constat sociologique), l'importance du « sens de la foi »

l'institution divine du ministère, sur laquelle réformés et catholiques écrivent ensemble, à propos de l'ordination, que « ce n'est pas de la communauté que provient le ministère donné ni d'elle que le sujet reçoit autorité pour l'exercer, mais bien du Christ vivant qui en fait don à la communauté et l'insère dans sa vie »[1]. Il n'est donc pas juste de penser que la conception réformée ne considèrerait le ministère que comme émanation de la communauté.

Ainsi, la *Confession helvétique postérieure* distingue le sacerdoce universel et le ministère, par la distinction entre *sacerdotium* et *ministerium* :

> « Les Apostres de Christ, appellent tous ceux qui croyent en Jesus-Christ, Prestres [*sacerdotes*], non point pour raison du ministere ; mais à cause que tous fideles estans faits par Christ Rois Prestres ou Sacrificateurs [*sacerdotes*], peuvent aussi offrir à Dieu sacrifices spirituels. Ce sont donc choses grandement diverses et differentes, que la prestrise [*sacerdotium*] et le ministere [*ministerium*]. Car la prestrise, comme nous venons de dire, est commune à tous Chrestiens, mais non pas le ministere. Et pourtant, nous n'avons pas osté le ministere de l'Église, quand nous avons rejetté de l'Église de Christ la prestrise telle qu'elle est en l'eglise Romaine »[2].

André Gounelle précise que « la communauté ne dépend pas des ministres, mais directement du Christ. De même, le ministre ne dépend pas de la communauté, mais directement du Christ »[3]. Pour le théologien réformé français, « il n'y a donc pas subordination, sujétion ou soumission dans un sens ou dans l'autre, mais une correspondance et une corrélation qui trouvent leur source et leur possibilité dans l'obéissance commune au Christ »[4].

Signalons que l'affirmation commune de Reuilly entre les Églises luthériennes et réformées de France et les Églises anglicanes de Grande Bretagne et d'Irlande dit également qu'« au sein de la communauté de l'Église, le ministère ordonné existe pour être au service du ministère de l'ensemble du peuple de Dieu. Dans ce but, le ministère ordonné de la Parole et des sacrements est un don de Dieu à son Église et, par conséquent, peut être décrit comme étant d'institution divine »[5].

---

commun à tous les fidèles (dimension spirituelle) et la nécessaire « réception » des Conciles et décisions du Magistère dans le catholicisme (niveau ecclésiologique).

1 *Ibid.* 98.

2 *Confession helvétique postérieure* XVIII, *op. cit.*, p. 267.

3 André GOUNELLE, *Protestantisme*, Paris, Publisud, 1992, p. 93.

4 *Ibid.*.

5 *Affirmation commune de Reuilly*, 31 (h), voir *supra*, I.5.3.

II.3.1.2 – « Dans » et « face à » la communauté

Nous l'avons vu, pour les catholiques les ministres ordonnés sont membres du Peuple de Dieu, ils font partie de la communauté par leur baptême et ils se situent face à elle par l'ordination, leur ministère particulier différant essentiellement du sacerdoce commun. Pour les luthériens et les réformés, les ministres, membres de la communauté, ont une fonction particulière en son sein. Pour les uns et pour les autres, le ministère relève d'une institution divine ; celle-ci place le ministre dans une position particulière, « dans » la communauté par la commune condition de baptisé, et « face à » elle dans la fonction particulière par laquelle il représente le Christ. Le ministre manifeste ainsi l'*extra nos* de la Parole. Il agit par mandat du Seigneur, au service de l'Évangile.

L'articulation entre ministère ordonné et ministère du Peuple de Dieu n'est pas consensuelle, mais des éléments de conviction sont partagés sur ce point, ainsi que l'indiquait déjà le *Rapport de Malte* : « Déterminer le rapport exact qui existe entre le service incombant à l'ensemble de l'Église et celui qui relève de fonctions ecclésiastiques particulières est un problème tant pour les luthériens que pour les catholiques. Mais les uns et les autres s'accordent à reconnaître que le ministère se situe à la fois face à la communauté et dans la communauté »[1]. Le ministère particulier se situe au sein du Peuple de Dieu, il s'insère dans la communauté. En effet, « au sein de ce Peuple de Dieu sacerdotal, le Christ suscite par l'Esprit des ministres variés : apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs, en vue de l'édification des saints par l'œuvre du ministère, pour la construction du Corps du Christ. […] Ils accomplissent leur service au milieu de tout le peuple et pour le Peuple de Dieu qui est, dans sa totalité, "l'Église une, sainte, catholique et apostolique" »[2].

Situer le ministère particulier au sein de la communauté ne signifie pas qu'il serait inclut dans la communauté. Il est dans la communauté, mais aussi face à elle, comme l'indique la citation du *Rapport de Malte* ci-dessus. Il est « face à » la communauté car, exercé par mandat et comme actualisation du Christ, son autorité n'est pas déléguée par la communauté[3]. Pour les luthériens, le fait que le ministère

1 *L-C - Rapport de Malte* 50.

2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 14.

3 *Ibid.* 23.

ordonné se situe dans la communauté et face à elle est conforme à la doctrine de la justification, car « il s'agit de montrer que dans le Christ Dieu se manifeste aux hommes pour leur salut en venant d'un "extérieur" qui transcende tout ce que l'homme sait, tout ce qui peut et est »[1]. Il en est de même pour les catholiques, pour qui, « en tant qu'il représente le Christ Tête, Pasteur et Époux de l'Église, le prêtre est placé non seulement dans l'Église, mais aussi face à l'Église »[2].

Situer le ministère dans et face à la communauté, c'est indiquer que l'autorité n'est pas une possession du ministre, mais que tout ministère s'exerce en vue d'un service qui inclut la participation de toute la communauté[3]. Concevoir le ministère comme un service de l'Évangile a deux conséquences qui vont de pair : l'Évangile n'est pas à la disposition du ministre, et l'Évangile rencontre les hommes de manière concrète dans la prédication et les sacrements[4]. Cette dimension du ministère comme service est importante dans le luthéranisme ; elle a été reprise par Vatican II[5] et le document *Martin Luther, témoin de Jésus-Christ* y voit une prise en compte de la Réforme : « Parmi les idées du concile Vatican II, où l'on peut voir un accueil des requêtes de Luther, se trouvent, par exemple [...] la compréhension des ministères comme services »[6].

L'expression « dans et face à » n'apparaît pas en tant que telle dans le dialogue réformé-catholique, mais le ministère y est aussi situé comme faisant partie de la communauté et y signifiant symboliquement l'extériorité de la Parole.

II.3.1.3 – Un ministère constitutif de l'Église

Institué par Dieu et situé « dans et face à la communauté », le ministère est pour les catholiques comme pour les luthériens et les réformés nécessaire et constitutif de l'Église. Il fait partie de l'être de l'Église. Les réactions protestantes au document de Foi et Constitution *Baptême-Eucharistie-Ministère* ont illustré la

1 *L-C - Église et justification* 188.

2 Exhortation *Pastores dabo vobis* 16 (1992) de Jean-Paul II, *DC* 2055 (1992), p. 451-503.

3 *L-C - Le ministère dans l'Église* 24.

4 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 278.

5 Voir *CD* 16, « Dans l'exercice de leur charge de père et de pasteur, que les évêques soient au milieu de leur peuple comme ceux qui servent ». Le mot « service » apparaît vingt-quatre fois dans *PO*.

6 *L-C - Martin Luther, témoin de Jésus-Christ* 24.

difficulté de certaines Églises protestantes avec cette manière de s'exprimer. Dans le *BEM*, le ministère ordonné est présenté comme « constitutif » de la vie et du témoignage de l'Église[1]. Les remarques des Églises protestantes ont montré que certaines d'entre elles préfèrent dire qu'il est « essentiel » à la vie de l'Église ou qu'il fait partie de son *bene esse*[2]. Suite à ces réactions, une note de clarification de la commission Foi et Constitution a apporté des précisions :

> « C'est la présence continue du Christ dans la parole et le sacrement, par le Saint-Esprit, qui est constitutive de l'Église. Cela implique toutefois que pour le bien de la vie et de la mission permanente de l'Église, il doive y avoir des personnes, appelées par Dieu, envoyées par le Christ, assistées du Saint-Esprit et reconnues par le Peuple de Dieu, pour prêcher la parole, célébrer les sacrements, rassembler et guider la communauté dans la foi, l'espérance et l'amour. S'agissant de ce service du Christ et de la communauté, le ministère ordonné est donc bien constitutif ou essentiel »[3].

Tous s'accordent pour dire que « l'existence d'un ministère spécial est de l'essence permanente de l'Église »[4]. Si, dans *L'apostolicité de l'Église*, « catholiques et luthériens affirment ensemble que Dieu a établi le ministère et qu'il est nécessaire à l'être de l'Église »[5], c'est parce que « la Parole de Dieu et sa proclamation publique, par la parole et les sacrements, sont nécessaires pour faire naître et préserver la foi en Jésus-Christ, et pour qu'ainsi l'Église en même temps s'édifie et soit maintenue, comme les croyants qui constituent le Corps de Christ dans l'unité de la foi »[6]. *Du conflit à la communion*, dans la partie consacrée aux éléments communs aux deux traditions, cite ce passage et en conclut que « la compréhension du ministère conféré par l'ordination met en lumière une conviction commune sur sa source divine »[7]. Ainsi, pour les catholiques comme pour les luthériens, parce qu'il est d'institution divine, le ministère ordonné est constitutif de l'Église ; « l'existence

---

1 *BEM*, Ministère 8.

2 CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES – FOI ET CONSTITUTION, *Baptême Eucharistie Ministère. 1982-1990. Rapport sur le processus « BEM »*, *op. cit.*, « Les réactions des Églises », p. 92.

3 *Ibid.*, « Notes de clarifications et questions à approfondir », p. 143.

4 *L-C - Église et justification* 186. Voir *L-C - Le ministère dans l'Église* 18 : « L'existence d'un ministère particulier demeure toujours constitutive pour l'Église ».

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 276. Notons que le texte parle ici de l'« être » de l'Église : « It is necessary for the being of the church ». Le paragraphe 282 utilise le mot « existence » : the Lutherans « held ministerial office to be essential for the existence of the church ».

6 *Ibid.* 276.

7 *L-C - Du conflit à la communion* 178.

d'un ministère particulier demeure toujours constitutive pour l'Église, mais, en sa forme concrète, il doit été ouvert à des actualisations toujours nouvelles »[1].

Pour les catholiques, ainsi que l'écrit Walter Kasper, « la communion ecclésiale […] connaît l'importance significative du ministère ecclésial. […] Le ministère ecclésial représente, dans son vis-à-vis par rapport à la communauté, ce vis-à-vis qui est de l'ordre de la grâce et qu'il n'est pas possible de faire découler de l'intérieur du monde. Il est pour cette raison constitutif dans la communion ecclésiale et pour elle »[2].

Cette nécessité du ministère pour l'Église est également affirmée par les protestants. Rappelons la conception commune aux luthériens et aux réformés, telle qu'elle est exprimée dans la première série de *Thèses de Neuendettelsau*, rédigées en 1982 au sein de la communion ecclésiale de Leuenberg :

> « L'Église n'est pas fondée sur le ministère (malentendu traditionnel de la hiérarchie catholique), pas plus que le ministère n'est issu du sacerdoce universel ou institué par la communauté elle-même "pour sauvegarder l'ordre" (malentendu protestant fort répandu). Le ministère particulier est une institution du Seigneur confiée à l'Église (cf. Ép 4, 11). Le ministère ne domine pas l'Église, il est un service dans l'Église. Il est en même temps un vis-à-vis et un élément interne de la communauté dans l'acte de proclamation publique de la Parole et la distribution des sacrements. Cette communauté atteste le sacerdoce de tous les croyants par la prière, le témoignage et le service de chacun »[3].

La première des *Thèses de Tampere* indique que les luthériens comprennent plutôt le ministère à partir de la Parole qui constitue l'Église, tandis que les réformés le conçoivent plutôt comme étant lié au bon ordre de l'Église ; mais, ensemble, ils s'accordent à dire que le ministère ordonné fait partie de l'être de l'Église. La tâche de la prédication et la responsabilité de la prédication de la Parole et de l'administration des sacrements incombent cependant à la communauté tout entière, et le ministère ordonné ne garantit pas seul et en lui-même le véritable être de l'Église[4].

---

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 18. Nous reviendrons sur cette distinction entre le fond – ce qui est constitutif – et la forme – qui peut changer. Il y a consensus au sujet de la nécessité du ministère pour l'Église et de son institution divine, mais pas accord sur les formes qu'il prend. Voir *infra*, II.4.6.5.

2 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 489.

3 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* I, 3C. Nous avons en partie cité cette thèse, dans la première partie de notre étude, voir *supra*, I.4.3.

4 *L-R - Thèses de Tampere* 1. Nous avons déjà en partie cité cette thèse, voir *supra*, I.4.3.

Cette institution divine du ministère particulier est signifiée par le fait que l'entrée dans le ministère se fait par l'ordination, rite humain dans lequel Christ lui-même agit par le don de l'Esprit Saint[1]. Le ministre porte ainsi une double représentativité, celle de la communauté devant le Christ et celle du Christ face à la communauté. Le ministre est don de Dieu à la communauté. Si le ministre exerce son ministère au nom de l'Église, il agit par l'institution du Christ car l'Église n'est pas la parole des croyants mais la Parole du Christ[2]. L'ordination met en avant cette dimension importante partagée tant par les catholiques que par les luthériens et les réformés, même si des sensibilités différentes se manifestent parfois en luthéranisme ou dans la tradition réformée.

II.3.2 – Un ministère transmis par ordination

Un consensus important s'exprime dans le dialogue luthéro-catholique sur le fait que le ministère est transmis par ordination. *Le repas du Seigneur* dit clairement que « le dialogue entre nos deux traditions a permis, déjà, de constater de notables convergences dans la question du ministère. Celles-ci concernent la manière de concevoir l'origine et la fonction du ministère, ainsi que la façon de le transmettre par imposition des mains et invocation du Saint-Esprit »[3]. Entrer dans le ministère par l'ordination, c'est signifier que personne n'accède au ministère par lui-même, mais toujours par un appel et un envoi du Seigneur. Une vocation personnelle, une formation, des capacités, une désignation par l'Église ne suffisent pas, il faut nécessairement un acte liturgique qui dit que c'est le Seigneur qui appelle et envoie. C'est Dieu qui agit dans l'ordination[4].

Cela se traduit par une convergence quant aux éléments nécessaires dans la célébration de cet acte liturgique. Une divergence se manifeste cependant sur la dimension sacramentelle de l'ordination et, plus fondamentalement, une question se pose sur la déficience que l'Église catholique, selon ses propres conceptions, attribue à l'ordination protestante.

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 277.
2 *Ibid.* 206.
3 *L-C - Le repas du Seigneur* 68, avec référence à *L-C - Rapport de Malte* 59.
4 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 224.

II.3.2.1 – La liturgie d'ordination

Pour tous, l'invocation de l'Esprit Saint et l'imposition des mains sont des éléments nécessaires dans la liturgie d'ordination. La première signifie que c'est Dieu qui agit et la deuxième signifie que cette action de Dieu se porte sur la personne envoyée dans le ministère qui lui est confié, Dieu lui accordant le don du Saint-Esprit[1]. L'imposition des mains est signe que l'Église n'est pas au-dessus de l'Évangile mais soumis à lui[2]. Prière d'invocation et imposition des mains sont ainsi des éléments fondamentaux dans le rite d'ordination ; leur présence dans la liturgie fait l'objet d'une convergence de vue. Pour signifier cette proximité de conception de l'ordination, *Voies vers la communion* propose de revoir les formulaires liturgiques d'ordination afin de vérifier s'ils correspondent ou non à l'état actuel de la discussion œcuménique[3].

Outre les deux dimensions essentielles que sont l'invocation de l'Esprit Saint et l'imposition des mains sur l'ordinand, la liturgie d'ordination comporte, dans le luthéranisme comme dans le catholicisme, une dimension publique : elle a lieu lors d'un culte de la communauté rassemblée, la communauté étant ainsi associée à l'appel et à l'établissement du ministre. La transmission du ministère est effectuée

---

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 32.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 182.

3 *L-C - Voies vers la communion* 87. Notons que le plus ancien rituel d'ordination figure dans HIPPOLYTE DE ROME, *La tradition apostolique*, Paris, Cerf, 1984[3], coll. « Sources chrétiennes » n° 11 bis ; ce texte du III^e^ siècle a servi de base pour la réforme de la liturgie des ordinations qui a suivi Vatican II. Pour la liturgie d'ordination dans l'Église catholique, voir le Pontifical romain pour les ordinations de 1990 : *Rituel de l'Ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*, Paris, Desclée-Mame, 1996. Côté protestant, il n'y a pas de liturgie d'ordination commune aux Églises, chacune ayant la sienne. *L-C - Du conflit à la communion* 168 évoque la liturgie en vigueur à Wittenberg au XVI^e^ siècle, qui comportait une prière d'introduction et une prière d'invocation qui « soulignaient clairement toutes deux qu'en fait c'est Dieu qui agit dans l'ordination. L'appel de Dieu y englobe la personne tout entière. Un formulaire d'ordination dit que « le ministère ecclésial est pour toutes les Églises quelque chose de très important, il est donné et maintenu par Dieu seul » ; « *Das deutsche Ordinationsformular* » (*WA* 38, 423) ; voir *Wittenberger Ordinationszeugnisse* – Recommandations pour l'ordination de Wittenberg (*WA Br* 12, 447-485). Pour l'étude comparative des rituels d'ordination, voir les travaux de James F. PUGLISI, *The Process of Admission to Ordained Ministry. A Comparative Study*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press. Tome 1, *Epistemologocal Principles and Roman Catholic Rites*, 1996. Tome 2, *The First Lutheran, Reformed, Anglican and Weysleyan Rites*, 1998. Tome 3, *Contempory Rites and General Conclusions*, 2001. Cet ouvrage est édité à partir de sa thèse soutenue en 1991 à La Sorbonne (Paris IV) : « Étude comparative sur les processus d'accès au ministère ordonné. Le sens du ministère épiscopal et presbytéral et la structuration de l'Église qui se dévoilent dans les procédures d'installation ou d'ordination à l'épiscopat et au presbytérat dans l'Église catholique latine ».

par des ministres ordonnés, ce qui exprime que l'exercice du ministère ne peut accomplir son service d'unité qu'en communion avec d'autres ministres[1] et que l'ordination est célébrée pour toute l'Église et pas seulement pour la communauté. Pour Luther, l'ordination est normalement administrée par une personne ordonnée[2] ; comme les autres réformateurs, il avait le désir de garder la catholicité et l'apostolicité du ministère, l'ordination étant une affaire d'Église et pas d'académie[3]. Luther pensait que « nul ne peut se déclarer ministre ; il lui faut y être appelé »[4]. La *Confession d'Augsbourg* précise que « dans l'Église, nul ne doit enseigner ou prêcher publiquement ni administrer les sacrements sans une vocation régulière »[5]. L'ordination est pour toute l'Église, pas seulement pour la communauté locale[6] ; la présence de ministres ordonnés lors de l'ordination signifie la catholicité et l'apostolicité de l'ordination[7].

L'ordination est habilitation au ministère[8] et, « par là, celui qui est ordonné est introduit dans le ministère apostolique de l'Église et dans la communauté des ministres »[9]. Christ lui-même agit dans le rite humain de l'ordination, il promet et envoie l'Esprit ; cela ne change pas la grâce justifiante sur le ministre ordonné et l'ordination est considérée comme ayant lieu une fois pour toutes. Le ministre est ainsi ordonné pour toute sa vie[10]. Cette ordination ne peut pas être réitérée car elle est entrée dans le ministère pour toute l'Église, lequel peut ensuite s'exercer au sein de différentes communautés concrètes ; un changement de mission ou de communauté d'insertion peut être l'occasion d'une installation qui, à la différence de

---

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 34.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 221.

3 *Ibid.* 222.

4 *L-C - Du conflit à la communion* 167.

5 Version allemande (*FEL* 20). Voir aussi *Apologie de la Confession d'Augsbourg* XIV qui précise que, pour cet appel dans les règles, « nous désirons, et c'est notre suprême volonté, conserver l'organisation temporelle de l'Église », donc l'ordination canonique (*FEL* 245). Melanchthon dans le *Traité sur le pouvoir et la primauté du pape* explique que si les évêques ne veulent pas conférer l'ordination, les Églises reprennent ce droit et « l'ordination donnée par un pasteur dans sa propre Église est ratifiée de droit divin » (*FEL* 478) ; sur l'ordination par des prêtres au XVI^e^ siècle, voir *infra*, II.4.3.3.

6 *L-C - Du conflit à la communion* 167 indique qu'à partir de 1535, les ordinations n'avaient pas lieu dans la paroisse où le pasteur était appelé à exercer son ministère, mais qu'elles étaient célébrées à Wittenberg « car il s'agissait d'une ordination au service de l'Église entière ».

7 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 223.

8 *Ibid.* 261.

9 *L-C - Le ministère dans l'Église* 32.

10 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 277.

l'ordination, peut être renouvelée[1]. Le document *Le ministère dans l'Église* rappelle que pour les luthériens, par peur d'un ministère qui se détacherait du peuple de Dieu et de la communauté, on en est venu à identifier ordination et installation et on a pratiqué surtout « l'ordination absolue non limitée à une communauté concrète »[2] ; revenir à une distinction entre ordination et installation marque que le service de l'annonce de l'Évangile n'est pas limité dans le temps et dans l'espace et vaut pour l'Église entière et qu'une communauté locale n'est pas autarcique ; c'est pourquoi on s'oppose à une réitération de l'ordination, cette ordination étant à vie et de ce fait sans limite de durée. Ainsi, pour les luthériens, « l'acte d'ordination à un caractère unique et inaliénable. L'ordination demeure valable, même lorsqu'on abandonne le service d'une communauté concrète »[3]. Le document appuie sur cette dimension d'une ordination conférée une seule fois, en indiquant que « là où existe cette façon de comprendre l'ordination comme conférée une fois pour toutes, et où l'on a dépassé les unilatéralismes et les développements erronés, on peut parler d'un consensus portant sur l'essentiel »[4].

C'est avec tous ces éléments de compréhension de l'ordination qu'un « accord de fond »[5] est constaté entre catholiques et luthériens. « Sur la base d'une telle compréhension, et d'une pratique correspondante de l'ordination, s'ouvre aux deux Églises la possibilité d'une convergence portant sur l'essentiel »[6]. Sur la base des éléments communs – entrée dans le ministère par ordination, Christ qui agit lui-même dans le rite en promettant et envoyant l'Esprit Saint, rite qui ne change pas la

---

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 36. Le paragraphe précise que cette différence est « liée à la distinction, comparable à certains égards, entre "ordo" et "jurisdictio" ». Nous avons signalé dans la première partie de cette étude que l'Église réformée de France, en 1984, avait remplacé le terme « consécration » par celui de « reconnaissance de ministère », ce qui avait demandé de préciser aux autres Églises que c'était bien une ordination (voir *supra* I.4.3.3). Une ambiguïté apparaissait cependant, car l'expression était utilisée pour des liturgies d'installation de membres de l'Église ou de conseils ecclésiaux, et l'acte pouvait être réitéré en cas de changement de type de ministère ou de reprise de ministère après un arrêt. L'ambiguïté a été levée lors de la création de l'Église protestante unie de France en 2013 ; la constitution de cette Église distingue désormais, au sein des différentes liturgies de reconnaissance des ministères, l'« ordination - reconnaissance de ministère » qui est spécifiquement celle des pasteurs et n'est pas réitérée, et pour ces derniers elle différencie cet acte d'ordination de l'« installation » quand il y a un changement de poste ; voir ÉGLISE PROTESTANTE UNIE DE FRANCE, *Constitution*, *op. cit.*, article 18. On peut voir là un résultat des dialogues œcuméniques.

2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 38.

3 *Ibid.*.

4 *Ibid.* 39.

5 *Ibid.* 34. En allemand : *« fundamentale Gemeinsamkeit »*.

6 *Ibid.* 32, référence à *L-C - Rapport de Malte* 59. En allemand, *« sachliche Konvergenz »*. Une convergence sur l'essentiel certes, mais l'expression est optimiste car des éléments de divergence présentés plus loin portent aussi sur l'essentiel.

grâce justifiante sur le ministre, service pour toute la vie et pour l'Église dans son ensemble – catholiques et luthériens sont d'accord dans leur compréhension de l'ordination[1]. C'est en se référant à ces éléments communs que le document luthéro-catholique le plus récent conclut à un accord à propos de l'entrée par ordination dans le ministère particulier de la parole et des sacrements[2].

Le document réformé-catholique *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* indique que l'ordination à ce ministère spécial tout à la fois « met à part pour l'accomplissement de ces services spéciaux » et « se fait en présence de la communauté des fidèles »[3] ; cette part que la communauté prend dans la cérémonie liturgique d'ordination est importante pour « dépasser une conception de l'ordination qui laisse supposer que ceux qui sont consacrés à ce ministère spécial sont dotés d'une *potestas* et revêtus d'une dignité par le Christ sans référence à la communauté des fidèles »[4]. Le document rappelle l'importance de l'invocation du Saint-Esprit pendant l'ordination, qui dit le « rôle essentiel que doit jouer la doctrine trinitaire dans toute conception équilibrée du ministère »[5]. L'imposition des mains est « un signe efficace qui introduit et confirme le fidèle dans le ministère conféré »[6]. Pour ce document, « nous sommes d'accord que nul n'assume un ministère spécial de sa seule initiative personnelle mais que c'est par l'appel de la communauté et l'acte d'ordination accompli par d'autres ministres qu'on entre dans le ministère spécial permanent de la Parole et du sacrement »[7].

Le document indique que l'imposition des mains est faite « par d'autres ministres ordonnés »[8]. *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* dit également que « l'imposition des mains par des ministres dûment ordonnés » est

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 277.

2 *L-C - Du conflit à la communion* 183 : « À propos de l'entrée dans ce ministère particulier de la parole et des sacrements, l'accord est le suivant : "L'entrée dans le ministère se fait par une ordination au cours de laquelle un chrétien est appelé, mandaté, par la prière et l'imposition des mains, pour le ministère de la prédication publique de l'Évangile par la parole et les sacrements. Cette prière est une demande de l'Esprit Saint et de ses dons, prononcée avec l'assurance qu'elle sera entendue" » (citation de *L-C - L'apostolicité de l'Église* 277.

3 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 97.

4 *Ibid.*.

5 *Ibid.* 98.

6 *Ibid.*. Notons l'expression « signe efficace », qui peut se rapprocher d'une dimension sacramentelle. Sur la sacramentalité de l'ordination, voir *infra*, II.3.2.2.

7 *Ibid.* 100. L'adjectif « permanent » apparaît ici, associé à « ministère spécial ».

8 *Ibid.* 98.

nécessaire[1]. La pratique varie cependant selon les Églises. Ainsi, dans l'Église protestante unie de France, communion luthérienne et réformée, l'ordination-reconnaissance de ministère d'un pasteur est présidée « par l'inspecteur ecclésiastique ou le président du conseil régional », qui sont des ministres ordonnés, « ou toute autre personne désignée par le conseil régional »[2] ; cette personne est en pratique un pasteur, mais ne l'est pas nécessairement en théorie ; elle agit par mandat du conseil régional qui exerce l'*episkopè*, en le représentant. Au sein de la communion ecclésiale de Leuenberg, une des *Thèses de Neuendettelsau* indique que l'acte d'ordination « est conféré par des personnes déjà engagées dans le ministère particulier de la proclamation publique de la Parole et de l'administration des sacrements », mais précise qu'« il peut arriver que des personnes non engagées dans ce ministère particulier prennent part à l'acte de bénédiction de l'ordination »[3] ; cette thèse indique ainsi qu'il n'y a pas que des ministres ordonnés qui participent à l'ordination d'un ministre, mais elle différencie aussi les ministres ordonnés qui « confèrent » l'acte d'ordination et les membres de l'Église non ordonnés qui y « prennent part ». Jean Calvin notait qu'au temps des apôtres, « tout le commun peuple ne mettait point les mains sur les ministres, mais les autres ministres seulement, quoiqu'il ne soit pas certain si plusieurs le faisaient ou un seul »[4]. Ainsi, Paul F. Bradshaw précise que « bien que, dans les Église calvinistes, les "anciens", laïcs, aient pu parfois participer à l'ordination, celle-ci n'était jamais faite sans d'autres ministres ordonnés, en sorte que d'autres Églises à la fois locales et plus vastes puissent être représentées, et il fut toujours reconnu que le rôle principal appartenait aux ministres ordonnés »[5].

---

1 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 142.

2 ÉGLISE PROTESTANTE UNIE DE FRANCE, *Règlement d'application de la Constitution* (2014), règlement d'application de l'article 18 § 7 ; en ligne : https://www.eglise-protestante-unie.fr/prod/file/epudf/upload/nation/conv-hist-org/constitution/reglement_application.pdf [consulté le 20 décembre 2016]. Le conseil régional « a la charge et la responsabilité d'exercer collégialement le gouvernement de l'Église dans sa circonscription dans l'intervalle des sessions du synode régional et selon les orientations fixées par celui-ci », ÉGLISE PROTESTANTE UNIE DE FRANCE, *Constitution*, *op. cit.*, article 9 § 1.

3 *L-R - Thèses de Neuendettelsau* II, 6.

4 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, III, 16 ; *op. cit.*, p. 67.

5 Paul F. BRADSHAW, « Les réformateurs et les rites d'ordination », *La Maison-Dieu*, 138, 1979, p. 137.

Quel que soit le vocabulaire employé[1], cette dimension d'ordination est importante dans les Églises réformées. Calvin parlait de la cérémonie d'imposition des mains « qui se fait pour introduire les vrais prêtres et ministres de l'Église en leur état » et qui est « un signe de la grâce spirituelle de Dieu »[2]. Il précisait :

> « Bien qu'il n'y ait nul commandement exprès touchant l'imposition des mains, toutefois, puisque nous voyons que les Apôtres l'ont eue en usage perpétuel, ce qu'ils ont observé tant diligemment nous doit tenir lieu de précepte. Et certes, c'est une chose utile de magnifier au peuple la dignité du ministère par une telle cérémonie, et d'avertir par elle celui qui est ordonné, qu'il n'est plus à soi, mais qu'il est dédié au service de Dieu et de l'Église »[3].

La *Confession de La Rochelle* précise que « nul ne se doit ingérer de son autorité propre pour gouverner l'Église, mais que cela se doit faire par élection. […] Il se faut toujours conformer à cette règle, que tous pasteurs, surveillants et diacres aient témoignage d'être appelés à leur office »[4] ; on devient ministre par élection, le terme étant à entendre à la fois au sens biblique de choix et d'appel, dans une dimension spirituelle, et au sens d'une désignation par l'Église, dans une dimension de discernement ecclésial. La *Discipline ecclésiastique* de 1559 précise que « l'élection des ministres sera confirmée par prières et imposition des mains »[5]. Pour la *Confession helvétique postérieure* :

> « Il faut […] que les Ministres soyent appelez et esleus par election Ecclesiastique et legitime : c'est-à-dire que l'Église les eslise, ou ceux qui sont deputez par icelle par bon ordre, sans tumulte, contention ne sedition. […] Et que ceux qui ont esté esleus soyent mis en possession du ministere par les Anciens avec prières publiques et imposition des mains. Or nous condamnons ici tous ceux qui courent d'eux-mesmes, sans avoir esté esleus, envoyez ni ordonnez »[6].

---

1 Des Églises protestantes utilisent les termes « consécration » et « reconnaissance de ministère », synonymes d'« ordination », voir *supra*, I.4.3.3. L'expression « consacré » est employée dans le premier document du dialogue réformé-catholique pour évoquer l'ordination : « Quand un sujet est consacré au ministère spécial » ; *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 100 ; en anglais, « when one is consecrated to the special ministry ».

2 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, XIX, 28 ; *op. cit.*, p. 439.

3 *Ibid.*, IV, III, 16 ; *op. cit.*, p. 67.

4 *Confession de La Rochelle* 31, *op. cit.*, p. 125.

5 François MÉJAN, *Discipline de l'Église réformée de France*, Paris, Je sers, 1947, p. 193.

6 *Confession helvétique postérieure*, *op. cit.*, p. 267. Les « Anciens » dont il est question ici sont des « *seniores* » ; il ne s'agit donc pas des anciens au sens d'un ministère (« *presbyteri* »), mais sans doute de pasteurs plus âgés.

Pour synthétiser, nous pouvons dire qu'il y a une claire convergence entre catholiques, luthériens et réformés pour affirmer que le ministère est transmis par ordination. C'est une manière de signifier que l'on n'accède pas au ministère par soi-même, mais suite à un appel du Seigneur et une réception par l'Église. C'est Christ lui-même qui agit dans l'ordination. Invocation de l'Esprit et imposition des mains sont des éléments essentiels de la liturgie d'ordination. Elle a lieu au cours d'un culte public en présence de la communauté, et la transmission du ministère est effectuée par des ministres ordonnés pour signifier que c'est au nom de toute l'Église ; en général il s'agit d'un ministre en charge de l'*episkopè*. L'ordination est habilitation au ministère, elle n'est pas réitérée. Il y a convergence sur ces points essentiels. Y a-t-il pour autant consensus ?

Une question œcuménique pratique illustre cette question. Elle renvoie aux fondamentaux : un ministre qui change d'Église est-il (ré)ordonné ? Si, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, l'ordination « introduit dans le ministère apostolique de l'Église »[1] et n'est pas réitérable, que se passe-t-il quand un ministre ordonné dans une Église devient ministre d'une autre Église ? Cela ne pose pas de problème au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe, dont les Églises membres reconnaissent pleinement et mutuellement les ordinations de leurs pasteurs et pratiquent l'interchangeabilité des ministres. Mais entre catholiques et protestants ? Si un pasteur (ordonné) devient prêtre, il est ordonné au ministère presbytéral dans l'Église catholique[2]. Si, dans le sens inverse, un prêtre catholique devient pasteur, les pratiques diffèrent d'une Église protestante à l'autre ; certaines n'envisagent pas de nouvelle ordination, d'autres au contraire ordonnent au ministère pastoral car elles estiment que ce n'est pas le même ministère que le ministère presbytéral catholique[3]. Les deux « ordinations » n'ont donc pas le même sens, ou en tout cas ne se situent pas sur le même plan…

Il est donc nécessaire de questionner le sens de ce terme « ordination ». Il n'est pas certain qu'il représente la même chose, en particulier dans sa dimension

---

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 32.

2 C'est ainsi que, par exemple, Michel Viot, pasteur de l'Église évangélique luthérienne de France et inspecteur ecclésiastique de l'Inspection luthérienne de Paris, devenu prêtre catholique en 2001, a été ordonné prêtre dans le diocèse de Blois. Voir Michel VIOT, *De Luther à Benoît XVI*, Paris, L'Homme Nouveau, 2011.

3 Pour la diversité de pratique en France au sein de la Communion protestante luthérienne et réformée, voir COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 151-154.

sacramentelle. L'acte est en effet différent selon qu'il signifie une mise à part dans l'ordre ministériel d'une personne à qui sont conférés un « caractère » particulier[1] et une *potestas*, un pouvoir spécifique, celui de pouvoir célébrer le sacrifice eucharistique – l'*ordo* étant ici considérée comme un corps constitué[2] –, ou une mise à sa place dans l'*ordo* de l'Église – l'ordo désignant ici la structure de l'Église. En catholicisme l'ordination met le ministre à part, en protestantisme elle met le ministère à sa place[3] ; ainsi le rapport réformé-catholique *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* se demande « quelle est la signification de l'imposition des mains : envoi en mission, tradition d'une "potestas" ou intégration dans un "ordo" ? »[4]. Cette différence de sens donné au terme « ordination » – et donc au rite qu'il constitue – n'est pas mise en avant dans les deux dialogues que nous étudions... elle est pourtant essentielle.

II.3.2.2 – Sacramentalité de l'ordination

Si la nécessité de l'ordination comme entrée dans le ministère fait l'objet d'un consensus, une divergence se manifeste sur la dimension sacramentelle de l'ordination. L'ordination est en effet un sacrement dans le catholicisme, et n'en est pas un dans le protestantisme.

Il importe de rappeler que les réformateurs étaient prêts à concevoir l'ordination comme étant un sacrement mais qu'ils ont rejeté ce terme dans un contexte où la dimension sacramentelle de l'ordination était liée à la dimension sacrificielle de la messe et à la *potestas* que le prêtre recevait lors de son ordination. Une tradition répandue depuis le Haut Moyen Âge mettait en effet en avant dans la célébration de l'ordination la porrection des instruments, c'est-à-dire la remise au prêtre ordinand du calice et de la patène, objets liés à la messe et au pouvoir sacrificateur du prêtre. Le *Décret des arméniens*, à l'issue du Concile de Florence en 1439, avait officialisé cette pratique en statuant que la matière du sacrement de l'ordre « est ce par

1 Cf. *PO* 2.

2 *Catéchisme de l'Église catholique*, *op. cit.*, n° 1537 et 1538.

3 Cf. Jean BOSC et Albert GREINER, « Thèses sur l'ordination », *op. cit.* : « L'ordination solennelle ne constitue pas une action par laquelle un pouvoir serait transmis par les ministres en charge au nouvel ordonné en vertu d'une succession matérielle. D'autre part, l'acte d'ordination n'introduit pas non plus celui qui en est l'objet dans un état clérical qui le distinguerait du peuple de l'Église et ne lui confère pas un caractère particulier » (thèse IV). Jean Bosc explique ces thèses dans « Ordination - consécration », *Église et Théologie*, n° 71, mars 1961, p. 5-15.

4 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 108.

transmission de quoi est conféré l'ordre. Par exemple la prêtrise est transmise par l'acte de tendre le calice avec le vin et la patène avec le pain »[1] ; le décret liait cela à la dimension sacrificielle de la messe, puisqu'il précisait que « la forme du sacerdoce est la suivante : "Reçois le pouvoir d'offrir le sacrifice dans l'Église pour les vivants et les morts, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit" »[2]. Au XX[e] siècle, le catholicisme a évolué sur ce point et a clarifié bien des aspects controversés de cette tradition des instruments. Ainsi, en 1947, Pie XII, dans la constitution apostolique *Sacramentum Ordinis*, a décrété que « la matière, et la seule, des ordres sacrés du diaconat, du presbytérat et de l'épiscopat est l'imposition des mains ; de même, la forme, et la seule sont les paroles qui déterminent l'application de cette matière : paroles par lesquelles sont signifiés de façon universelle les effets sacramentels : à savoir le pouvoir d'ordre et la grâce du Saint-Esprit, et que l'Église accepte et emploie comme telles »[3] et que la porrection des instruments n'est pas nécessaire pour la validité des ordres sacrés[4]. En 1968, par la constitution apostolique *Pontificalis Romani Recognitio*, Paul VI a confirmé que, dans l'ordination des diacres, des prêtres et des évêques, « la matière » est l' « imposition des mains […] qui se fait en silence avant la prière consécratoire »[5], par l'évêque pour les diacres et les

---

1 Concile de Florence, Bulle sur l'union avec les Arméniens, *« Exsultate Deo »*, 22 novembre 1439 (*DH* 1326). Il importe de noter que le rite grec qui n'inclut pas la tradition des instruments a toujours été tenu pour valide par l'Église catholique.

2 *Ibid.*.

3 PIE XII, Constitution apostolique *Sacramentum Ordinis* sur les Ordres sacrés du diaconat, de la prêtrise et de l'épiscopat, 4 (*DH* 3859).

4 *Ibid.* : « Nous déclarons, comme Nous le faisons effectivement en vertu de notre autorité apostolique pour supprimer tout controverse et prévenir les angoisses de conscience, et décidons pour le cas où dans le passé l'autorité compétente aurait pris une décision différente, que la tradition des instruments, du moins à l'avenir, n'est pas nécessaire pour la validité des ordres sacrés du diaconat, du presbytérat et de l'épiscopat ». Dans le paragraphe 3 de la même constitution apostolique, le pape déclarait qu'« il est établi pour tous que les sacrements de la Loi nouvelle, puisqu'ils sont des signes visibles et efficaces de la grâce invisible, doivent et signifier la grâce qu'ils opèrent, et opérer la grâce qu'ils signifient. Or les effets que la sainte ordination du diaconat, du presbytérat et de l'épiscopat doivent produire et donc aussi signifier, à savoir le pouvoir et la grâce, se trouvent dans tous les rites en usage dans l'Église universelle, aux diverses époques et dans tous les pays, suffisamment signifiés par l'imposition des mains et les paroles qui la déterminent. […] Selon la pensée du concile de Florence lui-même, la tradition des instruments n'est pas requise de par la volonté de notre Seigneur Jésus-Christ pour la substance et pour la validité de ce sacrement. Et même si à un moment elle a été nécessaire aussi pour la validité de par la volonté et le précepte de l'Église, tous savent que ce qu'elle a établi, l'Église peut aussi le changer et l'abroger » (*DH* 3858).

5 PAUL VI, Constitution apostolique *Pontificalis Romani Recognitio*. En ligne : http://www.introibo.fr /Pontificalis-Romani-1968 [consulté le 28 janvier 2016]. Il indique qu'« entre les autres documents du magistère suprême relatifs aux ordres sacrés, nous estimons digne d'une mention particulière la Constitution apostolique *Sacramentum Ordinis* promulguée par Notre Prédécesseur Pie XII, le 30 novembre 1947, qui déclare : "Les ordres du diaconat, du presbytérat et de l'épiscopat ont pour matière, et pour matière unique, l'imposition des mains : quant à la forme, également unique, ce

prêtres et, pour l'évêque consacré, par les évêques consacrant ou au moins le consécrateur principal. Ainsi, l'imposition des mains est bien aujourd'hui le cœur de l'ordination catholique ou luthéro-réformée, que celle-ci soit qualifiée de sacrement ou non.

Pour l'Église catholique, le ministère est situé sur un plan spécifique qui se manifeste de manière privilégiée dans l'eucharistie. C'est l'ordination qui donne au prêtre la *potestas* qui l'habilite, lui et lui seul, à présider la célébration eucharistique. *Lumen gentium* indique que « celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, dans le rôle du Christ, le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier »[1], tandis que *Presbyterorum ordinis* évoque ces ministres « investis par l'Ordre du pouvoir sacré d'offrir le Sacrifice et de remettre les péchés »[2].

Pour les catholiques, l'ordination est un des sept sacrements, avec le baptême, l'eucharistie, la confirmation, la réconciliation, l'onction des malades et le mariage[3]. Le sacrement de l'ordre a été rappelé comme tel au Concile de Trente : « Comme le témoignage de l'Écriture, la tradition apostolique et l'accord des Pères montrent clairement que la sainte ordination, qui est donnée par des paroles et des signes extérieurs, confère la grâce, personne ne doit douter que l'ordre est vraiment et proprement l'un des sept sacrements de la sainte Église »[4].

---

sont les paroles déterminant l'application de cette matière, paroles qui signifient sans équivoque les effets du sacrement — à savoir le pouvoir d'Ordre et la grâce du saint-Esprit — et qui sont reçues et employées comme telles par l'Église" ».

1 *LG* 10.

2 *PO* 2 : « Mais le même Seigneur, voulant faire des chrétiens un seul corps, où "tous les membres n'ont pas la même fonction" (Rm 12, 4), a établi parmi eux des ministres qui, dans la communauté des chrétiens, seraient investis par l'Ordre du pouvoir sacré d'offrir le Sacrifice et de remettre les péchés, et y exerceraient publiquement pour les hommes au nom du Christ la fonction sacerdotale ».

3 Ces sept sacrements ne sont pas sur le même plan, le baptême et l'eucharistie étant des sacrements majeurs. Cf. Yves CONGAR, « L'idée de sacrements majeurs ou principaux », *Concilium* 31, 1968, p. 25-34. Thomas d'Aquin disait que « ce n'est pas la grâce sanctifiante qui caractérise nos ordres » ; THOMAS D'AQUIN, *Commentaire des sentences*, livre IV, d. 24, q. 1, a. 1 ; http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES4.htm [consulté le 18 février 2015], repris dans ID., *Somme théologique, supplément*, q. 34, art. 1, *op. cit.*.

4 Concile de Trente, 23ème session, 15 juillet 1563, Doctrine sur le sacrement de l'ordre, chap. 3 (*DH* 1766). Le Concile cite les paroles de 2 Tm 1, 6-7 pour prouver que l'ordre est un véritable sacrement : « L'Apôtre dit en effet : "Je t'exhorte à raviver la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains. Car Dieu ne nous a pas donné un esprit de crainte, mais de force, d'amour et de modération" ». Voir aussi le 3ème canon sur le sacrement de l'ordre : « Si quelqu'un dit que l'ordre ou la sainte ordination n'est pas vraiment et proprement un sacrement institué par le Christ Seigneur ; ou que c'est une invention humaine, imaginée par des hommes qui n'entendent

Cela a été repris à Vatican II[1]. L'ordination est instituée par le Christ, elle confère l'Esprit Saint à l'ordinand, et c'est en vertu de ce caractère sacramentel que la personne une fois ordonnée reste prêtre pour toujours[2]. L'ordination conçue comme sacrement signifie que le ministère est un don de Dieu. Il ne s'agit pas d'une installation humaine ou d'une délégation de pouvoir, mais du ministère confié au ministre par le Christ lui-même. Selon Bernard Sesboüé, l'Église est en dépendance radicale par rapport au Christ et le sacrement de l'ordre lui rappelle qu'elle ne peut en aucun cas s'identifier à lui de manière immédiate ; l'ordination a donc une valeur structurelle fondamentale, elle réfère l'Église à l'événement de sa fondation et à l'envoi apostolique originel, elle rend présent le fait que l'Église n'est pas maîtresse des sacrements qu'elle distribue et, ainsi, « l'insistance catholique sur l'ordination sacramentelle, qui habilite le ministre à célébrer les sacrements et en particulier l'Eucharistie, est strictement corrélative de l'insistance protestante à proclamer qu'aucune œuvre humaine ne peut coopérer à la justification par la foi »[3].

Pour les luthériens, « les sacrements ont été institués pour être non seulement des signes auxquels on reconnaît extérieurement les chrétiens, mais (aussi) des signes et des témoignages de la volonté divine envers nous, en vue de susciter et d'affermir notre foi. Ils exigent donc la foi et ne sont correctement employés que si on les reçoit avec foi et pour affermir la foi »[4]. Seuls le baptême et la cène sont des sacrements[5]. La confession, la confirmation et le mariage ne sont pas des sacrements, même si dans ces événements la grâce est promise et donnée aux

---

rien aux choses de l'Église ; ou que c'est seulement un rite par lequel on choisit les ministres de la Parole de Dieu et des sacrements : qu'il soit anathème » (*DH* 1773).

1 *LG* 21 et *LG* 28.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 226.

3 Bernard SESBOÜÉ, « Les sacrements de la foi », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 112-113.

4 *CA* XIII, version allemande (*FEL* 19).

5 *L'Apologie de la Confession d'Augsbourg* XIII, 4 mentionne cependant trois sacrements : « Sont véritablement des sacrements le baptême, la Cène du Seigneur et l'absolution, qui est le sacrement de la pénitence. Car ces rites ont pour eux un commandement de Dieu et la promesse de la grâce qui appartient en propre à la Nouvelle Alliance » (*FEL* 239). Elle précise en XIII, 6 que cela n'est pas la même chose pour la confirmation et l'extrême onction qui « sont des rites reçus des Pères, que l'Église n'exige pas comme nécessaires au salut, parce qu'ils n'ont pas pour eux un commandement de Dieu. Il convient donc de distinguer ces rites des précédents [baptême, Cène du Seigneur et absolution] qui sont expressément commandés par Dieu et qui possèdent la promesse évidente de la grâce » (*FEL* 241). La troisième partie des *Articles de Smalkalde* présente des articles dont « nous pouvons débattre avec des hommes savants et raisonnables ou discuter entre nous » (*FEL* 403) ; y sont entre autres abordées les questions de la pénitence, du baptême, du sacrement de l'autel, des clefs, de la confession, de l'ordination).

hommes[1]. Il en est de même pour l'ordination. Luther avait en effet une définition du sacrement plus étroite que l'acceptation qu'avait ce terme au Moyen Âge ; comme nous l'avons déjà indiqué, il ne considérait plus l'ordination comme un sacrement parce que dans le catholicisme ce sacrement était essentiellement orienté vers le sacrifice de la messe[2]. Mais dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, Melanchthon écrivait :

> « Cependant si l'ordre était entendu en partant du ministère de la Parole, nous l'appellerions, sans inconvénients, un sacrement. Car le ministère de la Parole a pour lui un commandement de Dieu et possède de sublimes promesses. […] Si l'ordre était entendu de cette manière, nous ne refuserions pas à ce que soit appelée sacrement l'imposition des mains. L'Église, en effet, a mandat d'instituer des ministres, ce que nous devons accepter avec une grande reconnaissance, parce que nous savons que Dieu approuve ce ministère, et qu'il est présent en lui »[3].

C'est pourquoi le document *Voies vers la communion* écrit que « la tradition luthérienne n'écarte pas par principe l'application du concept de sacrement au ministère et à l'ordination et les deux Églises s'accordent à dire que, par l'acte d'ordination, l'Esprit Saint habilite l'ordinand, par le don de sa grâce, à accomplir son ministère »[4]. *Le ministère dans l'Église* indique même :

> « Là où l'on enseigne que par l'acte de l'ordination le Saint-Esprit, par le don de sa grâce, habilite pour toujours celui qui est ordonné au service de la Parole et du sacrement, il faut se demander si, sur cette question, les différences qui séparaient jusqu'ici les Églises ne sont pas dépassées. Est incompatible avec cette compréhension de l'ordination, tant pour les catholiques que pour les luthériens, sa réduction à un simple mode de nomination et d'installation dans une fonction ecclésiale »[5].

---

1 *L-C - Voies vers la communion* 19.

2 *L-C - Du conflit à la communion* 169.

3 *Apologie de la Confession d'Augsbourg* XIII, 11-12 (*FEL* 242), « Du nombre et de l'usage des sacrements ». L'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* cite Rm 1, 16 : l'Évangile « est puissance de Dieu en vue du salut de quiconque croit » et És 55, 11 : « Ma parole, qui sort de ma bouche, ne retournera pas vers moi à vide, mais fera tout ce que j'ai voulu… ». Cité par *L-C - Du conflit à la communion* 169.

4 *L-C - Voies vers la communion* 69, qui fait référence à *L-C - Rapport de Malte* 59. Voir aussi *L-C - Le ministère dans l'Église* 33 qui dit que dans la tradition luthérienne « l'usage du concept de sacrement à propos du ministère n'est pas rejeté en principe ».

5 *L-C - Le ministère dans l'Église* 33. Le rapport se réfère ici à une prise de position de la commission théologique de l'Église protestante unie en Allemagne, VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Manuskript des Lutherischen Kirchenamtes des VELKD*, Hanovre, 1976, n° 3 et 4.

L'unité qui est devant nous parle, en se référant à ce paragraphe du document *Le ministère dans l'Église*, de « convergence objective » entre la compréhension et la pratique luthérienne et catholique de l'ordination[1], la tradition luthérienne ne rejetant pas fondamentalement l'application du concept de sacrement à l'ordination. Déjà le *Rapport de Malte* estimait que « la question de savoir si l'ordination est un sacrement est surtout une question de terminologie »[2] ; il précisait qu'« en fait, la transmission du ministère se fait de manière semblable dans les deux Églises : par une imposition des mains et par une prière adressée à l'Esprit Saint pour qu'il accorde ses dons en vue d'un bon exercice du ministère. Ainsi, en dépit des divergences qui subsistent, il y a convergence dans la réalité »[3].

La tradition réformée est proche de la tradition luthérienne sur ce point. Pour Jean Calvin, l'ordination pouvait être appelée un sacrement, mais le réformateur ne la situait pas au niveau du baptême et de la cène, car elle ne concernait pas tous les chrétiens :

> « Quant à l'imposition des mains, qui se fait pour introduire les vrais prêtres et ministres de l'Église en leur état, je ne répugne point qu'on ne la reçoive pour sacrement. Car, en premier lieu, c'est une cérémonie prise de l'Écriture ; et puis elle n'est point vaine, comme dit S. Paul, mais elle est un signe de la grâce spirituelle de Dieu (I Tim. 4, 14). Que je ne l'aie pas mis en compte avec les deux autres [baptême et cène], c'est d'autant qu'il n'est pas ordinaire ni commun entre les fidèles, mais pour un office particulier »[4].

Mais le dialogue réformé-catholique va beaucoup moins loin sur cette question que le dialogue luthéro-catholique. Le document *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* est proche de la conception calvinienne quand il écrit que, dans l'ordination, « l'imposition des mains est un signe efficace qui introduit et confirme le fidèle dans le ministère ordonné »[5]. Ce rapport se termine par une série de questions à approfondir, notamment celle de savoir « dans quelle mesure l'imposition des mains accompagnée de l'invocation du Saint-Esprit peut-elle être appelée

---

1 *L-C - L'unité qui est devant nous* 78. Cf. *L-C - Le ministère dans l'Église* 32. Voir aussi le document luthéro-catholique américain *Eucharist and Ministry*, *op. cit.*, 16.

2 *L-C - Rapport de Malte* 59.

3 *Ibid.*.

4 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, XIX, 28 ; *op. cit.*, p. 439. Voir aussi IV, XIX, 31 : « […] l'imposition des mains que je confesse bien pouvoir être nommée sacrement, quand on en userait comme il faut, en faisant une vraie promotion de ministres légitimes » ; *ibid.*, p. 441.

5 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 98. Phrase reprise dans *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 140.

"sacrement" ? »[1]. *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église*, sur cette question, se contente de reprendre en le citant ce que le rapport précédant avait écrit[2].

Il est intéressant de noter l'influence des travaux de Foi et Constitution et du Groupe des Dombes sur ces convergences autour de l'ordination.

En écho à ce rapprochement entre l'ordination catholique qui est un sacrement et l'ordination luthérienne ou réformée qui n'est pas définie comme telle mais exprime pourtant des réalités proches, on peut évoquer en effet le Groupe des Dombes qui, lors de sa session de septembre 1972, travaillant sur la question des ministères, écrivait que le Christ a donné à l'Église, en la personne des apôtres, « le signe ministériel que c'est lui qui convoque »[3]. L'expression « signe ministériel » est reprise à propos de la succession apostolique dans le ministère[4]. Plus loin, le document parle de l'ordination des ministres comme « signe sacramentel »[5].

Dix ans plus tard, en 1982, le *BEM* évoquait lui aussi l'ordination comme « signe sacramentel »[6] et précisait que « l'Église ordonne en étant convaincue que Dieu, fidèle à ses promesses en Christ, entre sacramentellement dans les formes contingentes et historiques des relations humaines et qu'il les utilise à ses fins. L'ordination est un signe accompli dans la foi que la relation spirituelle signifiée est présente dans, avec et à travers les mots exprimés, les gestes accomplis et les formes employées »[7]. Les réactions des Églises à cette notion ont été diverses ; les Églises protestantes ont relevé une tendance vers une compréhension sacramentelle de l'ordination qui leur faisait problème, tandis que les Églises orthodoxes ont estimé que le *BEM* « ne se prononce pas de manière suffisamment explicite sur le caractère essentiel de l'ordination (et du ministère en général) comme réalité sacramentelle » et que l'Église catholique indiquait qu'il aurait fallu dire clairement que « l'ordination

---

1 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 108. Cité par *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 141.

2 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 140-141. Le document cite *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 98 et 108.

3 GROUPE DES DOMBES, *Pour une réconciliation des ministères*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1973, n° 9. Sur ce document des Dombes, voir Bernard SESBOÜÉ, « "Pour une réconciliation des ministères". Réflexions théologiques sur le document des Dombes », *Études*, mai 1973, p. 739-761 ; publié dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 287-311.

4 GROUPE DES DOMBES, *Pour une réconciliation des ministères*, *op. cit.*, n° 12.

5 *Ibid.*, n° 35.

6 *BEM*, Ministère 41.

7 *Ibid.* 43.

n'est pas simplement un signe mais un signe efficace » et que « l'ordination est effectivement un sacrement »[1]. Les notes de clarifications de Foi et Constitution ont indiqué que cette différence de conception de la sacramentalité de l'ordination « semblent provenir de manières différentes […] de comprendre les notions mêmes de sacrement et de sacramentalité » mais que les positions « ne sont peut-être pas aussi éloignées qu'il y paraît au premier abord »[2].

James Puglisi croit « que le BEM, tout comme les discussions des Dombes, a eu passablement d'influence sur les discussions bilatérales. Dans ces deux documents, on peut trouver quatre caractéristiques du sens fondamental de l'ordination »[3] ; il cite l'invocation de Dieu pour qu'il accorde les dons du Saint-Esprit, l'ordination comme signe sacramentel, l'accueil par l'Église et l'engagement du ministre, dimensions dont nous venons de montrer qu'elles sont partie intégrantes des liturgies d'ordination catholiques, luthériennes et réformées.

Le dialogue des catholiques et des luthéro-réformés en France affirme pour sa part en 2010, qu'« aujourd'hui que cette différence de langage a été clarifiée, la compréhension sacramentelle de l'ordination ne devrait plus être nécessairement séparatrice »[4].

II.3.2.3 – Un « defectus *» ?*

S'il y accord sur la nécessité d'une ordination pour les ministres et une convergence sur la dimension sacramentelle de cette ordination, il n'en demeure pas moins que, dans une perspective catholique, l'ordination telle qu'elle est pratiquée dans les Églises luthériennes et réformées souffre d'un manque essentiel. Le décret sur l'œcuménisme de Vatican II parle de *defectus* à propos des Églises issues de la Réforme. Ce terme apparaît deux fois dans le décret. Le chapitre 3 reconnaît la signification et la valeur des Églises et communautés séparées dans le mystère du salut et indique qu'en conséquence ces Églises, « bien que nous croyions qu'elles souffrent de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur

---

1 Voir CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES – FOI ET CONSTITUTION, *Baptême Eucharistie Ministère. 1982-1990. Rapport sur le processus « BEM » et les réactions des Églises*, *op. cit.*, p. 102-103.

2 *Ibid.*, p. 150-151.

3 James PUGLISI, « Les dialogues interconfessionnels sur le ministère », *art. cit.*, p. 349.

4 COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 45.

dans le mystère du salut »[1]. Le chapitre 22 précise que la déficience des Églises et communautés ecclésiales séparées d'Occident porte sur le sacrement de l'ordre – *sacramenti ordinis defectus* :

> « Bien qu'elles n'aient pas avec nous la pleine unité dont le baptême est la source et bien que nous croyions que, en raison surtout de la déficience du sacrement de l'Ordre, elles n'ont pas conservé la substance propre et intégrale du mystère eucharistique, cependant les communautés ecclésiales séparées de nous, lorsqu'elles célèbrent à la sainte Cène le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur, professent que la vie consiste dans la communion au Christ et attendent son avènement glorieux. Il faut donc que la doctrine sur la Cène du Seigneur, les autres sacrements, le culte et les ministères de l'Église, fasse l'objet du dialogue »[2].

Plusieurs remarques sont à faire à propos de ce *defectus*, car ses conséquences pour un dialogue en vue d'une reconnaissance mutuelle des ministères sont importantes.

La première concerne la manière de traduire ce terme latin, et donc d'en déterminer la portée. Le terme *defectus* est parfois traduit par « absence »[3] mais il est plutôt à comprendre comme manque, incomplétude, déficience ou « réalisation déficiente »[4]. Depuis 1970, à la suite de Max Thurian, *defectus* n'est d'ailleurs plus traduit dans les textes œcuméniques par « absence » mais par « manque »[5], et c'est bien ainsi qu'il faut le comprendre. Le dialogue luthéro-catholique en indique la raison en rappelant que « dans le dialogue poursuivi depuis lors on se demande de plus en plus si "*defectus*" n'est pas à comprendre au sens d'un défaut et non d'une absence totale »[6], car il importe de reconnaître l'action de l'Esprit dans les autres Églises, la fécondité spirituelle de leurs ministères, la diversité des ministères dans le Nouveau Testament et les cas dans l'histoire d'ordination de prêtres par des prêtres[7].

---

1 *UR* 3.

2 *UR* 22.

3 Par exemple dans la traduction d'*UR* 22 donnée dans *Le Concile Vatican II (1962-1965). Édition intégrale et définitive*, *op. cit.*, p. 207. La même traduction emploie « déficience » pour *UR* 3 : voir *ibid.*, p. 189.

4 Peter NEUNER, *Théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 381.

5 Voir Pierluigi CIPRIANI, *Defectus ordinis. La sacramentalità delle'ordine nelle chiese della Riforma*, Naples, Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S.Tommaso d'Aquino, 2001. Cité par Jean-François CHIRON, « Église du Christ et Église catholique », *Recherches de Science Religieuse*, 2008/1, p. 66, note 4.

6 *L-C - Le ministère dans l'Église* 76. Voir aussi *Ibid.* 77.

7 *Ibid.* 76. Emmanuel Lanne est sur la même ligne quand il précise que « nous ne discutons pas sur la traduction de *defectus* par "absence" du sacrement de l'ordre. On pourrait comprendre,

Traduire par « déficience » plutôt que par « manque » est moins radical ; une déficience implique qu'il y a quelque chose de valable qui est présent, même si ce n'est pas de manière pleine. Cela peut ouvrir un chemin de réflexion commune, tant sur l'amplitude de ce défaut que sur les manières de le dépasser.

Il importe en outre de noter l'utilisation dans la même phrase du verbe *credamus*, que ce soit en *UR* 3 ou en *UR* 22[1]. Le latin *credamus* peut se traduire sous forme d'un énoncé affirmatif par « nous croyons que » mais il peut également exprimer une opinion plus mesurée, en se traduisant par « croyons-nous »[2]. La présence de ce verbe dans ces deux chapitres tend à éviter de poser un jugement de foi sur une réalité ; il ne dit pas qu'« il y a » un *defectus*. Il tend plutôt à exprimer une opinion, en expliquant que « nous croyons qu'il y a » un *defectus*. Même si, selon Hervé Legrand, il s'agit d'une « formulation prudente, minorée »[3], l'emploi de ce verbe est destiné à poser un regard positif sur la sainte cène protestante, afin d'exprimer qu'elle n'est pas vide de sens[4]. Comme pour le terme *defectus* lui-même, *credamus* peut être interprété de manière positive, comme une ouverture et non pas comme un jugement définitif.

Remarquons aussi que Vatican II ne donne pas de précisions sur la manière dont ce *defectus* dans le sacrement de l'ordre s'applique aux Églises et communautés ecclésiales séparées et touche la validité de leur ministère. Jusqu'à ce Concile, il n'y a pas eu de position officielle de l'Église catholique sur la validité ou non des ministères dans les Églises luthériennes ou réformées, même si c'était leur non-validité qui était traditionnellement admise[5]. Comme l'indique le rapport *Le ministère dans l'Église*, l'intention des Pères conciliaires n'était alors pas « de prendre position de manière définitive mais de mettre en relief des points de vue qui

---

néanmoins, "déficience" qui n'est pas totale absence, mais quelque manque » ; Emmanuel LANNE, « Foi commune et communion des Églises », *art. cit.*, p. 137, note 26.

1 *UR* 3 : « bien que *nous croyions* qu'elles souffrent de déficiences ». *UR* 22 : « bien que *nous croyions* que, en raison surtout de la déficience du sacrement de l'Ordre, elles n'ont pas conservé la substance propre et intégrale du mystère eucharistique » ; c'est nous qui soulignons.

2 Et non pas « d'après notre foi », comme dans certaines traductions françaises ou allemandes qui en font ainsi un jugement de foi ; voir COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 88-89.

3 Hervé LEGRAND, « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », *art. cit.*, p.184, note 30.

4 Pour le détail des débats qui ont conduit les Pères conciliaires à mettre cette expression dans le paragraphe, voir COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 88-95.

5 *L-C - Le ministère dans l'Église* 75. Le canon 7 sur le sacrement de l'ordre du Concile de Trente, 23ème session, 15 juillet 1563 (*DH* 1777) qualifie les ordinations luthériennes d'illégitimes.

peuvent être fondement et point de départ du dialogue œcuménique »[1]. Comme la terminologie de « nullité » ou d'« invalidité », l'expression *defectus ordinis* est en catholicisme de l'ordre d'une détermination juridique ; ces termes ne sont donc pas « des jugements selon Dieu, mais des critères qui servent à définir le ministère et son exercice au sein de l'Église catholique »[2]. Ils ne déterminent pas le ministère protestant en soi, mais selon le regard que le catholicisme pose sur lui, en lien avec sa propre conception de ce que l'Église catholique est en tant qu'Église.

L'expression *sacramenti ordinis defectus* pointe selon le regard catholique une déficience liée à la transmission du ministère dans les Églises issues de la Réforme. On a parfois pu croire qu'il s'agissait de la non-inscription de la succession apostolique dans le ministère dans une chaîne historique d'ordinations célébrées par un évêque[3]. Là n'est pas le cœur de la question. Il s'agit moins d'une question de transmission diachronique que d'insertion synchronique dans l'Église universelle[4]. Le *defectus* repose en effet principalement sur le fait que la personne qui ordonne un ministre dans une Église protestante n'est pas un évêque se situant dans la succession épiscopale comprise comme l'insertion dans le collège des évêques en communion avec l'évêque de Rome. Pour l'Église catholique, seuls ces derniers ont le droit d'ordonner un ministre. Par conséquent, ainsi que le précise le document luthéro-catholique sur l'apostolicité de l'Église, selon la doctrine catholique, dans les Églises luthériennes « le signe sacramentel de l'ordination n'est pas pleinement présent parce que ceux qui ordonnent n'agissent pas en communion avec le collège épiscopal catholique »[5]. C'est là que se situe le *defectus* que l'Église catholique reproche aux Églises protestantes.

Le document luthéro-catholique sur *Le repas du Seigneur* présente l'enjeu de la question en pointant qu'il faudrait voir « comment, compte tenu de la conception et

---

1 *Ibid.* 75.

2 COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 177.

3 Peter NEUNER, *Théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 226, évoque la lettre encyclique *L'Église vit de l'eucharistie* dans laquelle Jean-Paul II, en 2003, a développé une ecclésiologie eucharistique ; le pape présentait une conception d'une succession ministérielle historiquement ininterrompue et d'un statut particulier que confère l'ordination qui, selon Peter Neuner, « restent nettement en retrait par rapport aux acquis de la discussion œcuménique concernant le ministère ». Voir Jean-Paul II, *L'Église vit de l'eucharistie*, Paris, Bayard-Fleurus/Mame-Cerf, 2003.

4 Diachronie et synchronie sont toujours en tension ; voir Georges TAVARD, « Vers une ecclésiologie aux dimensions du monde », *art. cit.*, p. 150.

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 283.

de la pratique luthériennes de l'ordination, l'Église catholique considère l'Eucharistie célébrée dans l'Église luthérienne. D'une manière générale, il faudra élucider la façon 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'Église »[1]. Cette phrase associe l'ordination et la célébration de l'eucharistie, car la question du *defectus sacramenti ordinis* touche directement la question de l'eucharistie[2]. Le lien entre ministère et mystère eucharistique est fondamental car, dans l'articulation étroite entre communion eucharistique et communion ecclésiale, le ministère occupe une position centrale. Nous y reviendrons[3].

II.3.3 – Trois grandes fonctions

Nous avons vu que l'articulation entre fonction (ministère) et caractère (qui touche le ministre dans son ontologie) est débattue en catholicisme et que, pour les protestants, le ministère, bien qu'étant conçu comme une fonction, touche le ministre dans sa vocation. Le ministère n'est ainsi pas seulement une série de tâches à accomplir ou de responsabilités à porter, il est aussi porteur d'une dimension symbolique et relève de l'ordre du charisme, dans le sens du don de Dieu qui permet au ministre d'assumer sa charge[4]. Les ministres sont cependant chargés de fonctions particulières.

Le terme « fonction » apparaît quatre fois dans *Presbyterorum ordinis* 2 et le premier chapitre de ce décret développe les « fonctions des prêtres ». Pour Jean-Pierre Torrell, « le sacrement de l'ordre, soit sous la forme de l'épiscopat, soit sous celle du presbytérat, confère d'abord une fonction, celle de ministre du Christ et de l'Église à un degré déterminé ; il donne aussi une grâce, mais elle est destinée premièrement à aider le sujet à bien remplir la fonction de ministre »[5]. Pour le dialogue entre luthéro-réformés et catholiques en France, « la conception fonctionnelle du ministère ecclésial fait désormais partie des options fondamentales

1 *L-C - Le repas du Seigneur* 68.

2 *UR* 22.

3 Voir *infra*, III.2.

4 *Lumen gentium* développe la question des charismes en ne les réservant pas aux ministres ; voir *supra*, II.1.1.5.

5 Jean-Pierre TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, *op. cit.*, p. 196.

de l'ecclésiologie et de la théologie des ministères catholiques »[1]. Notons cependant l'avis différent des évêques de France en 1993 : « *L'identité et la mission du presbytérat sont […] d'abord sacramentelles*. Elles se réfèrent à l'initiative du Christ et au don de Dieu dont le ministre est à la fois le signe social et le serviteur dans la charge pastorale. Cette logique sacramentelle ne peut pas se réduire à une logique seulement administrative et fonctionnelle »[2] ; « ce qui constitue le ministère, ce n'est pas l'activité en elle-même, mais l'ordination sacramentelle »[3] et « au-delà de tout service ponctuel il est homme de Dieu, ministre du Christ, pour signifier sacramentellement la fidélité de Dieu aux hommes et sa volonté de salut universel »[4].

Ce rôle à la fois symbolique et fonctionnel du ministère ordonné – et également sacramentel dans le catholicisme – se décline dans trois dimensions principales, la prédication, la célébration des sacrements et la direction de la vie de la communauté ; une différence de point de vue se pose sur la question de savoir si ces fonctions sont réservées aux ministres ou si des membres non ordonnés de l'Église peuvent se les voir confier.

II.3.3.1 – Prédication, sacrements, direction de la communauté

Quelle est la spécificité du ministère ordonné au sein de la mission globale de l'Église ? Si les représentations ont évolué au fil de l'histoire[5], un consensus se fait jour dans les dialogues œcuméniques pour évoquer trois responsabilités liées à ce ministère. Le *BEM* évoque ces trois dimensions : « La fonction spécifique du ministère ordonné est de rassembler et construire le Corps du Christ, par la proclamation et l'enseignement de la Parole de Dieu, par la célébration des sacrements, et par la direction de la vie de la communauté dans sa liturgie, sa

---

1 COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 40.

2 LES ÉVÊQUES DE FRANCE. BUREAU D'ÉTUDES DOCTRINALES, *Les ministres ordonnés dans une Église-communion*, Paris, Cerf, 1993, p. 33. La phrase en italique l'est dans le texte des évêques.

3 *Ibid.*, p. 37.

4 *Ibid.*, p. 46.

5 Sur la continuité et l'évolution des représentations du ministère du prêtre en France depuis le XVI^e^ siècle, voir l'enquête de Gérard DEFOIS, *Le pouvoir et la grâce. Le prêtre, du Concile de Trente à Vatican II*, Paris, Cerf, 2013.

mission et sa diaconie »[1]. Ces trois dimensions figurent dans les dialogues étudiés, car elles font partie de l'ecclésiologie de chacune des traditions concernées.

Vatican II développe la triple charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner. Ainsi *Presbyterorum ordinis* traite des prêtres comme « ministres de la Parole de Dieu »[2], « ministres des sacrements et de l'Eucharistie »[3] et « chefs du Peuple de Dieu »[4]. Les luthériens insistent moins sur la troisième dimension ; nous avons indiqué dans la première partie de cette étude que la *Confession d'Augsbourg* affirme que la tâche du ministère est « d'enseigner l'Évangile et d'offrir les sacrements »[5]. L'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* dit que la tâche du ministère est l'annonce de l'Évangile (Parole et sacrement) : « les prêtres […] reçoivent vocation en vue d'enseigner l'Évangile et d'offrir les sacrements au peuple »[6] et évoque « le pouvoir issu de l'ordre, c'est-à-dire le ministère de la Parole et des sacrements »[7]. Le document réformé-catholique *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* reprend cette triple dimension de la fonction ministérielle quand il traite de la question du lien entre mission et structure ministérielle. Catholiques et réformés sont d'accord pour affirmer que la structure de l'Église a son origine dans l'Évangile qu'elle doit proclamer ; « en ce sens, elle est tout d'abord donnée dans la parole et les sacrements »[8]. La Parole de Dieu est donc « le point de référence fondamental et inaliénable de la structure » de l'Église[9]. La mission de l'Église comporte « un ministère de la Parole, des sacrements et de vigilance donné par le Christ à l'Église, pour être assumé par certains de ses membres en vue du bien de tous. Cette triple fonction du ministère rend l'Église capable d'accomplir sa mission dans le monde »[10].

Catholiques, luthériens et réformés sont d'accord pour dire que le ministère ordonné a la charge de ces trois grandes fonctions. Nous allons les reprendre, telles qu'elles sont développées dans les dialogues étudiés.

---

1 *BEM*, ministère n°13.
2 *PO* 4.
3 *PO* 5.
4 *PO* 6.
5 *CA* V, version latine (*FEL* 11). Voir *supra*, I.4.3.2.
6 *Apologie de la Confession d'Augsbourg* XIII, 9 (*FEL* 242).
7 *Ibid.* XXVIII (*FEL* 356).
8 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 130.
9 *Ibid.* 131.
10 *Ibid.* 132.

La prédication de la Parole de Dieu est une tâche fondamentale du ministère ordonné. C'est la fonction d'enseignant, le devoir premier du ministre. Le dialogue luthéro-catholique s'accorde à mettre en avant la tâche de proclamer l'Évangile. Ainsi, quand le document *Du conflit à la communion* synthétise les éléments communs aux catholiques et aux luthériens, il rappelle que *L'apostolicité de l'Église* « affirme que la responsabilité fondamentale des ministres qui ont reçu l'ordination, est la proclamation de l'Évangile, pour les luthériens comme pour les catholiques »[1] et il cite ce rapport : « le devoir fondamental et l'objectif du ministère conféré par l'ordination est le service public de la Parole de Dieu, l'Évangile de Jésus-Christ, que le Dieu trine a appelé l'Église à proclamer au monde entier. Tout ministère et tout ministre doivent être évalués à l'aune de cette obligation »[2].

Cette dimension est essentielle dans le catholicisme, qui situe l'origine du ministère presbytéral dans la proclamation de l'Évangile[3]. Vatican II a mis cette dimension du ministère en avant. Ainsi, *Presbyterorum Ordinis* déclare que « le Peuple de Dieu est rassemblé d'abord par la Parole du Dieu vivant, dont on peut demander à bon droit qu'elle vienne de la bouche des prêtres. En effet, comme nul ne peut être sauvé qui n'ait tout d'abord cru, les prêtres, en tant que collaborateurs des évêques, ont comme premier devoir d'annoncer l'Évangile de Dieu à tous les hommes »[4]. Pour les luthériens, « le ministère trouve son fondement et son critère dans la tâche de communiquer l'Évangile à l'assemblée tout entière d'une façon si convaincante qu'elle éveille et rende possible l'assurance de la foi »[5]. Le dialogue réformé-catholique indique que la « structure ministérielle » de l'Église se manifeste « par-dessus tout » dans le ministère de la Parole[6].

Cette proclamation de l'Évangile passe aussi par l'administration des sacrements. Pour les luthériens, « l'Évangile attribue à ceux qui ont autorité dans l'Église la mission d'enseigner l'Évangile, de pardonner les péchés, et d'administrer les sacrements »[7]. Les catholiques aussi déclarent que les prêtres sont appelés à

---

1 *L-C - Du conflit à la communion* 179.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 274. Voir aussi *Ibid.* 247, 255, 257.

3 Cf. *L-C - Du conflit à la communion* 180.

4 *PO* 4, cité par *L-C - L'apostolicité de l'Église* 247 et *L-C - Du conflit à la communion* 180.

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 255.

6 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 133.

7 MELANCHTHON, *Traité sur le pouvoir et la primauté du pape* 60 (*FEL* 477), cité dans *L-C - L'apostolicité de l'Église* 274 et dans *L-C - Du conflit à la communion* 181. La phrase de

administrer les sacrements, qui, pour eux, sont « liés à l'Eucharistie » et ordonnés à elle comme « la source et le sommet de toute l'évangélisation »[1]. Au « premier devoir » des prêtres qui est d'annoncer l'Évangile[2], est lié leur ministère sacramentel qui est leur « fonction principale »[3]. Le document catholique-réformé *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* indique que la structure ministérielle de l'Église trouve son expression dans les sacrements – baptême et cène[4]. Vatican II insiste sur le lien entre annonce de l'Évangile et Eucharistie, ce qui a une importance œcuménique forte. Au Moyen Âge, en effet, l'accent mis sur les fonctions sacramentelles du prêtre a suscité la protestation des réformateurs[5]. Contre un ministère compris comme sacerdoce sacrificiel, ils ont insisté sur le fait que le ministère a pour fonction d'annoncer l'Évangile et d'administrer les sacrements (ce

---

Melanchthon est coupée avant « et en outre le droit d'excommunier ceux dont les crimes sont connus et d'absoudre ceux qui viennent à résipiscence ».

1 *PO* 5, cité par *L-C - L'apostolicité de l'Église* 274 et *L-C - Du conflit à la communion* 181, indique que « les autres sacrements, ainsi que tous les ministères ecclésiaux et les tâches apostoliques, sont tous liés à l'Eucharistie et ordonnés à elle. Car la sainte Eucharistie contient tout le trésor spirituel de l'Église, à savoir le Christ lui-même, notre Pâque, le pain vivant, lui dont la chair, vivifiée et vivifiant par l'Esprit Saint, donne la vie aux hommes, les invitant et les conduisant à offrir, en union avec lui, leur propre vie, leur travail, toute la création. On voit donc alors comment l'Eucharistie est bien la source et le sommet de toute l'évangélisation : tandis que les catéchumènes sont progressivement conduits à y participer, les fidèles, déjà marqués par le baptême et la confirmation, trouvent en recevant l'Eucharistie leur insertion plénière dans le Corps du Christ ».

2 *PO* 4.

3 *PO* 13 : « Dans le mystère du sacrifice eucharistique, où les prêtres exercent leur fonction principale, c'est l'œuvre de notre Rédemption qui s'accomplit sans cesse ». Sur la relation entre annonce de l'Évangile et eucharistie, voir Damien LOGUE, « Le *premier* et le *principal* du sacrement de l'ordre. Lecture de *Presbyterorum ordinis* n° 4 et n° 13 », *Revue thomiste* 102, 2002, p. 431-453.

4 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 134.

5 *L-C - Le ministère dans l'Église* 26. Voir la note 34 qui explique le changement intervenu au XII^e^ siècle quand s'est produit un échange de sens à propos de *Corpus Christi mysticum* (du « corps sacramentel » au « corps mystique de l'Église ») et de *Corpus Christi verum* (de l'« Église corps du Christ » au « corps du Christ présent dans l'eucharistie ») ; la fonction du ministère est devenue référée en premier lieu à l'eucharistie et non plus à l'Église et la fonction centrale du prêtre est devenue l'offrande de l'eucharistie. C'est dans ce contexte que la Réforme a rejeté la définition sacerdotale du prêtre et a affirmé que la tâche du ministère est l'annonce de l'Évangile (Parole et sacrement) ; voir *Apologie de la Confession d'Augsbourg* XIII, 7-9 (*FEL* 242) : « Nos adversaires n'entendent pas le sacerdoce en partant du ministère de la Parole et des sacrements qu'il faut offrir à autrui ; ils l'entendent, au contraire, en partant du sacrifice, comme s'il fallait qu'il y eût dans la Nouvelle Alliance un sacerdoce, analogue au sacerdoce lévitique, qui offrît des sacrifices pour le peuple et qui méritât au profit d'autrui la rémission des péchés. Quant à nous, nous enseignons que le sacrifice du Christ mourant sur la croix a satisfait pour les péchés du monde entier, et qu'il n'est pas besoin, en plus, d'autres sacrifices, comme si ce sacrifice-là n'avait pas satisfait pour nos péchés. Donc, les hommes ne sont pas justifiés à cause de quelques autres sacrifices, mais à cause de ce sacrifice unique du Christ, s'ils croient qu'ils sont rachetés par ce sacrifice. Donc, les prêtres ne reçoivent pas vocation en vue d'accomplir quelques sacrifices pour le peuple comme dans la Loi, afin de mériter grâce à eux la rémission des péchés pour le peuple ; au contraire, ils reçoivent vocation en vue d'enseigner l'Évangile et d'offrir les sacrements au peuple ».

sur quoi est fondée l'unité de l'Église), y incluant l'autorité de pardonner et retenir les péchés[1].

Un détour par ce que le Concile de Trente a enseigné sur les ministères est ici nécessaire, car il a marqué le catholicisme jusqu'à Vatican II[2]. Les décrets de Trente ont été déterminés contre la Réformation et l'enseignement de ce Concile s'est développé à partir de la doctrine du sacrifice de l'eucharistie basée sur l'institution par le Christ d'un nouveau sacerdoce visible et extérieur ayant le pouvoir de consacrer dans l'eucharistie, pouvoir différencié du service de proclamation de l'Évangile[3]. Certes, le Concile a inclus la prédication dans les tâches du ministère,

---

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 29. Il y a de nombreuses références au ministère des clefs dans *L-C - L'apostolicité de l'Église* : 94, 95, 99, 100, 102, 128, 131, 158, 159, 165, 195. Et en 9 à propos de Pierre en Mt 16, 16-20. Dans la *Confession d'Augsbourg*, le pouvoir des clefs est le pouvoir des évêques ; ainsi *CA* XXVIII, 5 : « Les nôtres enseignent que le pouvoir des clefs ou le pouvoir des évêques est, d'après l'Évangile, un pouvoir et un ordre donnés par Dieu, de prêcher l'Évangile, de pardonner ou de retenir le péché et d'administrer les sacrements » (*FEL* 66) et *CA* XXVIII, 8 : « Ce pouvoir des clefs, ou des évêques, s'exerce uniquement par l'enseignement et la prédication de la Parole de Dieu et par l'administration des sacrements, soit collectivement soit individuellement, selon la vocation » ; version allemande (*FEL* 67). À propos du ministère des clefs, le document réformé-catholique *L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 45 explique que « Mt 16,17-19 affirme explicitement qu'il y a un lien entre Royaume et Église, que Pierre recevra les clés du Royaume. Certains interprètes pensent que Mt 16,17-19 s'applique au gouvernement de l'Église du moment ; pour d'autres, ces versets se rapportent à la promesse faite au Pierre historique et à lui seul ».

2 Jean-Pierre TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, *op. cit.*, p. 186-187, résume l'enseignement de Trente sur le ministère en huit points : « 1- Le sacerdoce ne peut se réduire à la seule prédication de la Parole de Dieu. 2 – Il se définit surtout par rapport au sacrifice, car sacrifice et sacerdoce sont étroitement liés par une disposition divine sous la nouvelle Loi comme sous l'ancienne. 3 – Le sacerdoce implique un pouvoir inamissible (le caractère) : celui qui a été ordonné prêtre ne peut pas redevenir laïc. 4 – Ce pouvoir est celui de consacrer et d'offrir l'eucharistie, de remettre et de retenir les péchés. 5 – Ce pouvoir est transmis par un sacrement institué par le Seigneur et non par un rite simplement humain. 6 – La hiérarchie est instituée par une disposition divine et elle est essentielle à l'Église : elle se compose d'évêques, de prêtres et de ministres (le concile s'exprime ici avec une prudence voulue pour ne pas préjuger du nombre et de la qualité de ces ministres). 7 – Les évêques sont supérieurs aux prêtres par leur pouvoir de transmettre le sacrement de l'ordre et de donner la confirmation (au besoin par délégation), ainsi que par l'autorité reçue des apôtres. 8 – L'ordination des évêques et des autres ministres ne dépend pas du consentement du peuple ou de l'autorité civile, mais du sacrement qu'ils reçoivent ».

3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 226. Voir Concile de Trente, 23ème session, 15 juillet 1563, doctrine et canons sur le sacrement de l'ordre, chapitre 1, « L'institution du sacerdoce de la Nouvelle Alliance » : « Sacrifice et sacerdoce ont été si unis par une disposition de Dieu que l'un et l'autre ont existé dans toute loi. C'est pourquoi, comme l'Église catholique a reçu dans le Nouveau testament, par une institution du Seigneur, le saint sacrifice visible de l'eucharistie, il faut aussi reconnaître qu'il y a en elle un nouveau sacerdoce visible et extérieur, dans lequel est passé l'ancien sacerdoce. Ce sacerdoce a été institué par ce même Seigneur, notre Sauveur ; aux apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce a été donné le pouvoir de consacrer, d'offrir et d'administrer son Corps et son Sang, ainsi que celui de remettre et de retenir les péchés : voilà ce que montre l'Écriture et qu'a toujours enseigné la tradition de l'Église catholique » (*DH* 1764). Voir aussi *ibid*, canons sur le sacrement de l'ordre, canon 1 : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans le Nouveau Testament de sacerdoce visible et extérieur, ou qu'il n'y a pas un pouvoir de consacrer et d'offrir le vrai Corps et le vrai Sang du Seigneur et de remettre ou de retenir les péchés, mais seulement une fonction et un simple ministère de la prédication de l'Évangile ; ou que ceux qui ne prêchent pas ne sont pas prêtres : qu'il soit anathème » (*DH* 1771).

par exemple à propos de la responsabilité des évêques dans la proclamation de la Parole :

> « Désirant que la charge de la prédication, charge principale des évêques, soit remplie le plus fréquemment possible pour le salut des fidèles, le saint concile […] ordonne que les évêques dans leur propre Église, par eux-mêmes ou, s'ils en sont légitimement empêchés, par ceux qu'ils désigneront pour la charge de la prédication, et dans les autres Églises, par les curés ou, si ceux-ci sont empêchés, par d'autres qui devront être nommés par l'évêque, […] expliquent la sainte Écriture et la loi de Dieu »[1].

Mais Trente a mis l'accent sur l'administration des sacrements et c'est Vatican II qui a remis en avant l'annonce de Parole, l'administration des sacrements et la pastorale, cette dernière incluant « le service de l'unité de la communauté et entre les communautés » ; dans la théologie catholique contemporaine, le service pastoral est souvent pris comme point de départ pour comprendre la totalité du ministère ecclésial, car « c'est par la Parole et les sacrements que, dans l'Esprit, l'Église est édifiée comme l'unique corps du Christ »[2]. Le document catholique-réformé *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* explique que le but du Concile de Trente étant « de mieux servir la pratique ministérielle et de permettre un soin pastoral plus efficace »[3], la prédication de la Parole a été en particulier désignée comme tâche principale des évêques. Si la doctrine du sacrement de l'ordre « ne laissait aucune place au ministère de la Parole, tant le concile était soucieux de défendre la doctrine des sacrements »[4], le ministère de la Parole était dans les faits exercé avec intensité : prédications, spiritualité, catéchèse, éducation, évangélisation[5]. Pour Jean Rigal, « soucieux d'affronter les négations des chefs de la Réforme, Trente concentrera ses insistances sur les rapports à établir entre la nature du sacerdoce chrétien et le caractère sacrificiel de la messe. C'est donc *la fonction sacramentelle* qui est au centre de l'enseignement dogmatique relatif au sacrement de l'Ordre »[6]. Jean Rigal relève que l'enseignement dogmatique de Trente sur le

---

1 Concile de Trente, 24ème session, 11 novembre 1563, *Decretum de reformatione*, canon IV, dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques, tome II-2, Les Décrets. Trente à Vatican II*, *op. cit.*, p. 1551.

2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 27.

3 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 45.

4 *Ibid.* 46.

5 *Ibid.* 47.

6 Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*, *op. cit.*, p. 103.

sacrement de l'ordre comporte seize fois le terme *sacerdos* (pour désigner les prêtres) et quatre fois le terme *presbyter* (pour les distinguer des évêques).

Vatican II se démarque de Trente, puisque *Presbyterorum ordinis* utilise cent vingt-cinq fois *presbyter* ou *presbyteri* pour désigner les prêtres, trente-deux fois *sacerdos* et *sacerdotium* et quinze fois *sacerdotalis*[1]. Mais après Vatican II, le magistère catholique est revenu à une définition plus sacerdotale du ministère du prêtre. Ainsi, le code de droit canonique de 1983[2] emploie *presbyter* et *sacerdotes* de manière indifférenciée, avec davantage d'occurrences du terme *sacerdotes*. Bernard Sesboüé fait remarquer que « le code semble avoir été rédigé par deux équipes indépendantes : de ce fait une section emploie toujours le terme de *presbyteri*, une autre celui de *sacerdotes*. Personne n'a éprouvé le besoin d'harmoniser les rédactions, les deux termes apparaissent strictement synonymes »[3]. Bernard Sesboüé évoque aussi l'exhortation *Pastores dabo vobis* (1992) de Jean-Paul II, dans laquelle le pape est revenu à la catégorie de sacerdoce[4], et le fait que Benoît XVI ait proposé que l'année 2009-2010 soit une « année sacerdotale » pour « promouvoir un engagement de renouveau intérieur de tous les prêtres »[5].

Le *Rapport de Malte* synthétise la question en rappelant que Vatican II « a mis un accent nouveau sur l'annonce de l'Évangile comme tâche fondamentale du prêtre » et que, pour les luthériens, « la fonction du ministère est d'annoncer l'Évangile et d'administrer les sacrements d'une manière conforme à l'Évangile et de

---

1 Voir Bernard SESBOÜÉ, « Le déplacement des catégories du ministère apostolique à Vatican II et sa répercussion sur le dialogue œcuménique », *Églises, Sociétés et Ministères*, Travaux et conférences du Centre-Sèvres, 7, 1986, p. 169-197 ; publié dans ID, *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 337-374. Les nombres sont donnés en p. 357. L'évolution des titres du schéma préparatoire du décret sur le ministère des prêtres au cours du Concile de Vatican II est elle aussi significative, voir Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*, *op. cit.*, p. 119 : le schéma s'est successivement nommé *De clericis* (avril 1963), *De sacerdotibus* (novembre 1963), *De vita et ministerio sacerdotali* (décembre 1964), *De ministerio et vita presbyterorum* (novembre 1965) et enfin *De presbyterorum ministerio et vita* (titre définitif, 7 décembre 1965).

2 *Code de droit canonique*, Paris, Centurion-Cerf-Tardy, 1984.

3 Bernard SESBOÜÉ, « La réception de Vatican II est-elle achevée ? », *art. cit.*, p.148.

4 JEAN-PAUL II, *Pastores dabo vobis*, *op. cit.*. Le pape y utilise trois fois plus « *sacerdotes* » que « *presbyteri* » pour parler des prêtres, cf. COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 59, note 3.

5 BENOÎT XVI, « Lettre du souverain pontife Benoît XVI pour l'indiction d'une année sacerdotale à l'occasion du 150ème anniversaire du *dies natalis* du saint curé d'Ars », 16 juin 2009 ; en ligne : http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090616_anno-sacerdotale_fr.html [consulté le 28 décembre 2014]. Voir aussi le rapport préparé pour le Synode des Évêques de 1971 : COMMISSION INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE, *Le Ministère sacerdotal*, Paris, Cerf, 1971, coll. « Cogitatio Fidei » n° 60 ; Pierre GRELOT, « Le ministère chrétien dans sa dimension sacerdotale », *NRTh* 112/4 (1990), p. 161-182.

telle façon que la foi en soit éveillée et fortifiée » et « les sacrements sont aujourd'hui [...] plus fortement insérés dans la vie spirituelle des communautés »[1].

Ce ministère de prédication et d'administration des sacrements inclut une dimension de rassemblement de la communauté chrétienne. « Les catholiques déclarent aussi que la responsabilité des ministres ordonnés consiste à rassembler le peuple de Dieu et à proclamer ces choses afin que tous puissent croire »[2]. Les prêtres appartiennent au peuple sacerdotal de Dieu ; la construction du corps du Christ est la base et le but du ministère sacerdotal[3]. Pour Vatican II, le prêtre a un ministère de communion et il est présenté comme chef qui dirige la communauté. Le document réformé-catholique *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* appelle à approfondir la question de savoir si « ce qui est spécifique dans le ministère consiste […] dans la fonction propre du président, considérée non comme un titre honorifique mais comme un service d'édification de l'Église : direction, prédication de la Parole, administration des sacrements »[4]. *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* indique que la structure ministérielle de l'Église se manifeste dans le ministère de vigilance « exercé par des membres de l'Église pour la fidélité, l'unité, l'harmonie, la croissance et la discipline du peuple de Dieu en pèlerinage, sous la direction du Christ »[5]. Pour cette dimension de direction, la distinction du ministère ordonné en un triple ministère – diaconal, presbytéral et épiscopal – se pose particulièrement[6].

II.3.3.2 – La présidence de l'eucharistie

Des conceptions différentes se manifestent quant au fait de savoir si les fonctions dont les ministres ont la charge leur sont réservées ou si d'autres membres de l'Église peuvent les exercer. Le document réformé-catholique *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* explique que, si « différents "dons", "services"

---

1 *L-C - Rapport de Malte* 61. Remarquons que dans ce paragraphe il est question du « prêtre » pour les catholiques – donc du ministre - et du « ministère » pour les luthériens.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 274.

3 *Ibid.* 249.

4 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 108.

5 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 135.

6 Nous développerons cette dimension plus loin ; voir *infra*, II.3.4.

et "activités" sont inspirés par l'Esprit de Dieu dans l'Église [...], tous ses membres sont invités à s'engager pour cette même unité, cette harmonie et cette édification de l'Église »[1], mais les réponses diffèrent quant à l'attribution exclusive de certaines fonctions aux ministres. La présidence de l'eucharistie illustre particulièrement cette problématique.

Pour l'Église catholique, la présidence de l'eucharistie est confiée uniquement à l'évêque et aux prêtres, car elle suppose la *potestas* conférée par l'ordination et qu'elle est liée à la présidence de l'Église[2]. Parce qu'ils président à la communion ecclésiale, les ministres président la communion eucharistique, car ce sacrement est signe de la communion ecclésiale. Cette conception se fonde sur une tradition ancienne, qui remonte aux Pères de l'Église[3]. C'est ce qu'exprime *Lumen gentium* en indiquant que « celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, dans le rôle du Christ, le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier »[4].

---

1 *Ibid.* 135.

2 La question de l'homélie qui est réservée au prêtre est en lien direct avec l'eucharistie ; ainsi la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements a-t-elle précisé, dans sa *Présentation générale du Missel romain* de 2002, que « l'homélie doit être faite habituellement par le prêtre célébrant lui-même ou par un prêtre concélébrant à qui il l'aura demandé, ou parfois aussi, si cela est opportun, par un diacre mais jamais par un laïc » (66) ; cela est dû à leur place particulière dans la célébration eucharistique, en vertu du sacrement de l'ordre pour le prêtre et de l'ordination sacrée pour le diacre (*ibid.* 93-94) ; en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_fr.html#L%B4hom%E9lie [consulté le 27 novembre 2016].

3 Voir Hervé LEGRAND, « La présidence de l'Eucharistie selon la tradition ancienne », *Spiritus* 69 (1977), p. 409-431. Ce numéro 69 et le numéro 70 (1978) de *Spiritus* sont consacrés à la présidence de l'eucharistie.

4 *LG* 10. L'expression « faire le sacrifice eucharistique » (« *conficere sacrificium eucharisticum* ») remonte au concile de Latran IV (1215) qui, dans une « Définition contre les albigeois et les cathares » affirme que « ce sacrement [de l'autel], personne ne peut le réaliser, sinon le prêtre qui a été légitimement ordonné selon le pouvoir des clés de l'Église » (*DH* 802). Dans ce contexte de maintien de l'unité de l'Église, ce « pouvoir sacré » est « un pouvoir qui est légitimé dans la communion et qui a pour finalité cette même communion », voir COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 71, note 1. Il importe de noter que la suite de *LG* 10 mentionne que « les fidèles eux, de par le sacerdoce royal qui est le leur, concourent à l'offrande de l'Eucharistie et exercent leur sacerdoce par la réception des sacrements, la prière et l'action de grâces, le témoignage d'une vie sainte, leur renoncement et leur charité effective » : le prêtre n'agit pas seul, c'est la communauté qui est le sujet de la liturgie ; voir Yves CONGAR, « L'*ecclesia* ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », in Jean-Pierre JOSSUA et Yves CONGAR (dir.), *La liturgie après Vatican II*, Paris, Cerf, 1967, coll. « Unam Sanctam » n° 66, p. 241-282. Cf. *SC* 48 : « Aussi l'Église se soucie-t-elle d'obtenir que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets, mais que, le comprenant bien dans ses rites et ses prières, ils participent de façon consciente, pieuse et active à l'action sacrée, soient formés par la Parole de Dieu, se restaurent à la table du Corps du Seigneur, rendent grâces à Dieu ; qu'offrant la victime sans tache, non seulement par les mains du prêtre, mais aussi en union avec lui, ils apprennent à s'offrir eux-mêmes et, de jour en jour, soient

La présidence de l'eucharistie par un prêtre qui la célèbre *in persona Christi* est une manière de signifier qu'elle est donnée à l'Église par le Seigneur ; ce n'est pas l'Église qui se donne à elle-même ce sacrement. Le prêtre signifie aussi le lien de la communauté rassemblée autour de l'eucharistie à l'ensemble de l'Église suscitée par la même eucharistie. Don du Christ et communion ecclésiale sont représentés par le prêtre, qui célèbre en communion avec son évêque. C'est ce dernier qui dirige toute célébration légitime de l'eucharistie, car il incarne le lien entre son Église locale et les autres, au sein de l'Église universelle[1]. Seul un ministre mandaté par lui peut présider l'eucharistie et c'est dans ce sens que le prêtre ordonné le fait[2]. C'est une condition indispensable, qui ne peut souffrir aucune exception. Sans prêtre, il ne peut y avoir de célébration eucharistique, même dans des situations exceptionnelles.

Dans cette logique, l'eucharistie comme signe de la communion ecclésiale ne peut être valide que si elle est célébrée par un prêtre qui est en lien avec un évêque lui-même inséré dans le collège épiscopal. Elle ne peut donc être présidée que par un prêtre validement ordonné, c'est-à-dire ordonné par un évêque lui-même validement consacré[3]. Le document sur *Le repas du Seigneur* indiquait que « des réflexions communes sur le ministère épiscopal étaient nécessaires, en vue de dépasser les obstacles sur ce point précis et qui empêchent une communion luthéro-catholique »[4]. Conscient du risque de blocage, le *Rapport de Malte* proposait quant à lui de ne pas subordonner « la question de la célébration en commun de l'Eucharistie

---

consommés, par la médiation du Christ, dans l'unité avec Dieu et entre eux pour que, finalement, Dieu soit tout en tous ».

1 *LG* 26. Voir dans *L-C - L'unité qui est devant nous* un excursus sur « la pratique de l'ordination dans l'Église ancienne », qui rappelle qu'un évêque est ordonné dans le cadre d'une célébration eucharistique qu'il préside au sein de l'Église locale, pour montrer ainsi « le lien étroit qui existe entre la communion ecclésiale et la communion eucharistique » (n° 10). Voir *SC* 41 : Tous « doivent être persuadés que la principale manifestation de l'Église réside dans la participation plénière et active de tout le saint Peuple de Dieu, aux mêmes célébrations liturgiques, surtout à la même Eucharistie, dans une seule prière, auprès de l'autel unique où préside l'évêque entouré de son presbyterium et de ses ministres ».

2 Dans la ligne d'Ignace d'Antioche qui écrivait : « Suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ suit son Père, et le presbyterium comme les Apôtres ; quant aux diacres, respectez-les comme la loi de Dieu. Que personne ne fasse, en dehors de l'évêque, rien de ce qui regarde l'Église. Que cette eucharistie seule soit regardée comme légitime, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé » ; *Lettre aux Smyrniotes* 8,1, dans IGNACE D'ANTIOCHE, POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, Paris, Cerf, 1998[5], coll. « Sources Chrétiennes » n° 10 bis ; cité dans *L-C - Le repas du Seigneur* 66, note 51.

3 Voir le canon 900 du *Code de droit canonique*, *op. cit.* : « Seul le prêtre validement ordonné est le ministre qui, en la personne du Christ, peut réaliser le sacrement de l'Eucharistie » et le canon 1012 : « Le ministre de l'ordination sacrée est l'Évêque consacré ».

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 2.

et celle de la reconnaissance mutuelle du ministère […] à un accord sur la question de la primauté »[1].

C'est un point essentiel pour les catholiques. Il n'est donc pas étonnant que, quand le *Rapport de Malte* indiquait que « la réalisation d'une communion dans l'Eucharistie ne peut pas être mise en dépendance exclusive de la pleine reconnaissance du ministère ecclésial »[2], des réserves importantes de membres catholiques du groupe de dialogue se sont immédiatement exprimées. Pour l'évêque danois Hans-Ludwig Martensen et le professeur allemand Anton Vögtle, « selon la foi catholique eucharistie et ministère ecclésial ne peuvent être séparés. Même à titre exceptionnel, il ne peut y avoir de célébration eucharistique sans ministère »[3] ; dans cette logique, « bien que la réalisation de la communion dans l'Eucharistie […] ne puisse pas être rendue exclusivement dépendante d'une pleine reconnaissance du ministère ecclésial, une telle reconnaissance est cependant essentielle et nécessaire pour qu'une célébration eucharistique soit reconnue par l'Église catholique, et elle ne peut jamais faire défaut »[4]. Le professeur allemand Heinz Schürmann émit quant à lui des réserves à cause du flou qu'il percevait dans la définition luthérienne du ministère ; il estimait que l'« on ne devrait pas parler dans un sens univoque et uniformément accepté (!) du "ministère luthérien" » et il souhaitait « que, en ce qui concerne la doctrine du ministère, on parvienne dans les Églises luthériennes à une unité de vue plus grande et plus contraignante » ; en conséquence de ce manque de clarté, il ne indiquait ne pouvoir comprendre ce que dit le *Rapport de Malte* « que dans le sens d'une "tolérance" relative à l'accès à l'Eucharistie »[5]. Pour le professeur Jan L. Witte de Rome, en raison du même manque de clarté, cette recommandation « est, du côté catholique, scientifiquement et pastoralement prématurée » et la Commission n'aurait pas dû aller plus loin que de recommander aux autorités ecclésiastiques « des actes occasionnels d'accès limités à leur propre Eucharistie »[6].

---

1 *L-C - Rapport de Malte* 67.

2 *Ibid.* 73.

3 *L-C - Face à l'unité*, p. 56. C'est-à-dire ici sans ministre catholique.

4 *Ibid.*.

5 *Ibid.*, p. 57.

6 *Ibid.*, p. 57-58. Ce même paragraphe a été l'objet de réserves de la part du professeur luthérien allemand Hans Conzelmann, selon qui « sur bien des points il n'existe aucune opinion "luthérienne" uniforme, par exemple sur la nature et l'importance du droit canonique, du ministère des apôtres et, en conséquence, sur le ministère en général, l'ordination, etc. » ; *Ibid.*, p. 58.

Les protestants conçoivent de manière sensiblement différente la question de la présidence de la cène et leur logique n'est pas la même. Pour les luthériens comme pour les réformés, les ministres ordonnés président normalement l'eucharistie. S'ils participent à la présidence de la communauté, ils n'assurent toutefois pas seuls l'*episkopè*, cette dernière étant partagée avec des membres de l'Église qui ne sont pas ordonnés[1]. D'autre part, la validité de l'eucharistie ne repose pas sur le fait qu'elle soit présidée par un ministre puisque celui-ci ne dispose pas d'une *potestas* particulière liée à la célébration du repas du Seigneur.

Pour eux, ce qui fait la communion ecclésiale, c'est la célébration de l'eucharistie et non la structure ministérielle de l'Église. Ce qui fait la validité de l'eucharistie c'est la présence du Christ et non la présidence de la liturgie par un ministre. Même si la célébration de la cène implique nécessairement qu'il y ait un ministère à son service – une personne désignée par l'Église pour présider ce sacrement –, ce n'est pas cette personne qui garantit la validité de la célébration ; c'est la présence du Christ qui se donne dans ce repas qui suscite l'Église. Wolfhart Pannenberg explique que « ce qui est […] constitutif de l'être de l'Église, ce n'est pas la forme de son organisation, mais l'action signifiante du repas de Jésus qu'elle célèbre dans une assurance fondée sur le don de l'Esprit. […] L'Église a son existence *extra se*, à savoir avant sa figure organisationnelle de communauté constituée dans le temps selon des formes définies – et même des formes juridiques »[2]. Ce n'est pas la présidence par un ministre qui fait que l'eucharistie est valide, mais le don que Dieu fait à ses fidèles dans la célébration du sacrement. L'existence de l'Église lui est donnée de l'extérieur par Dieu et non par sa structure ministérielle. La présidence par un ministre ordonné exprime bien sûr quelque chose de l'*extra nos* de l'Évangile, ainsi que la dimension ecclésiale au-delà de la communauté rassemblée, mais ce n'est pas sur lui que repose l'authenticité du sacrement.

Une diversité des formes que le ministère peut revêtir est admise en luthéranisme, mais il est clair que, « selon la doctrine luthérienne aussi, le culte eucharistique est présidé par un ministre ordonné »[3]. La doctrine luthérienne

---

1 Voir *infra*, II.4.1.4.

2 Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* ***, *op. cit.*, p. 393-394.

3 *L-C - Le repas du Seigneur* 67, référence à *CA* XIV. Voir aussi *L-C - L'apostolicité de l'Église* 274 et *L-C - Du conflit à la communion* 181.

concernant la validité de la sainte cène ne se fonde que sur l'action liturgique conforme avec son institution par le Christ[1]. La *Confession d'Augsbourg* présuppose cependant le ministère de l'administration des sacrements[2], lequel n'est exercé que par des personnes régulièrement appelées à cet effet[3], c'est-à-dire des ministres ordonnés[4].

La présidence par un ministre ordonné exprime que l'eucharistie est don de Dieu, et aussi le fait que l'Église locale, assemblée autour de l'eucharistie, est en lien avec les autres communautés chrétiennes qui célèbrent le même sacrement. C'est encore Wolfhart Pannenberg qui l'exprime justement :

> « Dans la communauté locale singulière, la reconnaissance mutuelle entre les communautés s'exprime par le fait que le ministre qui est habilité pour l'enseignement de l'Évangile et pour la célébration de la Cène, est appelé à son ministère dans le cadre d'une coopération des autres Églises locales ou par un ministère régional de supervision de la conduite de l'Église. […] Le lien entre la Cène et le ministère ecclésial [est] fondé dans le devoir de communion de tous les chrétiens par-delà les frontières d'une communauté locale »[5].

Par sa place à la fois dans et face à la communauté, le ministre représente le fait que c'est le Christ qui invite à son repas et s'y offre, et non la communauté qui se donne à elle-même ce repas. En toute rigueur, cela est aussi valable pour la prédication, qui apporte l'Évangile à l'assemblée des auditeurs et la construit ainsi en une communauté ecclésiale ; c'est dans ce sens que Wolfhart Pannenberg indique que « la prédication, comme le repas du Seigneur, est elle aussi en relation avec la communauté ecclésiale. C'est pourquoi la proclamation publique de l'Évangile de même que la présidence de la célébration de la Cène sont confiées au ministère ordonné de l'Église, appelé de manière particulière à consolider et à préserver l'unité de l'Église »[6].

Ainsi que nous l'avons indiqué dans la première partie de notre étude, dans des situations exceptionnelles, un autre membre de l'Église, non ordonné, peut être mandaté pour cette présidence[7]. Puisque leur conception du ministère n'intègre pas

---

1 Voir *L-C - Le ministère dans l'Église* 30.

2 *CA* V.

3 *CA* XIV.

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 30.

5 Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* ***, *op. cit.*, p. 440.

6 *Ibid.*, p. 449.

7 Voir *supra*, I.4.3.2.

une *potestas* conférée au ministre, la pratique ecclésiale de certaines Églises luthériennes et plus encore de plusieurs Églises réformées peut intégrer le fait que la présidence de la sainte cène n'est pas exclusivement confiée à un ministre ordonné[1]. De manière occasionnelle, un membre mandaté de l'Église peut présider un culte avec sainte cène et prêcher. Cela ne signifie pas pour autant que les dimensions de don du Seigneur et de communion ecclésiale sont absentes. Il ne s'agit pas que n'importe qui s'attribue la présidence du culte, puisque la personne qui prêche ou qui préside la cène doit être dûment mandatée pour cela par une autorité ecclésiale. Un membre de l'Église qui reçoit mandat pour présider la cène n'agit ni de sa propre initiative ni comme délégué de la communauté, mais comme officiant, au moment où il célèbre, en lieu et place d'un ministre, avec la même fonction symbolique. On ne touche pas là à ce que signifie la cène, mais à la diversité des manières de structurer les ministères[2]. Don de Dieu et communion ecclésiale, ces deux dimensions sont bien signifiées quand la cène est présidée par un membre de l'Église non ordonné, mandaté pour cela, même si la question des mandats et des ministères reste une question discutée au sein même du protestantisme[3].

Les dialogues étudiés indiquent une convergence dans la conviction que c'est par le Christ que « sont appelés et mandatés ceux qui, en son nom, président à cette célébration », ce qui est le signe que l'assemblée reçoit l'Eucharistie du Christ[4], et donc qu'« il appartient à l'Eucharistie d'être présidée par un ministre mandaté par l'Église »[5]. C'est ainsi le Seigneur « qui, par son ministre, préside à cette table »[6], c'est lui qui rassemble son Église, dans la communauté locale comme au sein de toute l'Église. Les catholiques interpellent bien sûr les protestants sur la nécessité d'un ministre ordonné pour la présidence de l'eucharistie. Le document luthéro-catholique sur *Le repas du Seigneur* indique dans les sujets à travailler en vue d'une

1 Il en est de même pour la prédication.

2 Il est important de préciser que cette pratique des mandats trouve dans certaines Églises réformées sa nécessité dans la dissémination des paroisses et le manque de pasteurs.

3 Voir par exemple *L-R - Ministère - ordination - episkopè* 66.

4 *L-C - Le repas du Seigneur* 13, avec une citation du GROUPE DES DOMBES, *Vers une même foi eucharistique ? Accord entre catholiques et protestants*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1972, 34.

5 *L-C - Le repas du Seigneur* 65.

6 *Ibid.* 16. Il s'agit d'une citation du document *La doctrine eucharistique*, dit « Document de Windsor », n°7 ; cette déclaration commune faite en 1971 par les membres de la Commission internationale anglicane-catholique romaine a été intégrée dans le « Rapport final » ARCIC I (1982), *in* COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE (ARCIC), *Anglicans et catholiques. La quête de l'unité*, *op. cit.*, p. 35.

reconnaissance mutuelle des ministères ecclésiaux, qu'« il faudra voir, entre autres, comment on considère, du côté luthérien, une Eucharistie célébrée sans ministre ordonné »[1].

En 2005, le document des trois instituts œcuméniques européens sur le partage eucharistique s'est référé à une position de la Communion d'Églises protestantes en Europe[2] en indiquant que la présidence de la célébration de la cène « est liée fondamentalement à l'ordination »[3] et que la mission d'administrer les sacrements est conférée à des non-ordonnés « exceptionnellement ou dans des situations de nécessité à la condition et en vertu du critère selon lesquels leur service est accompli conformément à la "responsabilité" du ministère de l'unité qui est lié à l'ordination »[4]. Le document questionne les catholiques sur les situations de nécessité (« captivité, dangers de guerre, manque durable de prêtres ») dans lesquelles « du point de vue théologique il est contestable que des actes constitutifs de la vie de l'Église soient rendus exclusivement dépendants du ministère »[5] ; il rappelle l'axiome « *Ecclesia supplet* » qui concerne ces situations de nécessité et demande si le *supplet Ecclesia* ne pourrait pas s'élargir en *supplet Christus*[6].

Le dialogue luthéro-catholique aborde cette question. Au vu des conceptions différentes du lien entre ministère ordonné et présidence de l'eucharistie, le *Rapport de Malte* recommandait d'examiner sérieusement la question d'une reconnaissance mutuelle des ministères ecclésiaux[7]. *Le repas du Seigneur* appelait, dans la mise en œuvre de cette recommandation du *Rapport de Malte* à « voir, entre autres, comment on considère, du côté luthérien, une Eucharistie célébrée sans ministre ordonné »[8]. *Le ministère dans l'Église* rappelait la signification constitutive du ministère dans la célébration de la cène[9]. Le document *Du conflit à la communion*

---

1 *L-C - Le repas du Seigneur* 68.

2 *L-R - La doctrine et la pratique de la sainte-cène*, 1ère partie, II, A3. Voir *supra*, I.4.3.2.

3 CENTRE D'ÉTUDES ŒCUMÉNIQUES (STRASBOURG), INSTITUT DE RECHERCHE ŒCUMÉNIQUES (TÜBINGEN), INSTITUT DE RECHERCHES CONFESSIONNELLES (BENSHEIM), *Le partage eucharistique entre les Églises est possible*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2005, p. 66.

4 *Ibid.*, p. 66.

5 *Ibid.*, p. 66.

6 *Ibid.*, p. 67. Référence à Hans KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg, Herder, 1968, p. 521 ; traduction française : Hans KÜNG, *L'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968.

7 *L-C - Rapport de Malte* 63-64.

8 *L-C - Le repas du Seigneur* 68.

9 *L-C - Le ministère dans l'Église* 28.

indique que, « puisque la question de la présidence de la célébration eucharistique est d'une grande importance œcuménique, la nécessité d'un ministre désigné par l'Église est un point commun significatif identifié par le dialogue »[1] ; se référant au rapport *Le repas du Seigneur* qui affirmait que « catholiques et luthériens sont convaincus qu'il appartient à l'eucharistie d'être présidée par un ministre mandaté par l'Église »[2], il reconnaît que, « ceci dit, catholiques et luthériens comprennent encore ce ministère différemment »[3]. Plus loin le même document précise qu'« ensemble, luthériens et catholiques peuvent réfléchir au lien entre la responsabilité de la proclamation de la Parole et de l'administration des sacrements, et la charge de ceux qui sont ordonnés[4] » et que « luthériens et catholiques s'accordent également sur la présidence des ministres ayant reçu l'ordination pour l'administration des sacrements »[5].

Entre réformés et catholiques, la question de la présidence de la célébration eucharistique est abordée dans *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* : « la présidence du ministre de l'Église mandaté fait ressortir ce rôle, de caractère unique, du Christ comme Seigneur et comme Celui qui invite. Le ministre mandaté doit faire voir à la communauté rassemblée qu'elle n'a pas à disposer de l'Eucharistie mais seulement à refaire, dans l'obéissance, ce que le Christ a commandé à l'Église »[6]. Les paragraphes suivants indiquent que l'intention est de placer l'eucharistie dans une commune confession christologique, mais le texte ne précise pas ce qui est entendu ici derrière les mots « ministres » et « mandaté » ainsi accolés. Plus loin, après avoir affirmé que « nous croyons être parvenus à une conception commune de la signification, la finalité et la doctrine fondamentale de l'Eucharistie, conception qui est conforme à la Parole de Dieu et à la tradition universelle de l'Église »[7], le document pointe des questions urgentes à mettre à l'étude qui auront à tenir compte, entre autres, « de la question du rôle propre du ministre ordonné dans la célébration eucharistique »[8]. Cette phrase, la dernière du chapitre, pointe de manière brève le cœur du problème, sans l'avoir auparavant

1 *L-C - Du conflit à la communion* 161.
2 *L-C - Le repas du Seigneur* 65.
3 *L-C - Du conflit à la communion* 161.
4 *Ibid.* 176.
5 *Ibid.* 181.
6 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 75.
7 *Ibid.* 91.
8 *Ibid.* 92.

problématisé. Mais le dernier chapitre aborde de front la question du ministère et pose notamment la question de savoir « dans quelle mesure et de quelle manière l'existence de la communauté des fidèles, son union avec le Christ et, en particulier, la célébration de l'eucharistie, nécessitent qu'il y ait dans l'Église des membres porteurs d'un office conféré par ordination »[1]. Sur la question des sacrements, le document suivant, *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église*, évoque « une divergence dans notre manière de comprendre le "sacrement" et la compétence de celui qui l'administre »[2]. Le texte ne précise pas ce qu'il entend par « compétence » : s'agit-il du statut de ministre ordonné, ou du pouvoir de consacrer ?

En 1972, le Groupe des Dombes, dans son texte intitulé *Vers une même foi eucharistique*, rappelait que c'est le Christ qui rassemble, nourrit, invite et préside[3] et, à propos de la présidence de l'eucharistie, que « cette présidence a pour signe celle d'un ministre qu'il a appelé et envoyé »[4] ; en effet, « le ministre manifeste que l'assemblée n'est pas propriétaire du geste qu'elle est en train d'accomplir, qu'elle n'est pas maîtresse de l'eucharistie : elle la reçoit d'un Autre, le Christ vivant dans son Église. Tout en demeurant membre de l'assemblée, le ministre est aussi cet envoyé qui signifie l'initiative de Dieu et le lien de la communauté locale avec les autres communautés dans l'Église universelle »[5].

Le *BEM*, après avoir indiqué la fonction spécifique du ministère ordonné[6], indiquait que « ces fonctions ne sont pas exercées par le ministre ordonné d'une manière exclusive » mais que le ministère ordonné les accomplit « d'une manière représentative »[7]. Il précisait ensuite que, pour la présidence de l'eucharistie, « dans

---

1 *Ibid.* 107.

2 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 140.

3 GROUPE DES DOMBES, *Vers une même foi eucharistique ?*, *op. cit.*, 32. Sur ce texte, voir Christophe-Jean DUMONT, « Eucharistie et Ministères. À propos des "Accords des Dombes". Essai de critique constructive », *Ist* XVIII, 1973, n° 2, p. 155-207. Voir aussi Bernard SESBOÜÉ, « L'accord eucharistique des Dombes. Réflexions théologiques », *Ibid.*, p. 210-229, publié dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 191-215 ; Joseph de BACCIOCHI, « Accords des Dombes et théologie œcuménique », *Ist* XIX, 1974, p. 160-183. COMITÉ ÉPISCOPAL FRANÇAIS POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, « Note du Comité épiscopal français pour l'unité des chrétiens concernant le document du Groupe des Dombes : Vers une même foi eucharistique ? », *DC* 1669 (1975), p. 126-129 ; cette note reproche au document de s'écarter des formulations acquises en catholicisme.

4 GROUPE DES DOMBES, *Vers une même foi eucharistique ?*, *op. cit.*, 33.

5 *Ibid.*, 34.

6 *BEM*, Ministère 13.

7 *Ibid.*, commentaire.

la plupart des Églises, cette présidence du Christ a pour signe celle d'un ministre ordonné, qui la représente »[1] ; en effet, « s'il est vrai que le ministère ordonné constitue un foyer d'unité de la vie et du témoignage de l'Église, il est naturel de donner à un ministre ordonné cette tâche de présidence eucharistique. Elle est intimement liée à la responsabilité de conduire la communauté »[2]. La réponse de certaines Églises luthériennes ou réformées au *BEM* sur cette question de la présidence de la table du Seigneur indiquait qu'il pouvait y avoir pour elles « des exceptions dans les cas où il est impossible de recourir, pour les fonctions pastorales ou liturgiques, au service d'un pasteur théologiquement compétent et ordonné »[3]. Cela est lié à leur compréhension de la représentation pour laquelle elles voient la vocation de tous les chrétiens ; aussi les notes de clarification de Foi et Constitution précisent-elles que « le signe effectif de la présence du Christ dans la communauté n'est pas à voir dans les personnes qui président, mais précisément dans la fonction qu'ils exercent publiquement (présidence) en proclamant la parole et en présidant le repas du Seigneur »[4].

On voit que la question de la présidence de l'eucharistie par des membres de l'Église, non ordonnés mais ayant reçu mandat pour assumer cette présidence, reste une difficulté dans les dialogues luthéro-catholique et réformé-catholique, comme au sein même du protestantisme. Cette question est d'une grande importance œcuménique, car la reconnaissance mutuelle des ordinations et l'hospitalité eucharistique en dépendent pour une grande part. Nous reviendrons dans la troisième partie de notre étude sur cette question qui est à l'articulation entre communion eucharistique et communion ecclésiale[5]. Cependant, même si des nuances importantes se manifestent, notamment sur la question de l'exclusivité des ministres ordonnés à pouvoir exercer certaines charges – présidence de l'eucharistie par exemple –, des convergences fortes existent sur les trois fonctions classiques du ministère ordonné : la prédication de l'Évangile, le ministère des sacrements et la présidence de la communauté et son rassemblement.

---

1 *Ibid.* 14.

2 *Ibid.*, commentaire.

3 CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES – FOI ET CONSTITUTION, *Baptême Eucharistie Ministère. 1982-1990. Rapport sur le processus « BEM »*, *op. cit.*, p. 93.

4 *Ibid.*, p. 144.

5 Voir *infra*, III.2.

II.3.4 – Un triple ministère

Une question se pose ici, celle de savoir si toutes ces charges peuvent être accomplies par tous les ministres ou seulement par certains d'entre eux. La conception traditionnelle d'un triple ministère réparti entre épiscopat, presbytérat et diaconat fait globalement consensus[1]. S'il y a convergence pour admettre ce triple ministère, la manière d'articuler ces trois dimensions ne fait pas l'unanimité. L'appréciation des uns et des autres sur le développement dans l'histoire de l'Église du triple ministère et de sa normativité n'est pas la même. Une divergence sur la relation entre ces trois dimensions concerne notamment une éventuelle hiérarchie entre ces ministères.

II.3.4.1 – Ministère diaconal, ministère presbytéral, ministère épiscopal

Une convergence est établie dans les dialogues entre les catholiques et les luthéro-réformés pour dire que le ministère ordonné se décline dans une triple dimension, ministère diaconal, ministère presbytéral et ministère épiscopal. Le principe de cette distinction a été objet de polémique mais ne l'est plus. Ainsi, le document réformé-catholique *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* rappelle que l'Église catholique, dans un esprit de parti post-tridentin, apologétique et polémique contre le protestantisme, a longtemps dit que « là où les Églises protestantes nouvellement formées avaient rompu avec la succession apostolique de l'Église universelle, l'Église catholique romaine a[vait] conservé le triple ministère de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat »[2]. Le document précise que cette « argumentation unilatérale [...] a été en général abandonnée par les théologiens catholiques romains depuis Vatican II »[3].

---

1 Cette dimension est fortement soulignée dans *BEM*, Ministère 22-25.

2 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 48. Signalons qu'un bout de phrase manque dans la version française publiée par André Birmelé et Jacques Terme, dans l'édition papier comme dans l'édition numérique : « where the newly formed Protestant churches had broken with the apostolic succession *of the universal Church, the Roman Catholic Church had retained the threefold apostolic ministry* of episcopate, presbyterate and diaconate » est traduit par « là où les Églises protestantes nouvellement formées avaient rompu avec la succession apostolique de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat » (c'est nous qui soulignons les mots manquants).

3 *Ibid.* 49. Le document *L-C - L'apostolicité de l'Église* 225-234 rappelle comment le triple ministère ordonné de l'évêque, du prêtre et du diacre a été développé au Concile de Trente.

L'apostolicité de l'Église évoque l'hypothèse de trouver dans le Nouveau Testament des traces de l'émergence de ce triple ministère, mais il n'y a pas d'évidence textuelle et savoir « comment les structures ministérielles se sont développées reste une question ouverte »[1]. La justification d'une différenciation, au sein du ministère particulier, entre épiscopat, presbytérat et diaconat ne se trouve pas dans le Nouveau Testament. Ce dernier présente en effet une variété de ministères et de charges. Si le triple ministère n'est pas attesté tel quel dans les textes, il s'est ensuite développé en suivant une ligne se référant au Nouveau Testament ; son développement dans l'Église primitive est une forme spécifique de réception du témoignage scripturaire[2]. Le dialogue réformé-catholique rappelle lui aussi que dans le Nouveau Testament le gouvernement de l'Église a revêtu des formes diverses et reçu différents noms, mais qu'« à partir de différentes formes de gouvernement mentionnées dans les lettres pastorales, émergea un modèle comprenant des *episkopoi*, des presbytres et des diacres, qui devient choses établie à la fin du deuxième siècle »[3]. *L'apostolicité de l'Église* situe pour sa part au début du III^e^ siècle l'établissement de la structure du ministère, avec l'ordination par l'évêque et la distinction entre évêque, prêtre et diacre[4].

Même si des fonctions de dirigeants ont subi des changements dans l'histoire, « le ministère des évêques, des presbytres et des diacres devint dans l'Église ancienne le modèle universel de gouvernement de l'Église »[5]. Cette triple dimension du ministère est présente dans chacune des traditions, même au sein des Églises

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 49. Voir plus de détails, voir l'ensemble des paragraphes 46-49.

2 *Ibid.* 169.

3 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 136. Le paragraphe précise que « ce modèle de gouvernement se développa à partir de certaines formes néo-testamentaires, tandis que d'autres formes du Nouveau Testament (même antérieures) ne se développèrent pas. La diffusion et l'interprétation théologique du gouvernement ecclésial dans la période qui suivit immédiatement le Nouveau Testament doivent donc être considérées sur l'arrière-plan du développement plus large de l'Église ancienne et de son expression de la foi ». Pour le développement des ministères dans les premiers siècles, les sources principales sont CLÉMENT DE ROME, *Première épître aux Corinthiens* 42 et 44, Paris, Cerf, 2000[2], coll. « Sources chrétiennes » n° 167 ; Ignace d'Antioche, « Lettre aux Éphésiens » 2 et « Lettre aux Magnésiens » 2, dans IGNACE D'ANTIOCHE, POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, *op. cit.* ; HIPPOLYTE, *La tradition Apostolique*, *op. cit.*.

4 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 186. Le paragraphe se réfère aux formules de consécration d'ordination que l'on trouve chez Hippolyte de Rome. *L-C - Le ministère dans l'Église* rappelle que l'on trouve la division tripartite du ministère (évêque, prêtre et diacre) dans l'Église ancienne à partir du II^e^ siècle. Cf. *L-C - Rapport de Malte* 55.

5 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 137.

réformées, pourtant marquées par la conception calvinienne des quatre ministères : les pasteurs, les docteurs, les anciens et les diacres[1].

Notons au passage que la question du ministère de diacre est très peu abordée dans les dialogues étudiés. Ceux-ci se centrent sur le presbytérat/pastorat et l'*episkopè*. Le diaconat est pourtant une dimension ministérielle importante, même si ses enjeux œcuméniques sont moindres que ceux posés par les ministères presbytéral et épiscopal. Une étude détaillée de cette question devrait en particulier travailler la distinction entre le diaconat comme service et le diaconat comme étape vers le ministère presbytéral[2].

II.3.4.2 – Une différenciation hiérarchique ?

S'il y a convergence pour admettre un triple ministère, une divergence se pose sur la relation entre ces trois dimensions. En particulier, y a-t-il une hiérarchie entre ces trois ministères ?

La relation entre le presbytérat/pastorat et l'épiscopat a toujours fait objet de discussions dans l'Église. *Le ministère dans l'Église* rappelle que c'est en raison du développement de l'Église que le ministère épiscopal local est devenu ministère de direction régional ; à la fin du Moyen Âge, le différence entre évêque et presbytre a été « comprise presque exclusivement du point de vue de la juridiction »[3], et pouvoirs spirituels et pouvoirs temporels se sont mélangés dans le ministère épiscopal.

---

1 Voir *supra*, I.4.3.1.

2 Cf. Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*, *op. cit.*, p. 185-196. Voir Bernard SESBOÜÉ, « Quelle est l'identité ministérielle du diacre ? », in Michel DENEKEN [études réunies par], *L'Église à venir*, *op. cit.*, p. 223-257. Voir l'étude de la Commission théologique internationale de l'Église catholique, « Le diaconat : évolution et perspectives » (2003), in COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Documents II (1986-2009)*, Paris, Cerf, 2013, p. 319-438. Sur le ministère diaconal en protestantisme, voir Isabelle GRELLIER, *Action sociale et reconnaissance, Pour une théologie diaconale*, Strasbourg, Oberlin, 2003 ; Gottfried HAMMANN, *L'amour retrouvé. Le ministère de diacre du christianisme primitif aux Réformateurs protestants du XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 2007.

3 *L-C - Le ministère dans l'Église* 41. La note 59 de ce paragraphe évoque HUGUCCIO, *Summa Decretorum*, d. 95, c. 1 ; Pierre D'AURIOLE, *Commentaire des Sentences* IV, d. 24, q. un. a. 2 prop. 2 (fol. 163 a-b) ; Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, *supplément*, *op. cit.*, q. 40, a. 4 Respondeo ; ID, *Commentaire des sentences*, *op. cit.*, livre IV, Sent. 24, q. 3, a. 2, qla 3, sol. 1 et 2.

Au XVI[e] siècle, les réformateurs ont rejeté la distinction canonique entre la charge d'un évêque et celle de tout autre ministre de la Parole et des sacrements[1]. Ils ont affirmé l'existence d'un seul ministère ordonné, ayant responsabilité de la prédication de l'Évangile et de l'administration des sacrements ; dans les faits cependant, une différenciation était présente dans les charges assumées par les ministres, notamment par le développement d'une responsabilité de supervision des pasteurs[2]. Aujourd'hui, une responsabilité conférée à un ministre au service de l'*episkopè* peut le mettre en position hiérarchique, mais seulement dans le cadre de cette responsabilité et pour le temps où il l'exerce[3]. Bien que l'*episkopè* soit indispensable, la distinction entre évêque et pasteur est une distinction « de droit humain »[4], qui relève de l'organisation de l'Église.

Pour l'Église catholique, la réponse est différente. L'institution divine de la hiérarchie constituée d'évêques, de prêtres et de diacres est une structure de base irréversible, qui appartient à la plénitude de la nature de l'Église[5]. La distinction entre épiscopat et presbytérat est théologique[6]. Elle se base notamment sur Ignace d'Antioche qui affirmait qu'il y a une hiérarchie ministérielle entre les évêques, les prêtres, et les diacres, avec en son sommet l'évêque[7], entouré du collège presbytéral[8]. Au Concile de Trente, dans le décret sur le sacrement de l'ordre, cette hiérarchie a été présentée comme existant « *divina ordinatione* »[9], le sacerdoce étant

---

1 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 20.

2 *L-C - Du conflit à la communion* 172.

3 Cela est, par exemple, formulé ainsi dans ÉGLISE PROTESTANTE UNIE DE FRANCE, *Constitution*, *op. cit.*, article 21 § 1 : « La vie de l'Église est liée à l'exercice de certaines charges électives, de direction et de vigilance. Lorsque des ministres sont investis de ces responsabilités, celles-ci leur confèrent parmi les ministres l'autorité particulière qui en est la nécessaire contrepartie. Cette autorité s'exerce dans les limites de la Constitution et des Statuts. Elle comporte un devoir et un droit de contrôle et d'exhortation ».

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 47. Le document récent de la Communion d'Églises protestantes en Europe précise que « le terme "ordre des ministères" […] ne signifie pas une structure d'origine divine et normative comme l'entend le "triple ministère" des Catholiques Romains et des Orthodoxes, mais seulement un ordre modifiable qui assure que les ministères élémentaires sont remplis » ; *L-R - Ministère-ordination-episkopè* 39, note 19.

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église.* 281.

6 *L-C - Le ministère dans l'Église* 48.

7 IGNACE D'ANTIOCHE, « Lettre aux Magnésiens » 3, *op. cit.*, p. 37-39. Cf. Jean-Pierre Torrell qui affirme que « la clarté et la force de ce témoignage [d'Ignace] en faveur de l'épiscopat unique en font un témoin gênant pour tous les historiens non catholiques qui contestent la légitimité de la structure hiérarchique de l'Église » ! Voir Jean-Pierre TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, *op. cit.*, p. 85.

8 IGNACE D'ANTIOCHE, « Lettre aux Magnésiens » 6 et 13, *op. cit.*.

9 Sur la différence entre *divina ordinatione* et *a Christo instituta*, voir Yves CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, 1971.

conçu comme une structure qui inclut différents degrés d'autorité spirituelle[1]. Le Concile de Trente justifiait la hiérarchie :

> « Si quelqu'un affirme que tous les chrétiens, sans distinction, sont prêtres du Nouveau Testament, ou que tous sont dotés d'un même pouvoir spirituel entre eux, il semble ne rien faire d'autre que d'effacer la hiérarchie ecclésiastique, laquelle est comme "une armée rangée en bataille", comme si, à l'encontre de l'enseignement de saint Paul tous étaient apôtres et tous prophètes, tous évangélistes, tous pasteurs, tous docteurs »[2].

Il déclarait également :

> « Les évêques, qui ont succédé aux apôtres, appartiennent à titre principal à cet ordre hiérarchique ; qu'ils ont été placés, comme le dit le même apôtre, par l'Esprit Saint pour "gouverner l'Église de Dieu" ; qu'ils sont supérieurs aux presbytes ; qu'ils confèrent le sacrement de la confirmation ; qu'ils ordonnent les ministres de l'Église ; qu'ils peuvent accomplir plusieurs autres choses pour lesquelles les autres d'un ordre inférieur n'ont aucun pouvoir »[3].

Le Concile a condamné celui qui dit « que les évêques ne sont pas supérieurs aux prêtres […] ou que le pouvoir qu'ils ont leur est commun avec les prêtres […] : qu'il soit anathème »[4]. Cette hiérarchie est instituée par une disposition divine, puisque « si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans l'Église catholique une hiérarchie instituée par une disposition divine, composée d'évêques, de prêtres et de ministres : qu'il soit anathème »[5]. Le Concile a cependant évité d'utiliser l'expression *de iure divino*. *L'apostolicité de l'Église* précise que l'expression « par décision divine » (*divina ordinatione*) est plus faible que « de droit divin » (*iure divino*), ce qui indique que la différenciation interne du ministère correspond à la volonté de Dieu mais qu'elle n'exclut pas un certain degré de contingence historique[6]. Pour ce document, à Trente la question de la structure interne du ministère et de la relation hiérarchique en son sein est restée ouverte ; dans la première session, le Concile a traité le sacrement de l'ordre dans le contexte du décret sur le sacrifice de la messe, mais dans sa dernière session il a relativisé le sacerdoce comme point de départ de

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 229.

2 Concile de Trente, 23ème session, 15 juillet 1563, Doctrine et canons sur le sacrement de l'ordre. Chapitre 4, la hiérarchie ecclésiastique et l'ordination (*DH* 1767).

3 *Ibid.*, (*DH* 1768).

4 *Ibid.*, canon 7 (*DH* 1777).

5 *Ibid.*, canon 6 (*DH* 1776).

6 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 230.

ce sacrement et il a clarifié la base ecclésiale du ministère ordonné et la relation entre les différents ministères[1].

Vatican II n'a pas repris pas la formule tridentine *divina ordinatione institutam* mais a employé l'expression *ab antiquo* : « C'est ainsi que le ministère ecclésiastique, institué par Dieu, est exercé dans la diversité des ordres par ceux que déjà depuis l'Antiquité on appelle évêques, prêtres, diacres »[2]. Il rappelait la dimension hiérarchique entre les ministères :

> « C'est ainsi que le Christ a envoyé ses Apôtres comme le Père l'avait envoyé, puis, par l'intermédiaire des Apôtres, il a fait participer à sa consécration et à sa mission les évêques, leurs successeurs, dont la fonction ministérielle a été transmise aux prêtres à un degré subordonné : ceux-ci sont donc établis dans l'ordre du presbytérat pour être les coopérateurs de l'ordre épiscopal dans l'accomplissement de la mission apostolique confiée par le Christ »[3].

La présidence de l'ordination relève exclusivement du ministère épiscopal pour signifier que le ministère du prêtre ne peut se vivre qu'en lien étroit à celui de l'évêque. Le diaconat permanent se trouve quant à lui « au degré inférieur de la hiérarchie »[4] ; l'imposition des mains n'est pas faite aux diacres « en vue du sacerdoce, mais en vue du ministère »[5]. Les prêtres et les diacres sont considérés au sein de la mission des évêques, le ministère divinement institué étant exercé en plusieurs degrés ; Vatican II est resté prudent par rapport à l'histoire de la structure et de la différenciation du triple ministère[6]. La tradition catholique parle d'un « unique sacrement de l'ordre, auquel participent, de façon différente, évêques, prêtres et diacres »[7]. Ainsi, la relation entre l'évêque, les prêtres et les diacres est hiérarchique et elle appartient à la nature de l'Église. Les questions de *ius divinum*, qui ont pu advenir à travers des développements historiques, sont pour les catholiques en accord avec l'Évangile et ce qui résulte de ce processus exprime la véritable structure de l'Église ; le triple ministère doit être compris comme la structure de base irréversible qui appartient à la plénitude de la nature de l'Église[8].

---

1 *Ibid.* 229.
2 *LG* 28.
3 *PO* 2.
4 *LG* 29.
5 *Ibid.*.
6 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 245.
7 *L-C - Le ministère dans l'Église* 48.
8 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 281.

Il importe de rappeler que la dimension hiérarchique est articulée à la notion de service. Autorité et pouvoir sont conçus comme service de l'unité, service de la communauté[1]. La notion de hiérarchie, détachée de cette double notion de service et de communauté, risque toujours d'être confondue avec une chaîne de commandement. Des théologiens catholiques sont conscients de cette ambiguïté, à l'instar de Joseph Famerée selon qui il semble « non seulement possible mais souhaitable d'éviter la terminologie hiérarchique pour penser le ministère apostolique ou pastoral au sein de l'Église »[2] ; il se demande si, plutôt qu'une gradation de parcours ministériel qui peut ressembler à un *cursus honorum*, il ne serait pas « plus sain de considérer les trois ordinations en elles-mêmes comme indépendantes l'une de l'autre, chacune avec sa finalité ministérielle propre […] Ce serait une manière de valoriser la diversité des ministères sans les hiérarchiser »[3].

Catholiques et luthériens sont donc d'accord sur la notion de triple ministère, diacre, prêtre et évêque. Mais des points de divergence se posent au sein de ce consensus, en particulier sur l'interprétation théologique à donner à cette distinction au sein du ministère particulier[4]. Nous l'avons vu plus haut, il y a accord entre luthériens et catholiques pour considérer que le ministère ordonné est au service de l'Évangile et donc de l'apostolicité de l'Église. Le point important est de préciser la différence et la relation entre la fonction de prêtre/pasteur et la fonction épiscopale ; s'agit-il de deux ministères différents comme le mettent en avant les catholiques, ou de deux responsabilités différentes au sein d'un même ministère, comme le pensent les luthériens[5] ? S'agit-il d'un même fondement ministériel ou y a-t-il une différence de fond ? Qu'est ce qui appartient à la substance de l'Église et qu'est ce qui appartient à ses structures qui sont variables[6] ? Nous reviendrons sur la question de

1 Voir *LG* 18, 21, 24, 28. Voir Hervé LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu » in Bernard LAURET et François REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome III : Dogmatique 2* », *op. cit.*, p. 214-215.

2 Joseph FAMERÉE, « Ministère - ordination – épiskopé », *art. cit.*, p. 5.

3 *Ibid.*, p. 12.

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 40.

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 168.

6 *Ibid.*.

la différenciation entre le ministère épiscopal et le ministère presbytéral dans notre prochain chapitre, consacré à l'*episkopè*, et nous la développerons alors[1].

Le dialogue réformé-catholique demande lui aussi d'approfondir la question de savoir « dans quelle mesure les différences de rang à l'intérieur du ministère sont […] essentielles » et « comment estimer théologiquement la différence entre évêque, presbytre et diacre […] Peut-on dire qu'en beaucoup de cas le pasteur ordonné exerce le ministère d'évêque ? »[2].

II.3.5 – L'ordination des femmes

Jusqu'ici, une convergence de perspectives, qui inclut des différences de points de vue, réunit catholique, luthériens et réformés sur une compréhension du ministère spécifique comme étant transmis par ordination, institué divinement, en charge de la prédication, de l'administration des sacrements et participant au gouvernement de l'Église, se situant dans et face à la communauté. Avant d'approfondir la question de la gouvernance de l'Église sur lequel les conceptions divergent, nous évoquerons ici un point de désaccord fondamental, celui de l'ordination des femmes.

II.3.5.1 – Une question aux nombreuses ramifications

En faisant le point sur les questions traitées par le dialogue luthéro-catholique, le document *Du conflit à la communion* précise que « le dialogue luthéro-catholique a pointé de nombreux points communs, mais aussi des divergences dans la théologie et la forme institutionnelle des ministères conférés par l'ordination, parmi lesquels l'ordination des femmes, maintenant pratiquée dans de nombreuses Églises luthériennes »[3]. Cette question, on l'a vu plus haut, a pourtant été évitée dans l'importante étude commune consacrée à l'apostolicité de l'Église, ce document indiquant dans son introduction que la commission a décidé de ne pas discuter de la

1 Voir *infra*, II.4.3.

2 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 108.

3 *L-C - Du conflit à la communion* 176.

question de l'ordination des femmes au ministère pastoral et de leur accès à la charge épiscopale, point qui est l'objet de différences sérieuses[1].

C'est surtout le rapport *Le ministère dans l'Église* qui aborde la question. Il rappelle que l'Église est une communauté d'hommes et de femmes, que les services accomplis par les femmes dans l'Église sont importants et que leur part doit grandir « dans les divers secteurs de l'apostolat de l'Église »[2]. Pour ce qui est de l'admission des femmes au ministère ordonné, « problème non encore résolu »[3], l'herméneutique théologique est importante car la question n'est pas seulement un point particulier de la théologie des ministères, elle est liée à d'autres présupposés théologiques ; le document indique que la divergence ne recouvre pas entièrement les frontières confessionnelles et que les Églises luthériennes introduisent le ministère féminin sans pour autant modifier leur conception du ministère, ni dogmatiquement ni pratiquement. Ainsi, « il devient plus nécessaire d'approfondir le dialogue avec les diverses conceptions qui s'opposent entre elles et avec celles de l'Église catholique »[4], laquelle, bien que n'admettant pas les femmes à l'ordination presbytérale, est en possibilité « de rechercher un consensus concernant la nature du ministère et sa signification, sans qu'un tel consensus et ses conséquences pratiques pour l'unité future de l'Église à venir soient mis en question, de manière fondamentale, par une conviction différente concernant les personnes admises à l'ordination »[5]. Le document évoque ici l'ordination presbytérale mais pas l'ordination épiscopale, laquelle soulève des difficultés œcuméniques non négligeables[6].

Sur cette question de l'admission des femmes au ministère ordonné, une importante étude figure en annexe du document *Le ministère dans l'Église*[7]. Cet *excursus* est « recommandé comme une orientation théologique utile pour

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église*, introduction, p. 11.

2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 25. Cette phrase fait référence à *AA* 9 : « Comme de nos jours les femmes ont une part de plus en plus active dans toute la vie de la société, il est très important que grandisse aussi leur participation dans les divers secteurs de l'apostolat de l'Église ».

3 *Ibid.*.

4 *Ibid.*.

5 *Ibid.*.

6 Voir par exemple les difficultés que l'Église catholique soulève à ce sujet dans ses relations aux anglicans, suite à l'ordination par ces derniers de femmes à l'épiscopat. Le synode de l'Église d'Angleterre a autorisé l'ordination de femmes évêques le 14 juillet 2014, la nomination de la première femme évêque dans l'Église d'Angleterre a eu lieu le 17 décembre 2014 et son ordination épiscopale le 26 janvier 2015.

7 « L'admission des femmes à l'ordination », dans *Face à l'unité*, *op. cit.*, p. 243-270.

l'ensemble de la problématique et comme une introduction en vue d'une étude plus approfondie »[1]. Il rappelle qu'il n'y a pas de prise de position uniforme chez les luthériens sur la question de l'admission des femmes au ministère ordonné, tandis que le refus est clair chez les catholiques, sans pour autant que ces derniers aient alors une décision doctrinale solennelle à ce propos[2]. L'étude donne des éléments à propos de la position catholique, en rapport avec la Tradition et l'action du prêtre *in persona Christi capitis*, et indique qu'il n'y a pas de perspective de révision par le magistère. Un excursus biblique étudie l'exclusion paulinienne des femmes du ministère d'enseignement et de gouvernement, en se demandant si elle relève de l'éthique ou si elle fait partie de l'ordre fondamental de l'Église[3], et rappelle la prise de position de la commission biblique pontificale en 1976 qui disait que, comme il n'y a pas d'éléments suffisants dans l'Écriture pour trancher la question, l'Église pourrait modifier sa pratique et admettre des femmes au ministère[4].

L'*excursus* étudie ensuite différents points importants. Il mentionne que le recours à la Tradition est différent chez catholiques et luthériens. Il aborde la question de la représentation symbolique du Christ en ses ministres et la formule *in persona Christi* qui appelle à travailler les questions de la personne ou de la fonction, du sexe du Christ, du rapport entre *in persona Christi* et *in persona Ecclesiae*. Il aborde les questions d'herméneutique soulevées par cette problématique, notamment le statut de l'Écriture et de la Tradition, la distinction entre ce qui est historiquement conditionné et ce qui est valable pour toujours, l'articulation entre création (ordre créationnel avec différence des genres) et eschatologie (dépassement de la disparité des sexes), la christologie (*in persona Christi*, dimension hiérarchique) et la pneumatologie (situer le charisme du ministre ordonné dans les charismes de l'*ecclesia*), le rapport entre Église locale et Église entière

---

1 *L-C - Le ministère dans l'Église*, note 33.

2 Rappelons que le document date de 1981, avant la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* de 1994 ; sur cette dernière, voir *infra*, II.3.5.2.

3 § 17. La note 13, au sujet de la mention d'une femme comme apôtre en Rm 16,7, dit qu'« il n'y a peut-être pas de cohérence parfaite dans le corpus paulinien » !

4 La note 14 cite la Commission biblique pontificale qui a exprimé que « la question de l'ordination des femmes ne peut être tranchée sur la base de la seule Écriture » (unanimité) et que, « comme il n'y a pas dans l'Écriture d'indices suffisants pour trancher la question, l'Église pourrait modifier sa pratique séculaire et admettre des femmes à l'ordination sacerdotale » (12 voix contre 5). Le texte de la Commission biblique pontificale, « Les femmes peuvent-elles être prêtres ? », n'a pas été publié dans *AAS*, et il ne figure pas dans la liste en ligne des documents de la Commission biblique pontificale : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_doc_index_fr.htm [consulté le 3 février 2015]. Le texte en anglais se trouve dans Arlene SWIDLER et Leonard SWIDLER (éd.), *Women Priests*, New York, Paulist Press, 1977, pp. 338-346.

(statut de la catholicité et de la particularité des différents lieux), la place de Marie (modèle pour les femmes ou modèle pour tous les croyants ?), la relation hommes-femmes (dépasser l'androcentrisme), l'enracinement historique du christianisme, les dimensions théologiques et pastorales du problème.

L'étude estime que la divergence est à prendre au sérieux – et que cela fait problème avec les orthodoxes – mais que les légitimations théologiques peuvent évoluer. Les luthériens ne peuvent revenir en arrière car ils n'ont pas changé le contenu dogmatique liturgique du ministère en acceptant le ministère féminin. Le magistère quant à lui peut réviser sa position. L'excursus indique enfin que le consensus œcuménique élaboré sur le ministère concerne son contenu et sa fonction et que la question de qui peut l'exercer ne doit pas faire passer son contenu au second plan, même si il y a toujours un cercle entre la personne du ministre et le contenu de son témoignage.

La question de l'ordination des femmes n'est pas abordée dans le dialogue réformé-catholique, si ce n'est par une paragraphe de *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* qui traite de l'ordination et indique que dans les Églises réformées – et « dans beaucoup d'autres communautés protestantes » –, « il est devenu de plus en plus habituel, dans les dernières décennies, d'ordonner des femmes sans restriction au ministère de la Parole et des sacrements »[1] ; le paragraphe n'en dit pas plus, ni sur le fond, ni sur les conséquences, ni sur la nécessité de traiter œcuméniquement de cette dimension.

Le fait que la question ne soit abordée en détail que dans l'excursus d'un rapport pourrait indiquer le statut marginal de ce sujet. C'est sans doute au contraire parce que le sujet est essentiel qu'il est repoussé aux confins des dialogues œcuméniques, tant il soulève de questions, révèle des divergences, fait craindre un blocage et éveille des tensions au sein même de chaque Église. Pour Élisabeth Parmentier, la question de l'ordination des femmes est liée à la conception du ministère, dans sa spécificité au sein du sacerdoce commun : si dans les Églises de

[1] *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 141.

la Réforme cette différenciation est fonctionnelle, elle est dans le catholicisme – et dans l'orthodoxie aussi – à la fois fonctionnelle et sexuelle[1].

Cette question a ainsi de nombreuses ramifications. Elle touche notamment à la dimension de la représentation symbolique du Christ en ses ministres, quand ils agissent *in persona Christi*. Il ne s'agit pas d'une dimension secondaire, car elle se situe au lieu même de la définition du ministère ordonné et de sa relation au sacerdoce commun, et de la compréhension divergente d'un ministère conçu comme une fonction pour les uns ou comme un sacerdoce pour les autres.

II.3.5.2 – Des conceptions divergentes

Nous avons vu dans la première partie de cette étude que les Églises luthériennes et réformées, globalement, ordonnent des femmes au ministère[2]. Le sujet est particulièrement controversé au sein du catholicisme, c'est pourquoi Theodor Dieter, à propos du fait que le document sur *L'apostolicité de l'Église* n'aborde pas la question, écrit que « la question de l'ordination des femmes n'a pas été oubliée mais volontairement évitée, parce que les affirmations à ce sujet font l'objet de controverses au sein de l'Église catholique-romaine elle-même »[3]. L'Église catholique n'est pourtant pas dans la perspective de s'ouvrir à l'ordination de femmes au ministère. En 1976, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a publié la Déclaration *Inter Insigniores* sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel[4], dans laquelle elle « estime devoir rappeler que l'Église, par fidélité à l'exemple de son Seigneur, ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale, et elle croit opportun dans la conjoncture actuelle d'expliquer cette position de l'Église, qui sera peut-être ressentie douloureusement, mais dont la valeur positive apparaîtra à la longue, car elle pourrait aider à approfondir la mission respective de l'homme et de la femme ». L'essentiel de l'argumentation se fonde sur la figure du prêtre qui agit « *in persona Christi* ». En 1994, Jean-Paul II a publié la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* dans laquelle il

1 Élisabeth PARMENTIER, « Femmes, charismes et ministères », *art. cit.*.

2 Voir *supra*, I.4.3.3.

3 Theodor DIETER, « L'apostolicité de l'Église », *art. cit.*, p. 165.

4 CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration *Inter Insigniores*, *DC* 1714 (1977), p. 158-164. Voir dans Hervé LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », *art. cit.*, le chapitre consacré à l'ordination des femmes au presbytérat, p. 260-265.

affirmait que la non-ordination sacerdotale des femmes « doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Église »[1]. En 1995, la Congrégation pour la doctrine de la foi a précisé dans sa « Réponse à un doute sur la doctrine de la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* » que cette doctrine appartenait « au dépôt de la foi » et exigeait « un assentiment définitif parce qu'elle est fondée sur la Parole de Dieu écrite, qu'elle a été constamment conservée et mise en pratique dans la Tradition de l'Église depuis l'origine et qu'elle a été proposée infailliblement par le magistère ordinaire et universel »[2]. Ainsi le débat est-il clos dans le catholicisme[3].

Signalons que le *BEM* mentionne la question de l'ordination des femmes mais sans s'y attarder, en rappelant qu'il y a des conceptions et des pratiques différentes selon les Églises[4] ; pour Alice Dermience, la question de l'ordination des femmes a été ainsi « détachée de l'ecclésiologie et des ministères et reléguée au rang des préoccupations féminines, afin de ne pas entraver les consensus théologiques en cours »[5]. Hervé Legrand place la question de l'ordination des femmes dans le champ de l'éthique : « Les divergences entre l'Église catholique et les Églises protestantes classiques d'Occident sont si nombreuses en éthique que l'énumération en serait bien longue : divorce, contraception, divers types de fécondation assistée, homosexualité, ordination des femmes »[6].

---

1 JEAN-PAUL II, Lettre apostolique « *Ordinatio sacerdotalis* » sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes, dans *AAS* 86 (1994), p. 545-548, *DC* 2096 (1994), p. 551-552 et *DH* 4980-4983.

2 CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Réponse à un doute sur la doctrine de la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* », dans *DC* 2128 (1995), p. 1079, et *DH* 5040-5041. Cette lettre et la répons ne vont pas sans poser problème sur la question de l'autorité doctrinale du magistère romain, cf. *infra*, II.4.2.2.

3 En mai 2016, le pape François a évoqué la possibilité de constituer une commission officielle pour étudier la question de l'accès des femmes au diaconat permanent ; le pape ne s'est toutefois pas prononcé sur une éventuelle ordination diaconale des femmes. Voir Marie MALZAC et Claire LESEGRETAIN, « Le pape autorise la réflexion sur les femmes diacres », *La Croix*, 13 mai 2016, en ligne : http://www.la-croix.com/Religion/Pape/Le-pape-autorise-la-reflexion-sur-les-femmes-diacres-2016-05-13-1200759898 [consulté le 15 juillet 2016]. Le 2 août 20216, le Vatican a mis en place une commission d'étude sur ce sujet : voir Céline HOYEAU et Claire LESEGRETAIN, « Le pape nomme une commission sur les femmes diacres », *La Croix*, 2 septembre 2016, en ligne : http://www.la-croix.com/Religion/Pape/Le-pape-nomme-commission-femmes-diacres-2016-08-03-1200779827 [consulté le 15 janvier 2017].

4 *BEM*, Ministère 18 et 54.

5 Alice DERMIENCE, *La « question féminine » et l'Église catholique. Approches biblique, historique et théologique*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2008, p. 110.

6 Hervé LEGRAND, « Comment progresser vers la communion quand les ecclésiologies sont dissymétriques et même séparatrices ? », in Michel DENEKEN et Élisabeth PARMENTIER (dir.), *La passion de la grâce, op. cit.*, p. 202. Il précise toutefois que ces divergences ont aussi une composante doctrinale.

Nous ne développerons pas davantage cette thématique du ministère féminin, car elle pourrait à elle seule être l'objet de plusieurs thèses. Elle est effet au croisement de diverses questions et la pratique des Églises se situent aux antipodes les unes des autres, avec ce que cela entraîne d'incompréhension mutuelle et de blocage sur la voie d'une reconnaissance des ministères. À ce jour aucune Église n'est à même de « céder »… mais le devraient-elles pour pouvoir avancer ? N'y a-t-il pas ici une possibilité de recevoir une différence au sein du consensus évoqué dans ce chapitre sur le ministère transmis par ordination ?

La question du célibat est très peu abordée dans les dialogues entre catholiques et luthéro-réformés. *Le ministère dans l'Église* indique seulement dans une note que le célibat du prêtre est signe de disponibilité pour le Christ et pour la communauté, mais qu'il n'est pas une obligation résultant de la nature même du ministère[1].

Rappelons simplement ici que la Réforme a rejeté le lien entre ministère et célibat au nom de la liberté chrétienne. La *Confession d'Augsbourg*, par exemple, affirme que « le mariage des prêtres et ecclésiastiques est fondé sur la Parole et le commandement de Dieu, […], l'histoire montre que les prêtres étaient mariés, et […] le vœu de chasteté a causé tant de scandales affreux et indignes des chrétiens […] »[2], et que « les évêques pourraient facilement maintenir une soumission légitime, s'ils n'insistaient pas pour obtenir qu'on observe des traditions auxquelles on ne saurait obéir en bonne conscience. Or, à présent, ils prescrivent le célibat »[3].

Presbyterorum ordinis rappelle que « la pratique de la continence parfaite et perpétuelle pour le Royaume des cieux […] n'est pas exigée par la nature du sacerdoce […] mais le célibat a de multiples convenances avec le sacerdoce » et que « le célibat, d'abord recommandé aux prêtres, a été ensuite imposé par une loi dans l'Église latine à tous ceux qui se présentent aux ordres sacrés. Cette législation, ce saint Concile l'approuve et la confirme à nouveau en ce qui concerne les candidats au presbytérat »[4]. Il s'agit d'une question qui ne relève pas de la

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 22, note 26. *PO* 16.

2 *CA* XXIII, « Du mariage des prêtres », version allemande (*FEL* 38).

3 *CA* XXVIII, « Du pouvoir des évêques », version latine (*FEL* 78).

4 *PO* 16. Sur le célibat des prêtres, voir Jean MERCIER, *Célibat des prêtres. La discipline de l'Église doit-elle changer ?*, Paris, DDB, 2014.

théologie fondamentale mais de la discipline ecclésiastique ; certaines Églises catholiques orientales disposent en effet d'un droit particulier qui permet que leurs prêtres soient mariés, comme chez les Maronites, les Melkites ou les Chaldéens[1].

Le fait que cette question du célibat soit si peu abordée indique qu'elle n'est pas un problème œcuménique de reconnaissance mutuelle des ministères.

La question du ministère et de l'homosexualité n'est pas abordée dans les dialogues entre catholiques et luthéro-réformés, contrairement au dialogue au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe[2].

II.3.6 – Bilan théologique

De la même manière que dans les deux chapitres précédents, respectivement consacrés à l'articulation entre Église et salut et à l'articulation entre ministère ordonné et sacerdoce commun des baptisés, nous pouvons affirmer que, pour ce qui concerne le ministère ordonné, d'importants points de convergence sont affirmés dans les dialogues entre catholiques, luthériens et réformés. C'est une dimension qui ressort clairement des dialogues que nous étudions. En dépassant les *a priori* et les caricatures, en refusant une position de jugement voire de condamnation, en prenant le temps d'expliquer sa position et de comprendre celle de l'autre, en relisant ensemble les fondamentaux ecclésiologiques des uns et des autres et les développements historiques de leurs traditions, les catholiques et les protestants peuvent se retrouver sur beaucoup de dimensions essentielles. Même si des nuances parfois importantes demeurent, une convergence fondamentale est partagée sur le fait que le ministère ordonné est institué par Dieu, qu'il est constitutif

---

1 *PO* 16 évoque « avec toute son affection » les Églises orientales dans lesquelles on trouve des prêtres mariés et il indique que le Concile « n'entend aucunement modifier la discipline différente qui est légitimement en vigueur dans les Églises orientales ».

2 Le document *L-R - Ministère - ordination – episkopè* 61, indique qu'il y a des positions divergentes sur cette question au sein de la CEPE mais « cette question ne devrait pas briser la communion fraternelle ». Pour l'Église catholique, voir le dossier « Homosexualité et ministère ordonné » dans *DC* 2349 (2006), p. 24-39, avec en particulier l'Instruction de la Congrégation pour l'éducation catholique « Critères de discernement vocationnel au sujet des personnes présentant des tendances homosexuelles en vue de l'admission au Séminaire et aux Ordres sacrés » (p. 24-27), qui précise que « l'Église, tout en respectant les personnes concernées, ne peut pas admettre au Séminaire et aux Ordres sacrés ceux qui pratiquent l'homosexualité, présentent des tendances homosexuelles profondément enracinées ou soutiennent ce qu'on appelle la culture gay ».

de l'Église et qu'il s'exerce à la fois dans et face à la communauté. Un consensus fort s'exprime sur le fait que ce ministère est transmis par ordination, laquelle comprend épiclèse et imposition des mains, est présidée par le titulaire d'un ministère supra-local afin de signifier que le nouveau ministre est ordonné dans la communion de l'Église, et n'est pas renouvelée quand il y a un changement de responsabilité. Les deux traditions s'accordent également pour dire que les ministres ordonnés ont principalement la charge de la prédication et de l'administration des sacrements – notamment l'eucharistie – et participent au gouvernement de l'Église. La répartition du ministère ecclésial entre un ministère diaconal, un ministère presbytéral et un ministère épiscopal est communément acceptée.

Un chemin considérable a ainsi été parcouru en cinquante années de conversations théologiques. Catholiques et luthériens et réformés se retrouvent plus proches les uns des autres que ce qu'ils pouvaient croire au départ, ou que ce qu'ils peuvent encore penser aujourd'hui[1]. Le simple fait de pouvoir affirmer ensemble, comme la phrase de *L'apostolicité de l'Église* posée en exergue de ce chapitre l'exprime, que « le ministère ordonné est essentiel dans l'Église pour la proclamation publique de l'Évangile par la parole et les sacrements »[2], est un jalon majeur dans la relation entre Églises.

Cette phrase dit vrai, mais elle ne dit pas tout. Des points de différence majeurs apparaissent en effet en parallèle. Quatre d'entre eux nous semblent particulièrement importants à mentionner dans ce bilan théologique, comme une étape de plus dans le parcours que nous faisons dans cette étude.

II.3.6.1 – Pouvoir ou habilitation ?

Le premier point de différence importante entre catholiques et luthéro-réformés que nous voudrions pointer ici concerne le caractère que le prêtre catholique reçoit lors de son ordination et qui l'habilite à pouvoir consacrer les espèces lors de la célébration eucharistique, en vertu de la *sacra potestas* qui lui est conférée. Cette dimension met le prêtre à part des autres membres de l'Église, et l'on rejoint là la problématique soulevée dans le bilan du chapitre précédent à propos de la différence

[1] Nous travaillons ici sur le plan théologique, mais on pourrait dire la même chose sur le plan de la vie ecclésiale et des pratiques pastorales, notamment en contexte de sécularisation massive des sociétés et de marginalisation quantitative des Églises.

[2] *L-C - L'apostolicité de l'Église* 292.

essentielle qui sépare, en ecclésiologie catholique, le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel.

Cela recoupe aussi la conception sacrificielle de l'eucharistie. Cette dernière dimension a été longtemps l'objet de polémiques féroces et d'anathèmes radicaux entre protestants et catholiques, et elle est toujours perçue de manières diverses selon les traditions. Le rôle du prêtre comme sacrificateur se situe au centre de la célébration eucharistique catholique. Les luthériens et les réformés ne partagent pas cette conception du ministère. Pour eux, l'eucharistie n'étant pas un sacrifice, celui qui la préside n'a pas une responsabilité de sacrificateur. L'ordination ne conférant pas au ministre un caractère spécifique, elle ne le revêt pas d'une *potestas* particulière, tout en l'habilitant à présider le repas du Seigneur.

Cette différence majeure est un aspect important de la notion du *defectus sacramenti ordinis* – compris, rappelons-le, comme « manque » et non comme « absence »[1] – et une des dimensions qui empêchent l'Église catholique de reconnaître la validité eucharistique d'une cène protestante. Elle gagnerait à être traitée de front dans un prochain dialogue, pour permettre aux uns et aux autres de mieux préciser ce qu'ils entendent ou refusent par-là, et de vérifier jusqu'où cela est un obstacle fondamental au partage eucharistique.

II.3.6.2 – À propos du defectus

Un deuxième point de divergence s'articule autour d'une autre dimension du *defectus sacramenti ordinis*. Comme nous venons de le rappeler, le *defectus* touche en partie à la sacramentalité du ministère et à la dimension de la *potestas* et du caractère conférés au prêtre par l'ordination. Il touche également à la question de l'insertion du ministère dans la succession apostolique, mais sur ce point des progrès importants ont été faits, que nous avons relevés dans le premier chapitre de cette partie, sur l'apostolicité de toute l'Église et non pas simplement du ministère inséré dans une succession historique des ordinations[2]. Le *defectus* touche aussi à

[1] Voir *supra*, II.3.2.3.

[2] Nous reprendrons ce point dans le chapitre suivant, à propos de l'ordination de prêtres par des prêtres, voir *infra*, II.4.3.3.

l'insertion du ministère presbytéral dans l'universalité de l'Église, signifiée dans l'Église catholique par la collégialité épiscopale dont l'évêque de Rome est à la tête[1].

Ici, la question du ministre habilité à conférer l'ordination est intéressante. Pour les catholiques, le fait qu'il s'agisse nécessairement d'un évêque ayant été lui-même consacré dans une succession historique sur un siège épiscopal signifie la continuité du ministère et de l'Église, dans le prolongement de la mission que le Christ a confiée aux apôtres. Dans le protestantisme luthéro-réformé, la personne qui préside une ordination est un ministre en charge d'une fonction supra-locale, symbole de l'Église dans sa dimension universelle pour signifier que le ministère est transmis au sein de l'Église de Jésus-Christ dans une dynamique d'unité et d'apostolicité. Chez les uns comme chez les autres, c'est donc bien au titulaire d'une charge d'*episkopè* qu'est confiée la tâche d'ordonner[2]. Les cinquante années de dialogue international ont montré le sérieux avec lequel les ordinations sont conçues dans les Églises luthériennes et réformées[3] et l'attention qui est portée à leur insertion dans l'apostolicité de l'Église, à leur présidence par un ministre ordonné, à la foi en la permanence de l'Église[4]… Ce n'est donc pas une question qui devrait rester controversée entre catholiques et protestants. Si on la remet dans l'ampleur de la dimension d'une succession apostolique entendue comme succession de toute l'Église dans l'enseignement et la foi des apôtres, ce *defectus* devrait pouvoir être dépassé[5].

---

1 Voir *infra*, II.4.1.3.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 282.

3 Même si leur mise en œuvre peut sans doute, ici ou là, diverger par rapport à l'idéal exprimé. C'est un point de vigilance nécessaire dans chaque Église.

4 *L-C - Rapport de Malte* 65 pour ce dernier point.

5 Il est important d'indiquer que ce *defectus* n'affecte pas, selon la conception catholique, les Églises orthodoxes qui ont gardé la succession apostolique sous sa forme épiscopale. Les ministères de ceux-ci – et les évêques en particulier – se situent en effet dans une ligne de succession historique ininterrompue dans l'épiscopat. La question est sensiblement différente avec les anglicans, voir *supra*, I.5.3. Pour eux, la succession apostolique dans le ministère épiscopal est fondamentale. Nous avons signalé dans cette première partie de notre étude que c'est le point qui, dans plusieurs accords entre Églises luthériennes et réformés et Églises anglicanes, empêche de passer de la reconnaissance mutuelle des ministères à l'interchangeabilité des ministres. Les anglicans n'ont pas connu de rupture de la succession épiscopale historique, puisqu'au temps de la Réforme des évêques catholiques romains sont devenus évêques de l'Église d'Angleterre ; ils ont continué à ordonner des prêtres et consacrer des évêques. Mais une rupture profonde a été occasionnée par la séparation d'avec Rome ; les évêques anglicans, n'étant plus inséré dans le collège épiscopal, n'étaient dès lors plus légitimes, aux yeux de l'Église catholique, pour procéder à des ordinations. Comme nous l'avons indiqué, en 1896, par la bulle *Apostolicae curae*, Léon XIII déclarait la nullité des ordinations anglicanes. Le fait que les ordinations luthériennes et réformées n'ont pour leur part jamais été explicitement condamnées par Rome comme l'ont été celles des anglicans est sans doute lié à l'histoire ; en effet, même si quelques Églises luthériennes n'ont pas connu

Il est intéressant à cet égard de noter que Walter Kasper, après des années d'engagement intense et à haut niveau dans les relations œcuméniques – et notamment dans le dialogue international luthéro-catholique – emploie le passé quand il écrit que « le concile Vatican II encore parlait d'un *defectus ordinis* concernant les communautés ecclésiales issues de la Réforme »[1]. Après les dialogues œcuméniques qui ont eu lieu depuis, écrit-il, « malgré toutes les différences qui subsistent encore, le ministère de l'autre Église n'est pas rien, et […] on reconnaît en lui, d'une manière qui n'est pas quantifiable, "quelque chose" du ministère que le Christ a institué dans son Église »[2].

Dépasser le *defectus* est d'autant plus envisageable, nous semble-t-il, après la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* dont nous avons déjà dit l'importance dans le bilan théologique du premier chapitre de cette partie, notamment par le fait que l'Église catholique, en reconnaissant que les Églises luthériennes ont justement prêché l'Évangile et son message de la justification, reconnaît implicitement la valeur des ministères qui ont eu cette charge de prédication. Nous nous permettons d'insister à nouveau sur ce point. Le rapport sur *L'apostolicité de l'Église* le dit avec force : « la signature de la Déclaration commune implique donc la reconnaissance que dans les deux Églises le ministère ordonné a, par la puissance de l'Esprit Saint, rempli sa tâche de garder la fidélité à l'Évangile apostolique dans ces questions centrales de la foi »[3]. Pour Élisabeth Parmentier, « c'est une affirmation d'une portée considérable : la confirmation de la fidélité à l'Évangile suppose implicitement que le *defectus ordinis* n'a pas enlevé aux Églises la capacité de demeurer dans la fidélité apostolique ! »[4]. Ainsi que l'écrit Marc Lienhard, « la percée réalisée par cette Déclaration ne devrait-elle pas avoir des conséquences ecclésiologiques ? S'il est entendu que les Églises signataires annoncent le même salut, ce qui implique aussi l'existence de ministères, comment

---

d'interruption de la chaîne historique des ordinations célébrées par des évêques, notamment dans l'Europe scandinave où la quasi-totalité de l'Église a adopté les idées réformatrices, la plupart des Églises protestantes ont été rapidement confrontées à une situation d'urgence qui les a poussées à devoir procéder à des ordinations présidées par des prêtres ; voir *infra*, II.4.3.3.

1 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 349.

2 *Ibid.*, p. 349.

3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 288.

4 Élisabeth PARMENTIER, « L'œcuménisme : avancées et perplexités des Églises issues de la Réforme », *RhphR*, 2010, n° 4, p. 526.

peut-on affirmer que l'une est véritablement Église et que les autres ne le sont pas ? »[1]. Pour les ecclésiologues luthéro-réformés, en effet,

> « si c'est l'Église tout entière qui est dans la succession de la foi, de l'enseignement et de la pratique des apôtres, et si les ministres ont pour fonction de veiller à ce qu'elle y reste fidèle, les protestants ne souffrent pas du *defectus sacramenti ordinis* reproché et dont l'Église romaine continue de faire état. Le ministère protestant en effet se situe aujourd'hui encore dans la continuité de l'*episcopè* des apôtres dans et sur l'Église du Christ »[2].

Parce qu'elle touche à des dimensions différentes – *potestas*, succession apostolique, lien à la collégialité épiscopale –, la problématique du *defectus* est complexe. Indiquons simplement ici, après ce que nous en avons analysé dans ce chapitre, qu'il nous semble que le *defectus* ne représente pas un point qui empêche en soi la reconnaissance ecclésiale. Il concerne le regard de l'Église catholique sur les Églises protestantes, en fonction de son propre référentiel ecclésiologique ; il s'agit donc d'une opinion sur le statut ecclésial de ces Églises et de leur ministère, et non d'un jugement sur le plan du salut. Nous avons en outre repéré l'importance du verbe « *credamus* » dans *Unitatis redintegratio* 3, qui n'est pas de l'ordre d'un avis définitif. On peut interpréter ce *credamus* comme un jalon laissant la réflexion ouverte.

Est-il utile de préciser que pour les protestants cette notion de *defectus* est non seulement étrangère à leur conception ecclésiologique, mais aussi perçue comme méprisant la légitimité de leurs ministères ? Ainsi, le luthérien Marc Lienhard s'agace-t-il en remarquant que, « s'il y a Église seulement là où il y a des évêques dans la succession apostolique et un pape infaillible, les Églises protestantes ne sont pas des Églises et ne veulent pas l'être : elles remettent en question une telle ecclésiologie »[3]. On pourrait ici questionner l'Église catholique : ne souffre-t-elle pas elle aussi de déficiences aux yeux des Églises protestantes, notamment dans son incapacité à reconnaître que les autres Églises chrétiennes sont pleinement Église, même si c'est de manière différente ? Ne court-elle pas le risque d'une position d'orgueil à vouloir déterminer le degré d'ecclésialité de chaque

---

1 Marc LIENHARD, « Le débat sur l'Église », dans *Unité des chrétiens*, 2001, n° 122, p. 4-7, dans ID., *Identité confessionnelle et quête de l'unité*, *op.cit.*, p. 199.

2 COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 107 (partie protestante).

3 Marc LIENHARD, « Le débat sur l'Église », *art. cit.*, dans ID., *Identité confessionnelle et quête de l'unité*, *op.cit.*, p. 201.

tradition ? Ne serait-il pas plus clair, finalement, que chaque Église se penche sur ses propres déficiences, sans juger celles des autres ? Et qu'elle se réjouisse de ce que les autres Églises apportent à la transmission de l'Évangile, à la fidélité à la tradition apostolique, à la continuité de l'Église, chacune pour sa part et chacune en complémentarité des autres ?

II.3.6.3 – Personne ou fonction ?

Cette problématique en croise une autre, que nous avons déjà soulevée à la fin du chapitre précédent à propos de l'articulation entre la fonction ministérielle et la personne du ministre. Nous l'avons vu, la différence est profonde entre protestants et catholiques si ces derniers attribuent au prêtre une nature différente de celle des autres baptisés, mais elle est moindre si elle concerne davantage le ministère que le ministre. C'est autour de cette question que se pose essentiellement la divergence autour de l'ordination des femmes. Nous l'avons peu développée car les dialogues étudiés l'abordent peu, mais il s'agit d'un lieu de difficulté majeure entre les différentes traditions chrétiennes. Il nous semble qu'elle touche fondamentalement à cette différence de conception du ministère, plutôt fonctionnelle pour les uns et plutôt ontologique pour les autres[1].

Si le ministère est d'abord une fonction – qui touche bien sûr à l'existence du ministre qui y est engagé par sa vocation et sa personne –, le ministère exercé *in persona Christi* l'est pour témoigner de l'altérité de la Parole, de son *extra nos* par rapport à la communauté ; le ministre est symboliquement témoin de l'Évangile que la communauté ne possède pas mais qui la suscite, de l'Évangile que lui-même reçoit *extra se*. Le ministre témoigne également de l'universalité de l'Église, au-delà de la communauté rassemblée dans le culte ; le ministère exercé *in persona Ecclesiae* est signe de cette Église qui traverse les âges et se rassemble sur tous les continents. Dans cette double dimension de représentant du Christ et de représentant de l'Église, ce n'est pas la personne du ministre qui joue, mais ce dont son ministère est signe. Dans cette logique, que le ministre soit homme ou femme ne change pas le signe. Les protestants se retrouvent dans cette conception et de

[1] Rappelons que, plus largement, une différence entre protestants et catholiques peut reposer sur une conception ontologique pour les uns et relationnelle pour les autres.

nombreux catholiques également, ce qui pourrait permettre d'espérer qu'une diversité de sensibilités puisse s'exprimer au sein d'un consensus fondamental.

Si le ministère, pour signifier les deux mêmes dimensions de la Parole qui vient à la communauté et de l'Église universelle dans laquelle s'insère l'Église locale, est d'abord porté ontologiquement par la personne du ministre, alors la divergence est profonde. Là encore, le ministère féminin est symptomatique. Si par sa nature le ministre représente la Christ, alors sa nature doit être semblable à celle du Christ qui était un homme – au sens masculin –, et rien ne peut faire bouger cette identification[1]. Certes, le ministre n'est pas lui-même le Christ, mais en tant qu'il le représente il doit être conforme à lui. La position magistérielle catholique se tient sur cette ligne, qui est inacceptable pour les traditions luthérienne et réformée.

Il nous semble que, si cette divergence se manifeste fortement et visiblement sur la question de l'ordination des femmes, elle traverse plus profondément toute la thématique du ministère. Si dans chaque Église il est nécessaire qu'il y ait des ministres et que leur fonction est peu ou prou la même – avec des différences légitimes car chaque Église est singulière –, qu'ils transmettent fidèlement l'Évangile et qu'ils insèrent leur Église dans l'universalité de l'Église, l'espoir demeure qu'un chemin commun puisse s'approfondir. Si la nature même des ministres n'est pas la même, si les uns sont ontologiquement différents des autres, le fossé entre l'Église catholique d'une part et les Églises luthériennes et réformées d'autre part est profond et il est difficile de voir comment aller plus loin que ce constat.

II.3.6.4 – Ministre et esse *de l'Église*

Un quatrième point de divergence concerne la place du ministère dans l'être de l'Église. Bernard Sesboüé évoque les difficultés qui se trouvent en amont de la question des ministères et qui, selon lui, « tiennent à certains aspects de fond de l'ecclésiologie protestante, en tant que celle-ci se distingue des ecclésiologies orthodoxe et catholique »[2].

---

[1] Cela pourrait être complexifié, et peut-être permettre aux catholiques de bouger, en prenant la question de Jésus « homme » sur le plan de l'incarnation (homme comme « être humain ») et non sur celui du genre (homme comme « mâle »).

[2] Voir Bernard SESBOÜÉ, « Le déplacement des catégories du ministère apostolique à Vatican II et sa répercussion sur le dialogue œcuménique », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 372.

Il poursuit :

> « La manière de proposer la distinction entre l'Église invisible et l'Église visible rend très difficile la compréhension d'une Église visible qui soit vraiment l'expression du don de Dieu, et le lieu où s'exprime et se vit la médiation unique du Christ. Cette réticence devant la sacramentalité profonde de l'Église se répercute au niveau de la conception des sacrements et de la reconnaissance de la structure ministérielle comme sacramentelle. Pour certains les ministères, même ordonnés, demeurent de l'ordre de la nécessaire organisation de l'Église : ils n'appartiennent pas à sa structure instituée et à son mystère »[1].

Si nous avons repéré que, pour les catholiques comme pour les luthériens et les réformés, le ministère est constitutif de l'Église, une divergence apparaît ici. Ce n'est pas tant le ministère en soi, ses attributions ni même sa nécessité qui sont concernés, que la manière dont il est structuré. *Église et justification* affirmait que « la transmission de l'Évangile dans la Parole et le sacrement implique le service de la prédication et de l'administration des sacrements » qui « relèvent en permanence, comme actes publics, du ministère institué par Dieu. Il y a sur ce point – en dépit des différences qui subsistent sur la compréhension et les formes de ce ministère – un accord fondamental entre les doctrines catholique et luthérienne »[2]. Cet accord fondamental ne se traduit pas dans des formes identiques. *Voies vers la communion* estimait que « les jugements diffèrent sur *la forme ou les formes concrètes* que ce ministère spécifique, admis par tous, doit avoir »[3]. C'est sans doute là que se situe le nœud du problème. Il ne s'agirait pas tant d'être d'accord sur les fondamentaux, ce qui permet de concevoir et de vivre des structures ministérielles diverses – comme entre les Églises signataires de la Concorde de Leuenberg –, que d'être aussi harmonisés sur la manière de concevoir et vivre les formes que prend le ministère – ce serait là la conception catholique.

Une divergence majeure est présente ici entre les conceptions qu'ont les Églises de ce qui permet une communion ecclésiale : accord sur le fond, ou accord sur le fond et sur les formes ? Certes, les divergences relevées jusqu'à présent ne concernent pas seulement les formes prises par le ministère et touchent aussi à ses fondements. Ainsi, *L'apostolicité de l'Église* relève des tensions sur la conception de l'Église, notamment en ce qui concerne les caractéristiques de sa continuité dans le temps avec sa fondation apostolique, l'apostolicité de son ministère ordonné et les

---

1 *Ibid.*.

2 *L-C - Église et justification* 40.

3 *L-C - Voies vers la communion* 22. En italique dans le texte.

moyens pour qu'elle maintienne la foi et la doctrine dans la vérité[1]. Ces questions touchent à la problématique de l'*episkopè*, qu'il nous appartient d'aborder maintenant.

[1] *L-C - L'apostolicité de l'Église* 144.

II.4

CHAPITRE 4

L'*EPISKOPÈ*

« Nous sommes d'accord sur le fait que […], pour son service de l'unité dans la foi, [le] ministère [ordonné] est différencié entre des formes locale et régionale »[1].

Comme l'indique la conclusion de la troisième partie de *L'apostolicité de l'Église*, les dialogues de la commission internationale luthéro-catholique sont parvenus, ainsi que nous l'avons vérifié jusqu'ici, à un accord 1) sur le fait que l'Église est apostolique dans sa fidélité à l'Évangile, 2) sur le sacerdoce commun des baptisés comme participation au sacerdoce du Christ, 3) sur la nécessité dans l'Église d'un ministère ordonné pour la proclamation publique de l'Évangile par la parole et les sacrements. Un quatrième point d'accord porte sur la différenciation entre un niveau local et un niveau régional du ministère, pour le service de l'unité. C'est la question de l'*episkopè* qui est ici abordée et que nous allons parcourir dans ce chapitre. Celui-ci sera sensiblement plus long que les précédents, car la thématique de l'*episkopè* est à la fois plus complexe et plus centrale dans les enjeux œcuméniques qui se greffent autour d'elle.

Il importe de préciser dès le début de ce chapitre que lorsque l'on parle d'« *episkopè* », on évoque le ministère qui, dans l'Église, a la charge d'une gouvernance supra-locale ; les formes que prend ce ministère de vigilance ou de

[1] *L-C - L'apostolicité de l'Église* 292.

« supervision »[1] sont diverses selon les époques et combinent de différentes manières des dimensions personnelles, collégiales et communautaires. Le terme « *episkope* » ou « *episkopos* » est plus précisément attribué au ministre qui a la charge personnelle du ministère de l'*episkopè* ; il se traduit le plus souvent par le terme « évêque ». Lorsqu'il est question d'*episkopè* dans les dialogues que nous étudions, une certaine ambiguïté se manifeste. Pour les protestants, en effet, l'*episkopè* désigne le ministère ecclésial qui a la charge de l'unité au plan supra-local, tandis que pour les catholiques l'*episkopè* concerne les seuls évêques. Les protestants pensent à la charge de gouvernance, tandis que les catholiques désignent le ministère épiscopal, dont l'évêque a la charge. Les premiers parlent d'un ministère quand les seconds parlent de ministres. C'est une différence de taille. Même si en protestantisme le terme « évêque » est utilisé dans certaines Églises[2], où il désigne un ministère personnel en charge d'une responsabilité d'*episkopè*, ce ministère ne se conçoit ni ne s'exerce selon les mêmes modalités que celui de l'« évêque » catholique romain.

Cette divergence entre catholiques et protestants sur le ministère de l'*episkopè* confié à l'évêque pour les premiers, et à l'Église sous des formes diverses pour les seconds, se retrouve particulièrement dans l'articulation entre les dimensions personnelle, collégiale et communautaire, diversement conçues et vécues. Nous développerons ce point plus loin[3].

Rappelons, comme nous l'avons déjà indiqué au début de cette seconde partie de notre étude, que nous ne reprendrons pas ici la question sous son angle biblique, bien que les dialogues se réfèrent à la manière dont le Nouveau Testament prend en compte cette dimension, et comment elle se décline en son sein dans une diversité

---

1 Ce terme « supervision » est la transcription du grec *ἐπισκοπή*, de *ἐπί* (sur) et *σκοπέω* (regarder), d'où « veiller sur », « surveiller », ministère de « vigilance » ou de « supervision ». Le terme *ἐπίσκοπος* a donné « épiscope », « surveillant » et se retrouve dans « épiscopal », « évêque ».

2 Les titres que portent les ministres qui exercent une responsabilité supra-locale varient selon les Églises protestantes. On trouve le titre « évêque » dans beaucoup d'Églises luthériennes et dans quelques Églises réformées (Hongrie par exemple), mais aussi, pour les mêmes fonctions, les titres de « président d'Église », « inspecteur ecclésiastique », « superintendant », « éphore », « pasteur synodal », « président de conseil régional »… En France, les luthériens emploient le titre d'« inspecteur ecclésiastique » (UEPAL et EPUdF) et les réformés celui de « président de conseil régional » (EPUdF). Selon les Églises, le système est plutôt épiscopal synodal ou plutôt presbytérien synodal, les luthériens penchant davantage vers le premier type de système et les réformés vers le deuxième.

3 Voir *infra*, II.4.1.2.

de pratiques[1] dont l'interprétation relève d'une herméneutique toujours située confessionnellement. Nous n'étudierons pas les développements historiques et théologiques de cette notion, bien que, là encore, les dialogues relisent les références patristiques et l'évolution de la gouvernance de l'Église, tant du point de vue théologique que du point de vue historique, depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à l'époque contemporaine[2]. Nous nous centrerons sur les problématiques que la question de l'*episkopè* pose aujourd'hui sur le plan ecclésiologique dans le dialogue œcuménique entre catholiques, luthériens et réformés[3].

Plusieurs dimensions sont importantes dans les dialogues catholique-luthérien et catholique-réformé sur cette dimension de l'*episkopè*. Si un consensus se fait sur la nécessité de ce ministère, des accents différents se manifestent sur l'articulation des dimensions personnelle, collégiale et communautaire et sur la triple fonction doctrinale, juridictionnelle et pastorale. Des divergences apparaissent sur la question de savoir si le ministère d'*episkopè* est un ministère spécifique transmis par ordination ou s'il s'agit d'une fonction particulière au sein du ministère de la prédication et des sacrements. De même, un point de vue différent se pose sur la nécessité de ce ministère comme garantie de l'apostolicité de l'Église ou comme signe de cette apostolicité. La question d'un ministère d'unité au plan universel,

---

1 Voir par exemple les éléments exégétiques dans *L-C - L'apostolicité de l'Église* partie 1, notamment 39-45.

2 Davantage que les autres rapports, le document *L-C - L'apostolicité de l'Église* donne de nombreux éléments historiques et théologiques au sujet de l'*episkopè* dans l'Église de l'Antiquité et dans ses développements au Moyen Âge, en particulier pour ce qui concerne le ministère de l'évêque, le développement d'un ministère régional et l'amplification de sa fonction juridique, la distinction entre le ministère épiscopal et le ministère presbytéral, la relation de Rome aux autres sièges patriarcaux et de l'évêque de Rome aux autres évêques, la tension entre conciliarité et ministère du pape…

3 Cette question n'est pas spécifique à ces deux dialogues. Elle est notamment au cœur des dialogues entre luthéro-réformés et anglicans, sans pour autant empêcher une communion ecclésiale entre eux (voir *supra* I.5.3) et importante dans le dialogue des catholiques avec les anglicans (voir *idem*) et avec les orthodoxes (voir *supra* I.5.4). Elle est même présente dans la réflexion ecclésiologique en milieu congrégationaliste : voir par exemple Alain NISUS, « L'episkopè : éclairage évangélique », *Cahiers Unité des Chrétiens* 1, 2004, p. 52-60 ; ID., « Les Églises congrégationalistes et l'episkopè », *Unité des Chrétiens* 135, 2004, p. 25-29 ; le prix 2014 du Conseil d'Églises chrétiennes en France a été décerné à Jean Renel Amesfort pour une étude sur « Légitimité et fondements théologiques du ministère d'episkopè dans une ecclésiologie d'Églises de professants » ; ce pasteur prépare une thèse de doctorat à la faculté de théologie protestante de Strasbourg sur « Le ministère de direction de l'Église. Essais sur l'articulation des données bibliques et des approches œcuméniques contemporaines » ; en ligne : http://www.protestants.org/index.php?id=23&tx_ttnews%5Btt_news%5D=2761&cHash=21bcec0b24 [consulté le 1er février 2015].

notamment autour de la fonction de l'évêque de Rome, est un lieu classique de contentieux entre les Églises. *In fine*, se présente la question de savoir si un ministère d'*episkopè*, dans son fondement comme dans ses formes, est constitutif de l'Église. Nous allons reprendre en détail ces points.

II.4.1 – Un ministère nécessaire

Il nous semble important de commencer ce chapitre en indiquant que catholiques, luthériens et réformés sont d'accord sur la nécessité d'un ministère d'unité au plan supra-local. Même s'ils articulent différemment les dimensions personnelle, collégiale et communautaire de ce ministère, ce dernier est pour eux fondamental pour la vie de l'Église dans sa fidélité à l'Évangile et son unité dans la foi.

II.4.1.1 – Une vigilance supra-locale

Catholiques et protestants estiment nécessaire un ministère supra-local, en charge d'une vigilance pastorale ou supervision sur les ministres et les communautés et d'une responsabilité doctrinale, pour le service de l'unité de l'Église. Il s'agit de garder cette dernière dans la communion de foi et dans la fidélité à l'Évangile.

Dans le dialogue luthéro-catholique, un accord est clairement exprimé sur la nécessité de ce ministère. *Le ministère dans l'Église* le constate :

> « Nous nous trouvons […] devant le fait qu'il existe, dans les deux Églises, aussi bien des ministères liés à des communautés locales (prêtre, pasteur), que des ministères supra-locaux, régionaux. À ces derniers revient la fonction de la vigilance pastorale et du service de l'unité dans un domaine plus étendu. Font partie de cette fonction, et en lien avec le mandat de prêcher, de célébrer les sacrements et de diriger les communautés : l'exercice du "magistère" ou de la discipline en matière de doctrine, l'ordination, la visitation, l'ordonnance des Églises et, selon la pratique catholique occidentale (qui diffère sur ce point de la conception des Églises orientales), la confirmation. Ces tâches ne sont confiées qu'à titre exceptionnel aux ministres locaux. Il existe donc ainsi, entre les deux Églises, une convergence objective significative dans la pratique ecclésiale »[1].

[1] *L-C - Le ministère dans l'Église* 44.

Cette convergence dans la pratique ecclésiale se fonde sur des convictions partagées. La nécessité de deux niveaux de ministère, local et supra-local, en est une. Ainsi, *Le ministère dans l'Église* affirme que « *dès lors* que les deux Églises reconnaissent que, aux yeux de la foi, ce déploiement historique de l'unique ministère apostolique en un ministère plus local et en un ministère plus régional s'est accompli sous l'assistance de l'Esprit Saint, et qu'a pris naissance ainsi quelque chose qui est essentiel pour l'Église, alors on a atteint un haut degré de consensus »[1]. *L'apostolicité de l'Église* cite ce paragraphe du document de 1981[2], en allant plus loin puisqu'il en conclut que sa formulation hypothétique peut être changée en affirmation : « Catholiques et luthériens affirment ensemble que l'*episcopè* doit être exercée à deux niveaux, à la fois localement dans la communauté et régionalement »[3]. Le paragraphe précédent de *L'apostolicité de l'Église* précise que la différence du ministère entre une charge locale et une charge régionale vient de la nécessité d'un ministère d'unité dans la foi, car il y a plusieurs communautés et la nécessité de garder fidélité à l'Évangile et communion entre elles demande qu'il y ait un ministère chargé de la responsabilité de l'unité ; il indique qu'au temps de la Réformation, les luthériens avaient aussi un ministère en charge de la responsabilité de la communion dans la foi des communautés locales[4].

Pour les catholiques, l'*episkopè* est au centre de l'ecclésiologie[5]. Elle se présente sous la forme du ministère épiscopal, qui est le cœur de la constitution sur l'Église et de la conception du ministère à Vatican II[6]. L'Église est « gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui »[7]. Les évêques sont les successeurs des apôtres[8] et forment un « ordre sacré »[1]. Leur

---

1 *Ibid.*. Souligné dans le texte.

2 Seul le « dès lors » est en italique dans le texte de 1981 ; dans la citation de cette phrase dans le document de 2006, l'expression « un haut degré de consensus » l'est aussi.

3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 280.

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 279.

5 La littérature sur la question est abondante. Outre les ouvrages signalés par ailleurs, mentionnons entre autres Hervé LEGRAND et Christoph THEOBALD (dir.), *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr G. Herbulot*, Paris, Cerf, 2001. JEAN-PAUL II, *Pastores gregis. Exhortation apostolique sur l'Évêque, serviteur de l'Évangile de Jésus-Christ pour l'espérance du monde*, Paris, Bayard-Centurion, Fleurus-Mame, Cerf, 2003.

6 L'ensemble du chapitre III de *Lumen gentium* est consacré à la constitution hiérarchique de l'Église et à l'épiscopat. Le décret *Christus Dominus* est spécifiquement consacré à la charge pastorale des évêques dans l'Église.

7 *LG* 8.

8 *LG* 18.

ministère s'exerce en communion entre eux et avec l'évêque de Rome au sein du collège épiscopal qui succède au collège apostolique dans le magistère et le gouvernement pastoral[2]. Chaque évêque représente son Église, et, tous ensemble avec le pape, ils représentent l'Église universelle[3]. L'évêque exerce un ministère de vigilance à l'égard de l'apostolicité de la foi[4]. Les évêques sont les serviteurs de l'unité et de la communion entre les Églises, ils « sont à la fois les représentants de l'Église universelle à l'intérieur de leur propre Église, et les représentants de leur propre Église auprès de toutes les autres Églises »[5] ; cette position médiatrice du ministère épiscopal doit être exercée de manière collégiale pour servir à la communion des Églises.

Pour les luthériens, un ministère qui exerce la vigilance sur les communautés et les pasteurs est nécessaire. L'unité de base de l'Église est la communauté rassemblée dans le culte autour de la parole et des sacrements ; le ministère est principalement relié à cette communauté, mais chaque chrétien et chaque communauté sont reliés aux autres et cette réalité spirituelle doit trouver des expressions concrètes dans des structures institutionnalisées, avec un ministère et des personnes appelées spécifiquement pour lui[6]. Ainsi, « la communauté particulière est en rapport nécessaire avec l'Église universelle. À cela correspondent des ministères de direction supra-paroissiaux (*episcopè*) dans le sens d'une responsabilité spirituelle pour la prédication, les sacrements et l'unité de l'Église. À côté du ministère de pasteur de paroisse, l'Église comporte donc aussi des ministères supra-paroissiaux »[7]. *L'apostolicité de l'Église* indique que, pour les luthériens, ce ministère est nécessaire car ni les pasteurs ni les communautés ne sont à l'abri d'erreurs, et qu'il découle nécessairement de quatre facteurs : il n'y a Église que si l'Évangile est correctement prêché et les sacrements administrés selon leur institution ; les ministres sont pécheurs et connaissent des limites ; il y a des

---

1 *LG* 20.
2 *LG* 22.
3 *LG* 23.
4 *L-C - L'unité qui est devant nous* 110.
5 *Ibid.* 111.
6 *Ibid.* 262.
7 *L-C - Voies vers la communion* 23.

liens entre les chrétiens et entre les communautés ; il est nécessaire de donner une forme institutionnelle à la réalité spirituelle de ce lien[1].

Dans la tradition réformée, l'*episkopè* est aussi importante, même s'il y a pu avoir des excès dans le rejet de ce ministère, liés aux circonstances historiques[2]. Les réformés ont particulièrement développé le ministère des anciens[3], que connaît aussi le luthéranisme. Dans le dialogue réformé-catholique, l'*episkopè* est donc également abordée. Le document *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* pose la question de savoir « comment l'autorité du Christ doit être exercée dans l'Église »[4] et indique un accord sur la structure essentiellement collégiale du ministère[5] et sur la nécessité d'une *episkopè* dans l'Église « au niveau local (pour le soin pastoral de chaque communauté), au niveau régional (pour le lien des communautés entre elles), et au niveau universel (pour la direction de la communion supranationale des Églises) »[6]. Dans *L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu*, une annexe précise que « l'Église, comme corps du Christ et peuple eschatologique de Dieu, est constituée par l'Esprit Saint à travers une diversité de dons et de ministères. Parmi ces dons, un ministère d'*episkopè* est nécessaire pour exprimer et sauvegarder l'unité du corps. Chaque Église a besoin de ce ministère sous l'une ou l'autre forme pour être l'Église de Dieu »[7].

Les rédacteurs du document sur *Église et justification* l'affirmaient :

> « La différence entre les conceptions catholique et luthérienne dans l'évaluation théologique et ecclésiologique du ministère épiscopal n'est donc pas une opposition abrupte entre la position catholique qui le juge nécessaire et une position

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 263.

2 Ainsi, *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 56 explique que « l'attitude négative des catholiques romains vis-à-vis des Églises réformées avait un certain nombre de fondements qui s'imbriquaient. Au niveau ecclésiastique, le point le plus évident de la controverse était le rejet de l'épiscopat et de la papauté par la Réforme, rejet qui s'exprimait aussi parfois en termes que les catholiques romains trouvaient extrêmement offensants ».

3 Voir *supra*, I.4.3.1.

4 *Ibid.* 142.

5 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 102.

6 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 142.

7 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu*, annexe, II. Il s'agit d'une citation de *BEM*, Ministère 23, avec une légère variante : le *BEM* indique que « l'Église comme Corps du Christ et peuple eschatologique de Dieu est constituée par le Saint Esprit à travers une diversité de dons et de ministères. Parmi ces dons, un ministère de l'*episcopè* est nécessaire pour exprimer et sauvegarder l'unité du corps. Chaque Église a besoin de ce ministère *d'unité dans une certaine forme*, afin d'être l'Église de Dieu, *l'unique Corps du Christ, un signe de l'unité de tous dans le Royaume* » (c'est nous qui soulignons la différence).

> luthérienne qui le refuserait ou lui serait indifférente. Il s'agit en fait de juger différemment le degré d'importance à reconnaître à ce ministère, que les catholiques ont dit "nécessaire", "indispensable", et qui est pour les luthériens "important", "valable" et dès lors "souhaitable" »[1].

On peut donc dire – et cela est fondamental car des idées reçues ou des caricatures propagent encore une fausse perception à ce propos[2] –, que l'*episkopè* est une dimension nécessaire à l'Église, et que sur ce point les catholiques et les luthéro-réformés sont d'accord. C'est quand on aborde plus concrètement les prérogatives de ce ministère, son statut et la manière dont il est réalisé que des divergences profondes apparaissent, ainsi que l'ont déjà montré quelques-unes des citations que nous venons de donner. La répartition entre les dimensions personnelle, collégiale et communautaire de ce ministère fait partie des points de désaccord.

II.4.1.2 – Dimensions personnelle, collégiale et communautaire

Il y a convergence de points de vue sur la nécessité d'une *episkopè* dans l'Église, portée par un ministère qui a la responsabilité de la doctrine, de la discipline et du soin du peuple, et aussi sur le fait que l'*episkopè* revêt des dimensions personnelles, collégiales et communautaires. Nous avons signalé la difficulté qui réside dans le fait que les uns parlent de l'*episkopè* à partir de l'évêque, tandis que les autres l'entendent comme une dimension ecclésiale qui n'est pas la prérogative d'un ministre particulier. Les catholiques entendent *episkopè* comme désignant l'*episkope* ou *episkopos* – l'évêque –, le ministère personnel de l'évêque étant inséré dans le collège épiscopal avec à sa tête le pape, ce collège étant l'expression de l'*episkopè*. Les luthériens et des réformés entendent quant à eux l'*episkopè* comme le ministère d'enseignement, de vigilance pastorale et de lien ecclésial au-delà du niveau local, dont la charge n'est jamais entre les seules mains d'un ministère personnel mais se vit dans l'articulation entre un ministère personnel et l'autorité de synodes dans lesquels siègent des personnes ordonnées et des personnes non-ordonnées. Il y a ainsi une vraie divergence entre catholiques et luthéro-réformés sur

---

1 *L-C - Église et justification* 197.

2 Notons ici l'exagération de James PUGLISI, « Les dialogues interconfessionnels sur le ministère », *op. cit.*, p. 353, qui caricature : « cela explique-t-il pourquoi les ministères de gouvernement n'ont pas pour elles [les traditions issues de la Réforme] de signification ecclésiologique [...] ? ».

la question des formes de l'*episkopè*, sur la manière dont s'exerce ce ministère d'*episkopè*, dans l'articulation des trois dimensions personnelle, collégiale et communautaire de ce ministère.

Le dialogue luthéro-catholique précise que l'exercice de l'autorité ministérielle doit inclure la participation de toute la communauté et que cela vaut aussi pour l'établissement des ministres dans leur fonction, avec la nécessité de trouver une expression de la liberté chrétienne, de la fraternité et de la responsabilité de tous dans des structures conciliaires, collégiales et synodales[1]. *L'unité qui est devant nous* consacre plusieurs paragraphes au développement de cette triple dimension, personnelle, collégiale et communautaire : « l'épiscopè est exercée de manière personnelle, collégiale et communautaire, en lien avec l'ensemble de l'Église, et [...] par conséquent l'exercice de l'épiscopè ne peut pas être séparé de la responsabilité des laïcs, de la synodalité et de la conciliarité »[2]. Le document insère cette dimension dans la compréhension de l'Église ancienne et rappelle qu'au fil de l'histoire se sont développés des aspects personnels, collégiaux (collégialité avec les prêtres et les diacres, collégialité avec les autres évêques) et la collaboration avec la communauté[3]. Le document réformé-catholique *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* pose quant à lui la question de savoir jusqu'à quel point l'on peut, « par des mesures institutionnelles, parer aux inconvénients dans les ministères ecclésiastiques tels que : hérésie des chefs ou de la majorité, triomphalisme, conception mécanique de l'ordination, culte de la personnalité dans l'Église, domination de l'appareil »[4] et il se demande quelles sont les « possibilités de correction par application du principe de collégialité (dépendance de l'un par rapport aux autres, union entre le principe hiérarchique et le principe synodal) »[5].

Si l'accord est général en œcuménisme pour dire l'importance des trois dimensions personnelle, collégiale et communautaire[6], la manière de penser leur

---

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 24.

2 *L-C - L'unité qui est devant nous* 112.

3 *Ibid. 113. Ibid.* 114 précise que cela correspond à ce que le Nouveau Testament dit de la manière dont les apôtres ont exercé leur ministère. La note 161 détaille la manière dont Paul exerçait son ministère... avec le risque d'en faire un modèle d'évêque, ce qu'il n'était pas !

4 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 108.

5 *Ibid.*.

6 Les trois modes d'exercice du ministère, personnel, collégial et communautaire, sont très présents dans le *BEM*. Voir notamment *BEM*, Ministère 26 et son commentaire. Ce dernier se réfère à la première Conférence mondiale de Foi et Constitution (Lausanne 1927) qui retrouvait dans l'Église

articulation est cependant très différente selon les Églises, notamment au regard de ce que nous pointons, c'est-à-dire uniquement le ministère de l'évêque d'un côté, et le ministère de direction de l'Église de l'autre, qui ne repose pas sur les seuls évêques.

II.4.1.3 – Pour les catholiques

Pour les catholiques, les évêques s'insèrent dans un collège qui rassemble tous les évêques et dont le pape est la tête. *Lumen gentium* précise que « leur pouvoir n'est nullement effacé par le pouvoir suprême et universel ; au contraire, il est affermi, renforcé et défendu par lui, la forme établie par le Christ Seigneur pour le gouvernement de son Église étant indéfectiblement assurée par l'Esprit Saint »[1].

La dimension collégiale de l'épiscopat est fondamentale pour l'unité de l'Église catholique et le ministère du pape en est la clef de voûte. Le pape Jean-Paul II l'a exprimé clairement dans *Ut unum sint* :

> « L'Église catholique, dans sa *praxis* comme dans ses textes officiels, soutient que la communion des Églises particulières avec l'Église de Rome, et de leurs Évêques avec l'Évêque de Rome, est une condition essentielle — selon le dessein de Dieu — de la communion pleine et visible. Il faut en effet que la pleine communion, dont l'Eucharistie est la manifestation sacramentelle suprême, s'exprime visiblement dans un ministère où tous les Évêques se reconnaissent unis dans le Christ et où tous les fidèles trouvent la confirmation de leur foi »[2].

Cette importance de la forme historique de l'épiscopat est essentielle pour les catholiques. Les dialogues œcuméniques l'évoquent fréquemment[3].

Le document réformé-catholique *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* présente la conception catholique, pour laquelle l'évêque est au cœur du

---

primitive la charge épiscopale, les conseils d'anciens et la communauté des fidèles ; pour la Conférence, ces trois dimensions se retrouvent respectivement comme éléments essentiels dans les systèmes d'organisation épiscopalien, presbytérien et congrégationaliste et, « sous certaines conditions à préciser, ils devront prendre simultanément leur place respective dans l'organisation de l'Église réunie » ; voir FOI ET CONSTITUTION, *Actes officiels de la conférence mondiale de Lausanne*, Paris, Attinger, 1928, p. 531. Ce commentaire du *BEM* et la citation de Foi et Constitution sont cités dans *L-C - L'unité qui est devant nous* 114, note 162.

1 *LG* 27.

2 *Ut unum sint* 97.

3 Par exemple : *L-C - Le ministère dans l'Église* 62, 68, 69, 73. *L-C - Église et justification* 196, 197. *L-C - L'apostolicité de l'Église* 122, 156, 182, 244, 251, 281, 283, 284. *L-C - Du conflit à la communion* 166, 175.

ministère ordonné dans la succession des apôtres ; l'évêque « continue dans la communauté la prédication de la foi apostolique et la célébration des sacrements, par lui-même ou par ses collaborateurs, les prêtres et les diacres »[1]. Les évêques sont « chargés de maintenir et approfondir la communion de toutes les Églises entre elles »[2]. Ils forment, avec l'évêque de Rome qui préside à la communion universelle, un collège qui est « vu comme la continuation du "collège" des apôtres parmi lesquels Pierre était le premier »[3]. L'évêque de Rome, « considéré comme le successeur de Pierre, est le premier membre de ce collège et a l'autorité nécessaire à l'accomplissement de son service de l'unité de toute l'Église dans la foi et la vie apostoliques »[4].

Le dialogue luthéro-catholique rappelle que, pour les catholiques, le magistère est en constante interaction avec l'Écriture, les confessions de foi et l'enseignement du passé, le culte permanent de l'Église et le témoignage des saints et qu'il tient compte de la foi inerrante du peuple dans son ensemble[5]. Mais il précise que c'est essentiellement dans l'articulation de la dimension personnelle et de la dimension collégiale que se tient le ministère épiscopal. La dimension personnelle insiste sur l'évêque comme président de la communauté dans un contexte pastoral, au sein duquel il est une image de Dieu[6]. La dimension collégiale est l'insertion de l'évêque dans la collégialité des évêques avec à sa tête l'évêque de Rome. Depuis Vatican II, des changements institutionnels soulignent la coresponsabilité des membres de la communauté au sein des Églises locales[7] et le ministère épiscopal de vigilance à l'égard de l'apostolicité de la foi est lié à la responsabilité de tout le peuple à l'égard de la même foi[8]. La succession apostolique n'est pas la succession d'une personne à une autre mais « succession dans l'Église, sur un siège épiscopal et dans le collège des évêques »[9] ; le fait qu'un évêque n'ordonne pas son successeur signifie cette dimension. Le ministère épiscopal ne s'exerce pas seul, mais avec la communauté des croyants, à l'intérieur d'une diversité de ministères et de services et d'une vie

1 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 142.
2 *Ibid.*.
3 *Ibid.*.
4 *Ibid.*.
5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 455.
6 James PUGLISI, « Les dialogues interconfessionnels sur le ministère », *art. cit.*, p. 357.
7 *L-C - L'unité qui est devant nous* 115.
8 *Ibid.* 110.
9 *Ibid.*.

synodale au sein de l'Église locale. La responsabilité personnelle de l'évêque est articulée avec la responsabilité de tous[1].

Dans la compréhension catholique du gouvernement de l'Église, la place de membres de l'Église non ordonnés n'est pas posée de la même manière que dans le protestantisme. En catholicisme, la collégialité se vit au niveau des évêques et entre eux. Une dimension essentielle de l'*episkopè* pour les catholiques est en effet « le caractère et la nature collégiale de l'ordre épiscopal »[2]. Le collège des évêques succède au collège des apôtres, en communion avec l'évêque de Rome qui est à la fois membre et tête de ce collège[3]. L'évêque est principe et fondement de l'unité dans son Église (diocèse) et entre les Églises, et la collégialité épiscopale en est la structure[4].

Cette collégialité s'insère dans une ecclésiologie de communion. C'est ce qu'exprime *L'apostolicité de l'Église* en faisant référence au concept de *koinonia* pour exprimer la communion dans la foi et les sacrements que sert l'évêque : chaque Église est *koinonia* et en communion avec les autres Églises, ce qui est signifié par la communion de l'évêque de cette Église avec les évêques des autres Églises[1]. Cette structure collégiale de l'épiscopat est manifestée dans le fait qu'un évêque est

---

1 *Ibid.* 109.

2 *LG* 22.

3 *Ibid.* : « De même que saint Pierre et les autres Apôtres constituent, de par l'institution du Seigneur, un seul collège apostolique, semblablement le Pontife romain, successeur de Pierre et les évêques successeurs des Apôtres, forment entre eux un tout. […] L'ordre des évêques, qui succède au collège apostolique dans le magistère et le gouvernement pastoral, bien mieux dans lequel le corps apostolique se perpétue sans interruption constitue, lui aussi, en union avec le Pontife romain, son chef, et jamais en dehors de ce chef, le sujet du pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église, pouvoir cependant qui ne peut s'exercer qu'avec le consentement du Pontife romain ».

4 *LG* 23 : « L'unité collégiale apparaît aussi dans les relations mutuelles de chacun des évêques avec les Églises particulières et avec l'Église universelle. Le pontife romain, comme successeur de Pierre, est le principe perpétuel et visible et le fondement de l'unité qui lie entre eux soit les évêques, soit la multitude des fidèles. Les évêques sont, chacun pour sa part, le principe et le fondement de l'unité dans leurs Églises particulières ; celles-ci sont formées à l'image de l'Église universelle, c'est en elles et par elles qu'existe l'Église catholique une et unique. C'est pourquoi chaque évêque représente son Église, et, tous ensemble, avec le pape, représentent l'Église universelle dans le lien de la paix, de l'amour et de l'unité. Les évêques, pris à part, placés à la tête de chacune des Églises particulières, exercent leur autorité pastorale sur la portion du Peuple de Dieu qui leur a été confiée, et non sur les autres Églises ni sur l'Église universelle. Mais, comme membres du collège épiscopal et légitimes successeurs des Apôtres, ils sont tous tenus, à l'égard de l'Église universelle, de par l'institution et le précepte du Christ, à cette sollicitude qui est, pour l'Église universelle, éminemment profitable, même si elle ne s'exerce pas par un acte de juridiction. […] Cette variété des Églises locales montre avec plus d'éclat, par leur convergence dans l'unité, la catholicité de l'Église indivise ». Voir aussi *AG* 38, *CD* 3, *CD* 5. Les prêtres forment quant à eux un collège autour de l'évêque (*LG* 28).

ordonné par d'autres évêques[2] ; la charge épiscopale est exercée en contact personnel (dimension personnelle du ministère) avec la communauté (dimension communautaire) et en communion avec les autres évêques (dimension collégiale)[3]. Vatican II a pensé la primauté apostolique de Rome et de son évêque au sein du corps entier des évêques qui forment un collège structuré qui succède au collège des apôtres dans la mission et la responsabilité pastorale comme dans l'autorité de gouvernement et d'enseignement ; il y a communion des Églises particulières dont les évêques sont unis au collège épiscopal en communion avec l'évêque de Rome, membre et tête de ce collège, et ce collège assume la continuité à travers le temps[4]. Un évêque individuellement peut se tromper mais le collège en son entier est protégé de l'erreur[5]. Dans le dialogue réformé-catholique, *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* rappelle que, dans le catholicisme, la collégialité des évêques en communion les uns avec les autres et avec le Pape est mise en avant, que la primauté de l'évêque de Rome est réaffirmée, mais que les évêques « jouissent d'un pouvoir propre, pour le bien de leurs fidèles et même pour celui de toute l'Église »[6].

Cette mise en avant de la collégialité épiscopale est une dimension fondamentale de Vatican II. Ainsi, pour Bernard Sesboüé, « la remise en honneur de la catégorie collégiale opère […] un déplacement de la théologie de l'épiscopat »[7] ; selon lui, « l'évêque est désormais situé à une articulation essentielle de l'Église : le ministre de l'unité et de la communion de l'Église particulière est aussi le ministre de

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 191. Voir aussi *Ibid.* 244 : la communion des Églises s'exprime comme communion des évêques.

2 Voir *LG* 22 qui, à propos du caractère et de la nature collégiale de l'ordre épiscopal, explique qu'« on la trouve évoquée dans l'usage qui s'est introduit de très bonne heure d'appeler plusieurs évêques pour coopérer à l'élévation d'un nouvel élu au ministère sacerdotal le plus élevé ». Voir les canons 4, 6 et 7 du concile de Nicée I (325) au sujet de l'évêque qui doit être ordonné par d'autres évêques et avec l'assentiment nécessaire du métropolitain, de la préséance des évêques d'Alexandrie, Rome et Antioche et de la préséance d'honneur de celui de Jérusalem. Texte dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques, Les décrets, tome II-1, Nicée à Latran V*, Paris, Cerf, 1994, p. 39-43. L'ordination par au moins trois évêques indique qu'il s'agit d'entrer dans une charge collégiale, et non d'une succession d'individu à individu. Jusqu'au Code de droit canonique de 1917, les évêques latins étaient élus par leur Église. Le Code de droit canonique de 1983 précise que « le Pontife Suprême nomme librement les Évêques ou il confirme ceux qui ont été légitimement élus » (*op. cit.*, canon 377, 1).

3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 191.

4 *Ibid.* 108.

5 *Ibid.* 109.

6 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 52. Citation de *LG* 22.

7 Voir Bernard SESBOÜÉ, « Le déplacement des catégories du ministère apostolique à Vatican II et sa répercussion sur le dialogue œcuménique », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 351-352.

la communion et de l'unité de son Église avec l'Église universelle, et de la communion de toutes les Églises particulières entre elles sous la présidence de l'Église de Rome »[1]. La manière dont Vatican II a parlé de cette dimension collégiale n'est pourtant pas sans limites et elle est critiquée par de nombreux ecclésiologues. Hervé Legrand a analysé le traitement de l'épiscopat par le Concile comme n'ayant « pas su surmonter la scission entre le collège des évêques et la communion entre les Églises »[2] et a montré les limites de *Lumen gentium* sur la question de la collégialité[3] ; selon lui, le Concile a surtout traité le lien entre primauté et collégialité dans un rapport entre tête et membre du collège, sans suffisamment l'articuler à l'ecclésiologie. Laurent Villemin estime qu'il y a sur ce point « un défaut inhérent aux textes de Vatican II et qui s'accompagne d'un dysfonctionnement important tant au plan de la collégialité qu'au plan du gouvernement local de l'évêque »[4], dans la disjonction entre collégialité épiscopale et communion des Églises[5]. Cela devrait se traduire notamment dans le lien fondamental entre l'évêque et l'*ecclesia* ; selon Laurent Villemin, il faudrait « ne pas situer l'évêque comme un homme seul, mais comme présidant à une Église locale, elle-même en lien de communion concret avec des Églises proches »[6]. Ignace Ndongala Maduku critique la manière dont « Vatican II a promu divers lieux institutionnels susceptibles de donner une visibilité à la synodalité des Églises. En gardant pour horizon l'Église entière, il les a ordonnés autour du binôme collégialité-primauté. Aussi a-t-il privilégié la communion des responsables hiérarchiques plutôt que le regroupement de leurs Églises »[7].

La pratique de l'Église catholique dans sa mise en œuvre de la collégialité est elle aussi critiquée, en particulier pour ce qui concerne les conférences épiscopales

---

1 *Ibid.*.

2 Hervé LEGRAND, « Les Évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche », *RSPhTh* 85, 2001/3, p. 464.

3 *Ibid.*, p. 466-468 : il montre que *Lumen gentium* n'a pas été en mesure de surmonter une « scission assez ruineuse » entre le collège des évêques et la communion des Églises, cette dissociation entraînant une difficulté œcuménique : « la succession apostolique est dès lors comprise comme une qualification propre à certains individus ou groupes, sans que l'on articule la succession en Église, en doctrine et en ministère, brouillant le débat avec la Réforme » (*Ibid.*, p. 467).

4 Laurent VILLEMIN, « Les provinces ecclésiastiques et la théologie de l'Église », in Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église, op. cit.*, p. 194.

5 *Ibid.*, p. 195.

6 *Ibid.*, p. 204.

7 Ignace NDONGALA MADUKU, « Églises régionales et catholicité de l'Église : quelques enjeux ecclésiaux et ecclésiologiques pour les Églises d'Afrique », in Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église, op. cit.*, p. 237-238.

que *Lumen gentium* avait mises en avant[1]. Pour Jean-Pierre Torrell, « on ne peut pas dire que dans la pratique ecclésiale post-conciliaire la collégialité ait été mise en œuvre avec beaucoup de hardiesse, mais l'affirmation doctrinale du Concile n'en demeure pas moins »[2]. Bernard Sesboüé indique que la pratique de la collégialité des évêques est difficile et que « la collégialité apparaît […] un peu comme le talon d'Achille de la réception du Concile Vatican II. […] Si l'Église catholique reconnaît bien, au plan doctrinal, le triple principe de la vie ecclésiale, principe de *communauté*, de *collégialité* et de *présidence*, il reste qu'elle vit principalement sous le régime de la présidence et que les deux autres principes ne sont honorés que de manière minimale »[3]. Hervé Legrand indique quant à lui qu'« après l'érosion de la centralisation romaine à Vatican II et dans la suite, on semble passer à une nouvelle affirmation de la centralité de Rome »[4] ; passant en revue les décisions prises par Rome au sujet des théologiens, des ordres religieux et des évêques sous le pontificat de Jean-Paul II, il parle d'une « stratégie » du pape[5]. Il évoque les « ambivalences » de l'ecclésiologie catholique sur la collégialité[6], les limites théologiques d'une « scission entre le collège des évêques et la communion des Églises »[7], le collège « toujours dépendant de son chef, sans que celui-ci ait l'obligation canonique d'agir en collaboration avec lui »[8], l'« incapacité à faire sa place à l'expression structurelle des Églises régionales »[9], une collégialité qui « peut laisser croire que les ministres peuvent concentrer sur eux toute la réalité de l'Église »[10]. Il estime que l'« orientation de *Lumen gentium* s'est développée comme

---

1 *LG* 23 : « Les Conférences épiscopales peuvent, aujourd'hui, contribuer de façons multiples et fécondes à ce que le sentiment collégial se réalise concrètement ».

2 Jean-Pierre TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, *op. cit.*, p. 191.

3 Bernard SESBOÜÉ, « La réception de Vatican II est-elle achevée ? », *art. cit.*, p. 146. Les mots en italique le sont dans le texte. Voir aussi Laurent VILLEMIN, « Les provinces ecclésiastiques et la théologie de l'Église », *art. cit.* et Gilles ROUTHIER, « Le synode des évêques, un débat inachevé », in Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p. 269-293.

4 Hervé LEGRAND, « Églises locales, Églises régionales et Église entière. Éclaircissement sur quelques débats au sein de l'Église catholique depuis Vatican II », in Michel DENEKEN [études réunies par], *L'Église à venir*, *op. cit.*, p. 281.

5 *Ibid.*, p. 283.

6 *Ibid.*, p. 295

7 *Ibid.*, p. 297, à partir de l'exemple des évêques qui ne sont pas à la tête d'un diocèse.

8 *Ibid.*.

9 *Ibid.*, p. 298.

10 *Ibid.*, p. 300. Voir aussi Hervé LEGRAND, « Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II », *RSPhTh* 75, 1991, p. 545-568 et ID., « Les Évêques, les Églises locales et l'Église entière », *art. cit.* ; dans cet article il précise, à propos des chantiers ecclésiologiques qui lui semblent nécessaires sur le lien entre épiscopat et Églises, que « l'enjeu

collégialité affective, mais pas comme collégialité effective »[1], qu'il n'y pas eu de traduction institutionnelle de la collégialité, et que « ces amorces de corrections de trajectoire, œcuméniquement si prometteuses, ont été […] presque ignorées » dans le droit et la discipline[2]. Plus récemment, il note que le pontificat de François semble toutefois orienter différemment la pratique collégiale au sein de l'Église catholique, par la revalorisation de la collégialité épiscopale et une entreprise de réforme de la Curie[3].

II.4.1.4 – Dans les Églises luthériennes et réformées

Dans les Églises luthériennes et réformées, la dimension personnelle du ministère d'*episkopè* s'articule fortement aux dimensions collégiale et communautaire. Ainsi, s'il y a des « évêques » dans le catholicisme comme dans le protestantisme, on aura tendance dans ce dernier à parler plutôt d'*episkopè* pour signifier la nature collégiale et communautaire de ce ministère ainsi que les différentes formes portant la vigilance doctrinale et le soin de l'unité de l'Église[4].

Pour les réformateurs, le ministère d'évêque n'était pas à abandonner. La mise en place d'un véritable épiscopat a été longtemps entravée en Allemagne par le fait que les évêques avaient une position définie par la loi impériale, mais Melanchthon a insisté pour maintenir l'ordre de l'Église[5]. Ainsi, L'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* affirme :

> « Pour notre part, nous désirons, et c'est notre suprême volonté, conserver l'organisation temporelle [*politiam*] de l'Église et la hiérarchie dans l'Église, même si

pastoral et l'enjeu œcuménique coïncident une fois de plus, tant est bien connue l'allergie de la Réforme devant la réduction de l'Église à ses ministres » (p. 492).

1 Hervé LEGRAND, « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », *art. cit.*, p. 187.

2 *Ibid.*, p. 194. L'auteur évoque en particulier le Code de droit canonique révisé en 1983 et les mesures disciplinaires consécutives à la Lettre de 1992, *Communionis notio*, *op. cit.*, qui « ont considérablement minoré la corrélation entre les Églises locales et leurs évêques ainsi que le statut des conférences épiscopales » (p. 187.) ; sur *Communionis notio*, voir *infra*, III.3.2.

3 Voir Hervé LEGRAND, « Réformer la papauté pour servir l'unité entre les Églises », *NRTh* 136/4 (2014), p. 565-576. Voir aussi ID., « Enjeux ecclésiologiques des réformes institutionnelles envisagées par le pape François », dans Michel DUBOST (dir.), *Le Grand tournant. L'an I de la révolution du pape François*, Paris, Cerf, 2014, p. 185-210.

4 Voir Marc LIENHARD, « La direction personnelle, collégiale et communautaire de l'Église. Perspectives historiques et approche pour aujourd'hui », *PosLuth* 43, 1995, p. 177-202.

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 218.

> elles ont été faites par une autorité humaine. Nous savons, en effet, que c'est dans un bon et utile dessein que les Pères ont établi la discipline ecclésiastique, telle que les anciens canons la décrivent. […] Nous entendons affirmer ici, une fois encore, que nous conserverons de bon gré l'organisation ecclésiastique et canonique temporelle, pourvu que les évêques cessent d'user de violence contre nos Églises »[1].

Les *Articles de Smalkalde* disent que « si les évêques voulaient être de vrais évêques et être soucieux de l'Église et de l'Évangile, on pourrait, dans l'intérêt de la charité et de l'union, pourtant sans que cela soit nécessaire, leur laisser le pouvoir de nous ordonner et de nous confirmer, nous et nos prédicateurs »[2]. C'est pourquoi, ainsi que le rappelle *L'unité qui est devant nous*, la Réforme luthérienne a dit fondamentalement « oui » au ministère épiscopal de l'Église ancienne ; elle était disposée à garder cette forme traditionnelle, les critiques qu'elle faisait quant à la manière dont il était exercé au XVI[e] siècle se référant explicitement à l'Église ancienne[3]. La *Confession d'Augsbourg* cite en effet Saint Augustin : « Saint Augustin écrit dans l'épître contre Pétilien : "on ne doit pas obéir aux évêques, même s'ils sont régulièrement élus, lorsqu'ils sont dans l'erreur, lorsqu'ils enseignent ou édictent quelque chose qui est contraire à l'Écriture Sainte" »[4]. Les *Articles de Smalkalde* se réfèrent aux « anciens conciles et [à] l'époque de saint Cyprien »[5], à saint Jérôme qui « écrit que les prêtres d'Alexandrie gouvernaient tous ensemble et en commun les Églises, comme les apôtres aussi l'avaient fait et, par la suite, tous les évêques dans la chrétienté entière, jusqu'au jour où le pape éleva sa tête au-dessus de tous »[6]. Dans le *Traité sur le pouvoir et la primauté du pape*, Melanchthon cite Cyprien et Augustin à propos de l'épiscopat conféré par le vote du peuple et confirmé par le jugement des évêques voisins[1]. Pour lui, le ministère de superintendant était

---

1 *Apologie de la Confession d'Augsbourg* XIV, « Du gouvernement de l'Église » (*FEL* 245).

2 *Articles de Smalkalde* III, 10, « L'ordination et la vocation » (*FEL* 452). Cette phrase est reprise dans la *Formule de concorde*, 10, 19 (*FEL* 1095).

3 *L-C - L'unité qui est devant nous* 106.

4 *CA* XXVIII, « Du pouvoir des évêques » (*FEL* 70). *FEL* précise en note que cette citation est introuvable chez Augustin. Voir SAINT AUGUSTIN, « Contre les lettres de Pétilien », dans M. RAULX (dir.), *Œuvres complètes de saint Augustin traduites pour la première fois en français*, Bar-Le-Duc, L. Guérin & Cie, éditeurs, 1869, Tome XVII, p. 191-315.

5 *Articles de Smalkalde* II, 4 (*FEL* 393).

6 *Ibid.* (*FEL* 398) – Voir JÉRÔME, *Commentariorum in Epistolam ad Titum* 1, 5 (*PL* 26) et ID., « Au prêtre Evangélus », Lettre 146 (*PL* 22, 1192), dans SAINT JÉRÔME, *Correspondance. Tome VIII : Lettres CXXXI-CLIV*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France - Série Latine n° 172, 1963.

nécessaire « parce que l'Église a besoin de dirigeants, qui puissent examiner et ordonner ceux qui sont appelés à un ministère ecclésial, qui puissent exercer le droit dans l'Église et contrôler l'enseignement des prêtres. Et s'il n'y avait pas d'évêques, il faudrait les créer »[2].

Pour les réformés aussi, l'*episkopè* est fondamentale dans la vie de l'Église. Même si Calvin, dans sa conception des quatre ministères, ne fait pas figurer l'évêque, il ne rejette pas l'idée d'un épiscopat rénové[3]. Ce qui caractérise l'*episkopè* dans la tradition réformée, c'est sa dimension synodale. Le document *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* indique que le régime synodal fonctionne « comme un épiscopat collectif »[4] et appelle à réfléchir aux « fonctions multiformes de l'office des Anciens »[5], qui pourrait être développées aujourd'hui sous une forme moderne. Il demande d'approfondir la manière de « concevoir le principe de direction collégiale de la communauté développé dans la tradition réformée et [la manière dont] doit s'organiser le rapport entre le pasteur et les anciens »[6]. Le document *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* rappelle l'affirmation majeure de l'ecclésiologie réformée commençante : l'Église est structurée avec en son centre « la charge du ministère de la Parole et des sacrements » et à côté de celle-ci « la vigilance exercée par les anciens partageant avec les ministres de la Parole le gouvernement des affaires de l'Église »[7]. L'exercice de l'*episkopè* est collégial à tous les niveaux : pasteur, anciens et/ou diacres et assemblées d'Églises au niveau local, synodes aux niveaux régional et national, espérance en la tenue d'un concile au niveau universel[8]. Les réformés « croient légitime et utile dans la vie de l'Église » leur structure née au XVI[e] siècle, « fondée sur l'Écriture et sur une pratique de l'Église

---

1 MELANCHTHON, *Traité sur le pouvoir et la primauté du pape* 13-15 (*FEL* 468). Sur l'élection des évêques à l'époque de Cyprien, voir Benjamin FORTIN, « Problèmes de succession épiscopale au milieu du III[e] siècle », *Laval théologique et philosophique*, vol. 19, n° 1, 1963, p. 49-61 et Yvette DUVAL, « La *plebs* chrétienne au "siècle de Cyprien" jusqu'à la paix de l'Église. Troisième partie », *Revue des Études Augustiniennes*, 48 (2002), p. 43-78.

2 Cité par *L-C - Du conflit à la communion* 172. Cf. MELANCHTHON, « Consilium de moderandis controversiis religionis » (1535), dans Carolus Gottlieb BRETSCHNEIDER (éd.), *Corpus Reformatorum*, vol. II, Halle, C. A. Schwetschke, 1895, 745 sq.

3 Voir Alexandre GANOCZY, *Calvin théologien de l'Église et du ministère*, *op. cit.*, p. 386-396.

4 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 102.

5 *Ibid.*.

6 *Ibid.* 108.

7 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 19.

8 *Ibid.* 142.

ancienne, adaptée aux besoins d'une nouvelle situation », ce qui « n'exclut pas la possibilité d'un développement ultérieur pour l'avenir œcuménique de l'Église »[1]. *L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* explique pour sa part que pour les réformés, les interprétations et expressions de la foi chrétienne doivent être « conformes au message de l'Écriture et interprétées collectivement en dialogue avec la tradition réformée », les assemblées d'Église guidées par l'Esprit Saint jouant « un rôle déterminant dans le discernement » ; « finalement, ce sont là les raisons profondes du système conciliaire de gouvernement ecclésial, largement répandu parmi les Églises réformées »[2]. Le rapport, après avoir rappelé que les réformés ont la triple fonction du ministère – parole, sacrement et vigilance – et qu'ils exercent la troisième de manière « conciliaire », estime que « la reconnaissance commune de ce fait serait un pas important vers une convergence dans notre recherche d'une compréhension et d'une reconnaissance communes du ministère »[3].

Il importe de rappeler que l'insistance réformée sur la dimension synodale dans l'exercice de l'*episkopè* n'efface pas l'importance de la dimension personnelle du ministère de présidence. Même s'il y a « désaccord entre [catholiques et réformés] sur celui qui est considéré comme *episkopos* à ces différents niveaux et sur la fonction ou le rôle de cet *episkopos* »[4], une part de l'*episkopè* est portée par des ministres mandatés pour cela par les synodes[5]. La *Confession de La Rochelle* explique que « nous croyons aussi qu'il est bon et utile que ceux qui sont élus pour être superintendants avisent entre eux quel moyen ils devront tenir pour le régime de tout le corps […] et toutefois qu'ils ne déclinent nullement de ce qui nous en a été ordonné par notre Seigneur Jésus-Christ »[6]. Cette citation fait état d'une forme de collégialité en indiquant que les superintendants « avisent entre eux ».

---

1 *Ibid.*.

2 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 136.

3 *Ibid.* 210.

4 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 142.

5 Dans l'Église protestante unie de France, par exemple, le président de conseil régional d'une région réformée est un ministre qui a « la charge et la responsabilité de manifester dans un ministère personnel le caractère pastoral de l'autorité dans sa circonscription » ; ÉGLISE PROTESTANTE UNIE DE FRANCE, *Constitution*, *op. cit.*, article 21 § 14 ter. Sur la question de l'autorité de ce ministère de président de Conseil régional, voir ÉGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE, *Actes du LVII^e Synode national* (Saint-Jean-du-Gard 1964), notamment la décision XXXIII au sujet de « La dévolution de l'autorité et l'autorité régionale », p. 43-45 et le rapport d'Alain Blancy sur ce sujet, *ibid.*, p. 215-260.

6 *Confession de La Rochelle* 32, *op. cit.*, p. 125.

Un point de divergence important se manifeste entre catholiques d'une part et luthéro-réformés d'autre part, quant à la place dans l'exercice du ministère d'*episkopè* de membres de l'Église qui ne sont pas ordonnés.

L'articulation différente des dimensions personnelle, collégiale et communautaire de l'*episkopè* se double en effet de la question de la participation à cette *episkopè*, avec les ministres ordonnés, de membres de l'Église qui ne sont pas des ministres ordonnés, ce qui est le cas dans le luthéranisme comme dans les Églises réformées. Ainsi, *Le ministère dans l'Église* indique que pour les luthériens aujourd'hui, l'interprétation et le développement de la doctrine ecclésiale se fait à travers des décisions d'organes ecclésiaux compétents (synodes, directions d'Église...) dans lesquels « coopèrent de façon déterminante, à côté de membres non ordonnés des communautés et des ministres de l'Église, des théologiens »[1]. *Église et justification* explique que le ministère comporte la responsabilité de la prédication et des sacrements, que le magistère des théologiens et la responsabilité doctrinale des évêques existent et que, même si l'épiscopat n'est en général pas maintenu, « aujourd'hui encore, dans les Églises luthériennes, l'interprétation et le développement de la doctrine de l'Église relèvent de décisions des organes ecclésiastiques compétents (évêques, synodes, directions d'Église) qui associent ministres de l'Église, fidèles et théologiens »[2]. *L'apostolicité de l'Église* précise que le ministère de vigilance supra local est dans les Églises luthériennes porté par des individus et aussi par des synodes au sein desquels des personnes ordonnées et des membres de l'Église non ordonnés œuvrent ensemble[3] ; l'épiscopat est aligné sur le synode[4] pour la tâche de supervision supra locale, « selon le principe que tous les membres non ordonnés de l'Église partagent la responsabilité de l'Église sur la base du sacerdoce universel »[5]. Les membres non ordonnés sont ainsi inclus dans les ministères de gouvernement à différents niveaux, même si toutes les questions théologiques et pratiques n'ont pas été réglées, notamment pour l'articulation des

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 55. Le paragraphe regrette qu'il y ait parfois une distance ou un éloignement entre la théologie des facultés et la vie de l'Église, et un « manque [...] de clarté suffisante quant à la compétence doctrinale des organes existants ».

2 *L-C - Église et justification* 209.

3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 279.

4 Le paragraphe prend comme exemple la réorganisation de l'Église luthérienne en Allemagne en 1918.

5 *Ibid.* 266.

charges pastorale et épiscopale, en lien avec la question de la succession apostolique[1]. Au sein du luthéranisme, la forme concrète de ce ministère supra local diffère selon les Églises, mais des synodes incluant des laïcs et représentant le peuple sacerdotal dans son ensemble sont le contexte essentiel dans lequel les évêques exercent leur vigilance, aucun ministère seul ne pouvant avoir cette compétence exclusive[2]. Ainsi, au niveau de la Fédération luthérienne mondiale, la *Déclaration de Lund* en 2007 explique que l'*episkopè* s'exerce par un ministère personnel mais aussi par des synodes auxquels participent des ministres et des membres de l'Église qui ne sont pas ordonnés :

> « Les évêques se voient confier un rôle spécifique de vigilance dans l'Église, mais l'ensemble de la communauté est, elle aussi, appelée à faire preuve de vigilance et à évaluer la façon dont le ministère épiscopal est exercé. La mise en place de divers comités, synodes, et autres institutions qui partagent les responsabilités de gouvernement avec l'évêque, est en harmonie avec les compréhensions luthériennes de l'Église. Dans les Églises luthériennes contemporaines, la direction d'Église est confiée globalement à des structures synodales et collégiales, auxquelles participent des laïcs et des personnes ordonnées, et au sein desquelles le ministère épiscopal a un rôle clairement défini »[3].

Signalons toutefois que Luther était d'accord pour laisser la direction matérielle de l'Église aux autorités civiles, ce que les réformés n'ont jamais fait. Pour ces derniers aussi, il est important que l'*episkopè* associe pleinement des ministres et des membres non ordonnés de l'Église. C'est ce que précise la troisième des *Thèses de Tampere*, qui indique que « les Églises luthériennes (en particulier en Scandinavie) soulignent davantage la continuité dans le cadre du ministère épiscopal historique, et que les Églises réformées mettent en avant son insertion fondamentale dans un ordre presbytérien/synodal »[4].

Les catholiques peuvent interpeller les protestants sur cette forme d'*episkopè* au sein de laquelle la dimension synodale et collégiale est souvent plus développée que la forme personnelle, et en particulier sur le fait que l'*episkopè* n'est pas confiée seulement à des ministres mais que des membres de l'Église non-ordonnés y participent pleinement. Pour Walter Kasper, que la fonction magistérielle appartienne

---

1 *Ibid.*.

2 *Ibid.* 450.

3 *Déclaration de Lund* 50.

4 *L-R – Thèses de Tampere* 3, repris par *L-R – L'Église de Jésus-Christ* 2.5.1.1.

en premier lieu aux synodes et non aux évêques ne correspond ni au ministère épiscopal de l'Église ancienne ni au ministère épiscopal catholique et orthodoxe aujourd'hui et c'est plutôt une création du XX^e^ siècle. Pour le cardinal, « aussi longtemps que cette question n'est pas clarifiée, une pleine reconnaissance du ministère épiscopal protestant tel qu'il se présente aujourd'hui n'est honnêtement pas possible »[1]. Sa remarque s'enracine dans la normativité que représentent les formes et les pratiques de l'Église ancienne, pour autant que l'on puisse les connaître pleinement ; le protestant pourrait retourner la remarque au cardinal en lui faisant remarquer que le dogme du magistère infaillible du Pontife romain ne se trouve ni dans l'Église ancienne ni dans les autres Églises et date de… 1870[2] !

Cette question rejoint celle de l'articulation du ministère ordonné au sacerdoce commun des fidèles ; la manière protestante de la penser et de la vivre – même si nous avons montré que le ministère n'est pas une émanation du sacerdoce universel[3] – est un problème pour les catholiques qui y voient l'abandon de la structure hiérarchique de l'Église, qui est selon eux divinement établie jusque dans sa forme, notamment dans la structure hiérarchique du ministère ordonné. Elle touche également au lien entre présidence de l'Église et présidence de la célébration des sacrements, confiées aux mêmes ministres par les catholiques, dans la ligne d'une tradition très ancienne de l'Église : les protestants ne risquent-ils pas, en distinguant ces deux fonctions, de les séparer ? Nous reprendrons cette question dans la troisième partie de notre étude[4].

Dans son document sur le ministère épiscopal publié en 1976, le Groupe des Dombes demandait aux protestants de revaloriser la dimension personnelle de l'*episkopè*[5] et aux catholiques d'en développer sa dimension collégiale[6]. Que chaque Église oriente ou rééquilibre ses pratiques ecclésiales permettrait-il un rapprochement entre les deux traditions ? La différence d'ecclésiologie est manifeste

---

1 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 351.

2 Constitution *Pastor Aeternus* de Vatican I (*DH* 3065-3075) ; voir *infra*, II.4.2.2.

3 Voir *supra*, II.3.1.1.

4 Voir *infra*, III.2.

5 GROUPE DES DOMBES, *Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière*, Taizé, Presses de Taizé, 1976, 72-76. Voir Bernard SESBOÜÉ, « "Le ministère épiscopal". Réflexions théologiques sur le document des Dombes », *Études*, mars 1977, p. 381-400 ; publié dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 313-335.

6 GROUPE DES DOMBES, *Le ministère épiscopal*, *op. cit.*, 60-68.

sur ce point et il est permis de douter qu'un simple rééquilibrage – davantage de collégialité dans l'Église catholique et développement d'un ministère personnel dans les Églises protestantes – apporte une avancée. Améliorer le fonctionnement ministériel de chaque Église est toujours nécessaire, mais les logiques de départ ne sont pas les mêmes et ne peuvent converger par de simples ajustements.

II.4.2 – Une triple responsabilité

L'*episkopè* est une dimension nécessaire à l'Église et à sa vie. Quelle que soit la manière dont sont articulées les dimensions personnelle, collégiale et communautaire, cette fonction de gouvernement se développe dans la responsabilité de l'unité de l'Église et de la communion entre les Églises, ainsi que de vigilance quant à la fidélité à l'Évangile. Elle se répartit en trois fonctions, autorité doctrinale, responsabilité juridictionnelle et souci pastoral. Le parallèle est important ici avec ce que nous avons déjà indiqué à propos du ministère ordonné et de sa responsabilité dans la prédication, la célébration des sacrements et la direction de la vie de la communauté[1].

Nous avons vu plus haut que la triple fonction du Christ comme roi, prêtre et prophète, systématisée par Calvin et reprise par Vatican II, s'applique dans le catholicisme au sacerdoce commun comme au ministère ordonné. Elle est également au cœur de la fonction d'*episkopè*, dans laquelle elle se traduit par une responsabilité de gouvernement, de communion et de doctrine. Ainsi, selon *Lumen gentium*, les évêques « président à la place de Dieu le troupeau, dont ils sont les pasteurs, par le magistère doctrinal, le sacerdoce du culte sacré, le ministère du gouvernement » ; la consécration épiscopale leur confère la « charge »[2] d'enseigner,

---

1 Voir *supra*, II.3.3.

2 Le terme « charge » (« *munus* ») est important. Les « Notifications faites par son Excellence le Secrétaire général du saint Concile à la 123ème congrégation générale, le 16 novembre 1964 » indiquent que « la doctrine exposée dans [le] chapitre III [de *LG*] doit être expliquée et comprise selon l'esprit et le sens de cette note » : voir « Extraits des actes du Concile œcuménique Vatican II » dans *Le Concile Vatican II (1962-1965). Édition intégrale et définitive*, *op. cit.*, p. 167. Dans ces notifications, la « Note explicative préliminaire », *ibid.*, précise que « dans la *consécration* [épiscopale] est donnée la participation *ontologique* aux charges [*munera*] *sacrées* comme cela ressort de façon indubitable de la Tradition, même de la tradition liturgique. De propos délibéré, on emploie le terme de *charges* et non pas celui de *pouvoirs* [*potestas*], parce que ce dernier mot pourrait être compris comme *pouvoir apte à s'exercer en acte* » ; les mots en italique ici le sont

de sanctifier et de gouverner[1]. Le décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* indique :

> « Par la fidèle prédication de l'Évangile (par l'administration des sacrements et par le gouvernement dans l'amour), accomplis par les apôtres et leurs successeurs, c'est-à-dire les évêques ayant à leur tête le successeur de Pierre, Jésus Christ veut que son peuple s'accroisse sous l'action du Saint-Esprit, et il accomplit la communion dans l'unité dans la profession d'une seule foi, dans la célébration commune du culte divin, dans la concorde fraternelle de la famille de Dieu ».[2]

Dans le protestantisme, l'*episkopè* est une responsabilité liée à la Parole, aux sacrements et à la gouvernance. Cette dernière est articulée aux deux premières. Pour les luthériens au temps de la Réforme, un épiscopat régional est nécessaire pour visiter les ministres et les Églises, pour veiller à la pureté dans la proclamation de l'Évangile, pour ordonner les ministres et s'assurer de leur aptitude à exercer le ministère[3]. Parce que la prédication correcte n'est pas garantie, un ministère supra paroissial de vigilance n'est pas optionnel ; il est utile pour préserver l'unité de l'Église[4]. La tâche des évêques, en plus de proclamer l'Évangile, est d'examiner et d'ordonner ceux qui sont appelés au ministère, visiter les pasteurs et les paroisses, examiner la doctrine, repérer et rejeter les hérésies, mettre en œuvre l'excommunication[5]. La *Confession d'Augsbourg* indique que « le pouvoir des clefs ou pouvoir des évêques est, conformément à l'Évangile, le pouvoir ou l'ordre donné par Dieu de prêcher l'Évangile, de remettre ou de retenir les péchés et d'administrer les sacrements »[6]. La substance et la fonction du ministère épiscopal se répartissent en trois offices, celui d'enseignant, celui de prêtre et celui de berger[7].

---

dans le texte. Dans son discours aux Pères lors de la clôture de la troisième session du Concile, le 21 novembre 1964, Paul VI expliquait à propos de la doctrine sur l'épiscopat qu'il promulguait *LG* « en tenant compte des explications fournies soit pour l'interprétation à donner aux termes en usage, soit pour la qualification théologique que ce Concile entend attribuer à la doctrine traitée » ; PAUL VI, « Discours aux Pères lors de la clôture de la troisième session du Concile », *DC* 1456 (1964), col. 1539.

1 Respectivement *LG* 25, *LG* 26 et *LG* 27. La triple fonction d'enseignement, de sanctification et de gouvernement leur est conférée dans la suite du « collège des Douze » auquel le Christ a confié « la charge d'enseigner, de gouverner et de sanctifier » (*UR* 2). Sur ces trois fonctions, voir le texte des audiences générales de Benoît XVI le 14 avril 2010 sur le *Munus docendi*, le 5 mai 2010 sur le *Munus sanctificandi* et le 26 mai 2010 sur le *Munus regendi*, *DC* 2448 (2010), p. 554-562.

2 *UR* 2.

3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 216.

4 *Ibid.* 217.

5 *Ibid.* 218.

6 *Confession d'Augsbourg* XXVIII, 5, version latine (*FEL* 66).

7 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 242.

Calvin, à propos de la puissance spirituelle de l'Église « laquelle est à considérer partie en chaque évêque, partie aux conciles, dont les uns sont généraux, les autres provinciaux », écrit :

> « Elle consiste en trois membres : à savoir en la doctrine, en la juridiction, et en la faculté d'ordonner lois et statuts. Le point de la doctrine contient deux parties : la première, de faire des articles de foi ; la seconde, l'autorité d'exposer ce qui est contenu en l'Écriture. Or avant de commencer à entrer plus spécialement en matière, je prie et exhorte tous fidèles lecteurs qu'ils aient cette considération, de réduire tout ce qui est dit de la puissance de l'Église, à la fin pour laquelle S. Paul dit qu'elle a été donnée : c'est à savoir en édification, et non point en destruction »[1].

L'autorité de l'Église est ainsi légitime pour l'enseignement de la Parole de Dieu, la discipline (les règles de vie du disciple) et l'organisation de la vie ecclésiale, dans le but d'édifier.

II.4.2.1 – Fonction doctrinale

Pour que l'Église demeure dans la fidélité à l'Évangile apostolique, un ministère de vigilance doctrinale est essentiel. La première fonction de l'*episkopè* est donc la fonction doctrinale. Comme nous venons de le rappeler, il y a accord entre catholiques, luthériens et réformés sur la nécessité d'un ministère régional (*episkopè*) pour la communion dans la foi des différentes communautés locales. Il y a également un consensus relatif sur la responsabilité particulière attachée à ce ministère en ce qui concerne l'annonce de l'Évangile.

Le document *Église et justification* aborde cette dimension doctrinale de la responsabilité de l'*episkopè*. Il indique que « la permanence de l'Église dans la vérité, à la fois promesse de Dieu et mission confiée par lui à l'Église, impose inévitablement à l'Église de distinguer sans concession la vérité de l'Évangile de l'erreur »[2], que cette promesse concerne l'Église universelle et que c'est l'Esprit qui lui donne de rester dans la vérité[3]. Il y a entre catholiques et luthériens « accord sur le fait que Dieu, dans le Saint-Esprit, se sert pour son action de moyens et de réalités temporels qu'il a lui-même institués et donnés à l'Église en tant que créature temporelle, et que le ministère ecclésiastique est au nombre de ces moyens et

---

1 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, VIII, 1 ; *op. cit.*, p. 140-141.

2 *L-C - Église et justification* 205.

3 *Ibid.* 206.

réalités »[1]. *L'apostolicité de l'Église* confirme un tel accord entre catholiques et luthériens sur le fait que le ministère d'enseignement doit inclure l'autorité sur la doctrine publiquement offerte et exclure l'enseignement contraire à l'Évangile[2]. Cela est vrai au niveau fondamental, mais dans les formes cela s'est construit de manière très différente dans le catholicisme et dans le luthéranisme. La fonction ecclésiale du magistère catholique, qui s'est développée depuis la Réforme, est considérablement différente de la fonction de l'enseignement dans les Églises luthériennes avec la fonction des évêques et leur forme synodale[3].

Dans le dialogue catholique-réformé, la fonction doctrinale dans l'Église est également traitée. Le deuxième chapitre du document *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* expose la question de « la relation du Christ à l'Église » et aborde, à partir de l'accord sur le fait que « l'Église dispose d'une autorité propre dans la mesure où elle écoute la parole que le Christ ne cesse de lui adresser »[4], la question sur laquelle catholiques et réformés sont traditionnellement en désaccord, à savoir l'opposition entre « Écriture et Tradition » et « Écriture seule ». Pour les premiers un magistère ecclésiastique est nécessaire pour interpréter l'Écriture, tandis que pour les seconds l'Écriture s'interprète elle-même et « doit se démarquer strictement à l'égard de toute tradition humaine »[5]. Les paragraphes qui suivent complexifient cette opposition simpliste, rappelant d'une part que la formation du canon du Nouveau Testament est incluse dans un processus de tradition, et d'autre part que depuis Vatican II, plus précisément *Dei Verbum*, Écriture et Tradition ne peuvent plus être considérées comme deux sources différentes mais qu'elles jaillissent « d'une source divine identique »[6]. L'Église étant *creatura Verbi*,

---

1 *Ibid.* 206.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 459.

3 *Ibid.* 449.

4 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 24.

5 Au passage, les réformés déclarent dans ce paragraphe qu'ils veulent « ainsi faire valoir, outre la doctrine de la justification, la totalité du message vétéro et néo testamentaire ». On peut voir là une légère démarcation vis-à-vis de la tradition luthérienne qui pose la justification par la foi seule comme principe interprétatif de l'Écriture. Pour Calvin, le témoignage intérieur du Saint-Esprit est essentiel dans l'interprétation de la Bible, mais il fait aussi une « lecture de type humaniste de l'Écriture, c'est-à-dire une étude purement exégétique et non pas fondée sur quelque herméneutique de nature dogmatique » : Pierre-Olivier LÉCHOT, « Non ! Une réponse historique aux néo-orthodoxes contemporains », *Évangile et Liberté*, juin 2014, en ligne : http://www.evangile-et-liberte.net/2014/06/non-une-reponse-historique-aux-neo-orthodoxes-contemporains/ [consulté le 19 février 2015]. L'accent que met le réformateur français sur « l'unité de l'ensemble de la Bible est décisif pour comprendre aussi bien l'exégèse que la prédication calvinienne » : Olivier MILLET, *Calvin. Un homme, une œuvre, un auteur*, Gollion, Infolio, 2008, p. 107.

6 *DV* 9 : « La sainte Tradition et la Sainte Écriture sont donc reliées et communiquent étroitement

subordonnée à la Parole de Dieu[1], la question de l'interprétation est essentielle. La relation fondamentale à l'Écriture et sa nécessaire interprétation conduisent les réformés à être attentifs à la formation théologique des ministres comme de la communauté toute entière « responsable et théologiquement informée »[2]. L'Église catholique, quant à elle, place l'accent « sur le service particulier de ceux qui, avec l'assistance du Saint-Esprit, portent la responsabilité pastorale et qui, en conséquence, doivent aussi pourvoir à l'exacte interprétation et à la juste prédication de la Parole de Dieu »[3]. On retrouve sur cette question de l'interprétation de l'Écriture la question du lien entre le ministère particulier et le sacerdoce de tous les croyants, et une différence de conception et de pratique ministérielles.

L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu développe longuement la question du discernement de la volonté de Dieu[4]. Des différences entre réformés et catholiques apparaissent dans la compréhension de « ce qui peut servir de sources authentiques au discernement de la volonté de Dieu »[5]. Pour la tradition réformée, l'Écriture est « l'autorité suprême », les autres autorités (credo, décisions conciliaires de l'Église « indivise », écrits des Pères,

---

entre elles. Car toutes deux, jaillissant de la même source divine, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin. En effet, la Sainte Écriture est la Parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit ; quant à la sainte Tradition, elle porte la Parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit Saint aux Apôtres, et la transmet intégralement à leurs successeurs, pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité : il en résulte que l'Église ne tire pas de la seule Écriture Sainte sa certitude sur tous les points de la Révélation. C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect ».

1 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 26.

2 *Ibid.* 29.

3 *Ibid.* 30. Le rapport aborde ensuite les questions du canon biblique (31-33) et du rôle des confessions de foi dans la formulation de la foi (34-38).

4 Pour ce document, le discernement est « le processus d'écoute de l'Esprit-Saint pour découvrir la présence de Dieu, les signes de l'activité de Dieu dans l'histoire de l'humanité et la volonté ou l'appel de Dieu dans une situation donnée » (125). Ce discernement peut être « de nature doctrinale » (128), au plan du croyant, de la communauté ou de l'Église que « l'Esprit construit […] en lui conférant différents dons (*charismata*) pour le bien du corps tout entier » (128). Les sources de discernement sont nombreuses ; « la Parole de Dieu est la source principale par laquelle l'Esprit-Saint guide le discernement de l'Église » (130), sous la triple forme du Verbe, des Écritures et de la prédication, le témoignage et l'action de l'Église. « Les chemins par lesquels nous affirmons avoir accès à cette Parole » (130) sont divers. Le rapport évoque l'importance de la période patristique, « héritage commun car [ces voix chrétiennes] datent d'avant nos divisions » (131), des traditions et de l'histoire des Églises, du développement culturel, de la voix des pauvres. Il importe pour le discernement de prendre conscience que « le Royaume de Dieu, alors qu'il est présent dans la vie et le témoignage de l'Église, ne l'est pas de manière "exhaustive" » (133) : des signes du Royaume peuvent se trouver dans d'autres personnes, cultures, traditions, religions.

5 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 134.

confessions de foi) sont des « normes subordonnées » dont le degré d'autorité « est celui de leur conformité avec l'Écriture Sainte »[1]. Les assemblées d'Église « jouent un rôle déterminant dans le discernement » mais les décisions ecclésiales peuvent être révisées et les institutions sont sujettes à réforme ; « c'est précisément la raison pour laquelle tous les croyants, qu'ils soient prophètes, prêtres ou rois (serviteurs), sont appelés à progresser dans leur propre foi et à savoir discerner et juger pour eux-mêmes dans toutes les questions spirituelles. Finalement, ce sont là les raisons profondes du système conciliaire du gouvernement ecclésial, largement répandu parmi les Églises réformées »[2]. Pour les catholiques, l'Écriture est aussi « l'autorité suprême en matière de foi »[3] ; la Tradition « transmet dans son intégrité »[4] la Parole de Dieu « et est donc indispensable à son interprétation »[5]. « Le texte, la reconnaissance et l'interprétation des Écritures divinement inspirées, sont intimement liés à la vie de la communauté des disciples »[6] ; c'est pourquoi, « en interprétant la Parole de Dieu, les catholiques se réfèrent, par principe, à la Tradition et au discernement de l'Église, surtout parce que celui-ci est exprimé dans des doctrines officielles »[7]. La *lex orandi* « est également une très importante […] *lex credendi* »[8]. Le processus de discernement « implique tout le peuple prophétique de Dieu (laïcs et pasteurs) »[9] qui est doté du *sensus fidei* ; les théologiens et exégètes « offrent une contribution irremplaçable à la tâche permanente de l'Église d'interpréter la Parole de Dieu »[10]. Le « rôle décisif » est celui des « évêques dont l'unité dans la foi et la

---

1 *Ibid.* 135.

2 *Ibid.* 136. Jos VERCRUYSSE, « Commentaire et réflexions du R.P. Jos Vercruysse, s.j. », *art. cit.*, p. 175, critique ainsi ce paragraphe : « Mais ne devrait-on pas être prudent et ne pas se rapporter trop facilement à l'Esprit Saint – qui guide sans aucun doute son Église vers la pleine vérité – que l'on risquerait aussi de présenter comme un *Deus ex machina* ? Le discernement consiste justement à s'efforcer de découvrir où et comment l'Esprit-Saint agit dans des situations humaines. En fait, la tradition réformée comporte un système conciliaire et synodal dans lequel on peut présumer que les croyants sont devenus mûrs et responsables de leur foi. Quant à savoir s'ils sont en mesure de « savoir discerner et juger pour eux-mêmes dans toutes les questions spirituelles », c'est un argument que je laisse de côté. Néanmoins, on devrait examiner également le contexte ecclésial plus général de toute vie de foi et d'Église ».

3 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 137. Citation de *Ut unum sint* 79.

4 *Ibid.* 137. Citation de *DV* 9 : « la sainte Tradition […] porte la Parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit Saint aux Apôtres, et la transmet intégralement à leurs successeurs ».

5 *Ibid.* 137.

6 *Ibid.*.

7 *Ibid.*.

8 *Ibid.*.

9 *Ibid.*. Voir *LG* 12.

10 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 138.

charité est confirmée par leur communion avec le successeur de Pierre, l'Évêque de Rome »[1]. Le document conclut que, pour les catholiques, « une des raisons pour lesquelles le Christ a choisi les apôtres et leur a confié, à eux et à leurs successeurs, la tâche de guider la communauté en son nom, était de donner à l'Église une aide particulière dans le processus d'interprétation de la Parole de Dieu »[2].

La dimension magistérielle est centrale en ecclésiologie catholique[3]. Pour les catholiques, la tâche « la plus éminente »[4] de l'évêque est l'annonce de l'Évangile. Vatican II dit clairement que « parmi les charges principales des évêques, la prédication de l'Évangile est la première »[5], elle « l'emporte sur les autres, si importantes soient-elles »[6] et, « selon la foi catholique, le magistère authentique occupe une place particulière pour l'explication et la proclamation de la Parole de Dieu écrite »[7]. Les évêques doivent également protéger l'Évangile contre les fausses interprétations[8]. Les évêques ne peuvent remplir cette tâche qu'en communion avec toute l'Église ; c'est tout le Peuple de Dieu qui participe au ministère prophétique du Christ[9], les prêtres sont les collaborateurs des évêques et ces derniers ont besoin

---

1 *Ibid.* 139.

2 *Ibid.*. Le paragraphe donne l'exemple des questions sociales pour lesquelles « les catholiques font appel à l'enseignement de l'Église universelle, tel qu'il est reflété dans la doctrine sociale des conciles, des évêques et des papes ». Les paragraphes suivants évoquent les questions éthiques et le discernement moral qui font appel au raisonnement humain (avec une divergence sur la compréhension de la loi naturelle), et la conscience.

3 Le terme « magistère » n'est pas facilement utilisé en protestantisme, les protestants ayant des réserves fortes sur ce qui évoque un ministère en position d'autorité doctrinale contraignante. André DUMAS, « Magistère et ministères », *Recherches de science religieuse*, 71 (1983/2), p. 181-190, précise que pour les protestants, « l'allergie théologique à la catégorie, séparatrice, de magistère ne s'accompagne aucunement d'une allergie ecclésiologique aux ministères de gouvernement ni de surveillance » (p. 183). Il est intéressant de noter que dans une rédaction provisoire de décembre 2007 du document de la Communion d'Églises protestantes en Europe intitulé « *Écriture, Confession de foi, Église* », *op. cit.*, destinée à être étudiée par les Églises, était écrit à propos de la confession de foi : « Lui revient ainsi une fonction de "magistère" et elle a part à une nouvelle *episcopè* qui n'est plus liée à des personnes particulières mais définie par le contenu de l'Évangile » (6). Dans la version finale, le terme « magistère » ne figure plus et la phrase est devenue : « Lui revient ainsi une fonction de référence pour toute direction spirituelle d'Église (*episcopè*) qui se sait au service de l'Évangile » ; voir COMMUNION D'ÉGLISES PROTESTANTES EN EUROPE, « Écriture, Confession de foi, Église », *op. cit.*, 6. Sur la question de l'autorité doctrinale dans l'Église catholique, voir Francis A. SULLIVAN, « Évolution de la question de l'autorité doctrinale dans l'Église catholique depuis Vatican II », in Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église, op. cit.*, p. 401-415.

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 50.

5 *LG* 25.

6 *CD* 12.

7 *UR* 21.

8 *L-C - Le ministère dans l'Église* 50.

9 *LG* 12 : « Le Peuple saint de Dieu participe aussi de la fonction prophétique du Christ ».

des théologiens[1]. En catholicisme la responsabilité magistérielle appartient donc aux évêques mais ils l'exercent avec tout le Peuple de Dieu et les prêtres.

Pour les réformateurs luthériens aussi, la charge épiscopale porte la responsabilité de l'enseignement. La *Confession d'Augsbourg* indique que le pouvoir des évêques ne s'exerce « qu'en enseignant ou qu'en prêchant l'Évangile et en offrant les sacrements soit à un grand nombre de gens soit à des individus en particulier »[2] et que « le ministère épiscopal, selon le droit divin, consiste à prêcher l'Évangile, à pardonner les péchés, à juger de la doctrine et à rejeter celle contraire à l'Évangile, à exclure de l'Église chrétienne, sans contrainte humaine, uniquement par la Parole de Dieu, les impies dont l'impiété est manifeste »[3]. Pour Melanchthon, « l'Évangile attribue à ceux qui ont autorité dans l'Église la mission d'enseigner l'Évangile, de remettre les péchés, d'administrer les sacrements, et en outre le droit d'excommunier ceux dont les crimes sont connus et d'absoudre ceux qui viennent à résipiscence »[4]. Pour les luthériens, ceux qui ont en charge le ministère épiscopal se voient ainsi confier de manière toute particulière « la tâche de veiller sur le maintien de l'Évangile en sa pureté, et ils ont ainsi une fonction d'enseignant »[5]. Dans les faits, ce ministère est exercé par les théologiens à travers les confessions de foi ; les facultés de théologie et avec elles les consistoires ecclésiastiques sont des instances d'élaboration de la doctrine[6] ; les confessions de foi, les théologiens et les instances synodales sont ainsi partenaires de cette fonction doctrinale[7]. Pour les luthériens, la fonction d'enseignement inclut de nombreux participants, dont aucun ne peut retenir légitimement la compétence exclusive pour lui-même[8]. Les dimensions personnelle, collégiale et communautaire s'articulent, la tâche d'enseignement étant effectuée collégialement et dans des structures synodales[9]. La doctrine luthérienne situe la

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 51.

2 *CA* XXVIII, 8, version latine (*FEL* 67).

3 *CA* XXVIII, 21, version allemande (*FEL* 70).

4 MELANCHTHON, *Traité sur le pouvoir et la primauté du pape* 60 (*FEL* 477).

5 *L-C - Le ministère dans l'Église* 53.

6 *Ibid.* 54.

7 Voir GROUPE DES DOMBES, *« Un seul maître ». L'autorité doctrinale dans l'Église*, Paris, Bayard, 2005, qui développe différentes dimensions de l'autorité doctrinale : autorité de Dieu, de l'Écriture, des institutions. Le document indique qu'il y a quatre références pour les protestants : l'Écriture, la conscience individuelle, le témoignage communautaire et les textes normatifs. Il précise que pour les catholiques le rôle personnel de l'autorité est mis en valeur, là où les protestants privilégient une structure presbytérienne-synodale.

8 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 456.

9 *Ibid.* 459.

fonction d'enseignement principalement dans la communauté locale, pour laquelle les ministres sont appelés et ordonnés pour l'enseignement public et l'administration des sacrements ; la fonction d'enseignement est en effet une composante nécessaire de la vie de l'Église pour construire le sacerdoce universel[1]. Une responsabilité d'enseignement supra locale est essentielle dans l'Église, comme vigilance sur la discipline et la doctrine[2] ; *Le ministère dans l'Église* indique que « les Églises luthériennes se trouvent [...] devant la nécessité de repenser à frais nouveaux le problème du "magistère" et de l'autorité en matière de doctrine. Se pose de façon particulière, dans ce contexte, la question de la fonction du ministère épiscopal, mais il faut prendre en compte aussi l'importance de la réception des énoncés doctrinaux par la communauté et la capacité de jugement de la communauté en matière de foi »[3].

Le document *L'apostolicité de l'Église* reprend la question. Il rappelle les positions luthérienne et catholique, notamment le fait qu'en ecclésiologie catholique *magisterium* désigne la mission d'enseignement qui est propre au collège épiscopal avec le pape à sa tête et aux évêques individuellement liés dans la communion hiérarchique au pape ; c'est une composante institutionnelle essentielle de l'Église pour le service pastoral, avec une autorité propre distincte de la juridiction de gouvernance, qui s'insère au sein d'un vaste réseau – pasteurs de paroisse, théologiens... – et les fonctions magistérielles sont exercées en vertu d'une capacité au discernement de la vérité de la Parole de Dieu, basée sur le charisme conféré par l'ordination épiscopale[4]. Selon ce document, en dépit de leurs différentes configurations du ministère d'enseignement, luthériens et catholiques sont d'accord sur le fait que l'Église doit désigner des membres pour servir la transmission de l'Évangile : là où une fonction d'enseignement n'est pas présente et ne fonctionne pas aux niveaux local et régional, l'Église est déficiente[5]. Luthériens et catholiques sont aussi d'accord sur le fait que ceux qui sont responsables de l'enseignement de l'Église contribuent de manière significative à maintenir l'Église dans la vérité et fonctionnent en relation à plusieurs instances de témoignage[6] : l'Écriture, les

1 *Ibid.* 450.
2 *Ibid.*.
3 *L-C - Le ministère dans l'Église* 56.
4 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 452.
5 *Ibid.* 453.
6 *Ibid.* 454.

confessions de foi, le culte, le témoignage du peuple de Dieu, etc. ; il y a un « accord fondamental » sur ce point[1]. *Le ministère dans l'Église* indique que « dans les deux Églises il existe donc une responsabilité supra-locale en matière de doctrine : elle est exercée de façon différente, mais avec un certain parallélisme »[2], au sein du témoignage de foi de l'ensemble de l'Église et sous la norme de l'Évangile ; le rapport précise que « la question de la manière dont se font les jugements en matière de doctrine et celle de leur normativité représentent aussi, pour les deux Églises, un problème appelant encore réflexion. Traiter ce problème constitue une tâche commune où la question de l'infaillibilité, notamment, demande encore à être élucidée davantage »[3].

II.4.2.2 – Un magistère infaillible ?

Si une convergence s'exprime ainsi sur la nécessité d'une *episkopè* exerçant une fonction doctrinale dans l'Église, un point de différence majeur se manifeste au sujet de l'infaillibilité de l'Église.

Luther était très opposé à l'idée d'une infaillibilité de l'Église. Ainsi répondait-il en 1518 à Silvestre Prierias, théologien romain défendant l'infaillibilité de l'Église, que « le pape aussi bien que le concile peuvent errer », seule l'Écriture étant infaillible[4]. Deux ans plus tard, il écrivait à la noblesse allemande son refus de l'affirmation selon laquelle « le pape ne peut se tromper dans le domaine de la foi »[5] car, « puisque nous sommes tous prêtres […], et que nous avons une seule foi, un Évangile, une seule sorte de sacrements, comment n'aurions-nous pas aussi le pouvoir d'apprécier et de juger le vrai et le faux dans le domaine de la foi ? »[6].

Dans le catholicisme contemporain, la question de l'infaillibilité de l'Église est associée au ministère épiscopal. Ce point important est ainsi exprimé dans *Lumen gentium* :

---

1 *Ibid.* 457.

2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 57.

3 *Ibid.*.

4 Martin LUTHER, « *Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio* », 1518 (*WA* 1, 656, 32), cité par Marc LIENHARD, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, *op. cit.*, p. 66.

5 Martin LUTHER, « À la noblesse chrétienne de la nation allemande », *op. cit.*, p. 600 (*WA* 6, 411).

6 *Ibid.*, p. 602 (*WA* 6, 412).

> « Quoique les évêques, pris un à un, ne jouissent pas de la prérogative de l'infaillibilité, cependant, lorsque, même dispersés à travers le monde, mais gardant entre eux et avec le successeur de Pierre le lien de la communion, ils s'accordent pour enseigner authentiquement qu'une doctrine concernant la foi et les mœurs s'impose de manière absolue, alors, c'est la doctrine du Christ qu'infailliblement ils expriment. La chose est encore plus manifeste quand, dans le Concile œcuménique qui les rassemble, ils font, pour l'ensemble de l'Église, en matière de foi et de mœurs, acte de docteurs et de juges, aux définitions desquels il faut adhérer dans l'obéissance de la foi »[1].

Déjà, le Concile de Vatican I s'était exprimé sur ce thème, notamment dans la constitution dogmatique *Dei Filius* : « On doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu, écrite ou transmise par la Tradition, et que l'Église propose à croire comme divinement révélé, soit par un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel »[2]. Le même Concile s'est exprimé sur le magistère infaillible du pontife romain dans la constitution *Pastor Aeternus*[3], à laquelle *Lumen gentium* se réfère quand elle déclare :

> « Cette infaillibilité, dont le divin Rédempteur a voulu pourvoir son Église pour définir la doctrine concernant la foi et les mœurs, s'étend aussi loin que le dépôt lui-même de la Révélation divine à conserver saintement et à exposer fidèlement. De cette infaillibilité, le Pontife romain, chef du collège des évêques, jouit du fait même de sa charge quand, en tant que pasteur et docteur suprême de tous les fidèles, et chargé de confirmer ses frères dans la foi (cf. Lc 22, 32), il proclame, par un acte définitif, un point de doctrine touchant la foi et les mœurs. C'est pourquoi les définitions qu'il prononce sont dites, à juste titre, irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église, étant prononcées sous l'assistance du Saint-Esprit à lui promise en la personne de saint Pierre, n'ayant pas besoin, par conséquent, d'une approbation d'autrui, de même qu'elles ne peuvent comporter d'appel à un autre jugement. Alors, en effet, le Pontife romain ne prononce pas une sentence en tant que personne privée, mais il expose et défend la doctrine de la foi catholique, en tant qu'il est, à l'égard de l'Église universelle, le maître suprême en qui réside, à titre singulier, le charisme d'infaillibilité qui est celui de l'Église elle-même. L'infaillibilité promise à l'Église réside aussi dans le corps des évêques quand il exerce son magistère suprême en union avec le successeur de Pierre. À ces définitions, l'assentiment de l'Église ne peut jamais faire défaut, étant donné l'action du même Esprit Saint qui conserve et fait progresser le troupeau entier du Christ dans l'unité de la foi »[4].

---

1 *LG* 25.

2 Vatican I, 3ème session, 24 avril 1870, constitution dogmatique *Dei Filius* sur la foi catholique, chapitre 3, « la foi » (*DH* 3011).

3 *DH* 3065-3075.

4 *LG* 25. Sur cette question de l'infaillibilité, voir l'étude détaillée de Jean-François CHIRON, *L'Infaillibilité et son objet. L'autorité du magistère infaillible de l'Église s'étend-elle sur des vérités non révélées ?*, Paris, Cerf, 1999, coll. « Cogitatio Fidei » n° 215 ; il y aborde la distinction entre les vérités révélées, c'est-à-dire contenues dans la Parole de Dieu écrite ou transmise par la Tradition, et les vérités non révélées, ainsi que la question de l'assentiment requis de la part des fidèles. Voir aussi ID., « La catégorie du "définitif" et la référence à l'infaillibilité dans les derniers documents du magistère romain », in Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages*

C'est pourquoi, en se référant à *Lumen gentium*, *Le ministère dans l'Église* conclut que, pour les catholiques, quand des controverses mettent en péril l'unité de la foi dans l'Église, « les évêques ont le droit et le devoir de se prononcer d'une manière qui oblige en conscience. Et lorsque les évêques exposent la foi de façon unanime et en communion avec l'évêque de Rome, leur témoignage oblige de façon définitive et est infaillible »[1].

Il importe de préciser qu'il y a un lien entre le magistère et le *sensus fidelium*, ainsi que l'exprime *Lumen gentium* :

> « La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2, 20.27), ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste moyennant le sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque, "des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs", elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel. Grâce en effet à ce sens de la foi qui est éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité, et sous la conduite du magistère sacré, pourvu qu'il lui obéisse fidèlement, le Peuple de Dieu reçoit non plus une parole humaine, mais véritablement la Parole de Dieu (cf. 1 Th 2, 13), il s'attache indéfectiblement à la foi transmise aux saints une fois pour toutes (cf. Jude 3), il y pénètre plus profondément par un jugement droit et la met plus parfaitement en œuvre dans sa vie »[2].

---

pour l'Église, op. cit., p. 417-435, et Francis A. SULLIVAN, « Évolution de la question de l'autorité doctrinale dans l'Église catholique depuis Vatican II »*, art. cit.* ; les deux auteurs pointent l'évolution du Magistère depuis Vatican II vers un enseignement définitif et infaillible des doctrines appartenant à son objet secondaire (« il s'agit des vérités qui ne sont pas révélées, mais qui sont intimement liées à la vérité révélée », explique F.A. Sullivan p. 406). Ainsi, pour F.A. Sullivan, « ce qui était considéré simplement comme "théologiquement certain" à Vatican I est désormais qualifié de "doctrine catholique", entre dans la composition de la Profession de foi, et a maintenant force de loi au plan canonique » (p. 410) ; il pointe la tendance à « attribuer l'infaillibilité au Magistère ordinaire au pape, si, comme il le semble, cela veut dire que, sans définir solennellement une doctrine, il peut la rendre irréformable, en déclarant tout simplement qu'elle a été enseignée infailliblement par le Magistère ordinaire et universel » (p. 414-415). À cet égard, la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* de Jean-Paul II en 1994 à propos de la non-ordination sacerdotale des femmes (voir *supra*, II.3.5.2) et les précisions apportées en 1995 par la Congrégation pour la doctrine de la foi (« Réponse à un doute sur la doctrine de la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* »), marquent une étape importante, en indiquant que la position de l'Église de ne pas conférer l'ordination sacerdotale à des femmes « doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Église » (Lettre apostolique, *DH* 4983) et en exigeant « un assentiment définitif » à cette doctrine « appartenant au dépôt de la foi » (Réponse, *DH* 5041), faisant ainsi d'une doctrine particulière l'objet d'un enseignement infaillible, l'élevant ainsi d'objet secondaire au rang d'objet primaire ; voir aussi Jean-François CHIRON, « La catégorie du "définitif" et la référence à l'infaillibilité dans les derniers documents du magistère romain », *art. cit.*, p. 427-429 et Francis A. SULLIVAN, « Évolution de la question de l'autorité doctrinale dans l'Église catholique depuis Vatican II »*, art. cit.*, p. 413. Le *Motu proprio* de Jean-Paul II *Ad tuendam fidem* par lequel ont été insérées en 1998 plusieurs normes dans le Code de droit canonique et dans le Code des Canons des Églises orientales se situe dans cette ligne (*DC* 2186 (1998), p. 652), voir Bernard SESBOÜÉ, « À propos du "motu proprio" de Jean-Paul II *Ad tuendam fidem* », *Études*, n° 369 (1988), p. 357-367.

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 52. Cf. *LG* 25.

2 *LG* 12.

Sur cette question de l'infaillibilité de l'Église et de l'*episkopè*, il y a une divergence fondamentale entre luthériens et catholiques. Pour *Église et justification*, « le fait que l'Église catholique reconnaît au ministère ecclésiastique, en particulier à l'épiscopat, une responsabilité spéciale et une pleine autorité en matière doctrinale, n'est pas en soi une différence essentielle avec la conception et la pratique des luthériens »[1] ; une différence entre les Églises commence cependant à se dessiner « à propos de la manière d'exercer la responsabilité doctrinale de l'Église »[2]. En effet, la question de l'autorité doctrinale est conçue et vécue de manière différente. Les réformateurs se sont méfiés du pouvoir des évêques et du pape en matière d'infaillibilité en raison de la primauté de l'Évangile sur l'Église, « aussi, est-ce uniquement à l'Évangile que doit être mesuré en dernière analyse ce que les hommes enseignent dans l'Église »[3]. « C'est pourquoi, au nom de l'Évangile, la doctrine réformatrice de la justification exige du magistère ecclésiastique et de ses décisions, qu'ils restent en principe ouverts à la vérification par l'ensemble du peuple de Dieu »[4]. Le document conclut qu'il n'y a pas rejet par les luthériens de l'autorité de l'enseignement de l'Église et d'un magistère ecclésiastique, mais une attention à ce que cette fonction soit conforme à l'Évangile[5]. Le document poursuit en traitant de la question du côté des catholiques, rappelant que, pour ces derniers, toute l'Église est colonne et fondement de la vérité, et qu'« au sein du peuple de Dieu, les évêques en communion avec l'évêque de Rome – établis en vertu de leur ordination épiscopale comme successeurs dans le ministère de présidence d'une Église particulière – sont les docteurs authentiques de la foi »[6]. Un évêque peut tomber dans l'erreur, mais l'épiscopat dans son ensemble est gardé dans la vérité de l'Évangile[7] ; l'Église peut prendre des décisions doctrinales infaillibles[8], « les décisions du magistère ecclésiastique s'imposent [...] et quand il s'agit de dogmes elles s'imposent même de façon absolue. [...]. Cependant l'Église croit que le Saint-Esprit la conduit dans la

1 *L-C - Église et justification* 208.
2 *Ibid.*.
3 *Ibid.* 212.
4 *Ibid.* 213.
5 *Ibid.* 215.
6 *Ibid.* 216.
7 *Ibid.* 217.
8 *Ibid.* 218.

vérité lors des déclarations solennelles et la préserve de l'erreur »[1]. Le paragraphe précise que l'Église est toujours en marche et que sa connaissance est toujours partielle, et qu'il s'agit de notre connaissance de la révélation et non des conditions du salut. Les évêques « avec la succession dans le ministère épiscopal, ont reçu le charisme très sûr de la vérité »[2]. Le document conclut qu'il y a convergence sur le fait que l'autorité doctrinale n'est pas forcément en contradiction avec la justification, mais que des différences considérables se présentent sur la question de savoir comment la vérité de l'Évangile est mise en œuvre. Il appelle les luthériens à repenser la question du magistère et de l'autorité en matière doctrinale et à réfléchir à l'institution d'un concile de toute la chrétienté[3].

Le dialogue réformé-catholique aborde longuement cette question de l'infaillibilité. Le document *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* rappelle qu'elle divise classiquement les deux confessions : s'agit-il de l'infaillibilité de l'Église, de l'infaillibilité du Pape, est-ce une problématique juridique[4] ? Le document tente d'exprimer « une certaine visée commune » autour de la fidélité de Dieu à son alliance, promesse faite à l'Église. Il rappelle la doctrine classique de l'Église catholique sur cette question :

> « Lorsque le Peuple de Dieu unanime professe qu'une doctrine est révélée par Dieu et exige de ce fait un assentiment de foi, il ne peut tomber dans l'erreur. […] en particulier ceux qui sont chargés spécialement de la mission d'enseignement sont protégés par un charisme spécial lorsqu'il s'agit de présenter le message révélé […]. C'est également le cas, lorsque l'Évêque de Rome, dans les cas rares précisés par Vatican I, s'exprime *ex cathedra* »[5].

Le paragraphe prend la précaution de dire que cela ne signifie pas que toutes les expressions choisies sont nécessairement les meilleures, ni même que les autorités ecclésiastiques « ne puissent se tromper dans un certain nombre des

---

1 *Ibid.* 219.

2 *Ibid.* 221. Citation de *DV* 8.

3 *Ibid.* 222.

4 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 39 précise : « Quant à la théologie de l'infaillibilité, outre le fait qu'on a trop souvent eu tendance à réduire la question de l'infaillibilité de l'Église au problème particulier de l'infaillibilité du Pape, voire à un certain style d'exercice de celle-ci, on doit constater qu'elle s'est développée dans une problématique de type unilatéralement juridique qui la rend d'autant plus inassimilable à la pensée réformée. »

5 *Ibid.* 41.

affirmations sur lesquelles elles ne s'engagent pas à fond »[1]. Le paragraphe suivant rappelle que les réformés refusent l'idée d'une infaillibilité reconnue à des hommes, par « répugnance à lier de la sorte Dieu à l'Église à cause de la souveraineté du Christ sur l'Église et de la liberté de l'Esprit »[2] ; pour eux, « la seule chose qui, à proprement parler, est infaillible, c'est la fidélité de Dieu à son alliance »[3]. La question qui reste posée est celle de l'autorité doctrinale de l'Église et en son sein. Comment s'articulent Écriture, Tradition et confessions de foi ? Quelle est la part d'autorité de l'ensemble de la communauté et celle des ministres ? Comment la fidélité à la tradition apostolique est-elle garantie ?

Le document *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* rappelle les enseignements catholiques rejetés par les réformateurs, dont « l'appel à la tradition de l'Église comme à une autorité égale à celle de l'Écriture ou faisant corps avec elle ; l'autorité universelle du Pape ; l'affirmation que les Conciles de l'Église constituent une autorité magistérielle infaillible »[4]. Il présente ensuite le point de vue catholique : « Le Christ a promis l'unité à l'Église. Le consensus sur la doctrine, s'étendant à travers les âges, était un sceau de l'œuvre de l'Esprit et un signe d'une présence du Christ dans l'Église qui ne fera jamais défaut. Les troubles qui ont accompagné la Réforme et les conflits entre certains des réformateurs eux-mêmes étaient donc considérés comme une preuve tangible que l'esprit de Dieu n'était pas à l'œuvre parmi eux »[5]. Le document poursuit en expliquant le regard catholique :

> « Bien que l'Église vive sous l'autorité de l'Écriture, elle a existé avant les écrits du Nouveau Testament et a reconnu dès les temps les plus anciens qu'elle était elle-même, en tant que communauté, en particulier lorsqu'elle était réunie en Concile, l'interprète autorisée de la Parole divine. Les Réformateurs semblaient au contraire s'arroger le droit d'interpréter l'Écriture d'une manière qui était en désaccord avec la tradition continue de la communauté et ils ne semblaient fournir à leur interprétation aucune justification qui fût nécessairement fondée dans la communauté »[6].

---

1 *Ibid.*. Il serait plus juste de traduire « fondamentalement » que « à fond » ; le texte anglais écrit : « on which they do not commit themselves fundamentally ».

2 *Ibid.* 42.

3 *Ibid.*.

4 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 20.

5 *Ibid.* 39. Ce présupposé concerne l'unité dans la doctrine ; implicitement se trouve posée la question de la manière dont l'Église se donne les moyens d'un consensus, et quelle structure en est garante : en cela cet alinéa touche à la question des ministères.

6 *Ibid.*. Il s'agit ici de l'articulation entre l'Écriture et l'Église : en quoi et comment cette dernière peut-elle interpréter l'Écriture de manière autorisée ? Quelle articulation entre la communauté, la conciliarité et, non cité ici, le ministère particulier ?

Une observation importante est faite à propos du catholicisme post-tridentin qui « devenait toujours plus juridique dans son approche d'un large éventail de thèmes et dans son ecclésiologie de plus en plus orientée vers l'institution et centrée sur le Pape »[1], donnant naissance à une « ecclésiologie "pyramidale" » qui s'est renforcée au XIX[e] siècle, la « centralisation pontificale » paraissant « avoir été rendue absolue par l'enseignement du premier Concile du Vatican sur la "primauté et l'infaillibilité du magistère du Pontife romain" »[2]. Cette infaillibilité est plus nuancée que ce que beaucoup ont cru, Vatican I n'ayant pas enseigné que le Pape est infaillible mais ayant déclaré que « le Pape peut, dans des circonstances limitées et soigneusement spécifiées, exercer officiellement l'infaillibilité divinement accordée à l'Église dans son ensemble, afin de décider sur les questions de foi et de morale pour l'Église universelle »[3]. Une divergence apparait sur la question de la tradition, à laquelle le même poids n'est pas donné, en particulier l'articulation entre l'Écriture et son interprétation dans l'Église : quelle est la place de la tradition vivante et des décisions magistérielles ?[4] Au sujet de l'autorité doctrinale dans l'Église, parmi les points soulignés dans le rapport précédant[5], le lieu central de divergence peut se formuler ainsi : les catholiques pensent que l'Église a été investie d'une autorité donnée par Dieu et que, « pour le service de la Parole de Dieu dans l'Écriture et la Tradition », elle « a été chargée de son interprétation authentique, et en certains cas elle est assistée par l'Esprit Saint pour se prononcer infailliblement sur des questions de foi

---

1 *Ibid.* 49.

2 *Ibid.* 50.

3 *Ibid.* 51.

4 *Ibid.* 121. Référence à *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde*, 29, 30, 32. Sur cette question de l'autorité doctrinale dans l'Église, voir Jos VERCRUYSSE, *"Towards a common understandig of the Church". A Comment and Reflections*, *art. cit.* : « En ce qui concerne la question de l'autorité doctrinale dans l'Église, on pourrait se demander tout d'abord s'il n'y a pas une dissimilitude fondamentale entre les termes de la comparaison, c'est-à-dire d'une part l'autorité suprême de la Parole de Dieu dans l'Écriture, acceptée par tous, et d'autre part une autorité donnée par Dieu et investie dans l'Église, qui a un poids différent selon les Églises. Toutes les deux peuvent être des autorités décisives à un niveau *différent*. Pour tous les chrétiens, la Parole de Dieu dans l'Écriture est *norma normans*. Mais cette conviction n'annule pas le problème de l'autorité *véritable* – qui est d'une autre sorte – du prédicateur et de l'interprète et même de chaque croyant dans sa propre position. En lien avec les questions plus fondamentales de la nature de l'Église, et même du statut ontologique de la réalité terrestre, chacune exprimée dans des catégories scolastiques et métaphysiques, ou plus existentielles et relationnelles, il reste là une différence dans le poids donnée à l'autorité personnelle d'enseignement des interprètes ». Souligné dans le texte.

5 Voir *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 24-42.

et de morale »[1] ; les réformés « soumettent en dernier ressort cette prédication et cet enseignement à l'autorité suprême de la Parole de Dieu dans l'Écriture, éclairée par l'Esprit Saint »[2].

Cette question de l'infaillibilité est l'un des points majeurs de divergence entre l'Église catholique et les autres Églises, notamment pour ce qui touche au ministère du pape, que nous reprendrons plus loin. L'autre point de contentieux est la question du primat juridictionnel de l'évêque de Rome, que refusent toutes les autres Églises ; cette dimension juridictionnelle est la deuxième fonction classique de l'*episkopè*.

II.4.2.3 – Fonction juridictionnelle

L'*episkopè* a également la charge d'une fonction juridique, laquelle a une dimension pastorale. Elle s'exprime en particulier dans le fait que c'est l'évêque – ou un ministre en charge d'une responsabilité supra-locale – qui préside l'ordination. La juridiction ecclésiastique et la fonction juridictionnelle du ministère sont étroitement liées à la doctrine et se recoupent même en partie, dans la mesure où les décisions doctrinales du magistère ont une portée juridique[3]. La dimension juridictionnelle de l'*episkopè* est un point de difficulté œcuménique majeur[4]. En catholicisme, les évêques exercent leur pouvoir juridictionnel personnellement au nom du Christ et en communion avec l'évêque de Rome. En protestantisme, une distinction est faite entre le ministère de la Parole et des sacrements confiée aux ministres, et la fonction juridique qui est attribuée à la dimension synodale de l'Église.

Les luthériens posent la question de la normativité du droit ecclésiastique et de sa nécessaire critique au nom de l'Évangile[5]. Classiquement, une distinction est

---

1 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 139.

2 *Ibid.*.

3 *L-C - Église et justification* 223.

4 Voir par exemple entre catholiques et orthodoxes : « L'orthodoxie reconnaît à l'Église romaine un droit de préséance, mais non de primauté, d'une primauté conçue comme un droit de gouvernement sur toutes les Églises et un droit de magistère, c'est-à-dire d'infaillibilité » : Michel EVDOKIMOV, « Se convertir de plus en plus à la vérité de Dieu », *art. cit.*, p. 19.

5 *L-C - Église et justification* 226.

opérée entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction[1] ; l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* affirme :

> « Nous trouvons bonne l'ancienne répartition du pouvoir épiscopal en pouvoir issu de l'ordre et pouvoir de juridiction [*potestas ordinis* et *potestas iuridictionis*]. L'évêque possède donc le pouvoir issu de l'ordre, c'est-à-dire le ministère de la Parole et des sacrements, et possède aussi le pouvoir de juridiction, c'est-à-dire a autorité pour excommunier ceux qui sont coupables de fautes manifestes et, inversement, de les absoudre, si, convertis, ils demandent l'absolution »[2].

Dans le luthéranisme, les évêques ont donc une fonction de juridiction[3] mais ce ministère et son exercice doivent être conformes à l'Évangile[4]. Les tâches de l'évêque et du curé sont les mêmes en luthéranisme : prédication, administration des sacrements, absolution, rejet des doctrines contraires à l'Évangile et exclusion de la communauté[5] ; cela « montre que le ministère ecclésiastique en tant que ministère pastoral inclut [...] les fonctions de juridiction »[6]. « Dans le cadre délimité par la doctrine de la justification il y a, selon la conviction luthérienne, une fonction légitime de juridiction du ministère ecclésiastique »[7].

Pour les catholiques les convictions sont les mêmes[8] et la fonction juridique doit être vue dans son intention pastorale et son souci du salut[9] :

> « L'autorité et le mandat des évêques, en tant que pasteurs et que chefs des communautés, se fondent sur la mission divine que le Christ a confiée aux Apôtres, celle de transmettre l'Évangile. [...]. Les évêques exercent leur pouvoir juridique et pastoral personnellement au nom du Christ, c'est-à-dire comme un plein pouvoir propre, ordinaire et immédiat, en communion avec l'évêque de Rome. [...]. L'obligation d'une loi ecclésiastique suppose [...] la foi en l'Église comme communion dans la foi et les sacrements »[10].

---

1 Voir Laurent VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Cerf, 2006.

2 *Apologie de la Confession d'Augsbourg* XXVIII (*FEL* 356).

3 Voir *CA* XXVIII, « Du pouvoir des évêques ». Il s'agit d'un « pouvoir spirituel » à distinguer du « pouvoir temporel du glaive et du gouvernement » (version allemande, *FEL* 65) ; « Quand on s'informe de la juridiction des évêques, il faut distinguer le pouvoir suprême et la juridiction ecclésiastique » (version latine, *FEL* 70).

4 *L-C - Église et justification* 230.

5 Référence à *CA* XXVIII (*FEL* 66 et 70), que nous avons déjà citée plus haut, voir *supra* II.3.3.1. *L-C - Église et justification* 231 dit que le fait que les tâches de l'évêque soient pour l'essentiel les mêmes que celles du curé est du à « une imprécision d'ordre théologique dans la distinction entre évêque et curé ».

6 *L-C - Église et justification* 231.

7 *Ibid.* 234.

8 Voir *Ibid.* 227.

9 *Ibid.* 235.

10 *Ibid.* 236.

Ainsi, pour *Église et justification*, « entre luthériens et catholiques, en dépit des points de départ ecclésiologiques différents et des systèmes de référence divers, il y a du point de vue de la doctrine de la justification et du salut, sur la question du pouvoir de juridiction du ministère ordonné, des vues communes et des correspondances fondamentales. Les lois de l'Église ont pour tâche de servir le salut de la personne »[1].

Le document réformé-catholique *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* appelle à approfondir deux questions en lien avec la fonction juridictionnelle de l'*episkopè* : « quelle position prenons-nous […] à l'égard de la tendance à considérer les tâches de direction et d'administration comme indépendantes du service de la Parole et du sacrement ? »[2] et « quelle place une conception véritablement théologique du ministère tient-elle entre l'accent mis en Occident sur l'organisation juridique et l'accent mis en Orient sur la référence liturgique ? »[3]. *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* présente un « présupposé » catholique du temps de la Réforme : « Les évêques ont été les premiers responsables du gouvernement de l'Église. Au contraire, Luther, Zwingli et les Réformateurs anglais semblaient mettre l'Église entre les mains de princes séculiers et de magistrats, menaçant donc de réduire l'Église à n'être qu'un simple instrument entre les mains d'hommes politiques »[4].

Dans les dialogues étudiés, cette question de la fonction juridictionnelle de l'*episkopè* est abordée avec moins de détails que la fonction doctrinale. Elle se retrouve en partie dans des divergences que nous avons déjà examinées – articulation personnel/collégial/communautaire notamment – et autour du ministère du pape, que nous reprendrons plus loin[5]. Elle est particulièrement cruciale sur la question d'un ministère d'unité au plan de l'Église universelle, notamment quant à savoir si celui-ci devrait revêtir, comme dans l'Église catholique, une fonction

1 *Ibid.* 241.

2 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 108.

3 *Ibid.*.

4 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 39. Notons que Calvin n'est pas cité ici.

5 Voir *infra*, II.4.5.

juridictionnelle étendue à toute l'Église ou à toutes les Églises. On a vu plus haut que la question d'une *episkopè* au-delà des Églises nationales et des éventuelles attributions reste une question épineuse au sein du protestantisme[1].

II.4.2.4 – Fonction pastorale

À la fonction doctrinale et à la fonction juridique s'ajoute une fonction pastorale. Elle n'est pas particulièrement développée dans les dialogues étudiés, car elle fait moins de difficultés au plan œcuménique.

Elle est pourtant fondamentale. Vatican II invite les évêques, « dans l'exercice de leur charge de père et de pasteur », à être « au milieu de leur peuple comme ceux qui servent, de bons pasteurs connaissant leurs brebis et que leurs brebis connaissent, de vrais pères qui s'imposent par leur esprit d'amour et de dévouement envers tous et dont l'autorité reçue d'en haut rencontre une adhésion unanime et reconnaissante »[2]. Le Concile rappelle, à propos des prêtres, que, « sanctifiant et dirigeant, sous l'autorité de l'évêque, la portion du troupeau du Seigneur qui leur est confiée, c'est l'Église universelle qu'ils rendent visible aux lieux où ils sont, et c'est le Corps entier du Christ à l'édification duquel (cf. Ép 4, 12) ils contribuent efficacement »[3].

L'unité qui est devant nous indique que du côté des luthériens, on devient davantage conscient de l'importance d'« une *episcopè* comprise non seulement comme une fonction administrative, mais comme un service de la Parole et des sacrements et plus particulièrement comme ministère du *pastor pastorum* dans la communauté ecclésiale plus vaste, et qui est à même de la représenter de façon efficace »[4].

---

1 Voir *supra*, I.4.3.4.

2 *CD* 16. Le décret poursuit : « Ils rassembleront et formeront toute la grande famille de leur troupeau, en sorte que tous, conscients de leurs devoirs, vivent et agissent dans une communion de charité ».

3 *LG* 28. La constitution précise : « Sans cesse tendus vers ce qui est le bien des fils de Dieu, ils doivent mettre leur zèle à contribuer aussi à l'œuvre pastorale du diocèse entier, bien mieux, de toute l'Église ».

4 *L-C - L'unité qui est devant nous* 116.

II.4.2.5 – Quelle est la fonction principale ?

Que l'*episkopè* ait en charge les trois grandes fonctions que nous venons de présenter ne représente pas en soi une difficulté œcuménique. Pour chacune d'entre elles, la manière dont l'*episkopè* est pensée et structurée conduit cependant à des pratiques différentes, notamment dans l'articulation entre les dimensions personnelle, collégiale et communautaire d'exercice de ces fonctions et quant aux responsabilités qui sont confiées aux ministres qui en ont la charge. Un point de divergence se trouve également au plan de l'articulation entre ces trois fonctions.

Le rapport luthéro-catholique *L'unité qui est devant nous* ne voit pas de « rapport de succession ou de gradation » entre les trois dimensions de « communion dans la foi, communion sacramentelle et communion de service » mais plutôt un « processus global à l'intérieur duquel chacun de ces trois éléments ne trouve sa réalisation qu'avec les autres »[1]. Il y a cependant bien une divergence sur la place de la troisième dimension par rapport aux deux autres. Cela concerne directement le ministère d'*episkopè*.

L'unité de l'Église étant unité dans la foi, le culte et la communion fraternelle, il est logique en ecclésiologie catholique que le ministère de l'évêque, qui a pour fonction l'enseignement, le culte et le gouvernement, soit le ministère fondamental. Les évêques exercent un magistère doctrinal, un sacerdoce du culte sacré, un ministère de gouvernement et, ainsi que l'écrit Joseph Doré, « c'est de fait à la troisième de ces fonctions qu'il revient d'orienter et d'articuler les deux autres »[2]. Dans le ministère épiscopal se trouve la plénitude du ministère.

Pour l'Église catholique, les accents nouveaux que Vatican II a apportés par rapport à Trente, par exemple le lien et l'insertion du ministère dans le sacerdoce commun, la nature publique du ministère ordonné, l'insistance sur la proclamation de l'Évangile comme tâche principale du ministère ordonné, sont comme la réponse catholique à la Réforme et à sa tentative de conserver le ministère ordonné sur la base centrale de la foi (proclamation de l'Évangile par la parole et les sacrements)[3] : quand Vatican II souligne que l'épiscopat est la forme de base du ministère, il met en

---

1 *Ibid.* 49.

2 Joseph DORÉ, « La relation de l'évêque diocésain à son peuple », dans Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p. 167.

3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 251.

évidence une différence avec la compréhension luthérienne, pour laquelle le ministère se réalise pleinement dans le service public de la parole et des sacrements dans la communauté locale. Pour les catholiques comme pour les luthériens, l'annonce de la Parole est centrale ; mais si pour les catholiques elle est la tâche la plus éminente du ministère de l'évêque, elle ne représente pas sa plénitude, alors que pour les luthériens la plénitude du ministère réside dans l'annonce de la Parole[1].

On l'aura perçu, les grandes fonctions du ministère d'*episkopè* recoupent celles dont le ministère ordonné est chargé et que nous avons développées dans le précédent chapitre. *L'apostolicité de l'Église* synthétise la question :

> « Il vaut la peine de noter la similarité entre les descriptions des fonctions ministérielles des presbytres et des évêques. Le même modèle de triple charge – prédication, liturgie, gouvernement – est utilisé pour les évêques et pour les presbytres, et dans la vie concrète de l'Église, ce sont ces derniers qui justement assument l'exercice ordinaire de ces fonctions qui édifient l'Église, alors que les évêques ont la responsabilité de superviser l'enseignement, et de veiller à la communion des communautés locales. Cependant, les presbytres exercent leur ministère sous l'autorité des évêques et en communion avec eux »[2].

Une question se présente à propos de l'articulation entre ministère ordonné et *episkopè*, des dimensions personnelle, collégiale et communautaire, ainsi que du triple ministère : le ministère de l'évêque est-il une charge particulière à l'intérieur du ministère ordonné, ou s'agit-il de deux ministères essentiellement distincts ?

---

[1] André Birmelé fait remarquer que le dialogue de l'Église catholique avec les orthodoxes lie le ministère de l'évêque à celui du Christ, ce qui pose la question de la compatibilité des dialogues ; ce qui est exprimé au sujet de l'évêque dans le dialogue catholique-orthodoxe n'est en effet pas recevable pour les luthériens. Cette « incompatibilité réside moins dans les affirmations catholiques que dans le fait que ce que les catholiques comprennent comme étant seulement un des aspects du ministère épiscopal [la tâche la plus éminente des évêques est l'annonce de l'Évangile] représente pour une compréhension réformatrice la plénitude de ce ministère » : André BIRMELÉ, *La communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 381. André Birmelé cite le dialogue orthodoxe-catholique sur « Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité » (Munich, 1982), *op. cit.* : « Par le sacrement de l'ordination, l'Esprit du Seigneur confère à l'évêque, non pas juridiquement comme une pure transmission du pouvoir, mais sacramentellement, l'*exousia* de serviteur que le Fils a reçu du Père […] [L'évêque] apparaît alors comme ministre du Christ faisant l'unité de son corps, créant la communion par son corps […] Cette union exprimée dans l'eucharistie se prolonge et s'actualise dans l'ensemble des relations "pastorales" du magistère, gouvernement, vie sacramentelle ».

[2] *L-C - L'apostolicité de l'Église* 248. Cité dans *L-C - Du conflit à la communion* 182.

II.4.3 – Évêque et prêtre, un même ministère ?

Nous avons abordé dans le chapitre précédent la triple dimension du ministère (épiscopal, presbytéral et diaconal) et le consensus existant sur cette répartition des charges[1], et nous avons indiqué la divergence entre catholiques et luthéro-réformés sur une différenciation hiérarchique de ces ministères[2]. Nous prolongeons ici cette question. La fonction de prêtre ou pasteur et celle de ministre titulaire d'une charge d'*episkopè* diffère dans le champ de responsabilité puisqu'au sein du ministère ordonné les charges locales et supra-locales ne sont pas les mêmes. Une différenciation au sein du ministère est de fait une réalité, mais quel est le statut de cette différence, et comment s'articulent le ministère de l'*episkopos* avec celui du prêtre/pasteur ? Là encore c'est un lieu de divergence. La différence d'appréciation de l'articulation entre dimensions personnelle, collégiale et communautaire de l'*episkopè* montre en effet que la question de savoir comment ce ministère est structuré en détail reste ouverte. Il en est de même pour la question des relations entre ce ministère et la charge de pasteur ou de prêtre, même si protestants et catholiques sont d'accord sur le fait qu'une différenciation au sein du ministère est nécessaire[3]. La divergence porte sur le fait de savoir si les ministres qui sont en charge de cette fonction l'exercent au sein du même ministère ordonné que les prêtres ou pasteurs, ou s'il s'agit d'un autre ministère.

Ainsi, *Le ministère dans l'Église*, après avoir rappelé que le ministère des apôtres a eu une fonction unique de fondation, d'édification et de direction des premières communautés, que cette responsabilité devait être poursuivie ensuite et que s'est alors mis en place un ministère compris comme un ministère de succession aux apôtres en vue de la direction des communautés, ministère particulier qui « était alors essentiel [et] demeure essentiel en tous temps et en toutes circonstances »[4], indique :

> « La détermination théologique précise du rapport entre ce ministère particulier, unique, et les autres ministères et services divers, et donc aussi la question de

1 Voir *supra*, II.3.4.
2 Voir *supra*, II.3.4.2.
3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 279.
4 *Accra* 13.

> savoir si, et dans quelle mesure, quelques-uns des traits caractéristiques de ce ministère particulier, qui auront à être exposés par la suite, peuvent être attribués également, de façon analogique, à d'autres ministères et services, représente pour les catholiques et pour les luthériens une question ouverte »[1].

II.4.3.1 – Pour les catholiques, une distinction théologique

Pour l'Église catholique, le ministère épiscopal représente la plénitude du ministère. C'est le Concile Vatican II qui a développé cette dimension. *Lumen gentium* présente le ministère épiscopal comme étant d'institution divine et constitutif pour l'Église, les évêques succédant aux apôtres comme pasteurs de l'Église[2]. Les catholiques distinguent ainsi sur le fond le ministère de l'évêque et celui du prêtre. Il s'agit de deux ministères distincts qui diffèrent fondamentalement. Cette distinction est le fruit d'une longue évolution historique et théologique que le document luthéro-catholique *L'apostolicité de l'Église* synthétise[3] et dont nous rappellerons ici quelques éléments.

Dans le catholicisme ancien, le ministère était conçu comme fondamentalement présent dans le ministère du prêtre, qui a reçu par son ordination le pouvoir de présider l'eucharistie ; le ministère épiscopal était en charge d'une responsabilité plus large, hiérarchiquement supérieure, mais sans différence sur le plan sacramentel[4]. Au long de l'histoire de l'Église, la charge d'évêque et celle de prêtre se sont peu à peu distinguées l'une de l'autre mais au Concile de Trente, les pères conciliaires concevaient encore le ministère ordonné à partir du sacerdoce et l'évêque n'avait donc pas sur ce plan une position différente de celle du prêtre ; il ne peut en effet pas rendre le Christ plus présent dans la messe que ne le fait le prêtre[5]. Le Concile de Trente, n'ayant pas clarifié la question du fondement de l'autorité épiscopale, a laissé ouverte la question de la relation entre ordre et juridiction ; la hiérarchie a été traitée dans le cadre du sacrement de l'ordre, avec une double dimension hiérarchique : les évêques et les prêtres sont au même niveau pour les actions sacramentelles, mais pas pour la direction de l'Église[6]. Le sacerdoce était

---

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 17.

2 *LG* 20.

3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 214-251.

4 *Ibid.* 233.

5 Cf. Theodor DIETER, « L'apostolicité de l'Église », *art. cit.*, p. 173.

6 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 231.

conçu comme catégorie centrale, mais les tâches pastorales ont été mises en avant et le ministère de l'évêque a revêtu une dimension pastorale. Le canon 6 de Trente[1] a ouvert un changement fondamental dans la compréhension du sacrement de l'ordre : en donnant prééminence à l'évêque, il a opéré un déplacement du corps eucharistique vers le corps ecclésial ; c'est le modèle de berger et de pasteur qui décrit l'évêque[2]. Deux théologies du ministère ordonné se présentaient ainsi, l'une ayant le sacerdoce comme catégorie de base et l'autre étant centrée sur l'épiscopat ; la deuxième ne prévalait pas partout parce qu'il était difficile de clarifier la relation entre épiscopat et primauté, mais elle a ouvert la possibilité d'envisager une différence sacramentelle entre les évêques et les prêtres, contre l'idée de Jérôme d'une identité essentielle basée sur une commune relation à l'eucharistie[3] ; jusqu'à Vatican II, le sacerdoce a parfois été considéré comme l'ensemble du ministère ordonné[4]. Il n'y a pas eu d'accord sur la relation entre *ordo* et *juridictio*, parce que le Concile n'a pas eu de discussion sur la succession apostolique ni d'explication théologique de l'épiscopat – même s'il était clair que les évêques sont les successeurs des apôtres et le pape le successeur de Pierre –, afin d'éviter la question de la relation entre succession apostolique et succession pétrinienne en ce qui concerne la juridiction ; le Concile a évoqué la supériorité de l'évêque sur le prêtre dans certaines fonctions mais n'a donné aucune indication sur le fondement de ce point de vue[5].

C'est suite à l'insistance de Vatican I sur le ministère pétrinien que Vatican II a développé le ministère épiscopal, notamment en indiquant que l'évêque est revêtu de la plénitude du sacrement de l'ordre. Vatican II, en mettant ainsi l'épiscopat au centre du ministère, s'est démarqué de Trente et de son point de départ dans le sacerdoce[6]. Là où, partant du sacerdoce, Trente traitait surtout du presbytérat à partir de l'eucharistie, Vatican II mettra l'accent sur la mission apostolique de l'Église et de l'épiscopat.

---

1 *DH* 1776, voir aussi *DH* 1768.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 232.

3 Voir *infra*, II.4.3.3.

4 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 233.

5 *Ibid.* 234.

6 Voir Henri DENIS, « La théologie du presbytérat de Trente à Vatican II », dans Jean FRISQUE et Yves CONGAR (dir.), *Les prêtres. Décrets "presbyterorum Ordinis" et "Optatam totius"*, Paris, Cerf, 1968, coll. « Unam Sanctam » n° 68, p. 193-232.

Vatican II a en effet insisté sur la place centrale de l'épiscopat et sur l'importance du thème de la succession apostolique ; le chapitre 3 de *Lumen gentium*[1] parle de la succession apostolique principalement dans son aspect ministériel, sans dénier ses dimensions doctrinale, missionnaire et existentielle[2]. Le fondement de l'épiscopat est la succession dans le ministère pour le service de la tradition apostolique qui remonte aux origines, avec une place spéciale et une autorité particulière de l'évêque de Rome au sein du collège épiscopal ; pour Vatican II, l'épiscopat devient aussi la forme de base du ministère ordonné et le point de départ de l'interprétation théologique du ministère[3]. La charge épiscopale est la forme fondamentale, primordiale et pleine du ministère ordonné ; l'évêque a une tâche liturgique, de prédication, de gouvernance et de perspective pastorale[4]. Au sein de son diocèse, « c'est à l'évêque seul que revient la plénitude du ministère »[5] et les prêtres sont ses collaborateurs ou coopérateurs, formant avec lui un unique *presbyterium*[6]. Les évêques « jouissent, en effet, de la plénitude du sacrement de l'ordre ; c'est d'eux que, dans l'exercice de leur pouvoir, dépendent et les prêtres et les diacres : les premiers ont été, eux aussi, consacrés véritables prêtres du Nouveau Testament pour être des collaborateurs avisés de l'ordre épiscopal ; les seconds, ordonnés en vue du ministère, servent le Peuple de Dieu en communion avec l'évêque et son presbyterium »[7]. Les prêtres ont la dignité sacerdotale, par le sacrement de l'ordre – Vatican II respecte Trente – mais le point de départ de la réflexion n'étant plus comme à Trente la dimension sacerdotale, c'est à partir du modèle du triple ministère que se développe la théologie du presbytérat[8]. L'origine du

---

1 *LG* 18-29.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 240.

3 *Ibid.* 241.

4 *Ibid.* 241.

5 *Ibid.* 41.

6 *LG* 28 : « Coopérateurs avisés de l'ordre épiscopal dont ils sont l'aide et l'instrument, appelés à servir le Peuple de Dieu, les prêtres constituent, avec leur évêque, un seul presbyterium aux fonctions diverses. En chaque lieu où se trouve une communauté de fidèles, ils rendent d'une certaine façon présent l'évêque auquel ils sont associés d'un cœur confiant et généreux, assumant pour leur part ses charges et sa sollicitude, et les mettant en œuvre dans leur souci quotidien des fidèles. […] En raison de cette participation au sacerdoce et à la mission de leur évêque, les prêtres doivent reconnaître en lui leur père et lui obéir respectueusement. L'évêque, lui, doit considérer les prêtres, ses coopérateurs, comme des fils et des amis, tout comme le Christ appelle ses disciples non plus serviteurs, mais amis (cf. Jn 15, 15). Tous les prêtres, par conséquent, tant diocésains que religieux, en raison de l'ordre et du ministère, sont articulés sur le corps des évêques et, selon leur vocation et leur grâce, sont au service du bien de l'Église entière ».

7 *CD* 15.

8 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 246.

ministère presbytéral est la proclamation de l'Évangile[1], comme pour le ministère épiscopal ; le prêtre a aussi un ministère liturgique (eucharistie) et d'enseignement, bien que son ministère ne soit pas une somme de tâches mais un ministère considéré comme un tout[2]. Comme nous l'avons déjà indiqué, il y a des similarités dans la description des fonctions du prêtre et de celles de l'évêque – prêcher, célébrer, gouverner – ; la différence vient du fait que les prêtres exercent sous l'autorité des évêques et en communion avec eux ; l'origine sacramentelle et la relation hiérarchique à l'épiscopat sont les deux caractéristiques de la fonction de prêtre[3]. Ainsi, explique Bernard Sesboüé, « le prêtre participe au même ministère que l'évêque, mais selon une extension plus limitée. […]. Le prêtre fait donc *essentiellement* ce que fait l'évêque, mais il ne fait pas *tout* ce qu'il fait, car il exerce son ministère en dépendant de son autorité et en un degré subordonné »[4]. Cependant, « même après le II^ème^ concile du Vatican, certaines questions demeurent ouvertes concernant la détermination plus exacte du rapport entre ministère épiscopal et ministère presbytéral »[5].

Ainsi, en voulant rééquilibrer le ministère de l'évêque par rapport à celui du pape, les pères conciliaires réunis pour Vatican II ont désigné le ministère épiscopal comme étant la plénitude du ministère ; en indiquant que la plénitude du sacrement de l'ordre est conférée par la consécration épiscopale, ils ont déplacé les données de la question, les prêtres devenant les collaborateurs de l'évêque, ses subordonnés. Seul l'évêque a la plénitude du ministère et sa consécration en est le signe.

II.4.3.2 – Pour les protestants, une différence de charge

Pour les protestants, la question se conçoit différemment. La différence entre le ministère de l'évêque et celui du pasteur n'est qu'une différence de mission au sein de l'unique ministère de la Parole et des sacrements. Il s'agit simplement d'assumer une responsabilité particulière, le plus souvent pour un temps donné, à l'échelle supra-locale. Cela s'enracine dans une tradition de l'Église qui ne distinguait pas

1 Voir *PO* 4.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 247.

3 *Ibid.* 248.

4 Voir Bernard SESBOÜÉ, « Le déplacement des catégories du ministère apostolique à Vatican II et sa répercussion sur le dialogue œcuménique », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 355. Les mots en italiques le sont dans le texte.

5 *L-C - Le ministère dans l'Église* 41.

fondamentalement entre les fonctions du prêtre et celles de l'évêque mais parlait d'un seul ministère ordonné. Au sein du ministère ordonné, certains ministres se voient donc confier une charge particulière de responsabilité supra-locale ; il ne leur est pas confié un autre ministère, mais une fonction qu'ils accomplissent en tant que pasteurs. Un évêque protestant – quelle que soit la terminologie que l'on utilise pour désigner sa fonction – n'est pas un ministre différent du pasteur qu'il est, mais dans le cadre de son ministère il a une responsabilité particulière.

Pour les protestants, en effet, la plénitude du ministère se trouve dans l'annonce de la Parole par la prédication et les sacrements, des fonctions particulières pouvant être exercées au sein de ce ministère, au niveau local ou au niveau supra-local. Ils voient donc dans le ministère épiscopal une fonction au sein du ministère de la Parole et des sacrements. Nous l'avons vu dans la première partie de cette étude, pour les luthéro-réformés, « la mission de direction de la communauté fait partie du service de la Parole. Les Églises luthériennes, réformées et unies connaissent la tâche pastorale et l'*épiscopé* qui font partie du ministère ordonné »[1]. Rappelons que le ministère ordonné n'a pas pour autant le monopole de l'*episkopè* ; cette dernière a des dimensions personnelles mais aussi collégiales et communautaires et des membres non ordonnés de l'Église participent à la direction ecclésiale, au plan local comme au niveau supra-local.

Pour les protestants, l'*episkopè* est indispensable pour assurer l'unité et la continuité historique de l'Église, et cela nécessite qu'une fonction de vigilance supra-locale soit confiée à un *episkope*. Il est donc nécessaire qu'il y ait des évêques, mais la distinction entre évêque et pasteur est une distinction de droit humain qui relève de l'organisation de l'Église[2]. Le ministère de proclamation de la Parole est un seul ministère ; l'évêque est un ministre à qui des tâches spécifiques sont déléguées[3]. Les formes de vigilance supra locale sont diverses parce que les expériences sont diverses mais, pour les luthériens aujourd'hui, dans ses devoirs fondamentaux, le ministère est un, même si une différenciation intérieure des fonctions existe[4]. À propos des fonctions de juridiction, le document *Église et justification* indique que,

1 *L-R - Thèses de Tampere* 3. Repris par *L-R - L'Église de Jésus-Christ* 2.5.1.1.
2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 47.
3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 214.
4 *Ibid.* 265.

pour les luthériens, les tâches spécifiques de l'évêque, « à cause d'une imprécision d'ordre théologique dans la distinction entre évêque et curé (de paroisse), sont pour l'essentielle aussi celles du curé »[1]. Dès la Réforme, le ministère du pasteur luthérien reprend en effet les fonctions spirituelles du ministère épiscopal[2]. La *Confession d'Augsbourg*, à propos de l'instauration de fêtes et de règlement dans l'Église, évoque indistinctement les « évêques ou pasteurs »[3], tandis que selon Melanchthon, « tous confessent volontiers, même nos adversaires, que le pouvoir de droit divin est commun à tous ceux qui ont autorité dans les Églises, qu'on les appelle pasteurs, presbytres ou évêques »[4]. On peut donc dire que pour les protestants, le ministère supra local nécessaire pour assumer l'unité de l'Église et garder l'Église fidèle à ses origines apostoliques ne représente pas une tâche essentiellement différente de celle du pasteur, mais qu'il recouvre seulement une zone de responsabilité plus grande, avec certaines tâches et responsabilités propres d'où découlent les droits et devoirs particuliers de ceux qui en ont la charge[5].

II.4.3.3 – Une ordination présidée par un prêtre ?

Cette différence de point de vue sur l'unité du ministère de la prédication et de l'administration des sacrements ou sur une différenciation hiérarchique en son sein s'illustre à propos de l'ordination. La question du ministère et de sa transmission par ordination concerne principalement le ministre habilité à présider la liturgie. Sur ce point, l'unité ou la différence entre le ministère ordonné en général et le ministère d'évêque en particulier joue un rôle important. Dans le catholicisme, seule une ordination présidée par un évêque est valide ; dans le protestantisme, le ministre qui préside est en charge d'une fonction d'*episkopè* mais cette dernière ne le différencie pas des autres ministres, si ce n'est dans la responsabilité temporaire d'une charge spécifique au plan supra-local.

Les circonstances ont fait que cette différence s'est exprimée dès le XVI^e^ siècle, quand les réformateurs se sont retrouvés devant la nécessité de mettre en place des

1 *L-C - Église et justification* 231.

2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 43.

3 *CA* XXVIII, version latine (*FEL* 72). La version allemande évoque là uniquement les « évêques », mais dit plus loin qu'« il est permis aux évêques et aux pasteurs d'établir certaines règles (*FEL* 75), quand la version latine dit alors « aux évêques ou pasteurs ».

4 MELANCHTHON, *Traité sur le pouvoir et la primauté du pape* 61 (*FEL* 477).

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 264.

ordinations de prêtres célébrées par des prêtres et non par des évêques, ces derniers le refusant[1]. Comme cela a été longtemps un point d'achoppement, et parce que les dialogues ont permis de le dépasser, il est intéressant de s'arrêter un moment sur cet exemple qui exprime les logiques ecclésiologiques différentes. Cette question est réglée, mais elle touche à la conception du ministère de l'*episkopè*, notamment à la différence de plénitude – ou simplement de fonction – au sein du ministère ordonné entre le ministère de l'évêque et celui du prêtre ou du pasteur.

Les réformateurs n'avaient pas l'intention de changer la tradition de l'Église qui confie à l'évêque la responsabilité de l'ordination des prêtres. Ils ne voulaient pas mettre en œuvre une pratique d'ordinations différente de celle qui avait cours dans l'Église catholique. Ils souhaitaient garder la constitution épiscopale de l'Église et la différenciation dans le ministère entre évêques et prêtres. Luther dans son *Commentaire de l'Épître aux Galates* écrivait que les apôtres, qui ont eu vocation immédiate de Christ lui-même, ont appelé des disciples qui à leur tour ont appelé des évêques, « et les évêques ont appelé leurs successeurs, jusqu'aux temps actuels, et il en sera ainsi jusqu'à la fin du monde »[2]. Pour lui, la succession épiscopale était une règle immuable et cela a été repris dans les confessions de foi luthériennes[3].

L'intention a été rapidement mise à l'épreuve par la réalité. Dans la situation conflictuelle d'alors, les évêques ont refusé d'ordonner des ministres acquis aux idées de la Réforme[4]. Les réformateurs se sont alors trouvés devant un choix à faire afin de préserver leur fidélité à l'Évangile ; soit ils acceptaient que les évêques ordonnent les nouveaux prêtres, ce qui revenait à abandonner la prédication de l'Évangile selon les convictions réformatrices, soit ils devaient autoriser des pasteurs à ordonner de nouveaux ministres pour que l'Évangile continue à être annoncé. Face à ce dilemme, ils ont fait le choix de célébrer des ordinations présidées par des pasteurs[5]. L'impossibilité d'obtenir des évêques l'ordination de ministres

---

1 Voir mention de cette problématique dans *L-C - Rapport de Malte* 58 et 63.

2 Martin LUTHER, « Commentaire de l'Épître aux Galates », 1535, dans ID., *Œuvres*, tome XV, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 33 (*WA* 40, I, 59).

3 *L-C - Le ministère dans l'Église* 42 et 191. Voir *Apologie de la Confession d'Augsbourg* XIV (*FEL* 245) : « Nous entendons affirmer ici, une fois encore, que nous conserverons de bon gré l'organisation ecclésiastique et canonique temporelle, pourvu que les évêques cessent d'user de violence contre nos Églises ». L'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* XIV (*FEL* 478) précise que si les évêques refusent d'ordonner, ce droit appartient à l'Église.

4 Cela est évoqué dans *CA* XXVIII, 70 : Les évêques « n'agréent personne, à moins que celle-ci n'assure par serment qu'elle n'entend pas enseigner la pure doctrine de l'Évangile » (*FEL* 78, version latine).

5 *L-C - Du conflit à la communion* 67 et 170.

évangéliques les a ainsi conduits au renoncement forcé à la structure ecclésiale existant jusqu'alors. Il s'agissait d'une situation de nécessité. Cette situation historique a privé les luthériens de la succession historique dans le ministère et les a poussés à se concentrer sur l'annonce de l'Évangile[1]. Ils étaient pourtant disposés à accepter que des évêques procèdent à des ordinations de ministres, si ces derniers étaient autorisés à prêcher l'Évangile selon les convictions évangéliques.

C'est ce qu'expliquait Luther dans les *Articles de Smalkalde*. Selon lui, « si les évêques voulaient être de vrais évêques et être soucieux de l'Église et de l'Évangile, on pourrait, dans l'intérêt de la charité et de l'union, pourtant sans que cela soit nécessaire, leur laisser le pouvoir de nous ordonner et de nous confirmer, nous et nos prédicateurs »[2]. Mais comme ils le refusent, « il ne faut pas qu'à cause d'eux l'Église soit privée de ministres »[3] ; aussi, « nous voulons et devons ordonner nous-mêmes pour cette fonction des hommes qualifiés »[4]. Dans le *Traité aux bohémiens*, Luther élargit cette possibilité aux communautés sans pasteur, leur indiquant de choisir en leur sein un ou plusieurs membres et de les établir dans le ministère, par la prière et l'imposition des mains, et de croire fermement que cette ordination est l'œuvre même de Dieu[5].

Les réformateurs attendirent plusieurs années avant de mettre en place des ordinations qui leur étaient propres. La première ordination présidée par Martin Luther fut celle de Georg Rörer, célébrée à Wittenberg le 14 mai 1525[6], mais ce n'est qu'à partir de 1535 qu'une procédure d'admission et d'ordination fut mise en place par le Prince électeur Jean-Frédéric de Saxe[7]. Pour les réformateurs, le fait que des ministres qui n'étaient pas des évêques puissent ordonner de nouveaux ministres était légitime, dès lors que ces ordinations s'effectuaient « publiquement et au nom de toute l'Église »[8]. Ces ordinations étaient célébrées avec un grand souci de sérieux

---

1 *L-C - Rapport de Malte* 64.

2 *Articles de Smalkalde* III, 10, « L'ordination et la vocation » (*FEL* 452).

3 *Ibid.*.

4 *Ibid.* (*FEL* 453).

5 Martin LUTHER, *De instituendis ministris Ecclesiae*, 1523, *op. cit.* (*WA* 12, 169-195). Voir aussi ID., « Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'installer et de destituer des prédicateurs », dans *Œuvres*, tome IV, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 79-89 (*WA* 11, 408-416).

6 James F. PUGLISI, *The Process of Admission to Ordained Ministry. A Comparative Study*. Tome 2, *op. cit.*, p. 4.

7 *Ibid.*, p. 5. Le texte de la liturgie d'ordination, révisé en 1539, se trouve dans *WA* 38, 423-431 (« *Das deutsche Ordinationsformular* »). James Puglisi étudie cette liturgie dans *ibid.*, p. 4-29.

8 *L-C - Le ministère dans l'Église* 42. Voir *CA* XIV.

dans le respect des règles, avec examen de la vie et de la doctrine des candidats, imposition des mains, épiclèse[1]. Les ordinations étaient faites par au moins trois ministres déjà ordonnés, en référence au canon 4 du premier Concile de Nicée[2].

Le fait que la plupart des évêques catholiques aient refusé d'ordonner des théologiens marqués par la pensée réformatrice a imposé aux réformateurs de surmonter un conflit entre la fidélité à la tradition apostolique et le respect des formes traditionnelles de transmission de la charge[3]. L'ordination de prêtres par des prêtres n'était pourtant pas quelque chose de nouveau. En choisissant de pratiquer des ordinations de pasteurs par des pasteurs, les réformateurs pouvaient se référer à une lignée d'interprétation des Épîtres pastorales dont la tradition remonte à Jérôme (347-420) et se retrouve au Moyen Âge, et ne se considéraient ainsi pas en rupture avec la tradition de l'Église.

La relation entre la fonction de prêtre et la fonction d'évêque a en effet été définie de différentes manières dans l'histoire de l'Église catholique. Nous avons cité plus haut les références que les réformateurs ont employées pour justifier la nécessité du ministère épiscopal[4] ; ces mêmes références leur ont permis d'insister sur le fait que la fonction épiscopale et la fonction presbytérale n'étaient pas fondamentalement différentes. Luther se référait au Nouveau Testament dans lequel *episkopos* et *presbyteros* sont des termes interchangeables et au fait que le ministère original était celui du presbytérat. Dans les *Articles de Smalkalde*, il évoquait les exemples de l'Église ancienne et notamment Jérôme qui écrivait que l'Église d'Alexandrie a d'abord été dirigée par les prêtres et les prédicateurs, sans qu'il y ait d'évêque[5]. Pour Jérôme, le ministère de presbytre et celui d'évêque sont le même ministère dans le Nouveau Testament, les évêques ayant comme seule

---

1 *L-C - Du conflit à la communion* 68 : « Des membres du corps professoral de la faculté de théologie de Wittenberg, agissant sous l'autorité de l'Église, examinèrent la doctrine et la vie des candidats. Les ordinations eurent lieu à Wittenberg plutôt que dans les paroisses des ordinands, car les pasteurs étaient ordonnés ministres de l'Église tout entière. Les témoignages d'ordination soulignaient l'accord doctrinal des candidats avec l'Église catholique. Le rite d'ordination consistait en l'imposition des mains, et une prière au Saint-Esprit ».

2 Cela est mentionné par Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* ***, *op. cit.*, p. 531. Sur ce canon du Concile de Nicée, voir *infra*, II.4.3.4.

3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 213.

4 Voir *supra*, II.4.1.4.

5 *Articles de Smalkalde* III, 10, « L'ordination et la vocation » (*FEL* 453). Luther indique dans le même article que les évêques n'ont pas à interdire ou à empêcher l'ordination des prédicateurs évangéliques par d'autres qu'eux-mêmes, « car leur droit statue que ceux-là même qui sont ordonnés par des hérétiques doivent être tenus pour ordonnés et demeurer tels ».

spécificité le droit de procéder aux ordinations[1]. Dans la même ligne, Melanchthon se référait lui aussi à Jérôme qui enseignait « ouvertement, dans ses lettres apostoliques, que tous ceux qui ont autorité dans les Églises sont évêques et presbytres » et qui indiquait qu'à Alexandrie c'étaient les presbytres qui élisaient l'un d'eux comme évêque[2], en concluant « donc que c'est l'autorité humaine qui distingue les prérogatives de l'évêque de celles du presbytre ou du pasteur »[3]. Il précisait que « la chose va de soi, puisque le pouvoir est le même »[4]. Par conséquent, pour lui, « puisque les prérogatives diverses de l'évêque et du pasteur ne sont pas de droit divin, il est manifeste que l'ordination donnée par un pasteur dans sa propre Église est ratifiée de droit divin »[5]. Les réformateurs pouvaient également se revendiquer de la ligne de la tradition médiévale incarnée par Pierre Lombard (vers 1100-1160), pour qui les canons de l'Église ne reconnaissaient que le diaconat et le presbytérat comme ordres sacramentels dans les ordres majeurs[6]. Pierre Lombard se situait dans la suite de Jérôme, prônant l'égalité prêtres/évêques en raison de la définition théologique du ministère originellement située dans la présidence de l'eucharistie[7] ; le ministère de prêtre devint ainsi prépondérant pour la compréhension du ministère de l'Église, avec une difficulté dans la théologie de l'épiscopat : a t-il un statut spécial ou non, dû au sacrement de l'ordination ?[8] La tendance était alors à définir l'épiscopat en termes presque exclusivement juridiques. Au Moyen Âge, il était communément admis que la consécration des évêques ne transmettait pas de caractère sacramentel[9] et que la plénitude du ministère ne se trouvait pas dans le ministère de l'évêque mais dans celui du prêtre ; en suivant Jérôme, la fonction d'évêque était fondamentalement assimilée à la fonction pastorale[10]. Dans l'ecclésiologie médiévale, le pouvoir d'ordre était celui de la

---

1 Voir JÉRÔME, *Ad Evangelum presbyterum*, lettre 146, *op. cit.* : « en dehors de l'ordination, que fait l'évêque qui ne soit fait aussi par le presbytre ? ». Cette *Lettre à Evangelus* a été validée dans le *Décret de Gratien*, ainsi que le rappelaient les réformateurs ; voir « Decretum Gratiani » I, dist. 93 dans E. FRIEDBERG (éd.), *Corpus Juris Canonici*, *op. cit.*, p. 327-329.

2 JÉRÔME, *Ad Evangelum presbyterum*, lettre 146, *op. cit.*.

3 MELANCHTHON, *Traité sur le pouvoir et la primauté du pape* 62-63 (*FEL* 477).

4 *Ibid.* 63 (*FEL* 477)

5 *Ibid.* 65 (*FEL* 478).

6 Voir Pierre LOMBARD, *Livre des Sentences*, *op. cit.*, livre IV, dist. 24, ch. 12. Mentionné dans *L-C - L'apostolicité de l'Église* 215.

7 *L-C - Le ministère dans l'Église* 41.

8 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 192.

9 *L-C - Du conflit à la communion* 171.

10 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 289.

consécration eucharistique ; les évêques et les prêtres n'étaient pas différents sur ce point car c'est l'ordination presbytérale qui leur conférait ce droit. Ce qui distinguait leurs ministères, c'est une dimension de juridiction, les évêques ayant une autorité particulière ainsi que le droit d'ordonner au presbytérat. Que le primat de l'évêque soit alors d'ordre juridictionnel et non sacramentel[1] ne contestait pas son droit et son devoir d'ordonner au ministère.

Melanchthon se basait également sur les théories canoniques du Moyen Âge qui donnaient la permission, en cas de nécessité, à un laïc de baptiser ou de donner l'absolution[2]. Il élargit cette autorisation à l'ordination. Tout en considérant que l'ordination devait être présidée par l'évêque[3], il voyait là un droit de secours permettant une ordination par une personne qui n'est pas évêque. C'est pourquoi, écrivait-il, « lorsque les évêques ordinaires sont en conflit avec l'Église ou ne veulent pas conférer l'ordination, les Églises reprennent ce droit »[4] et « si les évêques deviennent hérétiques ou refusent l'ordination, les Églises sont, de droit divin, contraintes d'appeler leurs propres pasteurs et d'ordonner des pasteurs et serviteurs »[5]. Ainsi, pour les réformateurs, en procédant à une ordination, l'évêque agissait en la personne de toute l'Église et si l'évêque n'ordonnait pas, cette situation de nécessité autorisait l'assemblée à le faire[6]. L'ordination par l'évêque était la procédure normale mais en cas d'urgence une ordination devant l'assemblée était valable, car celui qui agit dans l'ordination, c'est Dieu[7].

Quelques rares cas d'ordination de prêtres par des prêtres se trouvent dans l'histoire de l'Église catholique au Moyen Âge[8]. Ainsi, le pape Boniface IX autorisa en 1400 l'abbé du monastère des apôtres Pierre et Paul et de la sainte vierge et martyre Osyth de l'ordre de saint Augustin dans l'Essex, dans le diocèse de Londres, et ses

---

1 *Ibid.* 282. Développements aux paragraphes 204-205, 213. Voir aussi paragraphes 192 et 289.

2 Melanchthon rapporte une histoire qu'il dit être racontée par Augustin : deux chrétiens sont dans un bateau ; l'un, baptisé, baptise l'autre qui ne l'était pas encore, et ce dernier, aussitôt baptisé, donne l'absolution au premier. MELANCHTHON, *Traité sur le pouvoir et la primauté du pape* 67 (*FEL* 478). Nous n'avons pas trouvé la référence de cette histoire chez Augustin.

3 *Ibid.* 64 (*FEL* 478) : « Une seule chose établit la distinction entre les évêques et les pasteurs : l'ordination, puisqu'il fut établi que le seul évêque ordonnerait les ministres dans plusieurs Églises ».

4 *Ibid.* 66 (*FEL* 478). Melanchthon se réfère à Ép 4 et 8 sq ; Mt 18, 20 ; 1 P 21, 9.

5 *Ibid.* 72 (*FEL* 478). Il précise que s'il y a alors schisme, celui-ci découle de l'impiété et de la tyrannie des évêques.

6 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 204.

7 *Ibid.* 205.

8 Voir Yves CONGAR, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, Cerf, 1963, coll. « Unam Sanctam » 41, p. 275-302.

successeurs, à ordonner à la prêtrise des chanoines de ce monastère[1]. Quelques années plus tard, en 1427, le pape Martin V accorda provisoirement une autorisation similaire à l'abbé du monastère cistercien Altzelle, dans le diocèse de Meissen en Saxe[2]. Il est à noter que ces autorisations étaient exceptionnelles et qu'elles n'étaient pas attribuées à tout prêtre mais seulement à des abbés, et qu'elles étaient attribuées par le pape lui-même ; il ne semble guère possible de justifier à partir d'elles une théorie générale sur la possibilité de l'ordination presbytérale dans l'Église catholique. Le Concile de Trente indiquera que seuls les évêques peuvent ordonner les ministres de l'Église[3] et le précisera dans le canon 7 sur le sacrement de l'ordre, en qualifiant d'anathème celui qui dit que « ceux qui n'ont pas été légitimement ordonnés ni envoyés par une autorité ecclésiastique et canonique, mais viennent d'ailleurs, sont des ministres légitimes de la Parole et des sacrements »[4].

Ainsi, pour les luthériens, dans une ligne classique de l'ecclésiologie de l'Église ancienne et médiévale, au sein de l'*ordo* sacerdotal, l'évêque exerce une fonction spéciale et occupe un rang particulier mais la fonction épiscopale ne constitue pas un *ordo* en soi et la consécration épiscopale ne transmet pas un caractère sacerdotal spécifique ; cette tradition est d'une grande importance dans l'histoire de l'Église et dans la compréhension de la Réforme[5].

---

1 BONIFACE IX, Bulle « *Sacrae religionis* », 1 février 1400 (*DH* 1145). Par cette bulle, le pape autorisait l'abbé à « conférer librement et licitement, aux temps prescrits par le droit, à tous et à chacun des chanoines de ce monastère qui ont fait, ou qui auront fait profession, tous les ordres mineurs ainsi que les ordres du sous-diaconat, du diaconat et du presbytérat […] ; lesdits chanoines qui auront été promus par ces mêmes abbés pourront exercer librement et licitement leur fonction dans les ordres ainsi reçus, sans qu'aucune constitution apostolique ou aucun édit contraire le contredisant […] puisse y mettre obstacle de quelque manière que ce soit ». Après une intervention de l'évêque de Londres, ce privilège fut aboli par le même pape le 6 février 1403 par la bulle « *Apostolicae Sedis* » (*DH* 1146).

2 MARTIN V, Bulle « *Gerentes ad vos* », 16 novembre 1427 (*DH* 1290) : « Nous te concédons […] la permission et aussi la faculté – à chaque fois que cela sera opportun à partir de maintenant et pour cinq ans – […] de conférer tous les ordres sacrés à tous les moines de ce même monastère et à toutes les personnes qui te sont soumises en tant qu'abbé, sans que soit requise pour cela la permission de l'évêque du lieu et nonobstant toute constitution ou tout édit apostoliques qui y seraient contraires ». Le 9 avril 1489, par la bulle « *Exposcit tuae devotionis* » (*DH* 1435), le pape Innocent VIII accorda aux abbés de Cîteaux, La Ferté, Pontigny, Clairvaux et Morimond, dans le diocèse de Chalon-sur-Saône, le privilège de conférer l'ordination au sous-diaconat et au diaconat – mais pas au presbytérat.

3 Doctrine sur le sacrement de l'Ordre du Concile de Trente, 23ème session, 15 juillet 1563 (*DH* 1768).

4 Canon 7 sur le sacrement de l'Ordre du Concile de Trente, 23ème session, 15 juillet 1563 (*DH* 1777).

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 215.

Pour Luther, parce qu'à l'origine le ministère de l'évêque et celui du prêtre était le même et parce que l'évêque avait compétence sur l'Église locale comme aujourd'hui les pasteurs[1], cette unité du ministère légitimait donc fondamentalement l'ordination au ministère de pasteurs par des pasteurs, même si l'ordination par des évêques correspondait à la discipline canonique de l'Église[2]. Mais la tendance opposée existait également au Moyen Âge, représentée par Thomas d'Aquin qui fondait une autorité différente de l'évêque et du prêtre, le premier ayant une autorité supérieure reçue par la consécration ; cette position s'insérait dans une conception ecclésiologique selon laquelle Christ est chef de l'Église et intermédiaire de grâce, les questions institutionnelles se trouvant en second rang dans l'ecclésiologie[3].

Aujourd'hui, on ne peut donc plus parler de « rupture »[4] à partir du fait que les réformateurs aient accepté, dans une situation d'urgence, que des prêtres ordonnent de nouveaux prêtres. Le terme « rupture » est en soi une interprétation car, comme on vient de le voir, le souci des réformateurs était celui d'une continuité et pour eux l'ordination de pasteurs par des pasteurs n'était pas une coupure avec la tradition de l'Église[5]. Pour eux, cette continuité était importante et l'histoire qui précède le XVI^e^ siècle était aussi leur histoire. Il est nécessaire de bien mettre en évidence le fait que c'est face à la situation de conflit entre la fidélité à l'Évangile et l'ordination canonique par l'évêque que les réformateurs ont dû prendre une décision ; ainsi que l'exprime le rapport luthéro-catholique *L'apostolicité de l'Église*, « cela doit être pris en compte par les catholiques »[6]. En reconnaissant la situation d'urgence que les réformateurs ont rencontrée au XVI^e^ siècle, les catholiques peuvent en effet comprendre qu'il ne s'agissait pas de rejeter l'ordination mais au contraire de la sauvegarder ; ils pourraient ainsi faire un pas important vers la reconnaissance de la légitimité des ministres protestants.

---

1 Martin LUTHER, *La messe privée et la consécration des pasteurs*, 1533 (*WA* 38, 237). Voir aussi ID., *Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate papae*, 1519 (*WA* 2, 228) et ID., *Vorlesung über Titus und Philemon*, 1527 (*WA* 25, 17).

2 Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* ***, *op. cit.*, p. 532.

3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 193.

4 Le terme « rupture » se trouve notamment dans *L-C - Le ministère dans l'Église* 47 qui évoque « la rupture du lien avec l'épiscopat historique », et dans *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 123 qui indique que, pour les catholiques, « les réformés avaient rompu avec la structure ministérielle transmise par la tradition ».

5 Cf. Theodor DIETER, « L'apostolicité de l'Église », *art. cit.*, p. 173.

6 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 289. Voir aussi *L-C - Du conflit à la communion* 193.

Comme nous l'avons montré, l'enjeu de l'ordination presbytérale était en effet pour les réformateurs de pouvoir conserver la continuité de la prédication de l'Évangile, et par conséquent la continuité de l'Église dont c'est la mission. Il est notamment très important de resituer les décisions prises par les réformateurs dans le contexte et les conceptions de leur époque, et de ne pas projeter en arrière l'ecclésiologie de Vatican II qui développe la sacramentalité de la consécration épiscopale et fait de l'épiscopat la plénitude du ministère. Remettre la problématique des ordinations presbytérales du XVI^e^ siècle en contexte historique – le refus des évêques d'ordonner des ministres évangéliques[1] – et dans la perspective de la tradition – Jérôme et Pierre Lombard notamment – est en effet essentiel. Le choix entre la fidélité à l'Évangile et la soumission aux évêques leur ayant été imposé par le refus de ces derniers d'ordonner des prêtres aux idées évangéliques, les luthériens ne pouvaient percevoir ou expérimenter la fonction d'évêque comme étant une fonction d'unité dans la foi ; mais c'est précisément parce qu'ils tenaient la fonction ministérielle pour essentielle pour l'existence de l'Église, que les luthériens ont dû pratiquer des ordinations de prêtres par des prêtres[2]. Malgré le refus des évêques de les célébrer, les réformateurs ont tenu à continuer à célébrer des ordinations, car ils considéraient cela nécessaire pour l'installation dans le ministère, pour que ce dernier soit pleinement au service de la prédication et de la célébration des sacrements. Dans l'extrême nécessité dont dépendait pour eux la pérennité de l'annonce de l'Évangile, les réformateurs ont mis en place une organisation provisoire qui n'était pas destinée à rompre avec l'Église et sa tradition et était envisageable dans le cadre de l'urgence de la situation.

Cinq cents ans plus tard, peut-on encore dire que les protestants sont dans une situation d'urgence, qui rendrait la succession presbytérale nécessaire ? Le fait que l'on ne soit plus aujourd'hui dans le même contexte qu'au temps de la Réforme peut être vu par certains comme un problème, car l'ordination presbytérale alors solution

---

1 Dans les causes qui ont conduit à la rupture de la chaîne des ordinations présidées par un évêque, d'autres facteurs entrent en compte, d'autres éléments historiques doivent être relus ensemble. Par exemple, l'existence des évêques princes et des archevêques princes électeurs, état de fait que les réformateurs ont rencontré et n'ont pu changer ; un tel conflit entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel les a conduits à critiquer le mélange de ces deux dimensions dans une seule personne ; voir *CA* XXVIII (*FEL* 65-78). Il importe de considérer attentivement l'ensemble des facteurs historiques ; les catholiques ne doivent pas se fixer sur ce contexte historique précis et les protestants doivent évaluer en fonction de cela les décisions des Églises de la Réforme pour ce qui concerne leur direction (voir *L-C - L'apostolicité de l'Église* 211-212).

2 Pour tout ce paragraphe, *L-C - L'apostolicité de l'Église* 282.

de nécessité est devenue la norme. Walter Kasper, par exemple, remet en question cette succession presbytérale car, « du fait que des confessions de foi se sont formées depuis lors, la situation de nécessité d'alors est devenue une situation normale correspondant à la confession de foi des Églises de la Réforme et par là une question de foi »[1]. C'est pourquoi, selon lui, « la référence à une succession presbytérale ne permet pas […] d'aller plus loin. Ce qu'on peut qualifier de succession presbytérale n'était possible, à la fin du Moyen Âge, qu'à l'intérieur du consensus de l'*ecclesia catholica*, ce qui s'exprimait alors, d'une manière problématique aujourd'hui, par une dispense donnée par le pape »[2].

On ne peut pourtant pas évoquer les ordinations de pasteurs par des pasteurs comme étant seulement un épisode historique lié à un contexte, car celui-ci a modifié définitivement l'ordination telle qu'elle est conçue et pratiquée depuis dans les Églises luthériennes et réformées. Les protestants ont pensé l'ordination au-delà des circonstances liées à la disponibilité ou non de l'évêque. Nous avons vu que, pour eux, l'ordination marque bien l'entrée dans le ministère de toute l'Église, l'inscrit dans l'apostolicité de l'Église, est présidée par un ministre en charge de l'*episkopè* et comporte dans sa liturgie les engagements, l'imposition des mains et l'invocation de l'Esprit saint, tout cela dans la continuité de la tradition de l'Église, même si le ministre qui préside l'ordination n'est plus un évêque lui-même inscrit dans une succession historique des ordinations.

Les points de vue portés sur la « rupture » ou la « continuité » que signifie une ordination présidée par un ministre qui ne se tient pas forcément dans une succession épiscopale historique, et la normativité qu'il faut lui attribuer, diffèrent selon les traditions. Pour les protestants, s'il y a eu rupture avec l'institution catholique, « cela ne signifie pas que la division qui en résulta fut une rupture substantielle dans la continuité de l'Église »[3] ; l'enjeu théologique est pour eux celui du sens du ministère, de sa continuité et de sa mission. Cela montre à la fois l'importance de l'ordination et de l'insertion dans la tradition de l'Église, mais aussi la priorité donnée à l'Évangile. Cela était cohérent avec le principe d'un ministère indivis qui s'est ainsi définitivement développé au sein du protestantisme. Pour les

1 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 350.

2 *Ibid.* , p. 558, note 199.

3 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 123.

catholiques, « cette rupture a porté atteinte à la continuité de la tradition venant des apôtres »[1] ; selon eux, « étant donné que les réformés avaient rompu avec la structure ministérielle transmise par la tradition, ils avaient profondément blessé l'apostolicité de leurs Églises »[2].

II.4.3.4 – Une ordination épiscopale ?

La différence de points de vue quant à une spécificité du ministère épiscopal se manifeste également à propos de la consécration à ce ministère. Les luthériens et les réformés conçoivent l'ordination comme l'entrée dans le ministère de la parole et des sacrements ; un changement de fonction pour prendre en charge la responsabilité d'un ministère d'*episkopè* n'est pas marqué par une nouvelle ordination. Les catholiques pratiquent quant à eux une ordination épiscopale pour un prêtre qui devient évêque ; il importe en effet pour eux que l'évêque, parce qu'il est revêtu d'un ministère spécifique, soit spécifiquement consacré à ce ministère. Cette consécration (ou ordination[3]) exprime l'insertion dans l'apostolicité de l'Église et dans le collège des évêques ; il s'agit d'une succession sur un siège épiscopal, c'est-à-dire à la tête d'une Église locale – même si de nombreux évêques sont ordonnés sans être à la tête d'une Église locale, en contradiction avec le canon 6 du Concile de Chalcédoine[4], pratique qui, pour Hervé Legrand, « porte atteinte à la conception catholique de la succession apostolique et pèse donc dans notre dialogue avec les Églises de la Réforme »[5]. Elle est présidée par au moins trois évêques, selon la

---

1 *Ibid.*.

2 *Ibid.*. Le paragraphe précise que « la sévérité de ce jugement est aujourd'hui plus nuancée, parce que les contacts œcuméniques ont rendu les catholiques plus sensibles aux traits de l'identité chrétienne authentique préservés dans ces Églises ».

3 *Lumen gentium* parle de « consécration » de l'évêque, mais le *Pontifical romain* de 1990 emploie le terme « ordination » pour cette consécration, comme pour les prêtres et les diacres.

4 Le canon 6 du Concile de Chalcédoine (451) indique que « nul ne doit être ordonné de manière absolue, ni prêtre, ni diacre ; ni en général aucun de ceux qui se trouvent dans l'ordre ecclésiastique, si l'ordinand ne se voit assigner à titre propre une église de ville ou de village, un sanctuaire de martyr ou un monastère. Au sujet de ceux qui ont été ordonnés de manière absolue, le saint concile a décidé qu'une telle imposition des mains sera sans valeur et que, pour la honte de celui qui l'a conférée, ils ne pourront exercer nulle part » ; texte dans ALBERIGO Giuseppe.(dir.), *Les conciles œcuméniques, Les décrets, tome II-1, Nicée à Latran V*, *op. cit.*, p. 207.

5 Hervé LEGRAND, « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », *art. cit.*, p. 199, note 63. Dans ce texte de 2012, il précisait que 47 % des évêques catholiques n'étaient pas à la tête d'une Église locale – dont 25 % d'émérites – et beaucoup d'entre eux avaient été ordonnés de manière absolue.

tradition qui remonte au premier Concile de Nicée[1]. Il s'agit là d'ancrer l'épiscopat dans la tradition de l'Église. Cette continuité de la foi et de l'Église est garantie par la transmission du ministère épiscopal, qui marque le lien avec les apôtres dont les évêques sont les successeurs. Selon Joseph Famerée, « ce lien historique (institutionnel, instauré dans l'histoire) avec l'événement du salut en Jésus-Christ à travers le témoignage de foi des Apôtres est capital : il est une implication de l'Incarnation du Verbe de Dieu en un point du temps et de l'espace »[2] ; il s'agit d'un « lien historique et pneumatologique avec l'Origine »[3].

Dans l'Église catholique, « la sacramentalité de l'ordination épiscopale est affirmée de façon explicite »[4]. Ainsi, selon *Lumen gentium* :

> « Pour remplir de si hautes charges, les Apôtres furent enrichis par le Christ d'une effusion de l'Esprit Saint descendant sur eux (cf. Ac 1, 8 ; 2, 4 ; Jn 20, 22-23) ; eux-mêmes, par l'imposition des mains, transmirent à leurs collaborateurs le don spirituel (cf. 1 Tm 4, 14 ; 2 Tm 1, 6-7) qui s'est communiqué jusqu'à nous à travers la consécration épiscopale. Le saint Concile enseigne que, par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre, que la coutume liturgique de l'Église et la voix des saints Pères désignent en effet sous le nom de sacerdoce suprême, la réalité totale du ministère sacré. [...] la Tradition qui s'exprime surtout par les rites liturgiques et par l'usage de l'Église, tant orientale qu'occidentale, montre à l'évidence que par l'imposition des mains et les paroles de la consécration, la grâce de l'Esprit Saint est donnée et le caractère sacré imprimé, de telle sorte que les évêques, d'une façon éminente et patente, tiennent la place du Christ lui-même, Maître, Pasteur et Pontife et agissent en sa personne. Aux évêques, il revient d'introduire, par le sacrement de l'Ordre, de nouveaux élus dans le corps épiscopal »[5].

---

1 Le Canon 4 du Concile de Nicée I (325) évoque l'établissement d'un nouvel évêque qui doit se faire par tous les évêques de l'éparchie et, en cas d'impossibilité de les réunir tous, « il faut de toute façon que trois évêques se réunissent au même endroit […] et fassent alors l'ordination » ; texte dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques, Les décrets, tome II-1, Nicée à Latran V*, *op. cit.*, p. 39. Cela signifie le lien entre succession apostolique et communion des Églises. Voir à ce propos COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE LUTHÉRO-RÉFORMÉ EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 84-88 qui détaille le fait que l'ordination épiscopale ne transmet pas des pouvoirs apostoliques, qu'elle ne se fait pas par une « ligne d'imposition des mains d'ordonné à ordinand, mais toujours selon la succession dans la cathèdre d'une Église » (p. 85) ; le document cite Yves Congar qui réfute « la succession conçue comme une sorte de fluide qui passerait de consécrateur à consacré » (Yves CONGAR, « Composantes et idée de la succession apostolique », *Oecumenica* 1, Strasbourg, 1966, p. 61-80). L'évêque ne succède pas à celui qui l'a ordonné mais « il entre dans la succession apostolique en occupant la cathèdre de ceux qui l'ont précédé à la tête de son Église » (p. 86) ; « c'est la communion dans la foi apostolique qui tient ensemble pouvoir et succession » (p. 87), aussi « la qualité ecclésiale d'une Église ne saurait être déterminée seulement par la validité de ses ordinations : le contenu de la foi, la qualité de sa vie évangélique et chrétienne doivent aussi être pris en compte » (p. 88).

2 Joseph FAMERÉE, « Ministère - ordination - épiskopé », *art. cit.*, p. 7.

3 *Ibid.*, p. 7.

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 41.

5 *LG* 21.

La constitution précise que « c'est en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres que quelqu'un est fait membre du corps épiscopal »[1]. Le pouvoir de l'évêque s'origine dans son ordination sacramentelle[2]. L'ordination de l'évêque est un événement à la fois charismatique, liturgique et ecclésial, avec don de l'Esprit par imposition des mains, don dont « fait partie un charisme particulier, celui de présider à son Église »[3]. Le sacrement de l'ordination est le chemin qui donne accès au ministère épiscopal et au collège des évêques, ce qui signifie l'origine sacramentelle et le caractère collégial de ce ministère[4]. Il y a donc une ordination spécifique au ministère épiscopal ; *L'unité qui est devant nous* rappelle que la compréhension de l'Église ancienne du ministère épiscopal se manifeste dans la célébration de l'ordination d'un évêque[5].

En catholicisme, le ministère de l'évêque ne peut s'accomplir qu'en lien avec le collège des évêques, dont l'évêque de Rome est à la tête. La consécration épiscopale comprend donc prière et imposition des mains par d'autres évêques et elle est ainsi incorporation du nouvel évêque dans le collège épiscopal au sein duquel les évêques sont en communion avec le pape, dans la continuité du collège des apôtres. Pour les catholiques, cette conception et cette pratique de la succession historique dans l'épiscopat, qui marque l'entrée du nouvel évêque dans le collège et le pouvoir qui lui est confié d'ordonner les prêtres, fait partie de la structure même de l'Église. On ne peut séparer l'apostolicité de l'Église dans la foi de la succession dans le ministère car « la succession apostolique au sens le plus étroit fait partie de la forme essentielle de l'Église »[6].

---

1 *LG* 22.

2 Et non par une juridiction reçue du pape, ce qui est un correctif important à Vatican I : voir Hervé LEGRAND, « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », *art. cit.*, p. 192 sq. Hervé Legrand indique que pour Vatican II les évêques sont vicaires et légats de Jésus-Christ et non vicaires du pape comme à Vatican I ; voir *LG* 27 : « Chargés des Églises particulières qui leur sont confiées, les évêques les dirigent comme vicaires et légats du Christ, par leurs conseils, leurs encouragements, leurs exemples, mais aussi par leur autorité et par l'exercice du pouvoir sacré » et plus loin : « La charge pastorale, c'est-à-dire le soin habituel et quotidien de leurs brebis, leur est pleinement remise ; on ne doit pas les considérer comme les vicaires des Pontifes romains, car ils exercent un pouvoir qui leur est propre et, en toute vérité, sont, pour les peuples qu'ils dirigent, des chefs ».

3 *L-C - L'unité qui est devant nous* 108.

4 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 243.

5 *L-C - L'unité qui est devant nous* 107. Voir l'*excursus* en fin du document, « La pratique de l'ordination dans l'Église ancienne », in *Face à l'unité*, *op. cit.*, p. 383-387.

6 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 283.

Ainsi, pour les catholiques, un évêque pris individuellement n'est pas dans la succession apostolique par le seul fait de son ordination ; il est essentiel qu'il soit en communion avec l'ensemble du collège épiscopal qui en tant que tel succède au collège des apôtres, et le consensus des évêques entre eux est le signe décisif de l'apostolicité de leur enseignement ; la catholicité est signe d'apostolicité et l'apostolicité est condition de catholicité[1].

II.4.4 – Signe ou garantie de l'apostolicité de l'Église ?

La question de la succession apostolique dans l'épiscopat rebondit sur celle de la nécessité ou non de ce dernier comme garantie de l'unité de l'Église et de sa fidélité à l'Évangile. Les dialogues étudiés ont fait progresser la prise de conscience que la succession dans le ministère n'a de sens qu'insérée dans l'apostolicité de l'ensemble de l'Église.

Nous avons abordé au début de cette partie de notre étude la question de l'apostolicité de l'Église, montrant que catholiques, luthériens et réformés s'accordent pour dire que l'Église est apostolique dans sa relation à son origine, dans sa mission de témoignage et dans sa fidélité au contenu de l'Évangile reçu des apôtres[2]. Nous la reprenons ici dans la perspective du ministère. La question des moyens qui permettent de vivre cette apostolicité est un lieu de divergence, en particulier autour de la question de la succession apostolique dans l'épiscopat et de sa nécessité ou non comme garantie de l'apostolicité de l'Église. En effet, « Dieu concrétise sa fidélité et son engagement dans la figure historique de l'Église aussi par des structures qui en assurent la continuité historique »[3]. Quel est le lien entre les ministères et la succession apostolique ? Quelle est la relation entre la structure ecclésiale et la continuité historique dans la succession apostolique ? Qu'est-ce qui garantit l'apostolicité de l'Église ?

Rappelons que l'expression « succession apostolique » recouvre deux dimensions différentes ; elle peut désigner la succession des évêques dans leur

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 291.
2 Voir *supra*, II.1.
3 *L-C - Église et justification* 172.

ministère, ou bien se comprendre comme « la succession apostolique en référence à son contenu : l'apostolicité de l'Église dans la foi »[1]. La succession apostolique est communément considérée comme la suite des apôtres, dans la suivance du Christ, pour construire l'Église[2] mais, dès la *Première Lettre de Clément*[3], le concept de succession des apôtres a été interprété comme une ligne qui va de Dieu à travers Christ vers les apôtres et ceux qu'ils ont désignés[4]. Sur ce point se focalise une divergence entre protestants et catholiques. Il y a un désaccord entre eux sur sa nécessité pour la *successio fidei*[5].

Il importe de préciser que l'on évoque parfois une « chaîne »[6] d'imposition des mains pour illustrer la transmission du ministère épiscopal par une suite ininterrompue d'ordinations depuis les premiers temps du christianisme, mais le dialogue luthéro-catholique s'est bien démarqué de cette image, comme nous allons l'indiquer.

---

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 59.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 183.

3 *Première épître de Clément aux Corinthiens* (*PG* 1, 199-328), 44 : les apôtres « instituèrent qu'après leur mort, d'autres hommes, dûment éprouvés, prendraient leur succession », dans France QUÉRÉ (traduction et introduction), *Les Pères apostoliques. Écrits de la primitive Église*, Paris, Seuil, coll. « Points Sagesses » n° Sa22., p. 71. Pour Melanchthon, les écrits de Clément étaient « apocryphes » : MELANCHTHON, *Traité sur le pouvoir et la primauté du pape* 71 (*FEL* 478). Un exemple d'interprétation catholique classique est celle de Jean-Pierre Torrel qui parle des apôtres comme étant « les premiers ministres de l'Église que nous voyons en exercice » (Jean-Pierre TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, *op. cit.*, p. 125) ; selon lui, l'ordre donné par Jésus au moment de l'institution de l'eucharistie, « faites-ceci en mémoire de moi », « s'adresse aux Douze, non pas comme à de simples membres du Royaume, mais comme aux futurs chefs de l'Église » (p. 126) ; il poursuit : « À cet instant, Jésus considère donc les Douze comme de futurs présidents de table et suggère du même coup leurs fonctions d'autorité au sein de l'Église » (p. 127).

4 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 184. Des éléments historiques sur la question de la succession apostolique ministérielle sont donnés dans Yves CONGAR, *L'Église une, sainte, catholique, apostolique*, Paris, Cerf, 1970, coll. « Mysterium salutis » n° 15, p. 188-193 et dans Yves CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 86-94.

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 182.

6 Voir par exemple *L-C - Rapport de Malte* 57 qui indique dans le Nouveau Testament comme chez les Pères de l'Église, l'accent est mis sur le contenu ; il s'agit d'une succession dans la doctrine des apôtres et, « en ce sens, c'est l'Église toute entière qui, comme *Ecclesia apostolica*, se tient dans la succession apostolique. Mais, à l'intérieur de celle-ci, il faut distinguer une succession dans un sens particulier : la succession dans la chaîne ininterrompue du ministère ». Voir aussi « *L-C - Le ministère dans l'Église* 62 : « La succession apostolique dans le ministère épiscopal ne consiste pas d'abord dans une chaîne ininterrompue d'ordinands à ordonner, mais dans une succession dans le ministère de présidence d'une Église qui est dans la continuité de la foi apostolique, et sur laquelle l'évêque veille pour la garder dans la *Communio* de l'Église catholique et apostolique ». Voir aussi *L-C - L'apostolicité de l'Église* 182 à propos de 1 Tim 5, 22.

II.4.4.1 – Pour les catholiques, une succession essentielle

Pour les catholiques, la succession apostolique dans le ministère épiscopal manifeste que les évêques succèdent aux apôtres par l'insertion dans le collège des évêques qui succède au collège des apôtres. Vu l'importance du rôle attribué aux évêques, ceux-ci sont garants de la vérité et de la fidélité de l'Église, non pas individuellement mais en tant que collège en son entier.

Pour les catholiques, la succession dans le ministère apostolique est essentielle. *Lumen gentium* en parle à quatorze reprises[1]. Au sein de l'apostolicité de l'Église tout entière, l'évêque a pour tâche de veiller à la fidélité de l'Église à son fondement dans la foi reçue des apôtres. Ainsi, selon *Lumen gentium*, les évêques sont les successeurs des apôtres :

> « La mission divine confiée par le Christ aux Apôtres est destinée à durer jusqu'à la fin des siècles (cf. Mt 28, 20), étant donné que l'Évangile qu'ils doivent transmettre est pour l'Église principe de toute sa vie, pour toute la durée du temps. C'est pourquoi les Apôtres prirent soin d'instituer, dans cette société hiérarchiquement ordonnée, des successeurs […]. Parmi les différents ministères qui s'exercent dans l'Église depuis les premiers temps, la première place, au témoignage de la Tradition, appartient à la fonction de ceux qui, établis dans l'épiscopat, dont la ligne se continue depuis les origines, sont les instruments de transmission de la semence apostolique. Ainsi, selon le témoignage de saint Irénée, c'est la Tradition apostolique qui se manifeste[2] et se conserve dans le monde entier par ceux que les Apôtres ont faits évêques et par leurs successeurs jusqu'à nous[3]. Ainsi donc, les évêques ont reçu, pour l'exercer avec l'aide des prêtres et des diacres, le ministère de la communauté. […] De même que la charge confiée personnellement par le Seigneur à Pierre, le premier des Apôtres, et destinée à être transmise à ses successeurs, constitue une charge permanente, permanente est également la charge confiée aux Apôtres d'être les pasteurs de l'Église, charge à exercer sans interruption par l'ordre sacré des évêques. C'est pourquoi le saint Concile enseigne que les évêques, en vertu de l'institution divine, succèdent aux Apôtres comme pasteurs de l'Église »[4].

Le Concile de Trente avait développé une apologétique destinée à démontrer que seule l'Église romaine est la vraie Église, avec une autorité droite dans l'enseignement et un corps légitime d'évêques et de prêtres. Les manuels d'ecclésiologie qui ont suivi se sont situés dans cette ligne apologétique, développant

---

1 COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p.35, note 1.

2 Saint Irénée, *Adversus Haereses* III, 3, 1 (*PG* 7, 848 A), dans IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* III, Paris, Cerf, 1974, coll. « Sources chrétiennes » n° 210-211.

3 *Ibid.* III, 2, 2 (*PG* 7, 847).

4 *LG* 20.

les marques de l'Église et en particulier la succession des papes et des évêques dans la charge épiscopale, depuis Pierre et les autres apôtres jusqu'à aujourd'hui[1]. Il y a eu ainsi accentuation de la définition de l'apostolicité par la légitimité des formes extérieures[2]. Dans la théologie catholique entre Trente et Vatican II, l'apostolicité a été conçue comme continuité dans la succession papale et épiscopale et cette continuité a fonctionné comme une *notae ecclesiae* pour prouver la légitimité de l'Église romaine. Mais Vatican II a exprimé la tradition apostolique comme étant faite de multiples éléments, annonce de l'Évangile, sacrements, différents types de ministères, formes cultuelles, service des Églises fondées sur l'Évangile[3], d'où un rapprochement avec d'autres Églises, même si une pleine communion n'est pas pour autant envisageable[4]. Il y a ici une proximité de vue entre Vatican II et Luther sur les éléments de sanctification et de vérité[5], le réformateur insistant sur la présence de nombreuses substances chrétiennes dans l'Église catholique[6]. Mais pour les catholiques la succession dans le ministère apostolique reste une question essentielle et cela constitue un point de différence profonde avec le protestantisme.

La succession apostolique est succession sur un siège épiscopal, et pas une succession de personne à personne. Nous l'avons déjà rappelé, lors de l'ordination épiscopale l'imposition des mains sur le nouvel évêque n'est pas faite par son prédécesseur mais par les évêques des sièges épiscopaux voisins[7]. Ainsi, pour l'Église catholique, « un évêque individuel *n'est pas* dans la succession apostolique parce qu'il fait partie d'une chaîne historiquement vérifiable et ininterrompue d'impositions de mains à travers ses prédécesseurs, jusqu'aux apôtres », mais parce qu'« il est en communion avec tout l'ordre des évêques, qui, en globalité, fait suite au collège des apôtres et à sa mission »[8]. Jean Rigal explique qu'ainsi, « en dehors de toute perspective purement mécanique, l'enjeu de la succession dans le ministère de présidence d'une Église est celui de la continuité de la foi et du ministère. Elle

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 104.
2 *Ibid.* 105.
3 *Ibid.* 156.
4 *Ibid.* 157. Voir *UR* 3.
5 *Ibid.* 158, voir aussi 94-95, 100-102.
6 *Ibid.* 159.
7 Voir *supra* II.4.3.3.
8 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 291. Cité dans *L-C - Du conflit à la communion* 188. Souligné dans le texte.

comporte aussi une fonction symbolique : la reconnaissance que l'Église se reçoit d'un Autre, tout au long de l'Histoire et jusqu'à son achèvement eschatologique »[1].

Pour l'Église catholique, la transmission du ministère épiscopal par une succession d'ordinations présidées par les évêques est une manière de signifier et de garantir que le ministère est fidèle à la tradition reçue des apôtres. Dans cette logique, une rupture dans la matérialité de transmission peut être perçue comme une rupture de fidélité et ouvrir le risque que le message transmis par le ministère ne soit plus conforme à l'héritage apostolique. Une rupture de la forme des ordinations risque d'être une rupture du contenu de l'Évangile annoncé. Il faut un ministère légitime, c'est-à-dire se tenant dans la succession apostolique conçue comme succession dans le ministère épiscopal, pour garantir que le message est authentique. Cette manière de voir les choses est traditionnelle et peut se référer à une pratique qui remonte aux temps de lutte contre les hérésies dans l'Église des premiers siècles, quand il s'agissait de garder l'Église dans la vérité et de sauvegarder son unité.

Le risque de focaliser sur la succession historique dans le ministère est de donner à celle-ci une place première dans l'apostolicité de l'Église. Or nous avons montré dans le premier chapitre de cette deuxième partie de notre étude que la succession apostolique de l'Église est beaucoup plus large que son expression dans une succession historique des ordinations[2].

---

1 Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*, *op. cit.*, 2001, p. 223. Mentionnons ici le problème posé par la dissociation du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction quand un évêque est consacré sans devenir président d'une Église et par l'ordination épiscopale de cardinaux très âgés. Pour Hervé Legrand, « un telle pratique porte atteinte à la conception catholique de la succession apostolique et pèse donc sur notre dialogue avec les Églises de la Réforme », elle crée « de graves malentendus sur la succession apostolique en ministère avec les Églises de la Réforme » (Hervé LEGRAND, « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », *art. cit.*, p. 200) ; cependant, « les réformes ecclésiologiques entreprises par le pape François rectifient fondamentalement ces orientations des deux derniers pontificats. […] En remettant en valeur les Églises locales, le collège des évêques et en révisant le statut ecclésiologique de la Curie romaine, on renoue avec le compréhension œcuméniquement fructueuse de la communion ecclésiale comme communion d'Églises » (*ibid.*, p. 211-212, avec renvoi à une analyse plus détaillée dans Hervé LEGRAND, « Il primato romano, la communione tra le chiese e la comunione tra i vescovi », *Concilium* 5, 2013, p. 90-109, édition italienne).

2 Voir *supra*, II.1.

II.4.4.2 – Pour les protestants, la continuité de l'Église

Parce que pour eux l'apostolicité ne repose pas sur le ministère mais sur l'Évangile prêché et les sacrements administrés, les protestants estiment que les catholiques donnent trop de poids aux dimensions ecclésiologiques. Pour eux, le ministère épiscopal peut être un signe de l'unité de l'Église mais en aucun cas ne peut en être garant[1].

Pour les luthériens, le critère décisif de l'apostolicité de l'Église n'est pas le ministère mais l'Évangile :

> « Luther lui-même a rarement parlé de "l'Église apostolique". Mais il a compris la réalité que nous désignons comme apostolicité de l'Église comme la continuité dans la proclamation du même message que les apôtres et la continuité dans la pratique le baptême, du repas du Seigneur, le ministère des clefs, l'appel au ministère, le rassemblement public pour le culte dans la louange et confession de foi, et le fait de porter la croix en tant que disciples du Christ. Ce sont les marques de l'Église par lequel on peut la reconnaître, car ils sont les moyens par lesquels l'Esprit Saint crée la foi et l'Église. Parmi ces marques, le message de l'Évangile, cependant, est le critère décisif de la continuité dans la pratique de l'Église apostolique »[2].

La tradition luthérienne se perçoit comme appartenant à l'authentique tradition catholique et s'inscrit dans la continuité historique de l'Église. La *Confession d'Augsbourg* enseigne ainsi que la « sainte Église chrétienne […] est de tous temps et qu'elle subsiste éternellement »[3] et, en fin de sa première partie, conclut que « voilà, à peu près, la somme de la doctrine qu'on enseigne chez nous. Comme on peut le voir, il ne s'y trouve rien qui soit en désaccord avec les Écritures ou avec l'Église catholique ou avec l'Église romaine »[4]. En ouverture de sa deuxième partie, elle confirme que « les Églises, chez nous, ne sont en désaccord sur aucun article de

---

1 Voir par exemple *L-R - Ministère-ordination-episkopè*, Annexe 4.2.7, qui explique que les Églises protestantes qui ont approuvé la proposition d'« accepter la succession épiscopale comme un signe de l'apostolicité de la vie de toute l'Église » (voir *BEM*, ministère, 38) sont rares et que la plupart des Églises membres de la Communion d'Églises protestantes en Europe « n'ont pas considéré que la succession épiscopale historique dans le ministère de l'épiskopé soit un élément naturel dans la promotion de l'unité chrétienne et elles n'ont donc pas considéré qu'il y avait là une justification pour changer leur manière de concevoir leurs ministères et l'ordre de ceux-ci ». Le document indique que si une Église protestante adopte l'épiscopat historique « comme signe librement choisi d'unité », il faut rappeler qu'il n'y a pas « une gradation hiérarchique des divers ministères » et qu'« il ne peut s'agir de la seule manière acceptable de manifester l'unité visible ».

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 95.

3 *CA* VII (*FEL* 13), édition allemande. L'édition latine dit que « l'unique et sainte Église demeurera à jamais ».

4 *CA*, conclusion de la première partie, version latine (*FEL* 32).

foi avec l'Église catholique »[1], puis elle se termine par l'affirmation qu'« en fait de doctrine et de cérémonies nous n'avons rien admis qui soit contraire à l'Écriture ou à l'Église catholique. En effet, il est manifeste qu'en y mettant la plus grande application, nous avons pris garde qu'aucune opinion nouvelle et impie ne s'insinue dans nos Églises »[2]. L'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* exprime la même chose : « Ce que nous avons dit est conforme aux écrits des prophètes et des apôtres. Nous sommes d'accord avec les saints Pères, avec Ambroise, Augustin et beaucoup d'autres, et avec l'Église universelle du Christ »[3]. Certes, comme l'affirme la *Déclaration de Lund*, « la continuité apostolique de toute l'Église inclut une continuité ou succession du ministère ordonné »[4], mais il est clair que « cette succession est au service de la continuité de l'Église dans sa vie en Christ et sa fidélité à l'Évangile transmis par les apôtres »[5] ; c'est pourquoi « le ministère ordonné, le service de la Parole et des sacrements, a une responsabilité propre, celle de témoigner de la tradition apostolique et de la proclamer de nouveau avec autorité à chaque génération »[6].

Comme nous l'avons déjà indiqué, les réformateurs ont été portés par le souci de la continuité de l'annonce de l'Évangile. Ils attachaient une grande importance au ministère et à l'ordination, ils avaient un vrai respect de la continuité de l'Église et concevaient l'*episkopè* comme nécessaire. Cependant, pour les luthériens comme pour les réformés, l'apostolicité de l'Église n'est pas garantie par le ministère et leur ecclésiologie globale est ainsi différente de l'ecclésiologie catholique.

II.4.4.3 – Un approfondissement dans les dialogues

Les dialogues que nous étudions tentent de dépasser ce qui pourrait sembler une simple alternative.

Dès le *Rapport de Malte*, une tentative a été faite pour sortir d'une opposition binaire entre une vision luthérienne et une vision catholique. Le rapport rappelle que « l'intention qui sous-tend la doctrine de la succession apostolique est de montrer

1 *CA*, prologue de la deuxième partie, version latine (*FEL* 33).
2 *CA*, conclusion, version latine (*FEL* 79).
3 *Apologie de la Confession d'Augsbourg* IV (*FEL* 180).
4 *Déclaration de Lund* 35.
5 *Ibid.*.
6 *Ibid.*.

que, à travers les vicissitudes historiques de sa prédication et de ses structures, l'Église est constamment renvoyée à son origine apostolique »[1]. Pour l'Église des premiers temps, la succession dans le ministère « importait surtout comme signe de la transmission intacte de l'Évangile et comme signe de l'unité de la foi. C'est dans ce sens que les catholiques cherchent à approfondir la signification de la succession apostolique dans le ministère »[2]. Quant aux luthériens, il est possible pour eux de « faire place à l'importance de cette succession particulière pourvu que soit reconnue la priorité de la succession dans la doctrine et que la chaîne ininterrompue de la transmission du ministère ne doive pas être considérée comme étant *ipso facto* une garantie certaine de la continuité de la prédication exacte de l'Évangile »[3]. Cette synthèse, qui peut paraître irénique, est développée dans les documents suivants.

La question du lien entre apostolicité de l'Église et ministère épiscopal est abordée en détail dans le document *Le ministère dans l'Église*, pour lequel « la question la plus importante qui se pose en connexion avec la théologie du ministère épiscopal et la question de la reconnaissance mutuelle des ministères est le problème de la succession apostolique »[4], c'est-à-dire de la succession ininterrompue des évêques dans leur ministère ou de l'apostolicité de l'Église dans la foi. Le document rappelle que l'Église catholique « voit cette succession réalisée dans la succession des ministres dans le ministère épiscopal »[5], la plénitude du ministère ordonné se trouvant dans le ministère épiscopal. Le paragraphe rappelle que la succession apostolique dans le ministère épiscopal n'est pas d'abord une chaîne ininterrompue d'ordinands à ordonner mais « une succession dans le ministère de présidence d'une Église qui est dans la continuité de la foi apostolique, et sur laquelle l'évêque veille pour la garder dans la *Communio* de l'Église catholique et apostolique »[6] ; le collège des évêques continuant la fonction du collège des apôtres, un évêque peut tomber hors de la foi apostolique[7] mais « l'épiscopat pris

---

1 *L-C - Rapport de Malte* 57.

2 *Ibid.*.

3 *Ibid.*. Comme nous l'avons déjà indiqué, cette conception de la succession apostolique comme succession dans une chaîne ininterrompue d'ordinations n'est plus défendue comme telle aujourd'hui.

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 59.

5 *Ibid.* 62.

6 *Ibid.*.

7 L'évêque qui ne professe plus la foi catholique perd sa charge, voir Yves CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 51-94.

dans son ensemble est cependant gardé dans la vérité de l'Évangile »[1]. La succession apostolique est ainsi signe et service de l'apostolicité de l'Église[2].

Le même rapport poursuit en rappelant que, pour les luthériens, la succession apostolique est « nécessaire et constitutive pour l'Église, ainsi que pour son ministère »[3] et que, puisqu'au XVI^e^ siècle les évêques ont, comme nous l'avons vu, refusé l'ordination des prédicateurs luthériens, privant ainsi les luthériens de la succession historique dans le ministère, « dès lors, la succession apostolique s'est concentrée pour eux [les luthériens] sur l'annonce authentique de l'Évangile »[4]. Les luthériens du XVI^e^ siècle avaient « la certitude que l'Évangile est donné à l'Église dans sa totalité et que, grâce à la prédication authentique de la Parole et grâce à la célébration des sacrements conforme à l'Évangile, est maintenue dans les communautés la succession apostolique telle qu'elle est définie par son contenu »[5]. Le paragraphe suivant précise que « tout en présupposant toujours que l'Évangile soit annoncé de façon authentique, la Réforme luthérienne a affirmé et visé le maintien de la continuité historique de la structure de l'Église comme expression de l'unité de l'Église apostolique à travers les nations et à travers les temps »[6]. Le document en conclut que « c'est à partir de là aussi que doit être porté un jugement luthérien concernant la succession historique comme signe d'une telle unité. Selon la conviction luthérienne, une reprise de la communion avec le ministère épiscopal dans sa forme historique a un sens non pas en tant qu'acte isolé, mais seulement en lien avec l'unité de l'Église dans la foi, et comme témoignage de l'universalité de l'Évangile de la réconciliation »[7].

Église et justification reprend la question en indiquant, pour les luthériens :

> « La transformation, très tôt dans l'histoire, du ministère en un ministère épiscopal inséré dans la succession historique, c'est-à-dire dans la succession apostolique ininterrompue, fut parfaitement admise par la Réforme luthérienne, qui approuva son maintien non moins que celui d'autres traits de l'Église développés au cours de l'histoire (par ex. le canon biblique, les symboles anciens). Il est également tout-à-fait possible à la pensée luthérienne de reconnaître que le développement dans le sens d'un ministère épiscopal se réclamant de la succession historique ne fut pas un phénomène purement immanent à l'histoire, déclenché et déterminé uniquement

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 62.
2 *Ibid.*.
3 *Ibid.* 63.
4 *Ibid.* 64.
5 *Ibid.*.
6 *Ibid.* 65.
7 *Ibid.* 66.

> par des facteurs sociologiques et politiques, mais qu'il eut lieu "sous l'assistance du Saint-Esprit" et qu'en lui "quelque chose d'essentiel pour l'Église a pris naissance" »[1].

La *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* exprime le fait que, pour les luthériens, l'enseignement catholique sur la justification est compatible avec la pleine proclamation de l'Évangile ; ce qui fait qu'une Église est apostolique est présent dans l'Église romaine. Mais les luthériens expriment des réserves dans *L'apostolicité de l'Église* sur le fait que les catholiques regardent certains éléments comme partie intégrante de l'apostolicité, notamment la succession apostolique historique et la primauté papale ; pour eux, le poids ecclésiologique donné à ces éléments est trop important[2].

Le document *L'apostolicité de l'Église* poursuit longuement le travail sur cette question de l'apostolicité. Pour les théologiens impliqués dans cette réflexion, l'enjeu est de

> « dépasser une alternative simpliste à propos de l'interrelation et de l'évaluation des différents éléments de l'apostolicité. On entend souvent dire que les luthériens voient l'Église légitimée comme se tenant dans la succession apostolique *seulement par* sa prédication et son enseignement de l'Évangile, le ministère ne jouant pas de rôle essentiel. On pense que les catholiques, de leur côté, tiennent qu'une ligne ininterrompue de succession épiscopale légitime est *en soi* une garantie de l'apostolicité de l'Église. Mais ces deux affirmations sont erronées »[3].

Nous l'avons déjà cité, puisque dans les deux traditions il y a de nombreux éléments, « dans la doctrine, le culte et les formes de vie et de service », qui ensemble constituent l'apostolicité de l'Église[4], les catholiques et les luthériens sont « en plus grand accord sur l'apostolicité ecclésiale que ce que l'on pense habituellement »[5]. Développant des orientations bibliques sur ce thème, le document rappelle que « l'Église est apostolique parce que l'Évangile qu'elle reçoit dans la foi et dont elle rend témoignage est apostolique »[6], puis il se penche sur la manière dont, au fil de l'histoire de l'Église, le thème de l'apostolicité a été développé et des divergences sont apparues dans la manière dont l'Église est définie comme

---

1 *L-C - Église et justification* 191. Citations de *L-C - Le ministère dans l'Église* 49.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 142.

3 *Ibid.* 67. En italique dans le texte.

4 *Ibid.* 68.

5 *Ibid.* 69.

6 *Ibid.* 75.

apostolique : interaction de l'Écriture, de la tradition et des sacrements, rôle de la structure ministérielle et de l'évêque de Rome, place de la doctrine de la justification. Catholiques et luthériens sont aujourd'hui d'accord pour dire que l'héritage apostolique est multiple et que l'opposition exprimée plus haut entre prédication et succession épiscopale[1] ne représente pas la situation réelle[2]. Le document indique que Vatican II fait écho à une préoccupation de la Réforme en liant la charge épiscopale avant tout à la prédication de l'Évangile[3] et la mettant au service de la succession dans la Parole[4]. Il précise que cette conception est différente de celle qui a dominé après le Concile de Trente mais qu'elle accomplit les intentions de Trente et de Vatican I[5]. Plus loin, le document rappelle qu'historiquement la continuité d'évêques dans un lieu est devenue le critère de reconnaissance de la continuité de la médiation publique de l'enseignement apostolique (à cause des controverses théologiques) et que pour Irénée, Tertullien, Cyprien, le concept de tradition apostolique correspondait à la succession des évêques[6]. Le document aborde ainsi le lien entre ordination et succession apostolique, en précisant que le concept de « succession apostolique » était inconnu au Moyen Âge, même si la pratique de l'ordination était dans une grande mesure en continuité avec elle, et que c'est à l'époque de la Réforme que ce concept est apparu, sous la plume du théologien catholique Johannes Gropper[7] qui rejetait l'opinion selon laquelle la succession dans la foi est suffisante, alors que Melanchthon rejetait l'opinion selon laquelle l'Église tient par la succession ordonnée des évêques ; selon ce dernier, c'est dans la succession de la Parole de Dieu que tient l'Église[8]. Le document précise, en faisant référence aux accords régionaux entre anglicans et luthériens, que pour les luthériens l'épiscopat historique n'est pas une garantie de l'apostolicité de l'Église

1 *Ibid.* 67.

2 *Ibid.* 155.

3 Voir *LG* 25.

4 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 110.

5 *Ibid.*. On admirera l'exercice d'équilibre de cette formulation !

6 *Ibid.* 187.

7 *Ibid.* 219. Johannes GROPPER, *Enchiridion Christianae institutionis*, 1538 : paru en France, Paris, chez François Berthelemy, Étienne Guyot, la veuve de Maurice de La Porte, Jean Macé et la veuve de François Regnault, 1554. Sur les relations de Martin Bucer et Johannes Gropper, voir Jacques Vincent-Marie POLLET, *Martin Bucer. Tome 1. Études*, Leiden, E.J. Brill, 1977, p. 161-177.

8 MELANCHTHON, *L'Église et l'autorité de la Parole de Dieu*. Édité en français en sous le titre *De l'autorité de l'église, des docteurs d'icelle, et de l'autorité de la parole de Dieu composé en latin par Phil. Melancthon, et depuis translaté en français*, sans lieu, 1542.

mais en est un signe[1]. L'évêque est responsable de l'unité entre les communautés de manière synchronique et, par l'ordination, il est responsable de l'unité des Églises diachroniquement ; la succession apostolique est signe de la continuité de l'Église, par le Saint-Esprit[2].

Wolfgang Thönissen critique le document *L'apostolicité de l'Église*. Selon lui, ce rapport admet trop vite qu'un accord sur l'apostolicité de l'Église conçue comme étant sa fidélité à l'Évangile permet l'existence de formes différentes de structures ecclésiales. Il indique que l'Église catholique a « la conviction que la succession apostolique est une expression essentielle et un instrument de la tradition apostolique de l'Église »[3] et que, « dans cette tradition, la succession est la forme de la transmission, tandis que la transmission est la substance de la succession »[4]. Pour lui, « la question œcuménique significative, à laquelle le dialogue œcuménique cherche une réponse, surgit devant l'importance selon laquelle la *successio apostolica* appartient à la *traditio apostolica*, et comment les deux sont articulées l'une à l'autre »[5] ; il en conclut que « la question à approfondir dans le futur est de savoir si le christianisme aujourd'hui peut ensemble porter la conviction que la succession dans le ministère épiscopal est un signe et un instrument de l'apostolicité essentiel pour la vie de l'Église »[6].

Du conflit à la communion, dans la partie consacrée à présenter les éléments communs aux catholiques et aux luthériens sur la question des ministères, évoque la question de l'articulation entre le ministère épiscopal et l'apostolicité de l'Église. Le document rappelle que « même si catholiques et luthériens conçoivent la transmission de l'apostolicité de l'Église par leurs structures ministérielles de façon différente, ils s'accordent sur le fait que "la fidélité à l'Évangile apostolique est prioritaire dans l'articulation de *traditio*, *successio* et *communio*" »[7]. Le document en conclut que, de l'accord sur le fait que c'est sur la base de sa fidélité à l'Évangile que

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 269. Voir l'accord luthériens-anglicans *Porvoo* 51 : « L'usage du signe de la succession épiscopale historique ne garantit pas, par lui-même, la fidélité de l'Église à tous les aspects de la foi, de la vie et de la mission apostoliques. […] Le signe ne garantit pas, non plus, la fidélité personnelle de l'évêque. Néanmoins, conserver l'usage de ce signe constitue un incitation permanente à la fidélité et à l'unité, un appel à témoigner des caractéristiques permanentes de l'Église des apôtres et un mandat pour les mettre en œuvre plus complètement ».

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 269.

3 Wolfgang THÖNISSEN, « "The Apostolicity of the Church" », *art. cit.*, p. 138.

4 *Ibid.*, p. 138.

5 *Ibid.*, p. 138.

6 *Ibid.*, p. 138.

7 *L-C - Du conflit à la communion* 185. La citation est de *L-C - L'apostolicité de l'Église* 291.

l'Église est apostolique, « découle une reconnaissance par les catholiques romains que les individus "qui exercent le service de supervision correspondant dans l'Église catholique romaine à celui des évêques" assument aussi "une responsabilité particulière pour l'apostolicité de la doctrine dans leurs Églises" »[1], et que, donc, ils « ne peuvent être exclus du "cercle de ceux dont le consensus est, aux yeux des catholiques, le signe de l'apostolicité de la doctrine" »[2].

Côté réformé, l'Église est comme pour les luthériens située dans la continuité de ses origines apostoliques. Ainsi, la *Confession helvétique postérieure* proclame qu'« il faut qu'il y ait tousjours eu une Église, qu'elle soit encores, et qu'elle dure jusques à la fin des siècles »[3].

Le dialogue réformé-catholique aborde lui aussi la question de la continuité apostolique de l'Église. Ainsi, le document *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* indique que « le changement de l'Église dans la fidélité doit être reconnu comme correspondant au caractère historique de l'Église. Cela veut dire que la continuité apostolique, définie peut-être d'une manière toute différente, fait partie intégrante de la permanence de l'identité de l'Église à travers le changement »[4]. Plus loin, le document explique :

> « L'expression "succession apostolique" a plusieurs sens ; mais dans le sens habituellement donné qui la réfère à la continuité du ministère spécial, il est clair qu'elle se situe à l'intérieur de l'apostolicité qui appartient à l'Église tout entière. Les uns et les autres, réformés et catholiques romains, croient qu'il y a une succession apostolique qui est essentielle à la vie de l'Église, bien qu'ils situent différemment cette succession »[5].

La succession apostolique consiste « dans la continuité de la doctrine apostolique », ce qui ne s'oppose pas à une « succession dans la continuité d'un ministère ordonné »[6]. Référence à l'Écriture et « continuité de la fonction d'enseignement du ministère spécial » s'articulent, de même que la « continuité avec les premiers apôtres » et « une action contemporaine gratuitement renouvelée du

---

1 *Ibid.*. Les citations sont de *L-C - L'apostolicité de l'Église* 291.

2 *Ibid.*. La citation est de *L-C - L'apostolicité de l'Église* 291.

3 *Confession helvétique postérieure* XVII, *op. cit.*, p. 255.

4 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 65.

5 *Ibid.* 100.

6 *Ibid.* 101.

Saint-Esprit »[1]. Il est donc nécessaire d'exclure tout à la fois une « conception ritualiste de la succession », « une continuité mécanique » et « une succession isolée de la communauté historique »[2]. Le document précise :

> « Il y a, sur le ministère, des positions théologiques qui ne coïncident pas avec les fidélités confessionnelles ; il y a, dans nos deux traditions des accents différents qui ne doivent pas être classés précisément selon des lignes confessionnelles comme on l'a communément pensé. Certains soulignent l'opposition entre l'Esprit et la structure ; certains soulignent l'œuvre de l'Esprit qui donne forme à la structure et l'anime. Une manière de voir déplore plus ou moins la réduction de la succession apostolique, par exemple, à une institutionnalisation qui porte à la prendre pour la simple continuité de l'imposition des mains. Une autre se réjouit plus au moins de cette institutionnalisation comme d'un autre exemple de l'usage fait par le Christ d'instruments terrestres comme intermédiaires de sa présence de grâce. Certains situent la succession apostolique presque entièrement dans la succession de la prédication apostolique, tandis que d'autres la placent dans la continuité ininterrompue, incluant aussi comme élément indispensable l'imposition des mains »[3].

Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église précise le point de vue réformé en rappelant que les conséquences de ces affirmations sont le rejet de « tout ce qui, dans la vie de l'Église, occultait […] l'unique médiation de Jésus-Christ et semblait donner un rôle excessif à côté du sien »[4], notamment l'importance trop grande donnée à l'autorité et à la hiérarchie de l'Église et à « la succession épiscopale comme expression de la continuité de l'Église dans la vérité apostolique à travers les siècles »[5]. Du côté catholique, « l'insistance explicite de Trente sur la continuité de l'Église avec l'époque apostolique, dans la pratique, la doctrine et la structure, se fit plus sentir que dans les Conciles antérieurs. Cette insistance empêcha une considération sérieuse de la plupart des changements que les Réformateurs trouvaient nécessaires d'après leur lecture du Nouveau Testament »[6].

La tension entre les deux conceptions de l'Église se perçoit particulièrement à propos de la question de la continuité de l'Église et de sa structure. La question est de savoir « en quel sens peut-on dire que l'Église est restée "une" de génération en

---

1 *Ibid.*.

2 *Ibid.*.

3 *Ibid.* 103.

4 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 20.

5 *Ibid.*.

6 *Ibid.* 43.

génération ? »[1]. Le document commence par affirmer la fidélité de Dieu à sa promesse et à son peuple : « tel est le fondement de notre conviction que l'Église continue à travers les âges d'accomplir la mission qu'elle a reçue jusqu'à la fin des temps »[2]. L'origine de la continuité de l'Église se trouve dans l'envoi en mission des apôtres par le Christ ; c'est cet « envoi qui fait d'eux des "apôtres" » ; la continuité de l'Église a un but, la mission en référence à Mt 28, 19. C'est pourquoi « l'Église est par essence apostolique et son ministère s'inscrit dans une succession apostolique »[3]. Le paragraphe cite le document précédent[4] et conclut que « l'apostolicité est donc une réalité vivante ». En réponse à cette fidélité de Dieu, l'Église, témoin dans la diversité des temps, des cultures et des défis, doit se reconnaître *semper reformanda* ; en effet, « la condition humaine de péché, qui affecte non seulement les membres de l'Église, mais aussi ses institutions, vient s'opposer à la fidélité de Dieu »[5]. L'Église est donc appelée à une réforme permanente[6], elle doit « vivre dans une dynamique constante de conversion »[7]. Au temps de la Réforme l'Esprit Saint a œuvré car le besoin de réformer l'Église était urgent, mais dans la division qui en est née le péché humain a joué un rôle[8] ; il importe cependant de méditer ensemble sur le sens positif de cet événement et « nous avons […] à reconnaître le mystérieux dessein de Dieu qui est en cours d'accomplissement, malgré cette division »[9].

Après ce regard commun, le document continue en posant le problème des divergences qui « persistent entre nous dans notre manière de comprendre la continuité de l'Église et sa visibilité »[10].

---

1 *Ibid.* 114.

2 *Ibid.* 115.

3 *Ibid.* 116.

4 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 101.

5 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 117.

6 Citation de *UR* 6 : « Toute rénovation de l'Église consistant essentiellement dans une fidélité plus grande à sa vocation, c'est dans cette rénovation que se trouve certainement le ressort du mouvement vers l'unité. L'Église, au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a continuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre. Si donc, par suite des circonstances, en matière morale, dans la discipline ecclésiastique, ou même dans la formulation de la doctrine, qu'il faut distinguer avec soin du dépôt de la foi, il est arrivé que, sur certains points, on se soit montré trop peu attentif, il faut y remédier en temps opportun d'une façon appropriée. [...] ».

7 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 117.

8 *Ibid.* 118.

9 *Ibid.* 119.

10 *Ibid.* 120.

Le paragraphe détaille la problématique :

> « Les Églises réformées considèrent avant tout la continuité de la confession de foi et de l'enseignement de la doctrine de l'Évangile. C'est en ce sens que l'Église demeure apostolique et que les ministres suscités en elle font partie de la succession apostolique. L'Église catholique romaine, pour sa part, estime que cette apostolicité de la foi et de la prédication, ainsi que celle de l'administration des sacrements, sont liées à un certain nombre de signes visibles à travers lesquels opère l'Esprit, en particulier la succession apostolique des évêques »[1].

Pour Jared Wicks, professeur à l'Université pontificale grégorienne à Rome, « il est difficile [pour les catholiques] de concevoir l'épiscopat, et le ministère situé dans la succession épiscopale, comme n'ayant qu'une valeur de signe, ou moins encore que cela, pour la constitution de l'Église du Christ »[2] ; pour le jésuite, « il sera plus difficile d'aller au-delà d'une foi partagée – comme ce fut le cas au sujet de la justification – et de la vie nouvelle reçue au baptême, et de parvenir à une plus ample reconnaissance par les catholiques de l'apostolicité des Églises et communautés situées en dehors de la succession apostolique épiscopale »[3]. Selon James Puglisi, « cela voudrait dire [...] que toutes les Églises auraient tôt ou tard à accepter une forme de "succession apostolique épiscopale" où la figure de l'évêque est centrale. Toutefois, la question est de savoir si les Églises qui estiment avoir conservé la fonction d'épiskopè au moyen d'autres structures (formes collégiales ou synodes, etc.) seraient alors considérées "dans la succession apostolique épiscopale" »[4].

L'articulation entre christologie et pneumatologie que nous avons notée plus haut à propos de l'apostolicité de l'Église est sur ce point particulier nécessaire à développer, ainsi que le propose Jean Rigal, selon qui « la mutuelle dépendance de la christologie et de la pneumatologie éclaire d'un jour nouveau la question de la succession apostolique ministérielle. La christologie souligne la dimension historique

---

1 *Ibid.*.

2 Jared WICKS, « Lights and Shadows over Catholic Ecumenism », *Centro Pro Unione Bulletin*, n° 61 (2002), p. 16, cité par James PUGLISI, « Les dialogues interconfessionnels sur le ministère », *art. cit.*, p. 351. J. Wicks commente un ouvrage de Francis A. SULLIVAN, *From Apostles to Bishops. The Development of the Episcopate in the Early Church*, Mahwah, New Jersey, The Newman Press, 2001 ; selon James Puglisi, « l'importance de cet ouvrage pour la discussion entre les catholiques et les communautés ecclésiales issues de la Réforme ne peut être ignorée ».

3 *Ibid.*.

4 James PUGLISI, « Les dialogues interconfessionnels sur le ministère », *art. cit.*, p. 351-352.

de la succession, sa continuité. La pneumatologie met en relief le dynamisme eschatologique de l'apostolicité, sa finalité »[1].

Le rapport final de la première assemblée du Conseil œcuménique des Églises, qui s'est tenue en 1948 à Amsterdam, faisait état d'un « désaccord fondamental » sur la conception de l'Église, indiquant que « la tendance "catholique" insiste avant tout sur la continuité visible de l'Église dans la succession apostolique de l'épiscopat. La tendance dite "protestante" souligne essentiellement l'initiative de la Parole de Dieu et la réponse de la foi – initiative et réponse concentrées dans la doctrine de la justification par la foi seule »[2]. Après le parcours que nous venons de faire, nous pouvons estimer que cette vision est en partie dépassée. Il reste certes dans l'ecclésiologie catholique une tendance à privilégier la forme historique de la succession épiscopale dans le ministère comme marqueur du vrai ministère… mais, outre que la succession dans le ministère n'a pas été véritablement rompue par les réformateurs au XVI^{e} siècle – même si sa forme épiscopale a été abandonnée –, l'insertion de cette succession dans la succession apostolique de toute l'Église la place dans une perspective plus large et plus fondamentale, que ni les luthériens ni les réformés n'ont perdue. Il reste aussi dans l'ecclésiologie protestante une priorité donnée à la Parole de Dieu et à sa grâce seule, qui fonde l'Église et institue le ministère comme étant à son service… mais les catholiques placent également la Parole de Dieu à la source de l'Église, comme son fondement que l'Église et ses ministres servent – même si ces derniers sont essentiels à sa transmission ; la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* a montré qu'un accord sur cette question centrale était acquis.

II.4.5 – Un ministère d'unité au plan de l'Église universelle ?

Pour terminer ce chapitre consacré à l'*episkopè*, il reste à aborder un point complexe, celui du ministère d'unité au plan de l'Église universelle, en particulier le

[1] Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*, *op. cit.*, p. 136.

[2] Dans le rapport de la section I, « L'Église universelle dans le dessein de Dieu », 2. Dans CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Désordre de l'homme et dessein de Dieu. V : La première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises. Rapport officiel*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1949, p. 66.

rôle du pape. La question du ministère du pape est une difficulté majeure dans les relations entre les Églises, ainsi que l'exprimait Paul VI en 1967 : « Le pape, nous le savons bien, est sans doute l'obstacle le plus grave sur la route de l'œcuménisme »[1]. Ce ministère est essentiel pour les catholiques, en tant qu'il est tête du collège des évêques ; c'est là que réside l'unité de l'Église catholique. Cette dimension est absente des autres grandes traditions chrétiennes, qui conçoivent l'unité selon d'autres modèles, dans lesquels la communion spirituelle, sacramentelle, théologique, ministérielle, juridictionnelle s'articulent différemment.

Les dialogues étudiés évoquent bien sûr cette question, mais ne l'affrontent pas en tant que telle en détail. Elle est peu traitée, même si les documents l'abordent par un biais ou un autre. Ainsi, sur la question de l'infaillibilité papale, le *Rapport de Malte* ne dit rien, justifiant cela par le fait que « le manque de temps en est [...] en partie responsable »[2] et indiquant que la question du magistère doctrinal figure parmi les points théologiquement controversés qui n'ont pu être traités par la Commission. *Tous sous un seul Christ* indique que « l'honnêteté dans notre dialogue sur la *Confession d'Augsbourg* nous oblige aussi à reconnaître qu'il reste des questions en suspens et des problèmes non résolus, dont les suivants : la *Confessio Augustana* ne prend pas position sur le nombre de sacrements, sur la papauté ou sur certains aspects de la structure épiscopale et du magistère de l'Église »[3]. *Le ministère dans l'Église* aborde la question du service de l'unité universelle de l'Église seulement comme problème posé ; cette question « exige d'être traitée encore de façon approfondie »[4]. Enfin, l'introduction de *L'apostolicité de l'Église* indique que la Commission n'a pas étudié à un niveau fondamental le sujet controversé du ministère spécifique de l'évêque de Rome et renvoie sur les études produites par les dialogues américains et allemand ainsi que sur les publications suscitées par *Ut unum sint*[5] ; le sujet apparaît cependant plusieurs fois dans le document. Le rapport

---

1 PAUL VI, « Allocution au secrétariat pour l'Unité des chrétiens », 28 avril 1967, *AAS* 59 (1967), col. 428. Le rapport luthéro-catholique sur *Le ministère dans l'Église* s'exprime de manière quasi identique quand il écrit que « l'Église catholique est consciente du fait que, jusqu'à aujourd'hui, la papauté représente pour beaucoup de chrétiens l'un des plus grands obstacles sur le chemin de l'unité des Églises » (*L-C - Le ministère dans l'Église* 71).

2 *L-C - Rapport de Malte* 9.

3 *L-C - Tous sous un seul Christ* 23. Le paragraphe rappelle que la primauté de juridiction et l'infaillibilité du pape datent de 1870 et ne peuvent donc bien sûr pas être mentionnées dans la *Confession d'Augsbourg*.

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 67.

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église*, introduction, p. 11, ainsi que la note 153 p. 184. Les documents du dialogue américain sont *Papal Primacy and the Universal Church*, 1974, *op. cit.* et *Teaching*

Du conflit à la communion fait rapidement l'état de la question dans deux paragraphes[1]. Le dialogue réformé-catholique, quant à lui, n'aborde pas directement la problématique.

Nous ne donnerons ici que quelques repères, tant le sujet est vaste[2].

II.4.5.1 – Pour les catholiques, un ministère fondamental

Dans l'ecclésiologie catholique, la question du ministère pétrinien est incontournable[3]. La fonction du pape est essentielle[4], même si elle a été comprise et exercée de diverses manières durant deux millénaires. C'est peu à peu que ce ministère est devenu central. *L'apostolicité de l'Église* consacre plusieurs paragraphes à cette évolution, depuis l'apostolicité de Rome et de son évêque dans

---

Authority and Infaillibility in the Church, 1980, *op. cit.* ; le document allemand est *Communio Sanctorum, Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, 2000, *op. cit.*. Nous évoquerons *Ut unum sint* un peu plus loin.

1 *L-C - Du conflit à la communion* 186 et 192.

2 Sur la question du ministère du pape dans une perspective œcuménique, voir notamment : Hervé LEGRAND, « Ministère romain et ministère universel du pape », *Concilium*, 108, 1975, p. 43-54. Marc LIENHARD, « Le débat sur le ministère d'unité », *Ist* XL, 1995, p. 183-189. James F. PUGLISI (éd.), *Petrine ministry and the unity of the Church. Toward a patient and fraternal dialogue. A symposium celebrating the 100th anniversary of the foundation of the Society of the Atonement, Rome*, December 4-6, 1997, Collegeville, Minnesota, 1999. Harding MEYER, « Der päpstliche Primat im katholisch-lutherischen Dialog », in *Versöhnte Verschiedenheit, Aufsätze zur ökumenischen Theologie II*, Der katholisch-lutherische Dialog, Francfort-Paderborn, Lembeck-Bonifatius, 2000, p. 339-366. André BIRMELÉ, « Does the Joint Declaration on the Doctrine of Justification (JD) Have Any Relevance to the Discussion of the Papal Ministry ? », Farfa 2004, en ligne : http://www.strasbourginstitute.org/wp-content/uploads/2012/11/ForschGEPapeFarfa-2004E.pdf [consulté le 1er février 2015]. Adriano GARUTI, *Primacy of the Bishop of Rome and the Ecumenical Dialogue*, San Francisco, Ignatius, 2004. James F. PUGLISI (éd.), *How can the petrine ministry be a service to the unity of the universal Church ?*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2010 rassemble une vingtaine de contributions dans la suite de l'encyclique *Ut unum sint*, abordant la question du ministère du pape selon l'Écriture et la patristique, les développements qui ont suivi la Réforme, des approches systématiques et une réflexion œcuménique. Signalons particulièrement le travail du Groupe de Farfa Sabina qui a livré en 2010 une étude détaillée de cette question : GRUPPE VON FARFA SABINA, *Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katolische Annäherungen*, Francfort, Lembeck, 2010 ; également publié en anglais : GROUP OF FARFA SABINA *Communion of Churches and Petrine Ministry, Lutheran-Catholic Convergences*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014 ; nous y reviendrons. Pour des éléments exégétiques et historiques, voir Christian GRAPPE, *D'un temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem*, Paris, Presses universitaires de France, 1992 et ID., *Images de Pierre aux deux premiers siècles*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

3 Mentionnons quelques travaux parmi une littérature abondante : Jean-Marie R. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1982 ; Joseph RATZINGER, « La primauté de Pierre et l'unité de l'Église », *DC* 2031 (1991), p. 653-659) ; Klaus SCHATZ, *La primauté du pape. Son histoire des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992 ; il s'agit d'un parcours historique qui montre comment s'est développée la primauté du pape ; Jean-Georges BOEGLIN, *Pierre dans la communion des Églises. Le ministère pétrinien dans la perspective de l'Église-Communion et de la communion des Églises*, Paris, Cerf, 2005, coll. « Cogitatio Fidei » n° 242.

4 *L-C - Église et justification* 106.

les interprétations de l'Église primitive et médiévale, dès le second siècle ; le document montre que l'intervention du pape dans les conflits et la communion avec Rome ont été de plus en plus importantes au fil du temps, en passant par des phases de développement, contestations, schisme, restauration...[1]. Le Concile de Vatican I a été une étape particulièrement importante dans le développement du ministère pontifical dans l'ecclésiologie catholique, puisqu'il a statué sur la primauté du pape et son infaillibilité[2]. La constitution dogmatique *Pastor aeternus* de ce Concile a défini le dogme de la primauté de juridiction du pape sur toute l'Église :

> « Les pasteurs de tous rites et de tous rangs ainsi que les fidèles, tant chacun séparément que tous ensemble, sont tenus au devoir de subordination hiérarchique et de vraie obéissance, non seulement dans les questions qui concernent la foi et les mœurs, mais aussi dans celles qui touchent à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue dans le monde entier »[3].

La même constitution a défini le magistère infaillible du pontife romain, indiquant que « ce charisme de vérité et de foi à jamais indéfectible a été accordé par Dieu à Pierre et à ses successeurs en cette chaire »[4] :

> « C'est un dogme révélé par Dieu : lorsque le pontife romain parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine en matière de foi ou de morale doit être tenue par toute l'Église, il jouit, en vertu de l'assistance divine qui lui a été promise en la personne de saint Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que soit pourvue son Église lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi ou la morale ; par conséquent, ces définitions du pontife romain sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église »[5].

Il importe de rappeler que cette question ne fit pas l'unanimité des Pères conciliaires ; une minorité s'est opposée à la dernière phrase car elle y percevait le risque d'éliminer la nécessaire réception de toute décision dans la vie et la foi du corps ecclésial ; une partie importante de cette minorité a d'ailleurs choisi de ne pas

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 86-88.

2 Voir *supra*, II.4.2.2.

3 Vatican I, 4ème session, 18 juillet 1870, première constitution dogmatique « *Pastor Aeternus* » sur l'Église du Christ, chapitre 3, « Pouvoir et nature de la primauté du pontife romain » (*DH* 3060).

4 *Ibid.*, chapitre 4, « Le magistère infaillible du pontife romain » (*DH* 3074).

5 *Ibid.*. Le canon qui suit déclare que « si quelqu'un, ce qu'à Dieu ne plaise, avait la présomption de contredire notre définition : qu'il soit anathème » (*DH* 3075). *LG* 25 se réfère à Vatican I, voir *supra* II.4.2.2.

participer au vote de la constitution[1]. Vatican I « a mis en relief le ministère d'unité de l'évêque de Rome, sans cependant rendre suffisamment claire son insertion dans l'ensemble de l'Église »[2] ; Vatican II a confirmé cette « doctrine du primat du Pontife romain et de son infaillible magistère, quant à son institution, à sa perpétuité, à sa force et à sa conception » et « à nouveau la propose à tous les fidèles comme objet certain de foi »[3] ; il l'a cependant inscrite dans un contexte ecclésial d'ensemble par ses énoncés concernant la signification des Églises locales et la collégialité des évêques[4]. Pour Vatican II, en effet, la primauté apostolique de Rome et de son évêque doit être vue au sein du corps entier des évêques, qui forme un collège structuré qui succède au collège des apôtres[5]. *L'unité qui est devant nous* rappelle que le pouvoir de juridiction suprême sur l'Église universelle et sur tous les croyants est un pouvoir « de nature épiscopale, ordinaire et immédiate »[6].

Le *Rapport de Malte*, à propos de la primauté du pape, rappelle que pour Vatican II, la collégialité de l'épiscopat situe « la primauté dans une nouvelle perspective et, par-là, a disqualifié la conception fort répandue d'une primauté isolée et unilatérale. La primauté doit être comprise comme étant au service de la communion et comme le lien de l'unité de l'Église. Ce service est, avant tout, un service de l'unité dans la foi »[7]. Le document indique que « la fonction papale inclut aussi le souci des légitimes particularités de l'Église locale. Les formes concrètes de

---

1 Voir Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques. Tome 1 : L'histoire*, Paris, Cerf, 2012, p. 353. La constitution a été votée le 18 juillet 1870. Rappelons que les travaux de ce concile ont été interrompus avant sa fin par le déclenchement de la guerre franco-allemande le 19 juillet 1870, lendemain de l'adoption de *Pastor Aeternus*. Le Concile n'a pas pu aller au bout du schéma *De Ecclesia*, étudié par les Pères mais jamais adopté. Le dogme de l'infaillibilité pontificale a occasionné le schisme de l'Église vieille-catholique.

2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 71. Sur le déséquilibre à Vatican I entre la primauté du pape et le ministère épiscopal, voir Jean-Pierre TORRELL, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris, Cerf, 1961, coll. « Unam Sanctam » n° 37.

3 *LG* 18.

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 71.

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 108.

6 *L-C - L'unité qui est devant nous* 102. Cette expression reprend LG 27 : le pouvoir que les évêques « exercent personnellement au nom du Christ est un pouvoir propre, ordinaire et immédiat ». Une longue note (n° 146) explique cela : le pape n'est pas évêque de l'Église catholique mais de Rome, il ne prend pas la place des évêques locaux et il y a une différence entre sa mission de primat de l'Église catholique et celle de patriarche d'Occident. Les évêques catholiques exercent toujours leur ministère en communion avec l'évêque de Rome et celui-ci exerce son ministère d'unité ou de direction à l'intérieur du collège des évêques et de la communion des Églises. L'objet du primat n'est pas la direction quotidienne de l'Église mais le service de son unité. Les paragraphes 104 et suivants présentent des réflexions sur la compréhension du ministère de l'unité de l'Église et de l'*episkopè* dans l'Église ancienne.

7 *L-C - Rapport de Malte* 66.

ce ministère peuvent être très variables en fonction des conditions historiques de chaque époque »[1]. Le document *Le ministère dans l'Église* traite de la question de manière plus approfondie. Il rappelle que, selon la doctrine catholique, chaque Église locale « n'est réalisation et représentation de l'unique Église de Jésus-Christ qu'en communion (*communio*) avec les autres Églises locales »[2], d'où le fait que chaque évêque est en communion avec tous les évêques, au sein de la collégialité ; à chaque évêque et aux évêques tous ensemble est confié le souci de toute l'Église, laquelle existe dans les multiples Églises locales et à partir d'elles[3]. Cette communion a son point de référence dans la communion avec l'Église de Rome et son évêque, qui siège sur la chaire de Pierre et en cette qualité préside à la communion[4]. Le document explique rapidement le développement de ce ministère et rappelle qu'il appartient à l'évêque de Rome d'assumer le service de l'unité de l'Église universelle, comme aussi de la diversité légitime dans l'Église[5], puisque son ministère d'unité est « principe perpétuel et visible et fondement de l'unité qui lie entre eux aussi bien les évêques que la multitude des fidèles »[6]. L'unité de l'Église étant d'abord unité dans l'unique et même foi, le ministère du pape comporte un

---

1 *Ibid.*. La dernière phrase est citée par *L-C - Le ministère dans l'Église* 71.

2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 68. Le paragraphe fait ici référence à *CD* 11 : « Chaque évêque à qui a été confié le soin d'une Église particulière paît ses brebis au nom du Seigneur, sous l'autorité du Souverain Pontife, à titre de pasteur propre, ordinaire et immédiat, exerçant à leur égard la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner. Il doit cependant reconnaître les droits légitimes des patriarches ou des autres autorités hiérarchiques ». Voir *OE* 7-11.

3 *L-C - Le ministère dans l'Église* 68. Cf. *LG* 23. Nous reprendrons cette question dans la troisième partie de notre étude, voir *infra*, III.3.

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 69. Référence à Ignace d'Antioche, « Épître aux Romains » (PG 5, 1005-1016), salutation : « Ignace, dit aussi Théophore, à l'Église qui a reçu miséricorde par la magnificence du Père très haut et de Jésus Christ son Fils unique, l'Église bien-aimée et illuminée par la volonté de celui qui a voulu tout ce qui existe, selon la foi et l'amour pour Jésus Christ notre Dieu ; l'Église qui préside dans la région des Romains, digne de Dieu, digne d'honneur, digne d'être appelée bienheureuse, digne de louange, digne de succès, digne de pureté, qui préside à la charité, qui porte la loi du Christ, qui porte le nom du Père », dans IGNACE D'ANTIOCHE, POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres*, *op. cit.*.

5 *L-C - Le ministère dans l'Église* 69. Cf. *LG* 22 sq.

6 *LG* 23. Voir *Pastor aeternus*, *op. cit.* : « Pour que l'épiscopat soit un et non divisé et pour que, grâce à l'union étroite et réciproque des pontifes, la multitude entière du corps des croyants soit gardée dans l'unité de la foi et de la communion, plaçant saint Pierre au-dessus des autres apôtres, il établit en sa personne le principe durable et le fondement visible de cette double unité » (*DH* 3051). La suite précise que « nous jugeons nécessaire pour la protection, la sauvegarde et l'accroissement du troupeau catholique, avec l'approbation du saint concile, de proposer à tous les fidèles la doctrine qu'ils doivent croire et tenir, conformément à la foi antique et constante de l'Église, concernant l'institution, le caractère perpétuel et la nature de la primauté du Siège apostolique, sur lequel reposent sa force et la solidité de toute l'Église » (*DH* 3052).

service particulier de l'unité de la foi de l'Église au sein du collège épiscopal ; la question de l'infaillibilité se pose dans cette dimension[1].

Pour Emmanuel Lanne, le pape est d'abord évêque de Rome, donc d'une Église locale, ce qui est selon lui un donné important à prendre en compte pour une réflexion œcuménique sur l'exercice de la primauté[2]. Bernard Sesboüé plaide quant à lui pour un renouvellement de l'exercice de l'autorité de l'évêque de Rome[3], symbole de l'unité de toute l'Église et ministre de la communion entre toutes les Églises[4]. Selon Hervé Legrand, « s'il pouvait être affirmé clairement que le fait de n'avoir de comptes à rendre à personne, sauf à Dieu […], n'est pas inclus dans le dogme de la juridiction universelle, cet éclaircissement aurait une importance œcuménique capitale. Depuis les débuts de la Réforme, c'est une objection majeure faite à l'ecclésiologie romaine »[5].

II.4.5.2 – Pour les protestants, un ministère en question

Pour les luthériens, la question d'un ministère d'unité au plan universel se pose aussi, mais le ministère du pape est perçu de manière très différente. Rappelons qu'au XVI^e^ siècle, dans un contexte de conflit avec Rome, les réformateurs craignaient de voir le pape prendre la place du Christ[6]. Pour Martin Luther, au-delà des polémiques qui l'ont fait qualifier le pape d'antichrist, le ministère du pape n'a pas été institué par le Christ ; son autorité – comme celle des conciles – est soumise à celle de l'Écriture et n'est pas de droit divin[7]. Philippe Melanchthon, en apposant sa signature au bas des *Articles de Smalkalde*, précisait qu'« en ce qui concerne le pontife, voici mon avis : s'il admettait l'Évangile, et dans le souci de la paix et de la sérénité de tous les chrétiens soumis à son autorité dans le présent et dans l'avenir,

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 70.

2 Emmanuel LANNE, « Foi commune et communion des Églises », *art. cit.*, p. 128.

3 Bernard SESBOÜÉ, « Ecclésiologie de communion et voies vers l'unité », dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 146-152.

4 *Ibid.*, p. 141.

5 Hervé LEGRAND, « Herméneutique et vérité. Des énoncés dogmatiques en contexte œcuménique », *Recherches de Science Religieuse*, 1/2006 (tome 94), p. 73. Dans cet article, Hervé Legrand propose une relecture de *Pastor aeternus* selon des critères herméneutiques permettant un dialogue œcuménique ; nous reprendrons cette question, voir *infra*, conclusion 2.4.

6 Pour la question vue par les réformateurs au XVI^e^ siècle, voir Marc LIENHARD, « Les réformateurs protestants et la papauté », *PosLuth* 46, 1998, p. 157-174.

7 Les deux écrits majeurs de Luther sur le sujet sont, en 1520, Martin LUTHER, « De la papauté de Rome », *op. cit.*, p. 535-588 (*WA* 6, 286-324) et ID., « À la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'état chrétien », *op. cit.*, p. 589-673 (*WA* 6, 404-469).

nous-mêmes pourrions, de droit humain, lui concéder une supériorité sur les évêques que d'ailleurs il détient »[1]. Mentionnons Martin Bucer, pour qui le ministère du pape est un ministère pastoral dont l'autorité n'est pas supérieure à celle des autres évêques[2].

Le *Rapport de Malte* indique que, du côté luthérien, on reconnaît qu'aucune Église locale « parce qu'en elle se manifeste l'Église universelle » ne peut s'isoler, d'où l'importance d'un « ministère de la communion entre les Églises », mais le rapport constate le manque de ce ministère chez les luthériens et précise que, « pour cette raison, la fonction papale comme signe visible de l'unité des Églises n'a pas été exclue pour autant que, par une réinterprétation théologique et une restructuration pratique, elle se veuille soumise à la primauté de l'Évangile »[3]. *Le ministère dans l'Église* indique que dans les Églises luthériennes se pose de plus en plus « la question de formes visibles de communion ecclésiale, exprimant l'unité dans la foi au plan mondial »[4] et qu'une discussion au plan œcuménique se développe au sujet du modèle de la communauté conciliaire des Églises. En effet, selon ce document, se pose pour les luthériens « la question d'un service de l'unité de l'Église au plan universel »[5]. Il rappelle que la Réforme est toujours restée attachée au concile comme lieu de consensus de l'ensemble de la chrétienté et que la papauté semblait constituer un obstacle à l'unité véritable, impression confirmée chez beaucoup par Vatican I ; cependant, « pour les théologiens luthériens aussi, lorsque il s'agit du service de l'unité de l'Église au plan universel, le regard ne se porte plus seulement aujourd'hui sur un concile à venir ou sur la responsabilité de la théologie, mais également sur un ministère particulier de Pierre »[6]. Beaucoup de questions demeurent certes, notamment de savoir sous quelle forme ce service pourrait être assuré : un concile général, un collège, un évêque ? « Dans plusieurs dialogues cependant se dessine la possibilité que le ministère pétrinien de l'Évêque de Rome ne doive pas être exclu non plus par les luthériens, comme signe visible de l'unité de

---

1 *Articles de Smalkalde*, signatures (*FEL* 462). Voir aussi Philippe MELANCHTHON, *Traité sur le pouvoir et la primauté du pape*, 1537 (*FEL* 463-480) et Michel DAUTRY, « Philippe Melanchthon et la primauté du pape », *PosLuth* 36, 1988, p. 42-48.

2 Voir Gottfried HAMMANN, *Entre la secte et la cité. Le projet d'Église du réformateur Martin Bucer*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 291-293. Sur Bucer, voir aussi Jacques COURVOISIER, *La notion d'Église chez Bucer dans son développement historique*, Paris, Je sers, 1933.

3 *L-C - Rapport de Malte* 66.

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 72.

5 *Ibid.* 73.

6 *Ibid.*.

l'Église universelle »[1], à condition d'une réinterprétation théologique et d'une restructuration pratique de ce ministère et de sa soumission à la primauté de l'Évangile. Cette question d'un ministère d'unité au plan de l'Église universelle ne se limite pas à la dimension personnelle d'un ministère du type de celui de l'évêque de Rome. Les luthériens sont attachés à la collégialité de l'*episkopè* mais la collégialité au-delà des Églises structurées au plan national reste un challenge pour eux[2].

Le document le plus récent, *Du conflit à la communion*, rend compte de l'état de la question dans le dialogue luthéro-catholique. Dans la partie consacrée aux éléments partagés sur le ministère, il indique :

> « Luthériens et catholiques s'accordent pour dire que le ministère est un service pour l'Église universelle. Les luthériens "présupposent que l'assemblée réunie pour le culte est reliée à l'Église universelle d'une façon essentielle", et que cette relation est intrinsèque à l'assemblée qui célèbre, et non un ajout[3]. Même si les évêques catholiques romains "exercent, chacun pour sa part, leur fonction pastorale sur la portion du Peuple de Dieu qui leur est confiée, et non sur les autres Églises, ni sur l'Église universelle", chaque évêque est tenu à cette "sollicitude pour l'ensemble de l'Église"[4]. L'évêque de Rome, en vertu de sa vocation, est "pasteur de toute l'Église"[5] »[6].

Un peu plus loin, en pointant les différences dans la compréhension du ministère, le document précise :

> « Finalement, des différences existent entre catholiques et luthériens à la fois pour les charges et pour l'autorité dévolues aux ministres et aux dirigeants au-delà du niveau régional. Pour les catholiques, le pontife romain a "sur l'Église un pouvoir plénier, suprême, et universel"[7]. Le collège des évêques exerce également un pouvoir total et suprême sur l'Église universelle, "en union avec sa Tête, le Pontife romain, et jamais sans cette tête"[8]. *L'Apostolicité de l'Église* relève diverses façons de voir chez les luthériens concernant "les domaines de compétence des structures d'autorité au-dessus du niveau des Églises locales et la validité de leurs décisions"[9] »[10].

---

1 *Ibid.*. Le paragraphe évoque *L-C - Rapport de Malte* 66 et le dialogue américain *Papal Primacy and the Universal Church*, 1974.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 268.

3 Le document se réfère ici à *Ibid.* 285.

4 Le document se réfère ici à *LG* 23.

5 Le document se réfère ici à *LG* 22.

6 *L-C - Du conflit à la communion* 186.

7 Le document se réfère ici à *LG* 22.

8 *Idem*.

9 Le document se réfère ici à *L-C - L'apostolicité de l'Église* 287.

10 *L-C - Du conflit à la communion* 192.

Du côté réformé, la question du ministère du pape a également été importante au XVI^e^ siècle. Pour Calvin, Pierre avait une primauté d'honneur mais pas de puissance[1] et le pape n'a pas de primauté sur l'Église universelle car, selon le premier Concile de Nicée, il n'est « point chef de tous, mais seulement […] l'un des principaux »[2].

Le dialogue réformé-catholique aborde peu la question du ministère d'unité au niveau de l'Église universelle. Il se contente de la signaler en passant. Ainsi, *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* mentionne, sans la traiter car elle est « particulièrement difficile », la question de « la structure du ministère requis pour la communion dans l'Église universelle » et indique que « nos discussions sur ce sujet ont montré la grande complexité des questions engagées et la grande différence des perspectives selon lesquelles elles sont envisagées de chaque côté »[3]. Le document pose une question pour un futur dialogue : « Quelle est la signification pour l'Église d'aujourd'hui du rôle assigné à Pierre dans plusieurs passages centraux du Nouveau Testament et de la façon dont ce rôle fut interprété dans l'Église ancienne ? »[4].

Le document *L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* aborde le rapport entre l'Église et le Royaume en citant l'annonce de Jésus à Pierre selon laquelle ce dernier recevra les clés du Royaume (Mt 16, 17-19) et indique seulement que « certains interprètes pensent que Mt 16, 17-19 s'applique au gouvernement de l'Église du moment ; pour d'autres, ces versets se rapportent à la promesse faite au Pierre historique et à lui seul »[5].

---

1 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, VI, 5 ; *op. cit.*, p. 105-106.

2 *Ibid.*, IV, VII, 1 ; *op. cit.*, p. 117. Calvin fait référence au Canon VI du Concile de Nicée I (325), qui évoque le pouvoir des évêques d'Alexandrie, Rome et Antioche sur leurs éparchies respectives ; celui de Jérusalem a la préséance de l'honneur (Canon VII) ; dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques, Les décrets, tome II-1, Nicée à Latran V*, *op. cit.*, p. 41-43. Calvin consacre de longs développements à la question de la papauté, notamment, dans le livre IV de *L'Institution de la religion chrétienne*, les chapitres VI, « De la primauté du Siège romain » et VII, « De la source et de l'accroissement de la papauté, jusqu'à ce qu'elle se soit élevée en la grandeur qu'on la voit, d'où toute liberté a été opprimée, et toute équité confuse ». Sur Calvin et la papauté, voir Alexandre GANOCZY, *Calvin théologien de l'Église et du ministère*, *op. cit.*, p. 396-400.

3 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 143.

4 *Ibid.* 144.

5 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 45.

II.4.5.3 – Un chantier œcuménique

Les questions que resteraient à approfondir sont nombreuses et débordent le cadre de notre étude. Les documents en citent quelques-unes. Par exemple, pour le *Rapport de Malte*, « reste [...] controversée entre catholiques et luthériens la question de savoir si la primauté du pape est une fonction nécessaire ou seulement possible en principe. On s'accorda toutefois à reconnaître que la question de la célébration en commun de l'Eucharistie et celle de la reconnaissance mutuelle du ministère ne doivent pas être nécessairement subordonnées à un accord sur la question de la primauté »[1].

Le ministère dans l'Église confirme que « l'évaluation catholique du ministère des autres Églises ne dépend pas directement de la question de la primauté, comme le monte l'attitude en vigueur à l'égard du ministère des Églises orthodoxes »[2]. Pourtant, « pour une pleine reconnaissance des ministères, lors d'une réconciliation des Églises, il faut, selon la conception catholique, prendre en compte aussi le ministère de Pierre »[3]. Ainsi, « bien des décisions dogmatiques de l'Église catholique auraient besoin d'une interprétation commune et faisant autorité si possible, qui permette que devienne clairement visible le fondement commun de la foi. Cela vaudrait en particulier pour [...] les dogmes concernant la papauté dont la conformité à l'Écriture et à l'Évangile pose un problème sérieux aux Églises et aux chrétiens luthériens »[4].

Certes, pour *Église et justification*, « d'après la foi de l'Église catholique, la fonction primatiale de l'évêque de Rome est un élément essentiel de l'Église, de sorte que chaque Église locale dépend de la primauté de l'Église de Rome et de son

---

1 *L-C - Rapport de Malte* 67. Le rapport se réfère ici à *UR* 15 qui aborde la tradition liturgique et spirituelle des Orientaux en indiquant qu'avec eux une « certaine *communicatio in sacris* » est possible et même recommandée.

2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 3. Une phrase presque identique se trouve en *Ibid.* 78 : « La prise de position catholique à l'égard du ministère d'autres Églises ne dépend pas directement de la question de la primauté, comme le montre l'attitude adoptée à l'égard du ministère des Églises orthodoxes ».

3 *Ibid.* 78.

4 *L-C - L'unité qui est devant nous* 66.

évêque pour être dans la pleine communion des Églises »[1]. Le document précise cependant :

> « Il ne faut pas oublier que la primauté romaine est ordonnée à la *koinonia* des Églises locales. Le dialogue catholique luthérien sur la question d'un ministère de direction pour l'Église entière est à mener dans le contexte de la *koinonia* de l'Église en général, et également en fonction notamment de la conception catholique de l'articulation entre collège des évêques et ministère papal. Ceci entraîne à vrai dire pour l'ecclésiologie catholique de communion un problème sur lequel on a déjà attiré l'attention de différentes manières dans le dialogue œcuménique. L'attachement catholique au principe d'un service de l'unité pour l'Église entière ne justifie pas d'ignorer tout appel à l'autocritique : la doctrine de la primauté a encore besoin d'être développée, et la pratique devra s'adapter en conséquence. Il faut donc espérer que la poursuite du dialogue catholique/luthérien sur l'Église abordera le thème d'un ministère de direction pour l'Église entière dans le cadre d'une ecclésiologie de communion »[2].

Au moins, conclut *Du conflit à la communion*, luthériens et catholiques, « ensemble, peuvent définir les différences entre le ministère d'*episkopé* et des ministères plus locaux et plus régionaux »[3].

Deux documents importants sur cette question ont été publiés pendant le travail théologique des deux commissions luthéro-catholique et réformée-catholique.

En 1986, alors que le dialogue luthéro-réformé venait de terminer sa troisième phase et s'apprêtait à entrer dans huit années de réflexion sur le lien entre Église et ministère, le Groupe des Dombes publiait une étude sur *Le ministère de communion dans l'Église universelle*[4]. Après un long parcours historique et une réflexion sur le témoignage de l'Écriture, il faisait quelques propositions en vue d'une conversion confessionnelle de chaque Église. Il demandait à l'Église catholique de maintenir l'équilibre entre les dimensions communautaire, collégiale et personnelle de ce ministère de communion[5] et de distinguer de manière pratique les deux fonctions exercées par l'évêque de Rome sur l'Église d'Occident : la responsabilité de ministre

---

1 *L-C - Église et justification* 106.

2 *Ibid.*.

3 *L-C - Du conflit à la communion* 176.

4 GROUPE DES DOMBES, *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, Paris, Le Centurion, 1986. La rédaction de ce texte a été faite en septembre 1985. Le document évoque dans son introduction le dialogue luthéro-catholique américain *Papal Primacy and the Universal Church*, 1974 (cité au paragraphe 70) et le dialogue anglican-catholique ARCIC I.

5 GROUPE DES DOMBES, *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, 134.

de la communion de toutes les Églises et la responsabilité de patriarche d'Occident[1]. Il invitait les Églises de la Réforme à réfléchir à une forme personnelle de ministère de communion au service de l'unité visible de l'Église universelle[2]. Le document n'aborde hélas pas les problèmes complexes qui concernent le magistère doctrinal, lieu de divergence profonde qui touche à l'infaillibilité et au pouvoir de juridiction du pape[3].

Dix ans plus tard, en 1995, paraissait la lettre encyclique de Jean-Paul II sur l'engagement œcuménique, *Ut unum sint*[4]. Il s'agit d'un document essentiel, dans lequel le pape affirme qu'« au Concile Vatican II, l'Église catholique s'est engagée *de manière irréversible* à prendre la voie de la recherche œcuménique »[5]. Il y aborde la question du ministère au service de l'unité de l'Église, rappelant que Dieu « a institué »[6] le ministère du pape comme « le principe et le fondement permanents et visibles de l'unité »[7] et que l'Esprit « l'assiste afin que tous les autres bénéficient de ce bien essentiel »[8]. Il place ce ministère dans un lien d'autorité et de service, avec « la conviction qu'a l'Église catholique d'avoir conservé, fidèle à la tradition apostolique et à la foi des Pères, le signe visible et le garant de l'unité dans le ministère de l'Évêque de Rome »[9]. Il insiste sur la dimension de « service de l'unité » de toutes les Églises[10] de ce ministère, avec « le pouvoir et l'autorité sans lesquels cette fonction serait illusoire »[11] et dont « la primauté s'exerce à divers niveaux qui

---

1 *Ibid.*, 142. Sur la fonction de patriarche d'Occident, voir Yves CONGAR, « Le pape patriarche d'Occident. Approches d'une réalité trop négligée », *Ist* XXVIII (1983), p. 374-390.

2 GROUPE DES DOMBES, *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, 157-158.

3 *Ibid.*, 12

4 Jean-Paul II, *Que tous soient un*, *op. cit.*.

5 *Ut unum sint* 3. En italique dans le texte. Le pape indique que, « dès maintenant, il est possible de discerner les thèmes à approfondir pour parvenir à un vrai consensus dans la foi : 1) les relations entre la sainte Écriture, autorité suprême en matière de foi, et la sainte Tradition, interprétation indispensable de la Parole de Dieu ; 2) l'Eucharistie, sacrement du Corps et du Sang du Christ, offrande de louange au Père, mémorial sacrificiel et présence réelle du Christ, effusion sanctificatrice de l'Esprit Saint ; 3) l'ordination, comme sacrement, au triple ministère de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat ; 4) le Magistère de l'Église, confié au Pape et aux Évêques en communion avec lui, compris comme responsabilité et autorité au nom du Christ pour l'enseignement et la sauvegarde de la foi ; 5) la Vierge Marie, Mère de Dieu et Icône de l'Église, Mère spirituelle qui intercède pour les disciples du Christ et pour toute l'humanité » : *Ibid.* 79.

6 *Ibid.* 88.

7 *LG* 23.

8 *Ut unum sint* 88.

9 *Ibid.*.

10 *Ibid.* 94.

11 *Ibid.*.

concernent la vigilance sur la transmission de la Parole, sur la célébration sacramentelle et liturgique, sur la mission, sur la discipline et sur la vie chrétienne »[1]. Il précise que cela doit s'accomplir dans la communion avec le collège des évêques mais que « l'unité de toutes les Communautés chrétiennes entre évidemment dans le cadre des charges qui relèvent de la primauté »[2] car, dit-il, « je suis convaincu d'avoir à cet égard une responsabilité particulière, surtout lorsque je vois l'aspiration œcuménique de la majeure partie des Communautés chrétiennes et que j'écoute la requête qui m'est adressée de trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission »[3].

Des Églises et des théologiens non romains ont réagi à cette proposition du pape de trouver une forme nouvelle d'exercice du ministère d'unité au plan de l'Église universelle[4]. Une des questions soulevées est le lien entre un ministère d'unité et une fonction de gouvernement. Du côté catholique, Jean Rigal estime que cette distinction dans le rôle du pape entre « son ministère d'unité au service de l'Église universelle et sa fonction spécifique de gouvernement dans un grand patriarcat continental […] paraît capitale pour l'avancée œcuménique. Elle pourrait constituer une réponse significative à l'ouverture du pape Jean-Paul II dans son encyclique *Ut unum sint* »[5]. Bernard Sesboüé suggère que, « pour que cette distinction soit vraiment opératoire, l'Église latine pourrait être distribuée en plusieurs grandes Églises continentales (de nouvelles formes de "patriarcats") disposant d'un large domaine de compétences »[6] ; ainsi, selon lui, « une telle décentralisation contribuerait à donner un visage nouveau à l'Église et elle permettrait aux patriarcats orthodoxes, à la Communion anglicane, éventuellement aux fédérations mondiales des Églises issues de la Réforme, de voir concrètement à quoi les engagerait le lien

---

1 *Ibid.*.

2 *Ibid.* 95.

3 *Ibid.*.

4 Voir une synthèse des réactions dans « Le ministère pétrinien », document d'étude préparé pour les débats de l'Assemblée plénière du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens de novembre 2001, dans *Service d'information* n° 109, 2002/I-II, p. 33-47 ; ce document croise également la problématique avec les résultats des principaux dialogues dans lesquels l'Église catholique est engagée. Emmanuel Lanne mentionne spécifiquement les réactions de la chambre des évêques de l'Église d'Angleterre, de la conférence des évêques de l'Église de Suède, de l'Église presbytérienne des États-Unis et de la commission de Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises : Emmanuel LANNE, « Foi commune et communion des Églises », *op. cit.*, p. 124.

5 Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*, *op. cit.*, p. 150.

6 Bernard SESBOÜÉ, « La *metanoia* confessionnelle de l'Église catholique », *Unité des chrétiens*, 62, avril 1986, p. 11-14, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 35.

de la pleine communion renouée avec l'Église de Rome »[1]. En mars 2006, la suppression du titre de « patriarche d'Occident » dans la liste des titres du pape dans l'annuaire pontifical a ainsi pu être interprétée comme un signe œcuménique[2]. À propos d'*Ut unum sint*, Walter Kasper évoque l'urgence dans un monde globalisé d'avoir « un ministère d'unité comme point de référence et comme symbole de cette unité » ; le ministère épiscopal et le ministère pétrinien sont pour les catholiques « dons du Seigneur à son Église », sont fondés dans le Nouveau Testament et se sont très tôt imposés à l'Église par l'action du Saint-Esprit, « c'est pourquoi nous voulons introduire ces deux éléments sous une forme renouvelée dans le procès œcuménique. Pour ce faire, il est nécessaire que de tous les côtés nous soyons disposés à réorienter notre pensée et rénover notre pratique. Nous avons tous besoin de nous convertir. Il n'y a pas d'œcuménisme sans conversion personnelle et sans renouvellement institutionnel »[3].

Si l'on peut conclure que, sur la question d'un ministère d'unité au plan de l'Église universelle, des convergences peuvent s'exprimer dans les dialogues que nous étudions sur l'importance, au moins symbolique, d'un tel ministère et sur le fait qu'il s'agit d'un service, de fortes divergences se manifestent sur son institution divine, sur sa normativité pour l'être de l'Église, sur les modalités de son exercice et sur l'autorité qui pourrait lui être confiée. La diversité des interprétations de ce ministère – et des formes historiques de sa réalisation – nécessite un travail de fond que les dialogues que nous étudions n'ont pas encore entrepris.

---

1 *Ibid.*, p. 35.

2 Voir le « Communiqué du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens : la suppression du titre "Patriarche d'Occident" dans l'*Annuario Pontificio* 2006 », *DC* 2356 (2006), p. 420. Selon Christophe Delaigue, cette suppression du titre de « Patriarche d'Occident » pourrait ouvrir la voie à la création de nouveaux patriarcats au sein de l'Église latine, constituant ainsi une communion des Églises latines appelée à vivre en communion avec les autres Églises : Christophe DELAIGUE, *Quel pape pour les chrétiens ? Papauté et collégialité en dialogue avec l'orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015. Ce renoncement a été fait par Benoît XVI dans la logique de ce qu'il écrivait déjà en 1971 : « L'évêque de Rome détient une fonction administrative pour les Églises d'Italie (et de l'Occident en général), mais non pour l'ensemble de l'Église ; et pour celle-ci, il a cependant une "primauté", en tant que point d'orientation et critère de l'unité […]. L'évêque de Rome détient une "primauté" régionale et, en plus, une primauté relative à l'ensemble de l'Église, qui est d'une autre espèce » : Joseph RATZINGER, *Le nouveau peuple de Dieu*, *op. cit.*, p. 54. Voir aussi Hervé LEGRAND, « Le Pape, patriarche d'Occident : actualité d'un titre inactuel », *Proche Orient Chrétien* 57 (2007/3-4), p. 250-278. Pour l'orthodoxe Antoine Arjakovsky, la décision de Benoît XVI de renoncer au titre de patriarche d'Occident suscite cependant des réserves car cela ne va pas dans le sens d'un retour à l'ecclésiologie du premier millénaire et à l'exercice pré-grégorien du magistère pontifical : voir Antoine ARJAKOVSKY, « Primauté et juste gouvernance dans l'Église », *art. cit.*, p. 345-359.

3 Cf. Walter KASPER, « L'engagement œcuménique de l'Église catholique », *art. cit.*, p. 31-32.

Une base pourrait en être le dialogue qui a été mené dans le cadre du Groupe de Farfa Sabina[1], en réponse à l'invitation qu'avait lancée Jean-Paul II dans *Ut unum sint* en priant « l'Esprit Saint de nous donner sa lumière et d'éclairer tous les pasteurs et théologiens de nos Églises, afin que nous puissions chercher, évidemment ensemble, les formes dans lesquelles ce ministère pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et par les autres »[2]. Ce groupe a publié en 2010 le fruit de son travail[3]. Cette étude fouillée est une contribution importante à la discussion luthéro-catholique sur la question du ministère pétrinien. Elle passe en revue les critiques de Luther sur le pape et la papauté, les réactions de Rome à ces critiques et les affirmations du premier Concile du Vatican sur l'infaillibilité et la juridiction universelle du pape (*Pastor Aeternus*), puis présente les conceptions luthérienne et catholique de la communion ecclésiale et du service de l'unité de l'Église. Elle relève les développements prometteurs qui ont déjà été faits dans d'autres dialogues, en particulier dans le dialogue luthéro-catholique au plan international, aux États-Unis et en Allemagne[4]. Elle pointe enfin deux problèmes qui demeurent et qui devraient être traités dans la suite des dialogues œcuméniques. Le premier est la question du statut ecclésiologique des Églises luthériennes selon l'Église catholique, en raison des conceptions de cette dernière de la notion d'Églises sœurs, de la réalisation de la plénitude de l'Église en elle et du *defectus* dont elle affirme que les autres Églises souffrent. Le deuxième problème est celui de la catholicité de l'Église, avec la difficulté des Églises luthériennes à s'organiser sur le plan mondial. Le document conclut que, si les luthériens peuvent reconnaître l'importance d'un ministère d'unité au plan universel et si les catholiques arrivent à reconnaître que ce ministère est au service de la communion des Églises – et que les Églises luthériennes sont des Églises –, alors une unité dans la diversité réconciliée est possible et une perspective s'ouvre alors pour une compréhension partagée du ministère pétrinien[5]. Les données analysées dans cette étude sont d'une

---

1 Le Groupe de Farfa Sabina, groupe de travail luthéro-catholique sur le ministère de Pierre, s'est formé en 2004 à l'initiative de l'Institut œcuménique de l'Ordre des Brigittines à Farfa Sabina (Italie) ; il est composé de sept théologiens catholiques et de sept théologiens luthériens d'Allemagne, de France, d'Italie et des pays scandinaves et propose de rétablir une communion d'Églises autonomes, dans le cadre de la diversité réconciliée.

2 *Ut unum sint* 95.

3 GROUP OF FARFA SABINA *Communion of Churches and Petrine Ministry*, *op. cit.*.

4 *Ibid.*, 220-245.

5 *Ibid.*, p. 266-268.

telle richesse que ce document mériterait une meilleure diffusion ; il pourrait être utile dans la suite du dialogue international entre la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique.

II.4.6 – Bilan théologique

A l'issue de ce parcours dans la thématique de l'*episkopè*, il est remarquable de constater que, sur des points essentiels de ce ministère, les catholiques, les luthériens et les réformés se connaissent mieux depuis qu'ils ont entrepris leurs dialogues et qu'ils partagent un même avis. Ainsi avons-nous vu que, pour les uns comme pour les autres, un ministère en charge d'une vigilance supra-locale est nécessaire à l'Église ; il importe de souligner ce simple constat, qui peut-être ne va pas de soi dans l'esprit de tous les protestants, bien que leur tradition ecclésiologique et leur organisation concrète honorent cette dimension. Ce ministère, responsable de l'unité entre les Églises locales, de leur fidélité à l'Évangile et de leur communion fraternelle, est essentiel dans l'Église catholique comme dans les Églises luthériennes et les Églises réformées, qui toutes le déclinent en une vigilance doctrinale, pastorale et juridictionnelle. L'importance de cette *episkopè* est réelle pour tous et l'affirmation du rapport sur *L'apostolicité de l'Église* citée en tête de ce chapitre s'avère juste : « Nous sommes d'accord sur le fait que […], pour son service de l'unité dans la foi, [le] ministère [ordonné] est différencié entre des formes locale et régionale »[1].

Ce constat est cependant insuffisant, puisque nous avons repéré que sur des points fondamentaux les catholiques ne sont pas en accord avec les luthériens et les réformés, notamment quant à la participation de membres non ordonnés au gouvernement de l'Église, à la conception de l'unité du ministère ordonné ou à la nécessité du ministère du pape. Ces points de divergence ne sont pas seulement l'expression d'une légitime diversité ; ils sont les lieux mêmes où se joue la non-reconnaissance de la pleine ecclésialité des autres Églises par l'Église catholique. C'est pourquoi l'*episkopè* est la dimension la plus épineuse des relations œcuméniques. Lister les difficultés ne doit pourtant pas éclipser les points de convergences que nous venons de rappeler. Ces derniers sont des fruits importants

[1] *L-C - L'apostolicité de l'Église* 292.

des dialogues entrepris et ils constituent à notre avis une base solide pour progresser à travers les obstacles qui se dressent encore.

Les questions qui concernent l'*episkopè* sont incontestablement les plus complexes dans les relations entre les différentes Églises chrétiennes et elles appellent, pour terminer ce chapitre, à faire quelques remarques en guise de bilan théologique. Ces remarques se situent dans la suite des bilans faits dans les trois chapitres précédents, elles rebondissent parfois sur des éléments déjà évoqués alors, qui trouvent particulièrement sens autour de cette dimension du ministère de vigilance supra-locale.

II.4.6.1 – Episkopè *et membres non ordonnés de l'Église*

Une première remarque nous paraît essentielle pour commencer ce bilan théologique. Elle touche au point de difficulté majeure que nous avons signalé au début de ce chapitre. Une divergence fondamentale apparaît en effet sur la question des membres de l'Église habilités à recevoir la charge de l'*episkopè*. Bien que tous soient d'accord sur la nécessité d'un ministère d'*episkopè* et d'une articulation nécessaire entre ses dimensions personnelle, collégiale et communautaire, le terme *episkopè* ne désigne pas la même chose : il s'agit du ministère des évêques pour les catholiques et du ministère en charge de la vigilance supra-locale pour les protestants. Si sur la dimension personnelle il y a convergence pour dire qu'il est confié à un ministre ordonné, il y a divergence sur la notion de collégialité : pour les catholiques il s'agit du collège des évêques avec à sa tête le pape, donc de la collégialité qui rassemble les ministères personnels. Pour les protestants, la collégialité désigne le fait que des ministres ordonnés et des membres de l'Église qui ne sont pas ordonnés participent ensemble à cette dimension de l'*episkopè* ; pour le gouvernement de l'Église, que ce soit dans les conseils ecclésiaux ou dans les assemblées synodales, des laïcs siègent et la voix de chacun d'entre eux compte autant que celle d'un ministre. Cela nous paraît être l'un des principaux points de divergence entre l'ecclésiologie catholique et l'ecclésiologie luthéro-réformée. On rejoint ici les questions soulevées plus haut à propos de l'articulation entre sacerdoce commun des baptisés et ministère ordonné, avec la question ouverte de savoir si la différence entre les ministres et les membres non ordonnés de l'Église est une différence de fonction ou une différence ontologique entre les personnes.

Il nous semble que cette question n'est pas suffisamment abordée dans les dialogues que nous étudions. Elle mériterait d'être prise à bras-le-corps tant elle est essentielle.

II.4.6.2 – Plénitude de l'ordination

Un deuxième point de réflexion nous semble ici important. Il touche à la dimension de plénitude du ministère ordonné.

Vatican II, en voulant équilibrer le rapport entre le ministère épiscopal et le ministère pétrinien et en affirmant que la plénitude du ministère se trouve dans le ministère épiscopal, a hélas creusé une distance avec les autres Églises. C'est à partir de là que s'est développée la problématique d'un *defectus ordinis*, que nous avons déjà évoquée plus haut à propos de la *sacra potestas* que se voit conféré le prêtre lors de son ordination. Nous l'avons vu, pour les catholiques la consécration épiscopale signifie que la forme plénière du ministère se trouve dans le ministère épiscopal, dans la suite de l'enseignement de *Lumen gentium* selon lequel, « par la consécration épiscopale est conférée la plénitude du sacrement de l'ordre »[1], les prêtres étant les « coopérateurs des évêques »[2] ; ainsi, comme le présente le dialogue luthéro-catholique, « l'épiscopat est la forme plénière du ministère ordonné, et donc le point de départ pour l'interprétation théologique du ministère dans l'Église »[3]. Si le point de départ de la réflexion théologique sur les ministères est l'épiscopat dans sa forme catholique, on mesure que le chemin est difficile à emprunter pour les autres Églises. Plus grave nous semble être le fait que cette conception entraîne un regard négatif de l'Église catholique sur les autres Églises dont les membres en charge de l'*episkopè*, fussent-ils ministres ordonnés et appelés « évêques », ne sont pas membres du collège épiscopal romain.

Pour la doctrine catholique, en effet, si le signe sacramentel de l'ordination n'est pas pleinement présent en plénitude dans les Églises luthériennes ou réformées, c'est certes, comme nous l'avons vu, parce que le pasteur n'est pas revêtu d'une *potestas*, mais aussi parce que « ceux qui ordonnent n'agissent pas en communion

---

1 *LG* 21.

2 *PO* 4. Voir aussi *LG* 28.

3 *L-C - Du conflit à la communion* 187, qui se réfère à *L-C - L'apostolicité de l'Église*.

avec le collège épiscopal catholique »[1]. Cette divergence dans le lien entre ministère et structure ecclésiale conduit l'Église catholique à ne pas reconnaître la plénitude du ministère protestant. La déficience fondamentale de ce dernier est de ne se situer ni dans la succession historique des ordinations épiscopales ni dans le lien au collège des évêques. C'est pour cela que « les ordinations luthériennes manquent de la plénitude du signe sacramentel »[2].

Pour les protestants, redisons-le nettement, le ministère d'*episkopè* est également essentiel dans la vie de l'Église. Il est une charge dont les ministres qui en ont la responsabilité ne sont pas plus ou mieux ministres que les autres ministres ; les luthériens et les réformés conçoivent le ministère ordonné comme étant *indivis*. Au sein du ministère ordonné, les ministres peuvent recevoir une charge d'importance différente, à un niveau local ou à un niveau supra-local mais, en dehors des responsabilités particulières liées à cette charge, ils exercent fondamentalement tous le même ministère de la prédication et de l'administration des sacrements. Même si les réformateurs concevaient le ministère épiscopal comme étant la « forme normale » de l'*episkopè*[3], les circonstances historiques que nous avons rappelées – notamment le refus des évêques catholiques d'ordonner des prêtres acquis aux idées réformatrices – ont entraîné une évolution vers une conception et une pratique de ce ministère *indivis* où le ministère de pasteur « reprit pratiquement des fonctions spirituelles du ministère épiscopal, et il fut même parfois identifié avec lui dans son interprétation théologique »[4].

La question théologique de fond est celle de l'unité de l'Église signifiée dans l'acte d'ordonner. Comme nous l'avons montré, dans le regard des réformateurs le refus des évêques d'ordonner des prêtres évangéliques a brisé cette unité et maintenir une pratique d'ordination était pour eux la marque de l'importance qu'ils donnaient à la transmission du ministère chargé de la prédication et des sacrements, dans le souci de l'unité de l'Église. Que l'ordination soit présidée par un pasteur en charge de l'*episkopè* signifie cette dimension d'unité. De ce point de vue, il n'y a pas eu rupture. C'est la structure épiscopale – au sens catholique – de la présidence des

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 283. Voir aussi 240-241, 246.

2 *L-C - Du conflit à la communion* 191.

3 *L-C - Le ministère dans l'Église* 43.

4 *Ibid.*. Le paragraphe évoque à propos du ministère épiscopal « la perte de ce ministère, dans sa forme historique ». On notera la portée négative du terme « perte » ; le terme « évolution » aurait été plus neutre.

ordinations qui a été rompue, pas les ordinations en elles-mêmes. Selon leur propre regard, les Églises luthériennes et réformées ne souffrent ainsi pas d'un *defectus*.

Rappeler que l'unité du ministère est inscrite dans la tradition de l'Église d'avant la Réforme et que les réformateurs n'ont rien inventé à ce sujet n'est pas le moindre mérite des dialogues que nous étudions. Cela peut ouvrir des perspectives. Pour Peter Neuner, du point de vue catholique, « on pourrait, selon une interprétation œcuménique ouverte, se contenter […] le cas échéant d'une succession presbytérale, la reconnaître et considérer comme valides les ordinations qui ont été faites. Si on ne le fait pas, ajoutera-t-on, on court le risque d'établir pour l'ordination des conditions que les ordinations à l'intérieur de l'Église catholique ne sont pas capables de remplir »[1]. Une difficulté vient du fait que Vatican II n'a pas précisément traité du rapport entre l'ordination presbytérale et l'ordination épiscopale, ce qui laisse place à débat au sein du catholicisme. Cette difficulté peut être une chance ; ainsi, pour Peter Neuner, le fait que ce rapport ne soit pas précisément déterminé « est très important du point de vue œcuménique, puisque cette ouverture doit valoir également dans le dialogue entre les Églises chrétiennes. L'idée du ministère un et indivis telle qu'elle est présentée dans les Églises de la Réforme ne peut donc pas légitimer la non-reconnaissance du ministère dans ces Églises »[2] ; il précise que, « même si depuis le concile Vatican II le ministère épiscopal est compris à nouveau comme le ministère central dans l'Église, il n'est pas exclu du point de vue théologique qu'on puisse considérer que ce ministère est réalisé également dans le ministère de pasteur »[3]. Si l'on suit le théologien munichois, prendre acte que le ministère de l'évêque est mis en pratique dans les Églises protestantes, au regard de leur conception du ministère indivis, par les ministres ordonnés en charge de l'*episkopè*, devrait permettre aux catholiques de finir de dépasser le *defectus*.

---

1 Peter NEUNER, *Théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 397-398. Peter Neuner fait référence à l'impossibilité de faire la distinction entre prêtre et évêque dans le Nouveau Testament comme dans l'Église ancienne, et aux cas d'ordinations de prêtres par des prêtres que l'on rencontre dans l'histoire de l'Église.

2 *Ibid.*, p. 400.

3 *Ibid.*, p. 400. Voir aussi Hans JORISSEN, « Structure du ministère et succession apostolique. Perspective œcuménique », *Concilium* 276 (1996), p. 117-129.

II.4.6.3 – Succession apostolique

Une troisième remarque à propos de l'*episkopè* reprend le constat déjà posé à la fin des chapitres que nous avons consacrés à la mission de l'Église et au ministère ordonné[1]. Resituer la question du mode de transmission du ministère au sein de la succession apostolique de l'Église permet d'éviter le risque d'une conception mécaniste de la succession dans le ministère, qui serait réduire la transmission du ministère à des actes, alors que ceux-ci n'ont de valeur qu'au service de ce à quoi ils sont destinés : assurer le maintien de l'Église dans la fidélité à l'Évangile reçu des apôtres, dans l'unité et dans sa mission dans le monde[2].

Cette dimension large de l'apostolicité de l'Église permet de porter l'attention sur ce que le ministère transmet, au-delà de la personne ou de la forme de la structure ecclésiale qui en a la charge. La tradition et les règles de transmission du ministère sont certes importantes mais, plus importante qu'elles, est la mission confiée par le Christ à l'Église et aux ministres qui sont appelés à son service. Si la doctrine que les ministres transmettent est fidèle à celle qu'ils ont reçue, si l'Évangile est annoncé au monde, si l'Église est rassemblée dans l'unité, alors le ministère est valable même s'il a été transmis de manières différentes selon les Églises. C'est dans cette logique que Peter Neuner peut écrire que, « selon la conception catholique aussi, les Églises de la Réforme n'ont pas rompu avec l'apostolicité. On pourrait dire le cas échéant qu'elles n'ont pas gardé cette concrétisation personnelle de la succession apostolique que représente le ministère »[3] ; aussi, pour lui, « si le ministère est bien au service du message authentique comme on le présuppose ici, il faut, pour élucider la question d'un point de vue œcuménique, se demander si à chaque fois que le ministère proclame la doctrine authentique, celui-ci ne pourrait pas être reconnu également comme un ministère authentique, et cela même si la transmission du ministère n'a pas été effectuée selon les règles que la théologie catholique établit pour les cas normaux »[4]. La thèse qu'il en déduit est que, « si un ministère proclame l'enseignement authentique, alors […] ce ministère pourrait être

---

1 Voir *supra*, II.1.3 et II.3.6.

2 Rappelons que l'ordination épiscopale dans le catholicisme n'est pas la succession d'un évêque à un autre dans une ligne de transmission de personne à personne, mais la succession sur un siège épiscopal ; c'est la continuité sur ce siège qui importe, comme signe de la continuité de l'Église. Voir *supra*, II.4.3.4.

3 Peter NEUNER, *Théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 396.

4 *Ibid.*, p. 396.

légitimé »[1]. Peter Neuner rejoint ici l'avis d'Élisabeth Parmentier que nous avons présenté plus haut[2].

Mettre en avant l'apostolicité de l'Église et le message porté par les différentes Églises et leur ministère offre ainsi une perspective importante pour avancer vers la reconnaissance mutuelle. Elle permet d'envisager de dépasser la question des formes de transmission du ministère. Cette manière de voir est celle qui traverse les documents issus du dialogue international entre l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale.

Dans cette dynamique, si l'Église catholique reconnaît sérieusement que les Églises protestantes transmettent l'Évangile et qu'elles inscrivent leurs ministères au sein de l'apostolicité de l'Église, elle ne peut pas ne pas considérer que le ministère luthérien ou réformé assure des fonctions instituées par le Christ. Le dialogue luthéro-catholique affirmait en 1980 que « la conviction grandit qu'il n'y a pas absence totale, mais "manque dans la plénitude du ministère ecclésial", et on ne conteste pas que, selon la conviction catholique aussi, le ministère accomplit dans les Églises luthériennes des fonctions essentielles du ministère que le Christ a institué dans son Église »[3]. Vingt-six ans plus tard, le rapport concluant la quatrième phase de ce dialogue indique que les « développements de l'ecclésiologie catholique, au sujet de l'épiscopat et de la tradition, ouvrent des perspectives pour avancer, non seulement vers un accord doctrinal avec les Églises de la Réforme au sujet de l'Église, mais aussi vers une reconnaissance de l'apostolicité de ces Églises dont le ministère[4] ne se tient pas dans la succession apostolique historique »[5].

Cela est d'autant plus envisageable que Vatican II reconnaît dans les Églises et communautés ecclésiales séparées des éléments de sanctification et de vérité[6] et des moyens de salut[7]. Le Concile reconnaît implicitement ces Églises et communautés ecclésiales comme apostoliques, car ces éléments[8] viennent de Christ

---

1 *Ibid.*, p. 396.

2 Voir *supra*, II.3.6.2.

3 *L-C - Voies vers la communion* 87. Référence à GROUPE DES DOMBES, *Pour une réconciliation des ministères*, *op. cit.*, n° 40. Voir aussi *L-C - Le ministère dans l'Église* 77 et *L-C - Église et justification* 204.

4 « Ministerial pastoral leadership ».

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 118.

6 *LG* 8.

7 *UR* 3 : « L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut. »

8 Voir *LG* 15 et *UR* 3 listent ces éléments.

par le ministère de ses apôtres ; la communion, même si elle est imparfaite, est ainsi réelle[1].

II.4.6.4 – Fidélité de l'Église et structure ministérielle

Les protestants sont relativement méfiants vis-à-vis de la continuité historique de l'Église posée comme tradition normative, par exemple dans la forme de transmission du ministère par ordination. À ce propos, une interrogation que les catholiques leur renvoient porte sur le lien entre la structure ecclésiale d'une part et, d'autre part, le Christ, son message mais aussi la mission qu'il a confiée aux apôtres et que ceux-ci ont transmise à leurs successeurs, les évêques. Comment la structure ministérielle de l'Église reste-t-elle liée à l'existence historique de Jésus ? Comme le demande Joseph Famerée, « peut-on […] prendre le risque de *se délier des origines*, de rompre la continuité (historique) avec celles-ci, en d'autres termes de rompre avec une Tradition constante ? »[2]. Il ne faut pas sous-estimer le fait que ce point a pu au temps de la Réforme entraîner une résistance catholique aux idées réformatrices. Le dialogue réformé-catholique évoque les présupposés catholiques qui ont dû alors jouer, notamment à propos de la conception d'une structure ministérielle fondée par le Christ, établie sur les apôtres et basée sur le ministère épiscopal, avec une primauté donnée à l'évêque de Rome qui était davantage qu'une primauté d'honneur – même si l'histoire de l'Église montre que la nature et l'exercice de cette primauté a été très discutée. La Réforme semblait remettre en cause la structure même de l'Église et toucher à sa fondation par le Christ et, pour les catholiques, « les propositions des Réformateurs concernant la structure de l'Église apparaissaient donc comme une attaque contre le fondement apostolique de l'Église »[3]. Il est intéressant de noter que dans cette citation, une certaine prudence est affichée par les catholiques qui emploient le verbe « apparaître » ; nous avons vu en effet que la question du fondement apostolique doit être problématisée plus profondément car

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 121. Voir *UR* 3.

2 Joseph FAMERÉE, « Ministère - ordination - épiskopé », *art. cit.*, p. 18. C'est lui qui souligne.

3 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 39. Le document présente les présupposés qui ont conduit les catholiques à percevoir la Réforme comme une attaque contre le fondement apostolique de l'Église, comme une remise en cause de l'unité de l'Église, comme une rupture avec la tradition et comme une menace de mettre l'Église entre les mains des pouvoirs séculiers. Nous avons évoqué les trois derniers présupposés de ce paragraphe 39 dans la partie II de notre travail : voir *supra*, II.4.2.2.

elle ne se résume pas à une succession historique des ordinations, et que les réformateurs de la première génération étaient attachés à la structure épiscopale de l'Église.

Cette question se place sur le plan de la compréhension de la continuité historique. Celle-ci est-elle portée essentiellement par la fidélité au message de l'Évangile reçu des apôtres, vécu et transmis ? Ou la structure ministérielle qui porte ce message doit-elle elle aussi, dans sa forme et sa transmission, remonter jusqu'aux apôtres, pour garantir cette fidélité ?

Les catholiques interpellent également les protestants sur la question de la structure ecclésiale qui peut garantir de manière ultime l'unité de l'Église. Pour les catholiques, le ministère épiscopal dans sa collégialité est indispensable pour l'unité de l'Église, car il l'incarne à la fois au plan de l'Église locale par le lien des prêtres à l'évêque et au plan de l'Église universelle par la collégialité des évêques autour du pape. Cette forme de ministère étant différente en protestantisme, qu'est-ce qui maintient l'unité de l'Église, notamment dans les périodes de conflit ?[1] Il est vrai que l'histoire du protestantisme est jalonnée de scissions et de création d'Églises diverses ; cela questionne la capacité protestante à garder l'unité de l'Église, en tout cas sur le plan d'une structure institutionnelle visible. Quels signes et moyens de continuité institutionnelle l'Église se donne-t-elle, au service de l'Évangile, pour rester unie au travers des inévitables conflits qui la guettent ? La question touche en particulier au déficit des Églises protestantes en termes de structures les liant au-delà des Églises nationales ; si ces dernières sont gouvernées selon le mode synodal, elles ne sont liées entre elles que par des communions, des alliances ou des fédérations qui n'ont pas de valeur contraignante comme le serait un synode.

De la même manière que la question du ministère qui peut maintenir l'Église dans l'unité se pose celle des critères qui permettent de vérifier que l'Église demeure dans la vérité. Pour les catholiques, le magistère du pape, le collège des évêques et le concile sont les structures qui garantissent la fidélité de l'Église au message apostolique. Côté protestant, en l'absence d'un magistère universel, qu'est-ce qui assure que ce qui est annoncé est bien le salut ? Cela repose-t-il sur la fidélité du

[1] *L-C - Du conflit à la communion* 175.

ministre, sur le discernement de l'assemblée, sur une décision synodale ? Ou sur le seul Saint-Esprit ?

Une critique importante que peuvent faire les protestants aux catholiques concerne ce qui leur paraît être une importance trop grande donnée en ecclésiologie à la structure de l'Église, voire une réduction de la théologie à l'ecclésiologie, alors que la catholicité de l'Église est plus profonde et prend sa source dans l'Évangile reçu et les sacrements partagés. Le dialogue réformé-catholique pose ainsi cette question : « dans quelle mesure est-il nécessaire d'être en liaison institutionnelle avec l'office de Pierre et l'office d'un évêque pour avoir un ministère régulièrement installé dans l'Église ? »[1]. La catholicité s'expérimente-t-elle dans le lien avec l'Évêque de Rome, ou dans l'appartenance à une communauté particulière réunie par la Parole ? Si l'Église catholique a le droit de définir les critères qui lui permettent de mesurer sa propre ecclésialité, de quel droit les applique-t-elle aux autres Églises pour décréter qu'elle-même est dans la plénitude tandis qu'aucune des autres ne l'est ? Pourquoi le critère ultime de cette plénitude serait-il le lien juridique qui lie le fidèle à l'évêque et l'évêque au pape au sein du collège épiscopal ? La seule référence à la tradition de l'Église a ses limites puisque l'histoire montre que celle-ci a toujours évolué.

Sur la question de la structure qui permet de garantir que l'Église reste dans la vérité, les protestants interpellent aussi les catholiques : qu'est-ce qui garantit que le magistère reste dans la vérité ? L'expérience du XVI^e^ siècle marque le protestantisme, quand le combat pour la fidélité à l'Évangile a dû se faire contre les structures ministérielles de l'Église romaine. Pour le protestantisme, l'Évangile est la base de toute autorité dans l'Église et ni le rang ni la fonction d'un ministre ne peuvent suffire à légitimer l'enseignement, c'est seulement la cohérence avec l'Évangile de ce qui est annoncé et vécu qui permet de le vérifier[2]. C'est pourquoi les réformateurs, même s'ils ne remettaient pas totalement en question la papauté[3], ont émis des critiques contre la hiérarchie romaine qui, selon eux, réclamait le droit

1 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 107.
2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 97.
3 *Ibid.* 99.

d'ajouter des articles de foi nouveaux et d'imposer des pratiques aux consciences[1]. Le ministère est étroitement lié à l'Évangile, mais, pour les participants à la troisième phase du dialogue luthéro-catholique, « dans ses titulaires et son exercice, [il] peut se mettre en contradiction avec l'Évangile [...]. La façon dont cette expérience se traduit dans l'ecclésiologie et le droit ecclésiastique de nos deux Églises est en partie différente. Mais la possibilité d'un conflit entre ministère et Évangile, et la nécessité pour l'Église de veiller à la primauté de l'Évangile, sont bien vues et admises de part et d'autre »[2]. Nous avons vu plus haut que la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* est la reconnaissance officielle par les deux traditions que la justification a été fidèlement annoncée par chaque Église. Cela s'étant fait malgré – ou avec – la différence de structure ecclésiale et de formes d'*episkopè*, cela permet de souligner que la vérité peut être transmise même en dehors de la collégialité épiscopale catholique. Le ministère protestant y trouve une pleine valeur.

Une autre critique protestante est plus fondamentale. Elle concerne la place donnée par le catholicisme au ministère épiscopal et le risque que celui-ci empiète sur la place à laisser à la seule grâce de Dieu. Les protestants estiment que c'est donner trop de poids à l'ecclésiologie par rapport à la sotériologie. Pour eux, il n'est pas admissible de voir dans la forme de l'*episkopè* « quelque chose dont l'existence est déterminante pour l'être de l'Église »[3]. Cela n'est pas dû seulement à l'expérience déjà évoquée de l'opposition des évêques à la Réforme au XVI^e^ siècle, mais est avant tout lié, ainsi que l'exprime le document *Église et justification*, à

> « la crainte qu'une telle valorisation du ministère épiscopal mette en danger le caractère inconditionnel du don et de la réception du salut, objet de la doctrine réformatrice de la justification. Car ce caractère inconditionnel du salut implique que seulement ce qui, selon le témoignage de l'Écriture, fut donné par Jésus-Christ lui-même, comme moyen du salut, doit être considéré comme nécessaire à l'"être Église" de l'Église. Si des structures de l'Église apparues au cours de l'histoire sont mises à ce niveau, elles deviennent conditions du salut et accèdent, du point de vue luthérien, de façon illégitime, au rang de cela seul qui est nécessaire pour le salut et l'Église : l'Évangile proclamé dans la prédication et les sacrements »[4].

---

1 *Ibid.* 98.

2 *L-C - Église et justification* 190.

3 *Ibid.* 192.

4 *Ibid.*.

Sur ce registre, il nous semble important que l'Église catholique puisse entendre l'interpellation faite par Wolfhart Pannenberg :

> « Dans le sens d'une ecclésiologie fondée sur l'eucharistie, il est nécessaire de procéder à la révision du langage – habituel dans la doctrine et la théologie romaines-catholiques – qui fait du pape le *principium et fundamentum* de l'unité de l'Église […] tout comme de la qualification corrélative des évêques comme *principium et fundamentum* de l'unité dans leurs Églises particulières. Il n'est que le seul Jésus-Christ lui-même qui soit principe et "fondement" (1 Co 3, 11) de l'Église et de son unité. […] Lorsque Ép 2, 20, à partir de l'image de l'Église comme édifice, indique que cet édifice doit être érigé sur le "fondement" des apôtres et des prophètes, il faut comprendre cet énoncé dans le sens de 1 Co, 3, 11 : c'est le *témoignage apporté au Christ* par les apôtres et les prophètes qui a cette fonction de fondation »[1].

Pour les catholiques, il importe de rappeler ici que la structure épiscopale n'est pas un obstacle à la justification mais, au contraire, ce qui permet qu'elle soit annoncée. Le document *Église et justification* revient longuement sur cette dimension en indiquant le point de vue catholique :

> « Le ministère épiscopal et la succession apostolique, en tant que transmission structurée du ministère ordonné dans l'Église, sont [...] essentiels à l'Église en tant qu'Église, et en ce sens absolument nécessaires. Parole et sacrement sont cependant les deux colonnes, nécessaires au salut, de l'être ecclésial. Ministère épiscopal et succession apostolique sont à leur service, au service de ce qui est nécessaire au salut, pour que la Parole soit authentiquement proclamée et les sacrements célébrés correctement. Le ministère épiscopal et la succession apostolique servent à préserver la tradition apostolique dont le contenu s'exprime dans la règle de foi. C'est l'Esprit de Dieu qui se sert du ministère épiscopal pour, en toute situation historique, garder l'Église dans la continuité avec son origine apostolique, intégrer les croyants dans l'unique foi universelle de l'Église et ainsi précisément exercer aussi sa force libératrice par le ministère épiscopal. Le ministère épiscopal est en ce sens, dans la conception catholique, un service indispensable à l'Évangile nécessaire au salut »[2].

Plus loin, le document explique que « la même distinction est appliquée à la question de la nécessité pour l'Église du ministère épiscopal rattaché à la succession apostolique et qui, au plan individuel, n'est pas nécessaire au salut »[3]. Il en conclut que « la partie catholique peut affirmer sur la base de son approche la nécessité ecclésiale de ce ministère sans que cela contredise la doctrine de la justification. Le

---

1 Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* ***, *op. cit.*, note 2 p. 149. Souligné par lui.

2 *L-C - Église et justification* 196.

3 *Ibid.* 202.

ministère épiscopal est compris par là comme service nécessaire dans l'Église à l'Évangile qui, lui, est nécessaire au salut »[1].

On touche là à la participation de l'Église à la médiatisation du salut. Ce qui pour les protestants risque d'être une mainmise humaine sur la grâce de Dieu est pour les catholiques, au contraire, la participation croyante à sa diffusion. Les catholiques doivent cependant entendre cette critique qui se veut au service de la liberté de Dieu, et prendre garde que le rétrécissement constaté au long de l'histoire sur la figure de l'évêque et en particulier sur celui de Rome ne conduise pas à une autorité qui pourrait courir le risque d'être au-dessus de l'Évangile, en étant son interprète ultime.

II.4.6.5 – Fond et forme

Une cinquième réflexion concerne la distinction et l'articulation entre fond et forme que nous avons évoquée à la fin du bilan théologique du chapitre précédent[2]. La synthèse que nous venons de faire des débats sur l'*episkopè* au sein des dialogues entre catholiques, luthériens et réformés montre que sur le fond les différentes Églises peuvent converger ; il y a accord sur la nécessité d'un ministère d'*episkopè* au service d'une unité diachronique et synchronique de l'Église. Si la dimension de l'*episkopè* est bien présente et considérée nécessaire pour l'Église dans les deux traditions, une divergence profonde se manifeste cependant sur la forme qu'elle peut ou doit avoir. Les formes du ministère de l'*episkopè* sont en effet très différentes selon les traditions, collège des évêques avec à sa tête le pape pour les catholiques, structures de type presbytérien-synodal pour les protestants[3]. Pourtant, même si l'*episkopè* revêt des formes très différentes selon les Églises, avec des accents divers mis sur les dimensions personnelle, collégiale et communautaire, sur la distinction ou non entre deux ministères au sein du ministère ordonné, sur le fait que l'*episkopè* a pour fonction de garantir l'apostolicité de l'Église

---

1 *Ibid.* 202.

2 Voir *supra*, II.3.6.4.

3 Avec différentes variantes qui peuvent donner plus ou moins de poids à la dimension presbytérienne (Église locale) ou à la dimension synodale (supra-locale), ainsi qu'aux dimensions personnelles (évêque) ou collégiales (conseil synodal). *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 106 : La question de la structure, importante « pour que l'Église puisse s'acquitter de son mandat », s'enracine dans la seigneurie du Christ dont les uns déduisent « une structure à prédominante hiérarchique » et les autres « une organisation à prédominance presbytérienne-synodale ».

ou d'en être simplement signe, ou encore sur l'appréciation de la nécessité d'un ministère d'unité au plan de l'Église universelle, le fond est partagé. Que les formes structurelles que prennent le ministère d'*episkopè* soient variées et qu'il n'y ait pas d'unité entre les Églises sur ce point pourrait donc ne pas être problématique en soi. Cela constitue pourtant un blocage important. Au terme de ce parcours, se pose en effet la question, déjà croisée ici ou là, de savoir si – et jusqu'où – une forme particulière d'*episkopè* est constitutive de l'Église. C'est là le lieu de divergence le plus fondamental entre catholiques et Églises de la Réforme. Ce qui compte ici n'est pas tant la diversité de formes en soi, que l'importance donnée à une forme particulière et sa normativité.

Pour les catholiques, nous l'avons dit, le principe et le fondement de l'unité de l'Église se trouvent dans l'épiscopat, sous la forme du collège dont l'évêque de Rome est la tête, ce dernier étant « principe perpétuel et visible et fondement de l'unité »[1]. La forme même de l'*episkopè* est instituée par le Christ et cette forme est ecclésiologiquement et théologiquement indispensable. La forme que revêt l'*episkopè* est diversifiée au sein du protestantisme, car elle n'est pas normative. Pour les luthériens, le rapport *Voies vers la communion* affirme :

> « Le modèle de la constitution épiscopale n'est pas fondé sur une disposition du Seigneur qui vaudrait pour tous les temps et pour toutes les situations ; cependant cette constitution est née sous l'action du Saint-Esprit et son rétablissement est concevable pour les Églises luthériennes, pour des raisons historiques et œcuméniques. De même, un ministère au service de l'unité de toute l'Église correspond, selon la conception luthérienne, à la volonté du Seigneur, sans que la forme concrète en soit fixée une fois pour toutes »[2].

Pour les luthériens et les réformés, la question des formes de l'*episkopè*, tant sur le plan régional que sur celui de l'Église universelle, reste ouverte, puisque sa forme concrète n'est pas « fixée une fois pour toutes ». Cette distinction protestante

---

1 *LG* 18 : « Jésus Christ, Pasteur éternel, a édifié la sainte Église en envoyant ses Apôtres, comme lui-même avait été envoyé par le Père (cf. Jn 20, 21) ; il a voulu que les successeurs de ces Apôtres, c'est-à-dire les évêques, soient dans l'Église, pasteurs jusqu'à la consommation des siècles. Mais, pour que l'épiscopat lui-même fût un et indivis, il a mis saint Pierre à la tête des autres Apôtres, instituant, dans sa personne, un principe et un fondement perpétuels et visibles d'unité de la foi et de communion ». Voir *LG* 23 que nous avons déjà cité : « Le pontife romain, comme successeur de Pierre, est le principe perpétuel et visible et le fondement de l'unité qui lie entre eux soit les évêques, soit la multitude des fidèles. Les évêques sont, chacun pour sa part, le principe et le fondement de l'unité dans leurs Églises particulières ».

2 *L-C - Voies vers la communion* 23. Notons l'expression « rétablissement », qui pourrait indiquer qu'il y a eu abandon d'une forme qui pourrait être retrouvée ; il n'est pas certain que cela fasse consensus au sein du luthéranisme.

entre le fond et la forme de l'*episkopè* est mentionnée également par le document *Tous sous un seul Christ* :

> « Quant au ministère épiscopal, il faut maintenir que, en accord avec l'Église jusque-là existante, la *Confessio Augustana* manifeste explicitement l'intention de préserver la structure épiscopale. Cela supposait que l'annonce correcte de l'Évangile soit favorisée, et non entravée, par ce ministère[1]. La *Confessio Augustana* estimait qu'un ministère d'unité et de gouvernement – placé au-dessus des ministères locaux – (*CA* XXVIII) était essentiel à l'Église même si la forme concrète à donner à ce ministère restait ouverte »[2].

En protestantisme, la structure épiscopale n'est pas dévalorisée, mais la forme concrète à donner à l'*episkopè* reste ouverte.

Pour les catholiques la forme de l'*episkopè* est donc fondamentale, fait partie de la structure essentielle de l'Église et garantit sa fidélité à l'Évangile, tandis que pour les protestants elle peut revêtir une diversité de modalités si celles-ci sont au service de la fidélité de l'Église à l'Évangile. Cette signification différente de la forme de l'épiscopat pour les catholiques et pour les protestants est une divergence qui remonte au XVI^e^ siècle. C'est le problème ecclésiologique essentiel aujourd'hui, nœud de difficultés dans les relations entre les Églises : quel est le lien entre structure épiscopale et être de l'Église ?

II.4.6.6 – Une forme normative de ministère ?

Ce que nous venons d'exposer appelle une réflexion sur les perspectives qui permettraient d'avancer vers un rapprochement entre les Églises. Les questions peuvent sembler infranchissables, celles de la forme épiscopale collégiale et du ministère du pape en particulier, mais il nous paraît possible d'aller plus loin. Pour avancer vers une reconnaissance par l'Église catholique de la pleine ecclésialité des autres Églises, il nous semble qu'à ce jour deux perspectives se présentent.

---

1 *CA* XXVIII, 77 : « Il ne s'agit pas de priver les évêques de leur pouvoir ; mais nous leur demandons uniquement de ne pas contraindre les consciences à commettre des péchés » (version allemande, *FEL* 78). Version latine : « Il ne s'agit pas de priver les évêques de leur domination. Au contraire, on demande uniquement qu'ils souffrent que l'Évangile soit enseigné dans sa pureté et qu'ils tempèrent les quelques pratiques, peu nombreuses, qui ne peuvent être observées sans péché » (*ibid.*).

2 *L-C - Tous sous un seul Christ* 22.

La première solution pour dépasser le blocage serait d'envisager une convergence des formes d'*episkopè* en vue de l'exercice commun de ce ministère de vigilance supra-locale. En 1976, l'étude du Groupe des Dombes sur le ministère épiscopal souhaitait ainsi que des évolutions tendent « à l'avènement d'une seule épiscopè dans l'Église une »[1], en précisant qu'« unité d'épiscopè ne signifie pas uniformité de ses modes d'exercice »[2]. Cela reviendrait de fait à chercher à intégrer les ministères protestants dans la structure catholique ; c'est pourquoi, disons-le immédiatement, cette perspective est une impasse.

Elle a pourtant été envisagée dès le départ par le dialogue luthéro-catholique. Ainsi, le *Rapport de Malte* indiquait qu'« une voie de rapprochement progressif, pouvant comporter différentes étapes, doit être parcourue »[3]. À l'aube des années 1980, le document *Voies vers la communion* posait la question des pas concrets à effectuer pour se rapprocher d'une pleine communion spirituelle et ecclésiale et proposait des objectifs intermédiaires[4] ; pour avancer vers une meilleure relation entre catholiques et luthériens, il indiquait que, « dans le contexte d'une disposition réciproque éventuelle à entrer dans la communion de l'épiscopat historique et même du ministère de Pierre, la réalisation concrète du ministère supra-paroissial revêt une importance décisive, tout comme au plan local la praxis des pasteurs de paroisse ordonnés »[5]. Ce document appelait à une bonne pratique du gouvernement de l'Église et invitait à aller plus loin : « un pas important sur la voie d'une structure épiscopale commune serait notamment une coopération intensifiée, plus fortement institutionnalisée aussi, des deux directions ecclésiales »[6] ; il proposait la mise en œuvre d'une commission de coopération avec des compétences de décision pour certaines questions, à l'échelle d'une région mais aussi à l'échelle universelle. Un an plus tard, le rapport sur *Le ministère dans l'Église* affirmait que ce chemin ne pouvait être parcouru que « pas à pas »[7].

C'est surtout au cours de sa deuxième phase que le dialogue a développé cette piste, quand les participants au groupe de travail qui ont rédigé le rapport *L'unité qui*

1 GROUPE DES DOMBES, *Le ministère épiscopal*, *op. cit.*, 77.
2 *Ibid.*, note 14.
3 *L-C - Rapport de Malte* 73.
4 *L-C - Voies vers la communion* 54.
5 *Ibid.* 88.
6 *Ibid.*.
7 *L-C - Le ministère dans l'Église* 83.

est devant nous ont proposé des étapes pour arriver à une pleine communion dans l'épiscopat qui irait jusqu'à un ministère ecclésial commun[1]. Bien que le but ait été trop ambitieux et trop irréaliste pour que cette proposition ait eu des conséquences concrètes, les éléments de réflexion qu'il a amené à partager nous intéressent ici. Le document appelait en effet les luthériens à entrer en communion avec l'épiscopat historique, selon l'exigence catholique – on retrouve là l'asymétrie déjà évoquée dans notre étude :

> « Alors que sur la base de la compréhension luthérienne de l'Église l'existence du ministre ecclésial dans l'Église catholique n'a pas à être mise en cause, on ne peut pas, du côté catholique, parvenir à une pleine reconnaissance du ministère ecclésial dans les Églises luthériennes parce que selon la conception catholique – en raison du "*defectus sacramenti ordinis*" – la forme plénière du ministère ecclésial y fait défaut jusqu'ici. Une telle reconnaissance ne serait possible que dans le processus de l'"établissement de la pleine communion ecclésiale"[2], dont fait partie, de façon essentielle, la communion dans l'épiscopat historique »[3].

Selon ce document, les luthériens pouvant considérer la fonction de l'*episkopè* comme nécessaire à l'Église, ils pourraient librement accepter cette exigence d'entrer en communion avec l'épiscopat historique, « c'est-à-dire avec la forme qu'a prise dans l'histoire le ministère de l'*episcopè* en tant qu'épiscopat se tenant dans la succession apostolique »[4].

Au regard des dialogues qui ont suivi, on voit que cette proposition ne distinguait pas assez entre la forme historique d'ordinations et la succession apostolique elle-même, plus large et plus profonde ; elle s'attachait à faire entrer le ministère luthérien dans la succession apostolique considérée comme une suite d'ordinations, sans noter que l'épiscopat est évalué différemment par les catholiques et les luthériens quant à sa signification pour l'Église. Le rapport précisait :

> « Étant donné sa nature, le "*defectus sacramenti ordinis*", affirmé du côté catholique comme affectant le ministère ecclésial des Églises de la Réforme, ne peut être levé ni par des considérations et des consensus théologiques seulement ni par des déclarations ou des décisions ecclésiales ou juridiques, comme le serait encore un acte de reconnaissance des ministères en sa valeur canonique et théologique. En même temps que cette reconnaissance, une réception dans la communion du

1 *L-C - L'unité qui est devant nous* 103.
2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 82.
3 *L-C - L'unité qui est devant nous* 95.
4 *Ibid.* 97.

> ministère ecclésial est requise, ce qui signifie, en fin de compte, une réception dans la communion du ministère épiscopal se tenant dans la succession apostolique »[1].

Les membres du groupe de dialogue pensaient que les luthériens pouvaient accepter une telle communion et étaient ouverts à cela même si, dans leur compréhension, la place et la signification de ce ministère épiscopal pour la catholicité, l'apostolicité et l'unité de l'Église sont accentuées autrement[2]. Le rapport, qui rappelait que le *defectus* du ministère dans les Églises luthériennes « doit être dépassé en commun en vue de la communion ecclésiale »[3], proposait plusieurs étapes pour arriver à l'exercice du ministère ecclésial commun, en passant par des ordinations communes, intégrant ainsi les nouveaux ministres dans la succession historique.

Ce faisant, les participants luthériens de ce dialogue reconnaissaient implicitement que leurs Églises souffraient d'un *defectus*. Du point de vue protestant cela est, comme nous l'avons déjà dit, hautement discutable et la proposition n'a d'ailleurs jamais été plus loin que ce dialogue[4], même si le document *Église et justification* a repris l'idée quelques années plus tard :

> « La différence qui persiste dans la portée théologique et ecclésiologique à reconnaître au ministère épiscopal, rattaché à la succession historique, perd de son acuité quand, du côté luthérien, on peut accorder au ministère épiscopal une valeur qui rend souhaitable le rétablissement de la pleine communion avec l'épiscopat, et quand, du côté catholique, on reconnaît que "le ministère dans les Églises luthériennes... assure des fonctions essentielles du ministère que Jésus-Christ a institué dans son Église"[5], et quand on ne conteste pas que les Églises luthériennes sont "Église". La différence dans l'importance donnée à l'épiscopat historique est alors interprétée de telle manière que la doctrine de la justification n'est plus en cause, et que le rétablissement de la pleine communion dans l'épiscopat n'est donc plus une impossibilité théologique »[6].

---

1 *Ibid.* 98.

2 *Ibid.*.

3 *Ibid.* 124.

4 On trouve une problématique similaire dans l'accord luthéro-anglican aux États-Unis, *Called to Common Mission*, *op. cit.*, 12-20, qui proposait un processus pour que les évêques luthériens entrent peu à peu dans la continuité historique. Bernard Sesboüé proposait en 1981 une piste similaire ; il écrivait alors que « la pleine communion dans la célébration des sacrements demandera très vraisemblablement en Occident des actes ecclésiaux de réconciliation à portée sacramentelle, grâce auxquels leurs ministres seront mutuellement reconnus comme établis, par le don de l'Esprit de Dieu, dans la succession apostolique » : Bernard SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 145. Il renvoie dans une note à GROUPE DES DOMBES, *Pour une réconciliation des ministères*, *op. cit.*, 38-47.

5 *L-C - Le ministère dans l'Église* 77.

6 *L-C - Église et justification* 204. Référence est faite à *L-C - L'unité qui est devant nous* 117-139.

Inviter les ministres luthériens à s'insérer à nouveau dans la succession historique et dans la collégialité épiscopale est pourtant une manière de dire qu'il y a de fait une véritable déficience dans les ministères luthériens, pas seulement selon les critères catholiques ; c'est pourquoi les luthériens, s'ils acceptaient une telle démarche, reconnaitraient souffrir d'un *defectus*. Cela n'est pas possible à admettre pour eux, car cela reviendrait à nier que le ministère luthérien soit pleinement un ministère depuis le XVI^e^ siècle[1].

Une deuxième perspective nous paraît plus prometteuse. Elle consiste en une réflexion à mener en catholicisme sur la normativité de la forme épiscopale catholique pour l'être de l'Église. Si elle est évidente pour ce qui est de l'identité de l'Église catholique romaine, doit-elle l'être de la même manière pour ce qui concerne l'Église toute entière ? Nous retrouvons là la distinction entre fond et forme. Des différences de forme peuvent signifier des divergences sur le fond, par exemple au sujet de la sacramentalité de l'ordination qui confère une *potestas* au ministre et l'insère dans un lien ecclésial de subordination à l'évêque lui-même en communion avec les autres évêques au sein du collège épiscopal dont le pape est le chef. Mais une ouverture nous semble possible quant à la forme d'exercice des ministères.

C'est ce que semble permettre de dire le dialogue luthéro-catholique qui affirmait en 1981 que « la conviction catholique selon laquelle le fait d'être dans la succession historique fait partie de la forme plénière du ministère épiscopal n'exclut pas que les catholiques aussi soient convaincus que le ministère existant dans les Églises luthériennes exerce des fonctions essentielles de ce ministère que Jésus-Christ a institué dans son Église »[2]. Le dialogue réformé-catholique évoque aussi ce niveau de la forme : « Comment comprendre la notion de "*defectus*" ? Un "*defectus*" de forme peut-il mettre en question ou invalider le ministère comme tel – ou bien

[1] Il est intéressant de remarquer que, dans le dialogue réformé-catholique, cette question des étapes est également abordée mais qu'elle ne se porte pas vers la question de l'exercice commun des ministères ou de l'*episkopè*. Le document *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* (152-165) propose ainsi des étapes « sur le chemin de l'unité » : rendre visible la reconnaissance mutuelle du baptême, avancer dans une compréhension commune de l'Eucharistie, exercer conjointement une responsabilité pastorale auprès de ceux qui vivent ou grandissent au sein de mariages mixtes au plan confessionnel, aller vers une réconciliation des mémoires, en s'attaquant en particulier à la question des anathèmes mutuels du XVI^e^ siècle.

[2] *L-C - Le ministère dans l'Église* 77. Référence à GROUPE DES DOMBES, *Pour une réconciliation des ministères*, *op. cit.*, 40.

peut-il y être remédié par référence à la foi de l'Église ? »[1]. Le document réformé-catholique *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* affirmait quant à lui en 1977 que « nous sommes d'accord sur le fait que la structure fondamentale de l'Église et de son ministère est collégiale »[2] et « que la structure collégiale doit prendre différentes formes selon les différentes époques et nous devons être sensibles à la pluriformité des charismes »[3] ; il précisait que cette collégialité « doit être réalisée à tous les niveaux de l'Église »[4], la « sobornost »[5] pouvant aider à avancer sur cette question, intégrant ainsi une dimension spirituelle à une question qui court toujours le risque de devenir seulement structurelle.

Cette dimension spirituelle est essentielle, en ce qu'elle peut permettre de faire évoluer les conceptions ecclésiologiques et les pratiques ecclésiales en les ramenant à l'essentiel : le partage de l'Évangile. Le document *L'apostolicité de l'Église* expose ainsi qu'il ne faut pas mettre le *focus* uniquement sur ceux qui sont titulaires d'une fonction et sur les institutions, mais tenir compte du processus d'interaction entre titulaires d'une fonction, sacerdoce universel et théologiens, car c'est à travers ce processus que l'Esprit Saint maintient l'Église dans la vérité[6]. Ainsi, sur cette question précise de la reconnaissance du ministère protestant par l'Église catholique, le progrès des dialogues œcuméniques, en particulier dans la phase de travail sur l'apostolicité de l'Église, permettent de dépasser le *defectus* sans imposer aux protestants de (ré)intégrer la succession apostolique historique. Le document luthéro-catholique de 2006 évoque en effet la « reconnaissance de l'apostolicité de ces Églises [de la Réforme] pour lesquelles le ministère pastoral ne se tient pas dans la succession apostolique historique »[7]. Le terme « reconnaissance » est fort et c'est une ouverture importante que le rapport met ici en avant ! Il s'agit, plutôt que d'inviter

---

1 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 108. Repris dans *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 141, où *defectus* est traduit par « défaut ».

2 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 102.

3 *Ibid.*.

4 *Ibid.*.

5 Le terme est utilisé sans explication. Rappelons que ce terme, important dans l'orthodoxie russe, est la traduction de *καθολικός* dans un sens de communion spirituelle ; il appelle à un fonctionnement conciliaire ou synodal de l'Église. Voir Georges NIVAT, *Vivre en russe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2007, p. 31-34 ; l'auteur explique qu'« intraduisible, le mot l'est de par ses usages très polysémiques, en théologie, en politique, dans l'histoire russe, où il est toujours utilisé comme une marque de l'originalité de l'"être ensemble" russe, ou orthodoxe » (p. 34).

6 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 451. *L-C - Le ministère dans l'Église* 58, en se référant à *L-C - Rapport de Malte* 22 et 23, rappelait que cette question de la vérité dépend de l'Esprit Saint et est un processus dynamique

7 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 118.

les luthériens à entrer à nouveau dans la succession épiscopale historique, de les inciter à bien enraciner leur ecclésiologie dans les dimensions que les réformateurs voulaient conserver – et ils l'auraient fait si les circonstances le leur avait permis – tout en assumant les évolutions ecclésiologiques vers lesquelles ils ont été entrainés. Pour le dire autrement, c'est un appel aux luthériens à affirmer – et à mettre en œuvre – leur sens de la continuité de l'Église et du ministère, de la fidélité à l'Évangile et à la tradition de l'Église et de l'importance d'un ministère d'*episkopè* au service de l'unité de l'Église de Jésus-Christ.

Il s'agit aussi – et peut-être surtout – pour l'Église catholique de ne pas regarder les Églises issues de la Réforme comme des Églises déficientes selon ses propres critères ecclésiologiques, mais de revoir ces critères afin d'accueillir positivement ces Églises qui vivent du même Évangile et portent le même souci de l'Église et de ses ministères. À cet égard, le dialogue des Églises luthériennes et réformées avec la communion anglicane pourrait être approfondi par l'Église catholique, en particulier sur le point de la succession historique qui, si elle ne permet pas l'interchangeabilité des ministres, n'est pas un obstacle à la reconnaissance mutuelle[1]. Il serait important également que la réflexion ecclésiologique catholique travaille sur le lien et la distinction entre succession dans le ministère et succession épiscopale. Pour ce faire, une distinction et une hiérarchisation entre succession apostolique, succession historique et succession épiscopale pourrait être utile. Il s'agirait au fond de tirer les conséquences ecclésiologiques de l'accord de 1999 sur la doctrine de la justification. Car la question essentielle est celle de la vérité de l'Évangile et de la fidélité du témoignage qui lui est rendu : à travers différentes formes de transmission du ministère, cet essentiel est partagé par les deux traditions. La forme de transmission du ministère paraît à cet égard seconde.

II.4.6.7 – Traditio, successio, communio

Pour terminer ce bilan théologique, il nous semble qu'après cinquante ans de dialogues, il est permis d'envisager d'aller plus loin. Nous avons évoqué le document sur *L'apostolicité de l'Église* qui rappelle que, dans l'articulation *traditio*, *successio* et *communio*, la fidélité à l'Évangile a la priorité et que l'ordre de ces trois dimensions

[1] Voir *supra*, I.5.3.

de la succession apostolique est important. L'Église catholique reconnaît ainsi le ministère et les sacrements dans les Églises orthodoxes dont les évêques ne sont pas en communion avec le collège des évêques. Il y a dans les Églises luthériennes et réformées des ministres qui exercent un ministère de vigilance qui est du même ordre que la responsabilité des évêques dans l'Église catholique ; ils ont eux aussi une responsabilité particulière pour l'apostolicité de la doctrine de leur Église et ils le font justement, comme l'Église catholique le reconnaît dans la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*. Aussi, pour le document de 2006, « si le consensus des évêques est le signe définitif de l'apostolicité de leur doctrine, alors les catholiques ne peuvent exclure ces autres *episkopoi* du cercle de ceux dont le consensus est, selon la conception catholique, le signe de l'apostolicité de la doctrine »[1]. L'appel ici lancé à l'Église catholique est fort et pressant. Le document ouvre deux pistes de réflexion importantes.

La première est le rappel de l'articulation, et de l'ordre de priorité, entre *traditio* (contenu de la foi apostolique – le ministère en fait-il partie et si oui, comment ?), *successio* (succession apostolique, succession dans le ministère) et *communio* (communion eucharistique, collège épiscopal…). *Traditio* vient en premier, comme le développent l'ensemble des rapports de dialogues étudiés et notamment l'accord sur la justification de 1999 et l'étude volumineuse sur l'apostolicité de 2006 ; sur ce point nous avons longuement évoqué les points commun entre catholiques, luthériens et réformés. *Successio* vient ensuite, et là aussi nous avons montré les points majeurs de convergence, notamment dans la compréhension d'une succession apostolique qui concerne toute l'Église. C'est le plan de la *communio* qui nous semble devoir être encore approfondi, notamment sur la distinction et le lien entre communion visible structurellement, et communion spirituelle.

La deuxième piste est l'invitation faite à l'Église catholique d'élargir le cercle des évêques catholiques aux *episkopoi* des autres Églises. C'est un appel à un travail – et une conversion – du côté catholique sur son ecclésiologie ; cela touche notamment à la structure épiscopale, ou tout au moins à la manière de reconnaître l'ecclésialité des autres Églises, sans toutefois entrer dans un processus d'intégration ou de fusion. En effet, ainsi que l'indique Walter Kasper, pour les catholiques l'ordination est sacrement de la foi de l'Église et le ministre protestant de

[1] *L-C - L'apostolicité de l'Église* 291. Voir *supra*, II.4.4.3.

l'ordination ne peut pas vouloir communiquer le ministère qui existe dans l'Église catholique et tel qu'il est compris dans l'Église catholique. Il doit même exclure cela, car « le ministère ecclésial, et en particulier le ministère épiscopal, représente l'Église et la confession de foi qui est normative pour elle. Toute reconnaissance mutuelle présuppose par conséquent la pleine reconnaissance mutuelle de l'être-Église et de la foi de l'autre Église »[1].

Cela demande notamment de travailler à ce qu'est l'Église : quel lien entre communion ecclésiale et communion eucharistique ? Quelle articulation entre Église locale et Église universelle ? Quelle articulation entre l'Église du Christ et les Églises particulières ? À ce stade de notre étude, il importe d'approfondir ces questions ; tel sera l'objet de la troisième partie de notre étude.

[1] Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 351-352

II.

CONCLUSION

DES PROGRÈS ET UN BLOCAGE

Établir un *status quaestionis* sur la question des ministères est important pour mesurer l'état des convergences et des divergences sur ce sujet central en œcuménisme. Ainsi que nous l'avons constaté dans cette partie, les dialogues menés entre les luthéro-réformés et les catholiques depuis près de cinquante ans ont montré qu'un cheminement commun permettait de mieux comprendre ce que la tradition partenaire concevait et pratiquait, comment cela prenait sens dans son ecclésiologie et son organisation ecclésiale, comment cela s'enracinait dans sa lecture de l'Écriture et dans les développements de son histoire. Le fruit de ce dialogue est une meilleure compréhension mutuelle, qui passe par la reconnaissance de nombreux points de consensus ou de convergence, même si des spécificités sont marquées pour certains d'entre eux. De grandes proximités existent sur des questions aussi fondamentales que l'apostolicité de l'Église, l'implication de tous les baptisés dans la mission de celle-ci, la dimension constitutive pour elle d'un ministère ordonné au service de la prédication et de la célébration des sacrements ou la nécessité d'un ministère d'*episkopè*. On peut désormais nettement affirmer que catholiques et luthéro-réformés sont d'accord sur le fait que c'est dans sa fidélité à l'Évangile apostolique que l'Église est apostolique, que le sacerdoce commun des fidèles est une dimension essentielle de l'ecclésiologie, que le ministère spécifiquement en charge de la prédication et des sacrements est conféré par ordination et qu'un ministère d'*episkopè* est indispensable à l'Église.

Sur ces points non négligeables, les deux dialogues ont permis de reconnaître une approche convergente, des points d'accord, des manières complémentaires

d'aborder ou de vivre les ministères, une légitime diversité de compréhensions et de pratiques. C'est un progrès énorme. C'est inscrits dans un consensus de base qui est déjà une forme de communion que les points de divergence qui demeurent peuvent – et doivent – encore être approfondis, en vue de réduire davantage le contentieux traditionnel entre les familles ecclésiales[1]. Un travail est encore nécessaire sur des questions qui constituent de véritables différences, voire des divergences, en particulier autour des formes que revêt l'*episkopè* et de la relation de cette dernière à la plénitude du ministère et de l'Église.

Les dialogues ont nettement aidé les Églises à aller loin vers un rapprochement les unes des autres. Force est pourtant de constater qu'aucun progrès ne semble avoir été fait sur le chemin d'une reconnaissance ecclésiale mutuelle. Sur la question des ministères, le *Rapport de Malte*, premier texte issu du dialogue luthéro-catholique, concluait que « les membres catholiques de la Commission sont convaincus qu'à la lumière des progrès des sciences bibliques et historiques, comme aussi en raison de l'expérience œcuménique de l'action du Saint-Esprit dans les autres Églises, le rejet traditionnel de la validité du ministère luthérien doit être reconsidéré »[2]. Il appelait les autorités ecclésiales de l'Église catholique à « bien peser si l'urgence de la situation œcuménique, qui répond à la volonté du Christ sur l'unité, n'exige pas qu'elle examine sérieusement la question de la reconnaissance du ministère luthérien »[3]. Quarante et un an plus tard, le dernier texte du même dialogue rappelle qu'« une des questions qui demeurent est de savoir si l'Église catholique peut reconnaître le ministère des Églises luthériennes »[4]. Le dialogue réformé-catholique n'exprime pas aussi clairement la situation, mais se situe dans la même impression de stagnation. La question de la reconnaissance n'a-t-elle donc pas avancé ?

Même si l'accord de 1999 sur la doctrine de la justification marque une étape essentielle dans les relations entre l'Église catholique et les Églises luthériennes et méthodistes, la question de l'Église et des ministères reste en effet « un champ de

---

1 Cf. *Ut unum sint* 49 : « De la même manière, les dialogues théologiques bilatéraux avec les principales Communautés chrétiennes partent de la reconnaissance du degré de communion déjà existant, pour discuter ensuite progressivement les divergences qui existent avec chacune. Le Seigneur a permis aux chrétiens de notre temps de pouvoir réduire le contentieux traditionnel. »

2 *L-C - Rapport de Malte* 63. Le luthérien Hans Conzelmann écrit à ce propos à la fin du document : « pour des raisons théologiques, je crois devoir contredire directement maintes affirmations telles que la relativisation historique de la question de la vérité (n^{os} 24, 27 et 63) ».

3 *Ibid.*.

4 *L-C - Du conflit à la communion* 176.

bataille de l'ecclésiologie »[1] et la reconnaissance par l'Église catholique de la pleine ecclésialité des Églises issues de la Réforme bloque sur ce point. L'inverse n'est pas vrai, puisque les Églises luthériennes et réformées reconnaissent quant à elles l'Église catholique comme véritable Église. C'est cette asymétrie fondamentale qu'il nous faut continuer à explorer.

Une question de méthodologie œcuménique se pose ici. La question des ministères dans les dialogues théologiques internationaux entre catholiques, luthériens et réformés ne peut pas se limiter à une série de points de convergence, de légitime différence et de divergence qu'il suffirait de régler les uns après les autres pour s'approcher quantitativement de la reconnaissance mutuelle en diminuant les sujets qui séparent. En multipliant les discussions sur des questions de plus en plus précises, avancera-t-on pas-à-pas au travers des obstacles qui demeurent, en vue de les réduire les uns après les autres ?[2] On peut aligner encore bien des points de doctrine, les classer, les creuser, les rapprocher, il restera toujours des différences, voire des divergences. Comment les articuler ? Autour de quel cœur s'organisent-elles ? Malgré les nombreux pas accomplis jusqu'à ce jour, demeure en effet l'impression d'un blocage plus profond et la question se pose nécessairement de savoir si c'est en avançant dans les détails sur telle ou telle question que l'on progressera vers une reconnaissance mutuelle. N'est-on pas plutôt dans une autre dimension que celle des petits pas ? Dans une dimension plus fondamentale qu'il s'agirait d'aborder de face ? En amont des questions repérées jusqu'ici sur les ministères, y a-t-il des problématiques essentielles qu'il s'agit de mettre en évidence si l'on souhaite aller plus loin ?

Le ministère ne serait-il pas révélateur d'enjeux ecclésiologiques majeurs qui demeurent encore non clarifiés ?

---

[1] Le cardinal Kasper emploie cette expression à propos des divergences sur la forme concrète de l'Église et de ses ministères, ses services et ses charismes : Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 285.

[2] *UR* 4 donne l'impression que, pas à pas, on se rapprochera de la communion ecclésiale : « Tout cela, s'il est accompli avec prudence et patience par les fidèles de l'Église catholique sous la vigilance de leurs pasteurs, contribue au progrès de la justice et de la vérité, de la concorde et de la collaboration, de l'amour fraternel et de l'union. Par cette voie, peu à peu, après avoir surmonté les obstacles qui empêchent la parfaite communion ecclésiale, se trouveront rassemblés par une célébration eucharistique unique, dans l'unité d'une seule et unique Église, tous les chrétiens. Cette unité, le Christ l'a accordée à son Église dès le commencement. Nous croyons qu'elle subsiste de façon inamissible dans l'Église catholique et nous espérons qu'elle s'accroîtra de jour en jour jusqu'à la consommation des siècles. »

Troisième partie

Le ministère, révélateur d'enjeux ecclésiologiques majeurs

III.

INTRODUCTION

Il apparaît évident à ce stade de notre parcours que la problématique des ministères ne se réduit pas à une somme de questions particulières à résoudre. Ces questions ne sont pas les mêmes selon les dialogues[1] et leur accentuation n'est pas la même au sein de chaque tradition ecclésiale. Même si les points de compréhension commune sont nombreux et qu'ils peuvent sans doute encore se développer, une dimension semble manquer. La reconnaissance mutuelle n'est pas au bout de la résolution de points particuliers car elle repose sur une dimension plus profonde, sur un soubassement théologique plus fondamental. L'articulation des différentes questions n'est pas la même selon les confessions et cette articulation est le lieu qu'il faut approfondir. Où se trouve ce qui bloque, ce qui résiste, ce qui pourrait être franchi ? La conception que l'on a des ministères concentre-t-elle des questions plus fondamentales ?

L'enjeu de ce questionnement est important. Les ecclésiologies de chacune des traditions sont peut-être inconciliables : il s'agirait alors non pas de tenter de les harmoniser ou de les réduire, mais de comprendre la logique de chacune d'elles et leur compatibilité au sein d'une Église en communion d'Églises.

En quoi le ministère est-il révélateur de cela ?

En 1977, le document réformé-catholique *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* indiquait :

> « Les divergences qui existent entre la doctrine catholique romaine et la doctrine réformée sur le ministère proviennent souvent moins de conceptions objectivement différentes que de mentalités diverses qui portent à accentuer différemment des éléments faisant partie d'une tradition commune. En tout cas, il y a des différences

[1] Voir par exemple les dialogues des catholiques avec les orthodoxes, ou ceux des anglicans avec les catholiques d'une part et avec les luthéro-réformés d'autre part.

> doctrinales sous-jacentes aux manières diverses dont on traite de l'office ministériel dans les perspectives réformée et catholique romaine »[1].

Plus récemment, Élisabeth Parmentier repérait de son côté que des « questions polémiques […] demeurent : le ministère, la succession apostolique, […] le ministère pétrinien sont-ils de l'ordre des vérités de foi ou des différences acceptables au regard du fondement du salut ? Actuellement les dialogues, qui ont tout exploré, tournent en rond faute de savoir résoudre ce dilemme, auquel les Églises répondent avec des logiques différentes »[2].

S'il ne suffit pas de faire de l'ecclésiologie comparée, de lister les questions sur lesquelles des malentendus peuvent être levés et celles sur lesquelles il faut progresser vers une plus grande compréhension mutuelle, s'il ne s'agit pas non plus de tenter de réduire les différences en une voie moyenne qui gommerait la diversité, voire les aspérités, il est nécessaire de toucher le cœur de la question, l'endroit où le nœud résiste... Ainsi, Walter Kasper, après avoir relu les résultats des dialogues théologiques que mène l'Église catholique avec les luthériens, les réformés, les méthodistes et les anglicans, en arrive à la conclusion que « derrière les multiples questions particulières non encore résolues, on peut identifier une problématique fondamentale et une divergence fondamentale dans la compréhension de l'Église. Cela devient clair quand on ne demande pas seulement : *Qu'est-ce* que l'Église ? mais aussi : *Où* est l'Église et où est-elle réalisée dans sa plénitude ? »[3]. Dans son étude sur l'Église, le cardinal précise que, « pour aller plus loin dans la question des ministères, il faut que le dialogue œcuménique, dans une étape ultérieure, se consacre entièrement et de façon déterminée à la question de l'Église, pour ensuite discuter à nouveau la question du ministère dans le contexte de la question de l'Église »[4].

À ce point de notre travail se pose donc la question de la nature de l'Église et du ministère en son sein, en particulier de l'importance de ce dernier pour l'*esse* de l'Église, dans son fondement et dans ses formes. Qu'est-ce qui est nécessaire pour la vie de l'Église, qu'est-ce qui est suffisant pour son être ?

---

1 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 105.

2 Élisabeth PARMENTIER, « Ce que le Concile a apporté aux protestants », in Jacques-Noël PÉRÈS (dir.), *La réception de Vatican II, op. cit.*, p. 89.

3 Walter KASPER, *Harvesting the Fruits*, *op. cit.*, p. 153. C'est lui qui souligne "*What* is the Church ?" et "*Where* is the Church ?".

4 Walter KASPER, *L'Église catholique*, *op. cit.*, p. 352.

III.1

CHAPITRE 1

LE NÉCESSAIRE ET LE SUFFISANT

En logique mathématique, l'expression « condition nécessaire et suffisante » est régulièrement utilisée pour indiquer les éléments qui permettent à une démonstration de se dérouler. Elle peut s'appliquer à la question de l'Église. Pour définir l'Église et savoir où elle se tient, chaque tradition ecclésiale a en effet des points fondamentaux qu'elle considère comme incontournables. Ces points servent de base à sa propre conception d'elle-même et à la possibilité ou non de reconnaître l'ecclésialité des autres traditions. La difficulté vient du fait que les éléments qui permettent de définir la communion ecclésiale ne sont pas les mêmes pour les catholiques et pour les protestants ; ce qui est suffisant n'est pas identique, ce qui est nécessaire n'est pas posé de la même manière. La question des ministères se trouve au cœur de cette divergence que nous avons déjà mentionnée à plusieurs reprises dans notre étude et que nous reprenons ici, en lien avec la question des ministères : qu'est-ce qui est nécessaire et suffisant pour la communion ecclésiale ?

III.1.1 – Pour les protestants, communion dans la prédication et les sacrements

Pour les luthériens comme pour les réformés, ainsi que nous l'avons rappelé dans la première partie de notre étude, il suffit, pour qu'il y ait communion ecclésiale, qu'il y ait accord sur le fait que la prédication est fidèle à l'Évangile et que les sacrements sont administrés fidèlement. C'est ce qu'exprime très clairement la *Concorde de Leuenberg*, quand elle indique que « l'Église a pour unique fondement Jésus-Christ, qui par la communication de son salut dans la prédication et les

sacrements, la rassemble et l'envoie. C'est pourquoi, selon la conviction des réformateurs, la condition nécessaire et suffisante de la vraie unité de l'Église et l'accord dans la prédication fidèle de l'Évangile et l'administration fidèle des sacrements »[1].

Cette affirmation de la Concorde se réfère directement à l'article VII de la *Confession d'Augsbourg*, abondamment cité dans les documents de dialogue, qui enseigne que l'Église « est l'assemblée de tous les croyants auprès desquels l'Évangile est prêché purement et les saints sacrements administrés conformément à l'Évangile. Car pour que soit assurée l'unité véritable de l'Église chrétienne, *il suffit* d'un accord unanime dans la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements conformément à la Parole de Dieu »[2].

Rappelons qu'un accord sur la prédication et les sacrements ne veut pas dire une uniformité de définition théologique ou liturgique dans la conception et la pratique que l'on a d'eux ; une diversité existe d'ailleurs au sein des Églises de la Réforme, en particulier sur la question de la cène. Être en accord repose sur le fait de pouvoir célébrer ensemble, avec ces différences[3].

L'expression « il suffit » (*satis est*) de l'article VII de la *Confession d'Augsbourg* est essentielle. Elle indique que le cœur de l'existence de l'Église repose sur la Parole de Dieu, sous sa forme audible – la prédication – et sous sa forme visible – les sacrements. C'est la Parole et elle seule qui fonde l'Église, ainsi que l'écrivait Luther : « là où est la Parole, là est l'Église »[4]. C'est autour de l'Évangile proclamé et

---

1 *L-R - Concorde de Leuenberg* 2. Voir *supra*, I.4.2.1.

2 *CA* VII, version allemande (*FEL* 13). C'est nous qui soulignons.

3 Des différences peuvent cependant empêcher le partage du repas du Seigneur. On peut signaler ici l'exemple de l'Afrique du Sud au temps de l'apartheid. Les Églises réformées ou luthériennes partageaient le même corpus de doctrines, mais leur rapport différent à la politique de ségrégation raciale et à ses justifications théologiques les a amenées à décréter un *status confessionis* à ce sujet, qui impliquait de ne plus communier ensemble. Ce fut le cas pour la Fédération luthérienne mondiale lors de sa sixième assemblée, en 1977 à Dar es Salaam. À son tour, l'assemblée générale de l'Alliance réformée mondiale, réunie à Ottawa en 1982, a suspendu l'appartenance à l'Alliance de deux Églises, la *Nederduitse Gereformeerde Kerk* et la *Nederduitse Hervormde Kerk*, parce qu'elles justifiaient moralement et théologiquement l'apartheid ; il s'agissait pour l'assemblée d'un « *status confessionis* », « ce qui signifie que nous considérons qu'il s'agit d'une question sur laquelle il n'est pas possible de différer d'opinion sans mettre sérieusement en péril l'intégrité de notre commune confession de foi d'Églises réformées » : texte dans ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE, *Vous serez mes témoins*, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 45-47. Actuellement, la question de l'homosexualité entraîne également certaines Églises à rompre la communion entre elles ; cela est particulièrement net au sein de la Communion anglicane.

4 « *Ubi est verbum, ibi est ecclesia* », Martin LUTHER, *Die Promotionsdisputation von Johannes Macchabäus Scotus*, 1542 (*WA* 39/II, 176). Cité dans *L-C - L'apostolicité de l'Église* 93.

partagé que se construit la communauté. C'est à partir de lui que le reste de la vie de l'Église s'organise. L'Évangile est en effet dynamique, il s'incarne dans l'histoire, dans la communauté, par l'Esprit Saint[1] et les éléments de l'apostolicité de l'Église ne sont pas à isoler de l'Évangile ; la manière dont ils s'articulent et se comprennent autour du centre qu'est l'Évangile est fondamentale[2]. En indiquant qu'il suffit d'un accord sur l'annonce de l'Évangile et l'administration des sacrements, la *Confession d'Augsbourg* pose les deux critères essentiels pour l'unité selon les Églises issues de la Réforme : la prédication et les sacrements. Les ministères ne sont pas cités ici, ce qui ne veut bien sûr pas dire qu'ils ne sont pas nécessaires à l'existence de l'Église.

Au *satis est*, l'article VII de la *Confession d'Augsbourg* rajoute qu'« il n'est pas nécessaire pour l'unité véritable de l'Église chrétienne qu'on observe partout des cérémonies uniformes, instituées par les hommes »[3]. L'expression « il n'est pas nécessaire » (*nec necesse est*) est tout aussi importante que la formule « *satis est* ». Elle indique que, selon la compréhension d'une Église uniquement et essentiellement fondée sur l'Évangile proclamé dans la prédication et les sacrements, rien d'autre ne peut se voir reconnaître une nécessité équivalente à ces deux dimensions. Il y a certes beaucoup de dispositions bonnes et utiles pour l'Église, sa vie et son unité, mais leur donner une importance équivalente à celle de la proclamation de l'Évangile et de l'administration des sacrements serait menacer, « justement, l'unique nécessité de l'Évangile pour le salut »[4]. L'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* explique que ce *nec necesse est* n'est pas une manière de juger si ce qui dans l'Église s'ajoute à la prédication et aux sacrements est important pour l'Église ; l'enjeu est de savoir si les traditions humaines sont nécessaires pour le salut. En effet, à propos des traditions humaines, rites et cérémonies, « nous ne discutons pas maintenant la question de savoir s'il convient de les conserver dans l'intérêt de la paix ou de la discipline extérieure. Il s'agit d'autre chose : nous discutons, en effet, la question de savoir si l'observation des traditions humaines constitue un culte nécessaire pour obtenir la justice au regard de Dieu. C'est là, dans cette controverse, le *krinomenon* »[5]. Le *krinomenon* est la question à trancher, le point à juger. La justification par grâce est le critère auquel sont soumis toute

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 124-126.
2 *Ibid.* 127-130.
3 *CA* VII, version allemande (*FEL* 13).
4 *L-C - Église et justification* 200.
5 *Apologie de la Confession d'Augsbourg* 7 (*FEL* 190).

tradition et toute institution, tout rite et toute coutume ; ceux-ci sont au service de la proclamation de l'Évangile, ils ne doivent pas « obscurcir le caractère inconditionnel de la réception du salut »[1]. Cela ne veut pas dire qu'ils sont inutiles ou qu'ils ne sont pas importants ; l'Église peut en avoir besoin pour son unité et sa mission, mais ils ne sont pas nécessaires – au sens strict – pour le salut ou pour l'efficacité salutaire de l'Évangile[2]. Ce qui compte fondamentalement, c'est l'Évangile annoncé dans la prédication et célébré dans les sacrements. Au-delà de ces deux piliers, les « traditions » peuvent être acceptées, mais elles ne sont pas nécessaires pour constituer l'Église et son unité[3]. Ainsi, pour les luthériens, « les institutions et les rites de l'Église ne peuvent pas être considérés comme des conditions mises au salut et [...] ils ne peuvent avoir d'autre valeur que celle d'un libre développement de l'obéissance de la foi »[4]. Les formes que revêt le ministère, selon l'époque ou selon l'Église et en fonction du contexte et des défis, relèvent des traditions ou des coutumes. Elles ne sont pas nécessaires au salut et différentes modalités d'organisation de la structure ecclésiale sont possibles. Le ministère, pourtant, est bien nécessaire à l'Église. Le fait qu'il ne soit pas au même niveau que la prédication et les sacrements indique qu'il est à leur service et qu'il ne prend sens que dans ce service. C'est pourquoi le ministère n'est pas mentionné dans l'article VII de la *Confession d'Augsbourg*. En raison de cette absence, le statut de cet article VII a toujours fait débat, en particulier pour savoir s'il était en lui-même une définition suffisante de l'Église. Le *satis est* est-il… réellement *satis*[5] ? Ce « il suffit » est-il suffisant pour dire ce qu'est l'Église ? [6]

Il importe de rappeler que la *Confession d'Augsbourg* comporte d'autres articles qui complètent cet article VII et concernent le ministère. Nous les avons déjà cités mais les remettons ici en mémoire. L'article V évoque le ministère de la Parole et indique que « Dieu a institué le ministère de la Parole, donné l'Évangile et les

1 *L-C - Rapport de Malte* 29.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 133.

3 *Ibid.* 101.

4 *L-C - Rapport de Malte* 29. Cette affirmation est contestée « pour des raisons théologiques » par le luthérien H. Conzelmann dans les réserves publiées à la suite du rapport, mais il ne précise pas en quoi et pour quelles raisons – voir *Face à l'unité*, *op. cit.*, p. 58.

5 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 106.

6 Voir Harding MEYER, « *Simul satis est et non satis est ?* Die "satis-est"-Aussage von Confessio Augustana VII im ökumenischen Dialog », dans *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie*, III, Frankfurt-Paderborn, Lembeck-Bonifatius, 2009, p. 63-77.

sacrements »[1]. L'article XIV traite du gouvernement de l'Église et rappelle que, « dans l'Église, nul ne doit enseigner ou prêcher publiquement ni administrer les sacrements sans une vocation régulière »[2] ; cet article exclut notamment d'interpréter (comme ce sera fait à partir du XIX[e] siècle) le ministère ecclésiastique ou ministère de la prédication comme autre chose que l'institution ecclésiale du ministère ordonné[3]. L'article XXVIII concerne le ministère épiscopal qui, « selon le droit divin, consiste à prêcher l'Évangile, à pardonner les péchés, à juger de la doctrine et à rejeter celle contraire à l'Évangile, à exclure de l'Église chrétienne, sans contrainte humaine, uniquement par la Parole de Dieu, les impies dont l'impiété est manifeste »[4]. Même s'il n'est pas explicitement cité dans les éléments qui sont suffisants à l'unité de l'Église, le ministère est indispensable à cette dernière. La tâche du ministère est en effet d'annoncer l'Évangile et d'administrer les sacrements, ce sur quoi est fondée l'Église. Ces différents articles, mis en perspective, montrent bien que l'annonce de l'Évangile et l'administration des sacrements ne se font pas sans des personnes en charge de ministères. Il est en effet besoin de prédicateurs pour que la Parole soit prêchée et de personnes mandatées par l'Église pour baptiser et présider le repas du Seigneur. Les ministères sont ainsi nécessaires à l'existence de l'Église. Le ministère fait partie de ce qui est essentiel à l'Église, dans la mesure où il est le moyen par lequel l'Évangile est prêché et les sacrements administrés.

Que l'existence de formes différentes d'organisation ecclésiale soit légitime ne signifie donc pas que pour les luthériens le ministère de la prédication et des sacrements n'est pas nécessaire. Il est au contraire, « fondamental et essentiel pour l'Église »[5]. C'est en effet Dieu qui a institué le ministère et ce dernier est nécessaire pour l'être de l'Église car la prédication et les sacrements sont nécessaires à l'Église[6]. La fonction ou le ministère d'enseignement est un moyen par lequel l'Église est maintenue dans la vérité de l'Évangile du Christ[7] et c'est en ce sens qu'il est nécessaire.

---

1 *CA* V, version allemande (*FEL* 11).
2 *CA* XIV, version allemande (*FEL* 20).
3 *L-C - Église et justification* 185.
4 *CA* XXVIII, 21, version allemande (*FEL* 70).
5 *L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 2.5.1.2.
6 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 276.
7 *Ibid.* 458.

Pour Luther, le ministère et l'ordination figurent parmi les signes visibles de l'Église, notamment dans leur relation au service de la prédication et des sacrements[1]. Le ministère, institué par Dieu et au service de l'unité de l'Église, fait donc partie des « marques constitutives » de l'Église[2]. Il n'y a ainsi pas de contradiction pour les luthériens entre d'une part la prédication et les sacrements liés à la doctrine de la justification, et d'autre part le principe d'un ministère ordonné institué par Dieu et nécessaire à l'Église[3]. Le dialogue luthéro-catholique peut donc affirmer qu'un « consensus fondamental » se trouve dans « l'accord selon lequel un ministère particulier conféré par l'ordination est constitutif pour l'Église et n'appartient pas aux éléments que la *Confession d'Augsbourg* désigne comme "non nécessaires" »[4]. Le *satis est* inclut le ministère[5]. Le *satis est* ne disqualifie ainsi pas le ministère, il ne le nie pas, il ne le considère pas comme inutile[6], il ne le range pas dans une catégorie secondaire, mais il le place au service de la Parole. La Parole suffit pour l'unité de l'Église, mais cela ne veut pas dire que d'autres points ne sont pas légitimes ; simplement, ils ne sont pas nécessaires de la même manière, car ils concernent moins directement le salut et la justification. Le ministère est nécessaire mais il n'y a pas une forme particulière qui serait, elle, nécessaire. L'Église du Christ peut se structurer ecclésialement dans la liberté et dans la diversité de formes, si elle est ainsi au service de l'annonce de l'Évangile et du rassemblement de la communauté. C'est pourquoi « le "*satis est*" luthérien, ainsi compris, ne s'oppose […] pas au désir d'une "plénitude" de vie ecclésiale, mais lui ouvre précisément le chemin »[7].

Les luthériens, étant soucieux que l'Église soit au service de l'Évangile et par conséquent qu'elle ne soit fondée que sur la prédication et les sacrements, et étant ouverts à une diversité de formes de ministères et d'organisation ecclésiale, estiment ne pas être les seuls à être Église. Ils ne sont pas les uniques détenteurs d'un véritable ministère. Ils reconnaissent celui-ci comme étant présent dans l'Église

---

1 *Ibid.* 195.

2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 29.

3 *L-C - Église et justification* 185.

4 *L-C - Tous sous un seul Christ* 18. Voir *L-C - Rapport de Malte* 47 sq..

5 *L-C - Le ministère dans l'Église* 80.

6 *Ibid.*, note 110 : « Le "*satis est*" ne veut pas présenter le ministère ecclésial comme inutile pour l'unité, car il est institué par Dieu avec le mandat de la prédication et de l'administration des sacrements ».

7 *Ibid.* 80.

catholique, même s'il y est structuré de manière différente[1]. Ils reconnaissent ainsi l'Église catholique comme pleinement Église[2] car en son sein l'Évangile est prêché et les sacrements administrés et le ministère catholique est ainsi au service de la Parole.

On peut dire la même chose des réformés, même si la *Confession d'Augsbourg* ne fait pas partie de leurs textes de référence – mais nous avons vu dans la première partie de cette étude que les écrits qui sont fondateurs pour les réformés expriment la même conviction[3]. Ainsi, le deuxième rapport du dialogue réformé-catholique rappelle que parmi les affirmations majeures de l'ecclésiologie réformée commençante, figuraient :

> « l'unité et l'universalité de la seule Église authentique, à laquelle appartiennent ceux qui sont appelés ou seront appelés par Dieu en Jésus-Christ ; l'autorité de Jésus-Christ gouvernant l'Église par la Parole dans la puissance de son Esprit ; l'identification d'une authentique "Église visible" en référence à la véritable prédication de la Parole et à la juste administration des deux sacrements institués par le Christ du Baptême et de la Cène du Seigneur ; l'importance d'une structure de l'Église appropriée, au centre de laquelle se trouve la charge du ministère de la Parole et des sacrements et, à côté d'elle, la vigilance exercée par les anciens partageant avec les ministres de la Parole le gouvernement des affaires de l'Église »[4].

Tout comme pour les luthériens, cela ne fait pas problème pour les réformés de reconnaître que l'Église catholique est pleinement Église.

Ainsi, pour les protestants, pour qu'il y ait communion ecclésiale il suffit qu'il y ait accord sur la prédication et les sacrements. Ce *satis est* est fondamental : c'est la Parole qui fonde l'Église. Les ministères sont nécessaires parce qu'ils sont à leur service (ils n'appartiennent pas au *nec necesse est*) mais ils sont seconds et leur forme peut varier. Les protestants peuvent donc reconnaître la pleine ecclésialité de l'Église catholique. La difficulté œcuménique vient du fait que l'inverse n'est pas vrai.

---

1 *Ibid.* 79 : les luthériens « ne revendiquent […] pas pour eux seuls l'existence du ministère ecclésial : c'est-à-dire qu'ils ne nient pas qu'il existe aussi dans l'Église catholique ».

2 *L-C - Rapport de Malte* 64.

3 Voir *supra*, I.4.2.1.

4 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 19.

III.1.2 – Pour les catholiques, communion dans le ministère

La question de ce qui est nécessaire et de ce qui est suffisant pour la communion ecclésiale est également importante en catholicisme. Comme les Églises luthériennes et réformées, l'Église catholique distingue entre ce qui est nécessaire à l'Église et ce qui est légitimement divers en son sein. Une diversité des formes que peuvent revêtir les dimensions nécessaires à la vie de l'Église est non seulement possible mais elle constitue aussi un enrichissement. Le décret sur l'œcuménisme de Vatican II demande ainsi, « conservant l'unité dans ce qui est nécessaire, que tous, dans l'Église, chacun selon la fonction qui lui est départie, gardent la liberté légitime, qu'il s'agisse des formes diverses de la vie spirituelle et de la discipline, de la variété des rites liturgiques, et même de l'élaboration théologique de la vérité révélée ; et qu'en tout ils pratiquent la charité. De la sorte, ils manifesteront plus pleinement la véritable catholicité et apostolicité de l'Église »[1]. Plus loin, en conclusion au chapitre sur les Églises orientales, le décret indique que, « tout cela étant bien examiné, le saint Concile renouvelle ce qui a été déclaré par les saints Conciles antérieurs, ainsi que par les Pontifes romains : pour rétablir ou garder la communion et l'unité, il ne faut "rien imposer qui ne soit nécessaire" (Ac 15, 28) »[2]. Le « nécessaire » n'est pas explicité, mais il doit bien sûr être précisé[3].

Du point de vue catholique, pour qu'il y ait pleinement Église, il faut qu'il y ait la prédication de l'Évangile et la célébration des sacrements, mais il est tout aussi

---

1 *UR* 4. L'expression « l'unité dans ce qui est nécessaire » est traditionnellement référée à St Augustin, à qui est souvent attribuée la formule : « Dans les choses nécessaires, l'unité ; dans les choses douteuses, la liberté ; en toutes choses, la charité ». Cette formule est citée par Jean XXIII dans l'encyclique « *Ad Petri cathedram* », 72 (26 juin 1959) ; le pape indique que cette maxime est « parfois exprimée en termes différents ou attribuée à différents auteurs » ; texte dans *DC* 1308 (1959), col. 897-922. L'auteur de cette formule est en fait le luthérien Petrus Meiderlin (1582-1651), qui l'a utlisée pour appeler les luthériens à dépasser leurs querelles, dans son ouvrage publié sous pseudonyme : Rupert MELDENIUS, *Paraenesis votiva pro pace ecclesiae*, 1626 ; voir Richard STAUFFER, « Témoignage de Richard Stauffer », dans Jean-Louis LEUBA, *Considérations sur l'état du christianisme aujourd'hui*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 23-24.

2 *UR* 18. *UR* 16 précise à propos des Églises d'Orient qu'« il n'est pas du tout contraire à l'unité de l'Église qu'il y ait diversité des mœurs et des coutumes […] ; une telle diversité ajoute même à sa beauté et est une aide précieuse pour l'accomplissement de sa mission ; aussi le saint Concile, déclare-t-il, pour lever tout doute possible, que les Églises d'Orient, conscientes de la nécessaire unité de toute l'Église, ont la faculté de se régir selon leurs propres disciplines, parce que plus conformes à la sensibilité de leurs fidèles et plus aptes à promouvoir le bien des âmes. L'observance parfaite de ce principe traditionnel qui, à vrai dire, ne fut pas toujours respectée, est l'une des conditions préalables absolument nécessaires pour rétablir l'union ».

3 En 1977, le dialogue réformé-catholique indiquait que « le slogan *"unitas in necessariis"* (l'unité dans ce qui est nécessaire) a bien été accepté, mais nous n'avons pas encore spécifié ce qui est nécessaire » ; *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 66.

nécessaire qu'il y ait un ministère commun. La communion ecclésiale inclut nécessairement un accord sur la prédication et les sacrements, mais également un lien exprimé par le partage d'un même ministère. La foi apostolique, les sacrements et le ministère sont les trois piliers sur lesquels repose l'unité de l'Église, ainsi que l'exprime le *Catéchisme de l'Église catholique* : « L'unité de l'Église pérégrinante est assurée […] par des liens visibles de communion : - la profession d'une seule foi reçue des apôtres ; - la célébration commune du culte divin, surtout des sacrements ; - la succession apostolique par le sacrement de l'Ordre, maintenant la concorde fraternelle de la famille de Dieu »[1]. Le ministère est donc fondamental pour les catholiques aussi, mais il est articulé différemment aux autres éléments que dans l'ecclésiologie luthéro-réformée. Le ministère ordonné est nécessaire à l'existence de l'Église. Dans une perspective catholique, il ne suffit pas, pour ce qui concerne le ministère, d'être d'accord sur sa nécessité, il faut également être d'accord sur la forme qu'il revêt et l'exercice commun qu'il appelle.

Les catholiques sont d'accord avec les luthériens et les réformés sur le fait que la prédication de l'Évangile et l'administration fidèle des sacrements font partie de ce qui fonde l'unité mais, comme le rappelle Walter Kasper, « la différence concerne l'unité institutionnelle dans le ministère épiscopal qui est en communion avec l'évêque de Rome »[2]. Parole, sacrements et ministère sont tous trois essentiels pour l'être de l'Église et, pour ce qui concerne le ministère, la forme elle-même a été instituée par le Christ et fait donc partie de ce qui est nécessaire. *Unitatis redintegratio* indique ainsi que l'unité nécessite une même foi, la célébration commune du culte et le gouvernement de l'Église par le pape et les évêques[3]. Ainsi que nous l'avons déjà relevé, les évêques sont « maîtres par l'enseignement, prêtres pour le culte sacré, ministres pour gouverner »[4], donc c'est par eux que la foi et le culte sont définis et le ministère, dans sa forme catholique, est le critère qui permet de valider l'authenticité de la prédication et des sacrements. Jean-Paul II écrivait en 1992 que « le sacerdoce, en même temps que la Parole de Dieu et les signes

1 *Catéchisme de l'Église catholique*, *op. cit.*, 815.
2 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 234.
3 *UR* 2.
4 *LG* 20.

sacramentels dont il est le serviteur, appartient aux éléments constitutifs de l'Église »[1].

Pour l'Église catholique, la reconnaissance de l'ecclésialité d'une autre Église dépend donc d'un accord dans ces trois dimensions. C'est pourquoi le *satis est* luthérien n'est pas satisfaisant pour les catholiques. Ainsi, Yves Congar, qui remarquait que l'article VII de la *Confession d'Augsbourg* est « dans la ligne traditionnelle » de l'Église, se refusait pourtant à « avaliser le fameux *"satis est"* du même article, si on le prend dans un sens restrictif-exclusif »[2]. Le *satis est* n'est pas reçu par les catholiques en raison de l'absence de mention des ministères dans cet article. Le cardinal Kasper, quant à lui, après avoir pointé l'absence d'une référence au ministère dans cet article, pose aux protestants la question qui pour lui est fondamentale : « qui peut décider de façon normative, et y a-t-il au fond quelqu'un qui puisse décider de façon normative où l'Évangile est prêché de façon juste et où les sacrements sont administrés en conformité avec l'Évangile ? »[3]. C'est là une vraie question que les protestants doivent encore creuser : comment être sûr que les ministères sont véritablement au service de l'Évangile, quels sont les critères qui permettent de vérifier que c'est bien le salut qui est annoncé ? Le protestant répondra sans doute qu'il y a là l'espace nécessaire à la confiance faite à l'Esprit saint, qui lui seul peut fondamentalement garantir que l'Église demeure dans la vérité. Le protestant retournera aussi la question aux catholiques, en leur demandant ce qui peut garantir que le ministère préserve à coup sûr l'Église de l'erreur et en les interpelant sur le risque de confier à quelqu'un le fait de décider normativement de la vérité.

La question de l'articulation entre prédication et sacrement d'une part et ministère d'autre part donne ainsi des points de vue différents. Pour les catholiques, pour qu'il y ait pleinement Église, il faut des liens visibles de communion : foi, sacrements, succession apostolique par le sacrement de l'ordre ; le ministère épiscopal sous la forme des évêques membres du collège dont le pape est la tête est nécessaire pour cela. Les protestants, quant à eux, sont prudents ; l'affirmation que les signes et les moyens de la continuité institutionnelle de l'Église, surgis dans l'histoire, « sont indispensables pour l'Église – comme on l'affirme plus

1 JEAN-PAUL II, Exhortation *Pastores dabo vobis*, *op. cit.*, 16.

2 Yves CONGAR, *Diversités et communion*, *op. cit.*, p. 46. *Idem* p. 218.

3 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 106.

particulièrement du côté catholique – peut faire surgir l'inquiétude, sinon le reproche, que l'Évangile de la gratuité radicale du salut et de sa réception inconditionnelle est ici occulté »[1] ; c'est pourquoi il est nécessaire de « veiller avec un soin particulier à ce que ces signes et moyens de la continuité institutionnelle de l'Église ne perdent pas leur finalité de service de l'Évangile, et surtout pas quand on estime devoir leur reconnaître d'être obligatoires et indispensables à l'Église »[2].

III.1.3 – Une asymétrie fondamentale

On pourrait croire qu'il n'y a pas vraiment de difficulté et que la différence entre la position luthéro-réformée qui pense que l'unité de l'Église se fait dans la prédication et les sacrements – ce qui inclut le ministère qui est à leur service – et la position catholique qui estime que l'unité de l'Église se fait dans la prédication, les sacrements et l'exercice commun du ministère, n'est pas considérable, qu'elle est davantage une question d'accentuation qu'une différence de fond. Que l'Église existe partout où l'Évangile est annoncé de façon authentique et où les sacrements sont célébrés selon l'institution du Christ, et que le ministère qui est à leur service soit constitutif de l'Église, n'est en effet pas un point de désaccord entre protestants et catholiques. Tous sont d'accord avec cela. Ainsi, les membres du groupe de dialogue qui a produit le document *Église et justification* pouvaient-ils affirmer ensemble que « le "service de la réconciliation", qui proclame "au nom du Christ" (2 Co 5, 18-20) la réconciliation avec Dieu, appartient aux réalités institutionnelles constitutives et donc nécessaires de l'Église, qui expriment et servent sa permanence »[3] et que « ces éléments constitutifs de l'Église, tout comme leurs diverses formes historiques, ne sont pas témoins et agents de la permanence de l'Église en tant que tels, mais seulement dans la mesure où ils servent l'Évangile par lequel le Saint-Esprit crée et garde l'Église »[4]. Le ministère ordonné est en soi ce

1 *L-C - Église et justification* 181.

2 *Ibid.*.

3 *Ibid.* 182. Cf. *L-C - Le ministère dans l'Église* 17 qui indique que, dans le Nouveau Testament, un ministère de succession aux apôtres « s'est avéré nécessaire » pour la direction des communautés.

4 *L-C - Église et justification* 182

service de la réconciliation, le ministère ecclésiastique est institution de la continuité de l'Église[1].

Ce qui distingue fondamentalement les catholiques et les luthéro-réformés, c'est, nous l'avons vu, la manière dont le ministère s'articule à la Parole et aux sacrements. Pour les premiers, le ministère authentique est celui qui permet de dire qu'il y a véritablement annonce de la Parole et célébration d'authentiques sacrements, tandis que pour les seconds, c'est la célébration de la Parole et des sacrements qui permet de reconnaître l'authenticité du ministère[2].

Pour les catholiques comme pour les luthéro-réformés, le ministère ecclésial ordonné est essentiel pour l'Église. Pour les protestants, l'Église peut être décrite théologiquement sans que le ministère soit mentionné explicitement puisqu'il est présupposé ou impliqué dans la Parole annoncée et les sacrements célébrés[3] ; pour eux, l'institution du ministère ordonné est conforme à l'Évangile tel que l'interprète la doctrine de la justification et elle « reçoit en fin de compte de cette conformité sa nécessité pour l'Église »[4]. Pour les catholiques, prédication et sacrements sont nécessaires mais une insistance particulière est faite sur la nécessité du ministère, notamment dans sa forme épiscopale, comme élément qui garantit la fidélité de la prédication et la conformité de la célébration des sacrements. La différence réside dans le poids que les uns et les autres donnent au ministère et à sa forme, ou, plus exactement, dans la place qu'ils lui donnent dans l'articulation entre prédication et administration des sacrements. Ainsi que l'écrit André Birmelé à propos de la compréhension de l'*episkop*è, « il ne s'agit pas tant de la compréhension du ministère épiscopal en tant que telle que de l'articulation de ce ministère à la prédication de la Parole et à la célébration des sacrements »[5]. Ce qui pour les protestants est nécessaire et suffisant est pour les catholiques nécessaire mais pas suffisant. Tout ce qui pour les catholiques est nécessaire ne l'est pas pour les

---

1 *Ibid.* 183.

2 Il en est de même dans les accords entre les Églises luthériennes et réformées et les Églises de la Communion anglicane. C'est la célébration commune de la Parole et des sacrements qui signifie que le ministère est vrai, et non l'inverse comme dans le catholicisme ; voir *supra*, I.5.3.

3 *L-C - L'unité qui est devant nous* 96. Voir *L-C - Le ministère dans l'Église* 30.

4 *L-C - Église et justification* 189.

5 André BIRMELÉ, « La compréhension de l'unité de l'Église : de la nécessité d'une clarification après la signature de la déclaration luthérienne-catholique », dans Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p. 55.

protestants. C'est là le point de divergence fondamentale, le nœud gordien que nous évoquions dans notre introduction.

La difficulté œcuménique vient de l'asymétrie qui se manifeste particulièrement dans le fait que les Églises luthériennes et réformées sont à même de reconnaître la validité du ministère catholique et l'ecclésialité de l'Église catholique, tandis que l'inverse n'est pas vrai. En affirmant que le *satis est* concerne uniquement la prédication et les sacrements, les Églises luthériennes et réformées peuvent reconnaître la pleine ecclésialité de l'Église catholique, qui transmet l'Évangile et rassemble dans les sacrements. L'Église catholique, quant à elle, ne reconnaît pas la pleine ecclésialité des Églises protestantes car celles-ci ne partagent pas un exercice commun des ministères. Cette asymétrie provient du poids différent donné au ministère dans les éléments nécessaires à l'unité des Églises. Que le ministère soit constitutif de l'Église dans l'une comme dans l'autre tradition ne suffit pas à la reconnaissance mutuelle.

Nous avons à plusieurs reprises utilisé ce mot « asymétrie »[1] à propos des ecclésiologies catholique et luthéro-réformée, pour ce qui concerne la place du ministère dans l'être de l'Église, dans sa relation à la prédication et à l'administration des sacrements. On pourrait se contenter d'une asymétrie qui serait l'expression d'une diversité de conceptions ; ainsi, pour Hervé Legrand, « nous pouvons et devons accepter bien des *asymétries ecclésiologiques* dans le cadre de nos dialogues d'abord parce qu'ils sont menés *par cum pari* et surtout parce que ces asymétries, même amendées quand cela sera requis, sont le gage d'une communion qui n'adviendra que dans la diversité »[2]. Mais le risque d'une stagnation insatisfaisante – puisque l'Église catholique ne reconnaît pas pleinement le ministère luthéro-réformé – est réel, et la question est pressante de savoir « comment progresser vers la communion quand les ecclésiologies sont dissymétriques et

[1] Le terme figure dans *L-C - L'unité qui est devant nous* 94, paragraphe qui évoque « une certaine "asymétrie" dans la détermination exacte de la valeur théologique à donner au ministère, et en particulier à l'épiscopat historique, dans la compréhension de l'Église ». Il est utilisé dans *L-C - L'apostolicité de l'Église* 270 à propos des relations asymétriques entre les luthériens qui reconnaissent le ministère de l'Église catholique comme apostolique, alors que la réciproque n'est pas vraie. On le trouve également dans *L-C - Église et justification* 276, à propos des questions éthiques et sociales et de la compétence de l'Église dans les questions morales. Il ne figure pas dans les autres rapports luthéro-catholiques, ni dans le dialogue réformé-catholique.

[2] Hervé LEGRAND, « Comment progresser vers la communion quand les ecclésiologies sont dissymétriques et même séparatrices ? », *op. cit.*, p. 203.

même séparatrices ? »[1]. Si l'on ne veut pas se contenter d'un *statu quo*, même informé par la richesse des dialogues menés jusqu'à présent, mais travailler « dans la perspective de l'établissement de la pleine communion ecclésiale »[2], il est nécessaire d'aller plus loin. Si les luthériens et les réformés peuvent envisager une reconnaissance explicite du ministère de l'Église catholique et « peuvent, dès maintenant, plaider en faveur de la possibilité, en certaines circonstances, d'un échange de prédicateurs et d'une célébration en commun de l'Eucharistie »[3], comment l'Église catholique pourrait-elle, elle aussi, reconnaître le ministère luthérien et réformé ?[4] Selon le cardinal Kasper, en effet, « le but du mouvement œcuménique est l'unité pleine et visible de l'Église, c'est à dire la pleine communion ecclésiale dans une même foi, avec les mêmes sacrements et des ministères réciproquement reconnus »[5].

Il s'agit d'un défi qui se pose principalement à l'Église catholique, puisque les luthériens et les réformés reconnaissent sa pleine ecclésialité et la validité du ministère en son sein, tandis que l'inverse n'est pas vrai. L'Église catholique pourrait-elle avancer ? C'est la question déterminante qui se présente devant nous. Puisque c'est elle qui a une conception ecclésiologique qui empêche cette reconnaissance, l'Église catholique est principalement appelée à travailler sur ce qui est nécessaire pour elle. Pour Peter Neuner, « les catholiques sont donc appelés de façon d'autant plus pressante à réfléchir et à se demander où se situent réellement les points qui maintenant encore font que la séparation des Églises n'est pas surmontée, ou à en tirer les conséquences s'il devait apparaître que cette séparation ne peut plus être justifiée et qu'elle serait donc illégitime »[6].

L'enjeu est pour l'Église catholique de pouvoir reconnaître la pleine ecclésialité des Églises luthériennes et réformées, qu'elle qualifie jusqu'ici de « communautés ecclésiales ».

---

1 *Ibid.*, p. 189-204. L'expression « dissymétrie ecclésiologique » est également utilisée par Bernard SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 159.

2 Introduction à *Face à l'unité* p 18.

3 *L-C - Rapport de Malte* 64.

4 Les rédacteurs du document sur l'apostolicité de l'Église estiment que « de nouvelles perspectives s'ouvrent concernant la reconnaissance des ministères » : *L-C - L'apostolicité de l'Église* 270.

5 Walter KASPER, « L'engagement œcuménique de l'Église catholique », *art. cit.*, p 32 - thèse 6.

6 Peter NEUNER, *Théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 300, note 4.

III.1.4 – « Églises » ou « communautés ecclésiales » ?

Au Concile Vatican II, l'expression « communautés ecclésiales » a été introduite pour parler des Églises protestantes[1]. Cette expression est aujourd'hui souvent perçue comme une manière pour les catholiques de ne pas dire que les Églises protestantes sont véritablement des Églises ; elles ne sont « que » des communautés ecclésiales. Il est important de rappeler que, pour les pères conciliaires, cette formulation permettait alors de reconnaître aux Églises issues de la Réforme un véritable caractère ecclésial et d'exprimer la présence et l'action en elles de l'unique Église du Christ d'une manière véritable, même si elle est imparfaite[2]. Il s'agissait de valoriser l'ecclésialité de ces Églises, en référence au vocabulaire alors en usage au sein du Conseil œcuménique des Églises[3]. Le Concile distingue cependant entre « Églises » et « communautés ecclésiales ». Le premier terme est appliqué aux Églises orientales[4] et l'expression « Églises et communautés ecclésiales » désigne les Églises d'Occident issues de la Réforme[5]. La différence entre les premières et les secondes porte sur deux dimensions fondamentales. Au regard de l'Église catholique, les Églises orthodoxes « ont de vrais sacrements – principalement, en vertu de la succession apostolique : le sacerdoce et l'Eucharistie »[6], tandis que les Églises issues de la Réforme « en raison surtout de la déficience du sacrement de l'Ordre, […] n'ont pas conservé la substance propre et intégrale du mystère eucharistique »[7]. Une part importante des enjeux œcuméniques se joue ici.

---

1 *UR* 19 et *UR* 22. Voir aussi *LG* 15.

2 Voir *ASCOV* III/2, 335 ; cité par *L-C - L'apostolicité de l'Église* 121, note 20.

3 Pour Hervé Legrand, « la pente d'*UR* est […] de valoriser la consistance ecclésiale de ces Églises [les Églises de la Réforme] et le double vocabulaire qui les désigne (Églises et communautés ecclésiales) n'a pas les intentions polémiques qu'on lui prête souvent. Le choix du second terme est dû au cardinal König, qui a suggéré d'adopter le vocabulaire en usage au COE (*Christliche Gemeinschaften* sur la voie de la *Kirchengemeinschaft*), et il a été adopté dans l'impossibilité de décrire de la même manière toutes les communautés ecclésiales d'Occident, dont certaines récusent par elles-mêmes la désignation d'Église, comme les congrégationalistes » ; Hervé LEGRAND, « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », *art. cit.*, p. 183. Voir aussi Lorenz JAEGER, *Le décret de Vatican II sur l'œcuménisme, son origine, son contenu et sa signification*, Paris-Tournai, Casterman, 1965, p. 38.

4 *UR* 14-18.

5 *UR* 19-23.

6 *UR* 15.

7 *UR* 22.

La succession apostolique et la sacramentalité du sacerdoce sont directement liées à l'eucharistie et à sa validité. Ces deux dimensions appellent un regard différent de l'Église catholique sur les Églises orthodoxes et sur les Églises issues de la Réforme ; ce regard a des conséquences directes sur la célébration de l'eucharistie. Avec les premières, en effet, unies « intimement à nous, une certaine *communicatio in sacris*, dans des circonstances opportunes et avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique, est non seulement possible, mais même recommandée »[1]. Cela n'est pas envisageable avec les secondes et le fait que le repas du Seigneur ne puisse pas être pris en commun est souvent le lieu d'une épreuve spirituelle dans les relations œcuméniques ou pour les couples mixtes.

A ces deux dimensions nécessaires à la reconnaissance ecclésiale – maintien de la succession apostolique et eucharistie valide – s'ajoute un troisième élément, celui de la communion dans le collège épiscopal qui a l'évêque de Rome à sa tête. En 1992, la « Lettre aux Évêques de l'Église catholique romaine sur certains aspects de l'Église comprise comme communion, *Communionis notio* », publiée par la Congrégation pour la doctrine de la foi de l'Église catholique, a précisé la différence faite entre les appellations « Églises » et « communautés ecclésiales ». Elle indique que les Églises orientales orthodoxes méritent le titre d'« Églises particulières » parce qu'elles sont « unies à l'Église Catholique par des liens très étroits, comme la succession apostolique et l'Eucharistie valide »[2], mais que, « puisque la communion avec l'Église universelle, représentée par le Successeur de Pierre, n'est pas un complément extérieur à l'Église particulière, mais un de ses éléments constitutifs internes, la situation de ces vénérables communautés chrétiennes implique aussi une *blessure* de leur condition d'Église particulière »[3]. Elle précise que « la blessure est plus profonde encore dans les communautés ecclésiales qui n'ont pas maintenu la succession apostolique ni conservé l'Eucharistie valide »[4].

---

1 *UR* 15.

2 *Communionis notio*, *op. cit.*, 17. On remarquera que l'Église catholique détermine ici quelles autres Églises qu'elle-même, selon elle, peuvent être appelées « Églises particulières », sans s'attribuer à elle-même ce titre. Nous reviendrons sur ce point, voir *infra*, III.4.4.3.

3 *Ibid.*, 17. Le mot « blessure » est souligné dans le texte publié sur le site du Vatican. *Dominus Iesus* 17 indique en citant *Communionis notio* 17 que « le manque d'unité entre les chrétiens est certes une *blessure* pour l'Église, non pas comme privation de son unité, mais "en tant qu'obstacle pour la réalisation pleine de son universalité dans l'histoire" »; le mot est également souligné.

4 *Ibid.*, 17. On peut relever que l'expression « Églises et communautés ecclésiales » d'*UR* 19-23 est devenue ici seulement « communautés ecclésiales ».

Au regard de l'Église catholique, le fait que les autres Églises chrétiennes ne sont pas en communion avec le pape représente donc une blessure. Il s'agit d'une blessure pour elle-même, car l'universalité de l'Église n'est pas pleinement réalisée dans l'histoire[1], mais plus fondamentalement une blessure pour ces autres Églises à qui manque cet élément constitutif d'une pleine ecclésialité. La « blessure » n'est pas la même pour toutes les Églises.

Pour les Églises orthodoxes, la blessure ne détruit pas leur être-Église – la lettre les qualifie bien d'Églises – mais elle touche à leur condition d'Église particulière, qui se trouve être dans une communion imparfaite avec l'Église universelle ; on retrouve là la différence de relation de l'Église catholiques avec ces Églises pour lesquelles elle reconnaît l'existence d'un ministère dans la succession apostolique et une eucharistie valide. La différence entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes ne conduit pas la première à remettre en question la validité de l'épiscopat et de l'eucharistie des secondes. La succession apostolique et la plénitude de la sacramentalité de l'eucharistie ne sont à ses yeux pas touchées par la séparation. Les Églises orthodoxes n'ont pas perdu ces dimensions et sont donc considérés comme « Églises » par les catholiques. La dimension sacramentelle ne leur fait pas défaut mais elles ne sont pas en pleine communion car leurs évêques ne sont pas en lien avec les évêques catholiques au sein du collège qui a à sa tête l'évêque de Rome. La séparation concerne en effet fondamentalement la collégialité épiscopale, et les dialogues entre ces deux traditions montrent que c'est en particulier le ministère du pape, dans sa dimension juridictionnelle, qui empêche une pleine reconnaissance ecclésiale[2]. Pour les orthodoxes, la question qui sépare est principalement celle du ministère du pape et de sa prétention à exercer une primauté juridictionnelle sur toute l'Église. C'est son ministère de direction universelle qui bloque les relations entre ces deux traditions.

Avec les Églises issues de la Réforme, la situation est différente. Pour elles, la blessure est profonde et atteint l'être même de leur condition d'Église, car elle touche au *defectus* dans la succession apostolique, à la non-validité de leur eucharistie et à

---

1 *Ibid.*, 17.

2 Voir aussi COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *La primauté romaine dans la communion des Églises*, Paris, Cerf, 1991.

leur séparation d'avec la communion de l'Église universelle représentée par le pape. Selon la conception catholique, elles ont perdu la plénitude du ministère signifiée par la succession apostolique considérée comme succession épiscopale historique, et la cène qu'elles célèbrent n'a par conséquent pas gardé la substance propre et intégrale du mystère eucharistique. Nous avons vu que sur ces deux questions les dialogues internationaux entre luthéro-réformés et catholiques conduisent à des compréhensions approfondies de ce qui diffère mais aussi de ce qui rassemble, et permettent d'envisager de continuer à progresser vers un dépassement des blocages. La question de la rupture avec la collégialité épiscopale et l'autorité du pape est plus profonde, suite au fait qu'au XVI^e^ siècle les Églises issues de la Réforme ont été « séparées du Siège apostolique romain »[1].

Pour l'Église catholique elle-même, la blessure n'est pas du tout du même ordre. Elle n'atteint pas son être-Église, puisqu'elle le possède dans la plénitude ; elle ne touche qu'à la réalisation concrète, ici-bas, de cette plénitude, puisque des communautés chrétiennes ne sont pas réunies à elle. Inutile de préciser que cette position catholique est perçue comme surplombante par les autres Églises qui se voient dénier une plénitude selon des critères qui ne sont pas les leurs. Au-delà de l'irritation compréhensible qu'une telle position peut avoir dans le domaine œcuménique, cela permet de repérer clairement la logique catholique. Dans la séparation de l'Église d'Occident et de l'Église d'Orient, la structure sacramentelle et épiscopale a été maintenue par les orthodoxes, même si l'unité de l'Église a été blessée ; dans la division occidentale du XVI^e^ siècle, la rupture est allée plus loin puisqu'elle a touché à la structure épiscopale et sacramentelle, sans toutefois atteindre au baptême qui est toujours resté le lieu d'une unité profonde en Christ[2].

---

1 *UR* 19. Le décret poursuit en indiquant que malgré cela, elles « demeurent unies à l'Église catholique par une affinité particulière et par des relations dues à la longue durée de vie que le peuple chrétien a passée dans la communion ecclésiastique au cours des siècles antérieurs ». Le chapitre III d'*UR* porte le titre « Églises et communautés ecclésiales séparées du Siège apostolique romain ». L'adjectif « séparées » à propos des Églises et communautés ecclésiales issues de la Réforme apparaît en *UR* 3, 13, 19 et 22. Le même adjectif est attribué aux Églises orientales en *UR* 15.

2 Voir Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 232, pour qui la division « n'est pas allée jusqu'à la racine ultime. Grâce à l'unique baptême, il est resté une unité profonde, fondée en Jésus-Christ ».

Pour l'Église catholique, une pleine communion ecclésiale ne peut par conséquent passer que par une reconnaissance du ministère d'unité du pape au plan universel. C'est ce que *Communionis notio* indique, en appelant à un effort œcuménique pour que,

> « grâce à une nouvelle conversion au Seigneur, il soit possible à tous de reconnaître la permanence du Primat de Pierre dans ses successeurs, les Évêques de Rome, et de voir réaliser le ministère de Pierre, tel qu'il est voulu par le Seigneur, comme un service apostolique universel, présent *à l'intérieur* de toutes les Églises, et qui, restant sauve sa substance d'institution divine, peut s'exprimer de manières diverses, selon les temps et les lieux, comme l'histoire le prouve »[1].

Pour Bernard Sesboüé, dans cette perspective, « la pleine communion entre les ministres demandera le fonctionnement d'instances collégiales et la reconnaissance d'un signe et d'un ministère de "l'unité organique" de toute l'Église »[2].

Trois dimensions apparaissent ainsi essentielles pour l'Église catholique, dans l'optique d'une pleine communion ecclésiale. Dans la conception catholique, pour qu'elle soit pleinement Église, il est nécessaire qu'une Église soit dans la succession apostolique, célèbre une eucharistie valide et soit en communion avec l'évêque de Rome.

Nous avons montré dans la deuxième partie de notre étude que la question de la succession dans le ministère était conçue et vécue pour chaque Église sous des formes diverses mais qu'un progrès certain pouvait être envisagé en replaçant la succession historique des ordinations au sein de la succession apostolique de toute l'Église. L'Église n'est pas apostolique parce que ses ministres ont été ordonnés par un évêque, elle est apostolique parce qu'elle se tient dans la vérité de l'Évangile reçu des apôtres. C'est au sein de cette dimension large de l'apostolicité de l'Église que la question de l'apostolicité du ministère se pose, comme signe ou comme garantie de l'apostolicité de l'Église et de son enseignement. Cela constitue un rapprochement important entre catholiques et luthéro-réformés qu'il n'est pas nécessaire de répéter ici[3].

Pour ce qui concerne l'eucharistie, le rôle que le ministre est appelé à jouer comme expression de la communion ecclésiale est essentiel. Pour la collégialité

---

1 *Communionis notio*, *op. cit.*, 18. C'est le texte qui souligne l'expression « à l'intérieur ».

2 Bernard SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 145.

3 Voir *supra*, II.4.4.

épiscopale avec le pape à sa tête, la question de l'articulation des Églises locales à l'Église universelle se pose et là aussi le ministère se trouve au cœur de la problématique. Nous allons reprendre successivement ces deux points dans les deux chapitres qui suivent. Nous y retrouverons des échos de réflexions déjà faites dans la seconde partie de notre étude et des éléments déjà analysés, qui sont comme cristallisés dans ces deux dimensions mais peut-être aussi remis en perspective. Après avoir rappelé l'essentiel des éléments en débat à ce jour, nous indiquerons sous formes d'ouvertures ce qui, à nos yeux, se joue et pourrait être jalon pour une reconnaissance ecclésiale mutuelle. Les dimensions que nous allons traverser soulèvent chacune des enjeux considérables ; nous les aborderons uniquement en lien avec la question du ministère, en tant que celui-ci révèle des enjeux ecclésiologiques majeurs.

III.2

CHAPITRE 2

COMMUNION ECCLÉSIALE ET COMMUNION EUCHARISTIQUE

Le lien entre communion ecclésiale et communion eucharistique est fondamental pour les protestants comme pour les catholiques. Pour les catholiques, l'eucharistie exprime et réalise l'unité de l'Église ; pour les protestants l'eucharistie, avec la prédication, est ce qui constitue l'Église. Pour les uns comme pour les autres, la communion des fidèles prend sa source dans la communion avec Dieu vécue dans la communion eucharistique. Quand une assemblée locale célèbre ce sacrement au cours d'une célébration cultuelle, elle est Église. C'est l'eucharistie qui fait que l'Église universelle, qui rassemble sur toute la terre une multitude d'assemblées locales qui partagent le même repas du Seigneur, est Église. Le rapport luthéro-catholique consacré au repas du Seigneur affirmait dès 1978 que « sans la communion de 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 »[1] ; le texte poursuivait en indiquant que « cela vaut d'abord pour la communauté concrète réunie en tel ou tel lieu pour célébrer le Repas du Seigneur : mais cela concerne également et dans la même mesure l'Église toute entière »[2]. C'est pourquoi l'eucharistie est au cœur à la fois de la vie de l'Église universelle comme de la vie des Églises particulières et des dialogues œcuméniques entre elles.

Parce qu'elle est fondamentale, l'eucharistie cristallise la relation entre les Églises, dans ses difficultés comme dans ses espérances. Elle est le lieu où la souffrance œcuménique se manifeste le plus souvent, quand la communion

1 *L-C - Le repas du Seigneur* 26.
2 *L-C - Le repas du Seigneur* 27.

eucharistique devient repas de division[1] pour des chrétiens qui suivent le même Seigneur, reçoivent le même Évangile et prient ensemble mais qui, au moment du partage du pain et du vin, se retrouvent désunis car n'appartenant pas à la même Église visible. Cela est particulièrement douloureux pour les couples mixtes engagés dans une démarche d'unité dans la foi et pour leurs Églises.

Nous n'aborderons pas ici toute la discussion œcuménique sur l'eucharistie, qui touche à la fois aux fondamentaux (l'eucharistie est au cœur de l'Église), à des débats exégétiques[2], philosophiques et théologiques nombreux (par exemple sur la dimension sacrificielle de la messe ou sur le mode de présence du Christ et sa relation aux espèces[3]) ou à des tentatives de progresser en distinguant pleine communion, intercélébration, intercommunion, hospitalité eucharistique… Nous resterons centrés ici sur ce que le ministère révèle comme enjeu ecclésiologique. Si, sur la question de l'eucharistie, le ministère est un point de blocage important, c'est qu'il est le lieu où se manifeste une divergence essentielle entre les traditions catholique et protestante.

III.2.1 – Une communion en Dieu

A la base de la communion eucharistique se tient la communion des croyants en Dieu. Le thème de la *koinonia* (communion) est particulièrement présent dans la réflexion sur l'unité de l'Église et nous l'avons déjà croisé depuis le début de cette étude[4]. Ce concept est important et central en ecclésiologie, côté catholique comme côté luthérien[5] et l'on peut affirmer que « luthériens et catholiques sont d'accord, sur la base du concept de "communio" du Nouveau Testament et de l'Église ancienne, que l'Église est koinonia/communio fondée dans le mystère de Dieu-Trinité »[6].

---

1 Voir André GOUNELLE, *La cène, sacrement de la division*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996.

2 Voir par exemple Hervé LEGRAND, « Communion eucharistique et communion ecclésiale. Une relecture de la première Lettre aux Corinthiens », *Studia Canonica* 40, 2006, p. 5-30.

3 Voir Gabriel TCHONANG, « Bilan de 500 ans de controverse sur l'eucharistie », *PosLuth* 64, 2016/2, p. 197-213.

4 Voir en particulier *supra*, II.1.2.3.

5 *L-C - Église et justification* 74.

6 *Ibid.* 75. Tour un chapitre de ce rapport est consacré à l'Église comme koinonia/communio fondée trinitairement : *Ibid.* 63-79.

Le document luthéro-catholique *Église et justification* précise cette dimension de *koinonia* :

> « L'Église s'enracine dans la communion ou koinonia indissoluble des trois Personnes divines et est elle-même constituée ainsi comme koinonia. En tant que koinonia elle n'est pas d'abord le lien des fidèles entre eux, mais en premier lieu et fondamentalement la koinonia des fidèles avec Dieu, un et trine, dont l'être est essentiellement koinonia. Cette koinonia des fidèles avec le Dieu un et trine est inséparable de leur koinonia entre eux »[1].

Nous ne développerons pas ici ce thème essentiel[2], mais nous indiquons son importance car, ainsi que l'écrivait André Birmelé en analysant le document *Église et justification* : « cette insistance sur la communion, aujourd'hui courante dans toute la recherche œcuménique, permet d'éviter deux rétrécissements ecclésiologiques classiques : la tendance plutôt catholique d'une approche avant tout juridique et hiérarchique et la tendance plutôt protestante d'une réduction morale voire sociologique de l'Église »[3]. Pour Wolfhart Pannenberg, « la vie liturgique de la communauté locale est la première manifestation de la communion invisible de tous les chrétiens en Christ. Sur cette base, on pourrait atteindre dès aujourd'hui un accord de toutes les confessions chrétiennes sur la nature de l'Église »[4].

Cette *koinonia* se manifeste particulièrement dans la communion eucharistique.

L'ecclésiologie de communion est un axe de Vatican II[5] et peut être considérée comme « l'idée ecclésiologique directrice du Concile »[1]. Ce dernier associe la

---

1 *Ibid.* 65

2 De nombreuses études lui sont consacrées. Voir par exemple Voir Jean-Marie R. TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987, coll. « Cogitatio Fidei » n° 143, et son complément, suite aux réactions à l'ouvrage précédent : Jean-Marie R. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 168, 1992. Voir aussi CENTRE D'ÉTUDES ŒCUMÉNIQUES, *Communio/Koinonia. Un concept du Nouveau Testament et de la chrétienté antique aujourd'hui repris. Son sens et sa portée*, Strasbourg, 1990 (dans *Foi et Vie* n° 90, 1991, p. 107-139). Voir également André BIRMELÉ, La *communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 319-360, pages consacrées à l'unité de l'Église comprise comme communion. Les dialogues luthéro-catholiques en Allemagne et aux États-Unis ont travaillé cette question, en Allemagne sur la communauté d'Église dans la Parole et le sacrement (*BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament, Paderborn-Hanovre, Bonifatius-Lutherisches Verlagshaus, 1984*) et sur l'Église comme communauté de salut (ID., *Communio sanctorum*, 2000, *op. cit.*) et aux États-Unis sur l'Église comme *koinonia* de salut (LEE Randal et GROS Jeffrey (éd.), *The Church as Koinonia of Salvation*, 2005, *op. cit.*) : voir *supra*, I.1.5.

3 André BIRMELÉ, La *communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 72.

4 Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* ***, *op. cit.*, p. 10.

5 Voir Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion*, *op. cit.*.

communion avec Dieu et la communion entre les fidèles[2] et cette communion se réalise particulièrement dans l'eucharistie. Pour Vatican II, l'eucharistie est en effet « source et sommet de toute la vie chrétienne »[3] ; elle est « le sommet de la communion ecclésiale et le cœur de la communion des fidèles »[4] car c'est le Christ lui-même qui « institua dans son Église l'admirable sacrement de l'Eucharistie qui exprime et réalise l'unité de l'Église »[5]. La formule courante en catholicisme selon laquelle « l'eucharistie fait l'Église, l'Église fait l'eucharistie » exprime cette centralité du sacrement. Parce qu'elle peut ressembler à un slogan, il importe de préciser que cette formule est plus complexe que ce qu'elle donne à entendre, notamment parce que les deux propositions qui semblent se faire face ne sont pas symétriques ; la formule n'est pas réversible car la première proposition commande la seconde et non l'inverse[6]. L'Église est suscitée par l'eucharistie avant de pouvoir elle-même la célébrer. Lorsque l'eucharistie est célébrée, l'Église est là, dans sa dimension locale de communauté rassemblée autour du sacrement comme dans sa dimension universelle d'unique Église.

Les écrits confessionnels luthériens associent eux aussi communion avec Dieu et communion entre fidèles[7]. Comme nous l'avons cité déjà maintes fois, en protestantisme l'assemblée réunie autour de la prédication de l'Évangile et de la célébration des sacrements est Église. L'eucharistie est à la source de l'Église. L'ecclésiologie réformée se situe dans la même perspective. L'eucharistie, notamment pour ce qui concerne la modalité de présence du Christ, a longtemps été un marqueur de séparation entre les luthériens et les réformés – et parmi les

---

1 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 46.

2 *L-C - Église et justification* 76. Voir par exemple *UR* 2 : « L'Esprit Saint qui habite dans le cœur des croyants, qui remplit et régit toute l'Église, réalise cette admirable communion des fidèles et les unit tous si intimement dans le Christ, qu'il est le principe de l'unité de l'Église ».

3 *LG* 11. Voir aussi *PO* 5 où elle est « la source et le sommet de toute l'évangélisation ».

4 *L-C - Église et justification* 78.

5 *UR* 2.

6 Sur cette formule, voir Jean JONCHERAY, « L'ecclésiologie comme question de la théologie pratique », dans Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église, op. cit.*, p. 488 ; il cite l'article de Heinrich Block indiquant que les deux parties de la proposition n'ont pas le même sens, elles ne sont pas symétriques, la formule n'est pas réversible : Heinrich BLOCK, « L'Eucharistie fait-elle toujours l'Église ? », *La Maison-Dieu* n° 223, 2000/3, p. 73-92. Sur ce même point, Bernard SESBOÜÉ, « Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? » , *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 165, cite Henri de Lubac qui écrivait la formule dans l'autre sens : « L'Église fait l'Eucharistie ; l'Eucharistie fait l'Église » : Henri DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, 1954, p. 113 et p. 129.

7 *L-C - Église et justification* 77.

réformés entre une conception calviniste et une conception zwinglienne –, mais la *Concorde de Leuenberg* en 1973 a conclu à un accord fondamental qui leur permet de vivre la communion ecclésiale dans la diversité des sensibilités[1].

Pour les deux traditions, le lien entre corps eucharistique et corps ecclésial, entre communion eucharistique et communion ecclésiale, est ainsi posé comme essentiel. La célébration eucharistique ne peut être séparée ni de la foi en Christ et en sa présence eucharistique ni de la communion de l'Église[2]. Pour le dialogue luthéro-catholique, « Appeler l'Église "corps du Christ" renvoie donc au lien vital et élémentaire entre Christ, Repas du Seigneur et Église »[3] et « la division du corps de Christ s'oppose à la volonté de Dieu »[4]. La *koinonia* ecclésiale ayant sa source et sa force dans et par la *koinonia* eucharistique[5], un lien étroit associe communauté ecclésiale et communion eucharistique[6]. Catholiques et protestants sont ainsi très proches les uns des autres dans le lien confessé entre eucharistie et Église. Pour les uns comme pour les autres, la communion des fidèles prend sa source dans la communion avec Dieu, reçue dans la Parole et le sacrement. Cela se vit à tous les niveaux de l'Église, au sein de la communauté cultuelle comme au plan de l'Église toute entière, car cela « se manifeste concrètement dans la communion des Églises : l'Église une, sainte, catholique et apostolique, l'*Una Sancta* du Credo, se réalise

---

1 *L-R - Concorde de Leuenberg* : « 18. Dans la Cène, Jésus-Christ le ressuscité se donne lui-même en son corps et son sang, livrés à la mort pour tous, par la promesse de sa parole, avec le pain et le vin. De la sorte, il se donne lui-même sans restriction à tous ceux qui reçoivent le pain et le vin ; la foi reçoit la cène pour le salut, l'incrédulité la reçoit pour le jugement. 19. Nous ne saurions dissocier la communion avec Jésus-Christ en son corps et en son sang de l'acte de manger et de boire. Toute considération du mode de présence du Christ dans la cène qui serait détachée de cet acte risque d'obscurcir le sens de la cène. 20. Là où existe un tel accord entre les Églises, les condamnations contenues dans les confessions de la Réforme ne concernent pas la doctrine effective de ces Églises ». Une présentation synthétique des différentes conceptions de la cène se trouve dans André GOUNELLE, *La cène, sacrement de la division*, *op. cit.*.

2 *L-C - Rapport de Malte* 69.

3 *L-C - Église et justification* 57.

4 *L-C - Du conflit à la communion* 230.

5 *L-C - Église et justification* 70. Cette conviction est reprise dans le document français *Discerner le corps du Christ* pour lequel « il y a corrélation étroite entre communion eucharistique et pleine communion ecclésiale » : COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 50. Voir aussi « Actes du Colloque de Chevetogne 1999, "Vers une seule communauté eucharistique. Eucharistie et communion des Églises" », *Irénikon* 72, 1999, p. 305-630.

6 Voir Walter KASPER, « L'engagement œcuménique de l'Église catholique », *art. cit.*, p. 36-38, thèse 8.

dans la "*communio ecclesiarum*" comme communion locale, régionale et universelle, comme communion ecclésiale »[1].

L'Église est ainsi à la fois assemblée des croyants (*congregatio fidelium*) et communion des saints (*communio sanctorum*) ; ce sont là, pour Walter Kasper, « deux affirmations fondamentales concernant l'être de l'Église »[2]. Pour lui, *communio sanctorum* voulant dire *communio sacramentorum* (communion dans les sacrements)[3], « la communion aux *sancta* fonde […] la communion des *sancti* entre eux »[4]. Ce qu'exprime là la cardinal est une compréhension commune aux catholiques et aux protestants ; ainsi Luther écrivait-il que « la signification du sacrement et ce qu'il opère, c'est la communion de tous les saints »[5]. Le protestant Wolfhart Pannenberg l'exprime ainsi : « la coappartenance intrinsèque entre la communion des croyants avec Jésus-Christ et leur communion entre eux n'a pas de présentation plus effective que celle qui a lieu lors de la célébration de la Cène »[6].

Inutile de multiplier ici les citations. Elles indiquent qu'un accord de fond rassemble catholiques et luthéro-réformés sur le lien entre communion eucharistique et communion ecclésiale et dès le *Rapport de Malte* a été posé l'objectif d'une célébration commune du repas du Seigneur ; en effet, « la célébration en commun de l'Eucharistie est un signe essentiel de l'unité de l'Église. En conséquence, tendre à cette célébration commune est un objectif central pour tous ceux qui recherchent l'unité de l'Église »[7]. Il n'est pour autant toujours pas possible aujourd'hui pour les catholiques et les protestants de partager le repas du Seigneur. Le blocage se fait sur la question du ministère. Le *Rapport de Malte* indiquait ainsi que « le manque de clarté qui affecte encore une doctrine du ministère qui serait commune constitue une difficulté pour des actes réciproques d'intercommunion »[8]. En 1981, le rapport

---

1 *L-C - Église et justification* 79

2 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 166. Selon lui, la désignation de l'Église comme *congregatio fidelium*, commune aux protestants et aux catholiques, peut être considérée comme « une autodésignation de l'Église commune et œcuménique » (p. 167). Pour lui, de même, apparaît clairement « une conviction ecclésiologique fondamentale commune et œcuménique à propos de l'autodésignation de l'Église comme *communio sanctorum* » (p. 171).

3 *Ibid.*, p. 166. Sur l'expression « *communio sanctorum* » chez Augustin, voir Henri BOURGEOIS, Bernard SESBOÜE et Paul TIHON, *Les signes du salut*, Paris, Desclée, 1995, p. 393-396.

4 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 170.

5 Martin LUTHER, « Sermon sur le très vénérable sacrement du corps du Christ et sur les confréries » (*WA* 2, 743), dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 310.

6 Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* ***, *op. cit.*, p. 140-141.

7 *L-C - Rapport de Malte* 68.

8 *Ibid.* 73.

consacré au ministère dans l'Église précisait que « la question de la reconnaissance mutuelle des ministères se pose de façon d'autant plus instante que la communion de nos Églises dans le Repas du Seigneur dépend pour une part essentielle de la réponse donnée à cette question »[1] ; il formulait le souhait que « dans un avenir pas trop lointain, les Églises reconnaissent mutuellement leurs ministères. Ce serait un pas décisif pour écarter le scandale de la division dans le Repas du Seigneur »[2].

III.2 2 – Ministère et eucharistie

Si l'accord est net sur le lien entre eucharistie et communion ecclésiale, la manière dont ce lien est signifié est un lieu de divergence qui se manifeste particulièrement autour de la question du ministre habilité à célébrer ce sacrement pour qu'il soit authentiquement le repas du Seigneur. La non reconnaissance par l'Église catholique de la validité de la cène protestante s'enracine en effet dans la compréhension différente du ministère et se cristallise sur ce point qui touche au rôle du ministre dans la communion avec Dieu et à sa place dans la communion ecclésiale.

III.2.2.1 – Deux logiques opposées

Nous avons déjà évoqué l'asymétrie entre l'Église catholique et les Églises luthéro-réformées à propos de la place des ministères dans leurs ecclésiologies respectives ; on peut utiliser le même terme d'asymétrie entre elles au sujet de l'eucharistie. Les Églises protestantes relaient en effet à tout chrétien l'invitation du Seigneur à participer à son repas, tandis que l'Église catholique n'y invite que ceux qui sont en pleine communion avec elle[3]. Pour les Églises protestantes, nous l'avons indiqué, inviter un fidèle catholique à la sainte cène ne pose pas de problème. Pour

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 74.

2 *Ibid.* 81.

3 Y compris en son sein, d'où la question douloureuse des divorcés remariés. Voir l'Exhortation apostolique de BENOÎT XVI, *Sacramentum caritatis* (2007), sur l'eucharistie source et sommet de la vie et de la mission de l'Église : « Le Synode des Évêques a confirmé la pratique de l'Église, fondée sur la Sainte Écriture (cf. Mc 10, 2-12), de ne pas admettre aux sacrements les divorcés remariés, parce que leur état et leur condition de vie contredisent objectivement l'union d'amour entre le Christ et l'Église, qui est signifiée et mise en œuvre dans l'Eucharistie » (29). En ligne : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html [consulté le 29 novembre 2016].

l'Église catholique, par contre, parce que les Églises luthériennes ou réformées souffrent, selon le regard qu'elle porte sur elles, d'un *defectus sacramenti ordinis*, il n'est à ce jour pas envisageable que leurs fidèles soient accueillis – sauf exception, avec l'accord de l'évêque – à l'eucharistie catholique. Parce que la participation à l'eucharistie catholique présuppose une communion ecclésiale, l'Église catholique ne reconnaît pas l'eucharistie protestante comme valide et n'autorise pas ses propres membres à y participer, même s'ils sont invités par les protestants.

Ainsi, si pour les catholiques et pour les protestants communion eucharistique et communion ecclésiale sont étroitement liées, la manière de concevoir et d'exprimer cette articulation diffère profondément. Pour les catholiques, la communion ecclésiale est un préalable à la communion eucharistique ; c'est elle qui permet de vivre la communion eucharistique. Pour les protestants, c'est au contraire la communion eucharistique qui entraîne la communion ecclésiale et la manifeste. Le dialogue réformé-catholique synthétise l'enjeu œcuménique, à partir de ces deux conceptions différentes du lien entre communion ecclésiale et communion eucharistique, en indiquant à propos de l'accueil à l'eucharistie :

> « Les Églises réformées sont d'avis que, précisément parce que le Christ lui-même est l'hôte qui invite à la table, l'Église ne doit imposer aucun obstacle. Tous ceux qui ont reçu le baptême et aiment le Seigneur Jésus-Christ sont invités à la Cène du Seigneur. L'Église catholique romaine, de son côté, est convaincue que la célébration de l'Eucharistie est en soi une expression de foi où toute l'Église se reconnaît et s'exprime. Partager l'Eucharistie présuppose donc un accord avec la foi de l'Église qui célèbre l'Eucharistie »[1].

C'est le lien entre le ministère et l'eucharistie qui est en jeu ici, notamment sur la question de la présidence de l'eucharistie. Nous ne reviendrons pas sur cette question que nous avons déjà développée[2], si ce n'est pour rappeler les fondamentaux qui s'expriment sur ce point. Pour les protestants, ce qui fait la validité de l'eucharistie c'est la présence du Christ, le don de sa vie signifié lors de la célébration de la cène par la communauté rassemblée ; ce n'est pas le ministre qui la célèbre qui en garantit l'authenticité, mais le Christ lui-même. Les protestants admettent pleinement la validité de l'eucharistie catholique ; ils reconnaissent ainsi la validité du ministère catholique et, pour eux, il est envisageable de « plaider en faveur de la possibilité, en certaines circonstances, d'un échange de prédicateurs et

1 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 152 b.

2 Voir *supra*, II.3.3.2.

d'une célébration en commun de l'Eucharistie »[1]. Leur invitation à la cène est large et est ouverte aux fidèles des autres Églises ; ainsi, la dix-septième assemblée générale de l'Alliance réformée mondiale, qui se tenait à Princeton en 1954, déclarait :

> « Nous reconnaissons le ministère, les sacrements, le statut et la qualité de membres de toutes les Églises qui, selon la Bible, reconnaissent Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur. Nous invitons et accueillons avec joie à la table de notre commun Seigneur les membres de toutes ces Églises. Nous croyons que nous n'avons pas le droit de refuser ce sacrement à quiconque est baptisé, aime Jésus-Christ et le confesse comme son Seigneur et Sauveur »[2].

Pour l'Église catholique, l'eucharistie est, comme pour les Églises protestantes, une manifestation du don de Dieu et le rassemblement de la communauté en lien de communion avec les autres communautés ecclésiales célébrant elles aussi l'eucharistie. Pour elle, ce n'est cependant pas suffisant ; seule une eucharistie présidée par un prêtre est valide, grâce à la *potestas* reçue par celui-ci lors de son ordination et qui lui donne le pouvoir de célébrer le sacrifice, et par son lien avec l'évêque qui exprime la communion ecclésiale au sein de l'Église universelle. Pour l'Église catholique, l'ordination implique en effet le pouvoir d'offrir le sacrifice (lien du prêtre au Christ) et exprime la communion ecclésiale (lien du prêtre à l'évêque). La communion ecclésiale repose sur trois éléments : une même foi, des sacrements partagés et une structure ecclésiale commune[3]. Plus précisément, la communion eucharistique, parce qu'elle « exige et fait grandir l'Église comme communion concrète dans la foi »[4], comprend essentiellement :

> « - Le pouvoir ministériel, conféré par le Christ à ses apôtres et à leurs successeurs, les évêques avec les prêtres, d'actualiser sacramentellement l'acte sacerdotal par lequel il s'est offert une fois pour toutes à son Père dans l'Esprit Saint et s'est donné à ses fidèles afin qu'ils soient un en lui.

---

1 *L-C - Le repas du Seigneur* 73. Citation de *L-C - Rapport de Malte* 64. Voir aussi *L-C - Rapport de Malte* 72.

2 ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE, *Voix réformée. Princeton 1954. Messages et rapports*, Genève, Alliance réformée mondiale, 1954.

3 COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE LUTHÉRO-RÉFORMÉ EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 16, indique que nous pouvons dire ensemble que « communion eucharistique et communion ecclésiale s'impliquent mutuellement. Elles reposent sur trois éléments : l'accord dans la même foi, les mêmes sacrements, dans le cadre de la conciliarité et de la synodalité de l'Église ».

4 *L-C - Le repas du Seigneur* 72.

> - L'unité de ce ministère qui doit être exercé au nom du Christ, tête de l'Église, et donc dans la communion hiérarchique des ministres.
> - La foi de l'Église qui est professée dans l'action eucharistique elle-même, par laquelle elle répond dans l'Esprit Saint au don du Christ tel qu'il est en vérité »[1].

C'est notamment à partir du service de l'unité que l'on peut comprendre la doctrine catholique concernant la signification du ministère ordonné dans la célébration de l'eucharistie[2] : l'eucharistie est le sacrement de l'Église, sa source et son sommet, « c'est pourquoi le service qu'assure le ministère de l'unité fait partie de la pleine réalité du mystère eucharistique »[3]. En effet, selon Jean-Pierre Torrell, « le ministre chrétien ne se définit pas uniquement par rapport au corps eucharistique, mais aussi, et par le fait même, à son Corps mystique dont il a la charge à son niveau propre de responsabilité »[4]. Le fait que l'eucharistie doive être présidée par un prêtre validement ordonné et en lien avec son évêque est une manière de souligner l'importance fondamentale de la communion ecclésiale ainsi incarnée. Le ministère de l'évêque représente l'unité de l'Église, par son insertion dans le collège épiscopal dont le pape est la tête ; le prêtre collabore avec ce ministère de l'évêque, il représente par ce lien la communion de l'Église assemblée autour de l'eucharistie avec l'Église universelle[5]. Nous reprendrons et approfondirons cette question de l'articulation Église locale - Église universelle dans le chapitre suivant.

Ainsi, pour les uns la question du ministère n'est pas un élément déterminant dans la communion eucharistique, pour les autres le ministère est essentiel car il fait partie de la foi de l'Église. Cela met en évidence le fait que l'articulation, fondamentale en ecclésiologie, entre communion eucharistique et communion ecclésiale obéit à deux logiques différentes. Pour les protestants, la première entraîne la seconde tandis que pour les catholiques la seconde est préalable à la première.

---

1 SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, « Instruction sur les cas particuliers d'admission des autres chrétiens à la communion eucharistique dans l'Église catholique », *op. cit.*, n° 2 a.

2 *L-C - Le ministère dans l'Église* 28.

3 *Ibid.*.

4 Jean-Pierre TORRELL, *Un peuple sacerdotal*, *op. cit.*, p. 151. Il évoque ici le Corps mystique, sans préciser son lien avec le corps social.

5 Voir *PO* 5 : chaque fois qu'ils célèbrent le sacrement du baptême, de pénitence, d'onction des malades ou de la messe, « les prêtres sont, de diverses manières, hiérarchiquement en union avec l'évêque, assurant ainsi en quelque sorte sa présence dans chacune des communautés chrétiennes ».

III.2.2.2 – La médiation du salut

Cette question de la participation du ministre à la validité du sacrement touche à une dimension plus profonde, celle de la médiation du salut. Le fait que, pour les protestants, c'est uniquement par la Parole (prédication et sacrements) que l'Église est créée signifie que le ministère, au service de cette Parole, ne participe pas en lui-même d'une nécessité dans le registre du salut, et qu'il n'est pas sur le même plan que la prédication et les sacrements sur le plan ecclésiologique. Il est au service de l'annonce de la justification et de la célébration des sacrements. Seuls la prédication et les sacrements médiatisent le salut, et ils sont l'œuvre de Dieu lui-même. L'Église qui les transmet ou les célèbre ne le fait que comme instrument entre les mains de Dieu, et les ministres qui sont à son service agissent uniquement comme un canal à travers lequel la grâce se diffuse, par la volonté libre de l'Esprit saint. Ainsi, comme l'expliquait André Birmelé, « dans la tradition luthérienne, il n'est à aucun moment possible de comprendre le ministère ordonné comme participation particulière au ministère sacerdotal du Christ »[1].

Pour les catholiques, au contraire, l'Église et ses ministres agissent de manière active et nécessaire dans la transmission de l'Évangile et la célébration des sacrements. Comme l'indiquait André Birmelé, « dans la célébration eucharistique, par ses ministres et son magistère, l'Église manifeste une sainteté sanctifiante, qui, tout en étant subordonnée à la causalité première de Dieu, a une dimension effective et efficace que les Églises issues de la Réforme ne lui reconnaissent pas »[2]. Cette sainteté sanctifiante étant portée par les prêtres et les évêques, elle donne à ceux-ci un rôle essentiel dans la transmission de la foi, la réalisation des sacrements et l'être même de l'Église. Les ministres ordonnés sont nécessaires à la célébration de l'eucharistie car par eux la présence du Christ est représentée et le salut est médiatisé. En effet, comme le précise Bernard Sesboüé, « la conception catholique de la médiation du Christ engage que cette médiation soit représentée, c'est à dire rendue présente et actuelle dans la vie de l'Église. C'est pourquoi le rôle du ministère apostolique structurant l'Église, parce qu'il re-présente – ministériellement bien sûr –

[1] André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 197. La même remarque peut être faite pour la tradition réformée.

[2] André BIRMELÉ, La *communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 82.

l'initiative du Christ à son égard, est considéré avec tant d'attention »[1]. Pour Jean Rigal, « c'est la réalité médiatrice de l'Église et du ministère » qui est en jeu et c'est sur cette notion de médiation que la recherche doit être poursuivie[2]. Ainsi, pour Georges Tavard, « intimement liée à la discipline des sacrements, qui elle-même repose sur les formulations dogmatiques de la raison d'être de l'Église, la structure ecclésiale ne relève pas de problèmes d'organisation et de discipline, mais d'une conception globale de l'œuvre salvatrice de Dieu »[3].

Contrairement aux protestants, il y a donc pour les catholiques une dimension théologale du ministère, le ministre étant envoyé par Dieu pour médiatiser le salut. C'est pourquoi le ministère a une dimension sacramentelle, transmise par le sacrement de l'ordination. Pour Bernard Sesboüé, en effet, « la compréhension du mystère de Jésus-Christ [...] a un impact direct sur la compréhension du mystère de l'Église, de ses ministères et de ses sacrements. Comment comprenons-nous la réalité et le réalisme du don de vie que Dieu nous fait dans et par l'Église ? »[4]. Il poursuit en demandant : « Concevons-nous les ministères comme un envoi "théologal" qui vient du Père, s'exerce au nom du Christ, au service de la grâce de l'Esprit ? »[5]. Il écrit ailleurs que « l'Église, fruit premier de la grâce du salut, devient sur ce fondement ministre de la médiation du Christ. Le ministère ordonné est en elle le ministère de cette médiation, ministère "théologal" du don de Dieu […]. A travers le ministère, l'Église est le sacrement de la médiation du Christ. Dans une telle perspective on comprend alors que les éléments structurels de la réalité Église soient eux-mêmes d'"institution divine" »[6], le ministère étant un sacrement donné par ordination. A propos du double rapport de l'Église au Christ (incarnation) et à l'Esprit, Bernard Sesboüé précise que « c'est pourquoi les signes visibles de l'apostolicité et de la continuité de l'Église sont importants »[7].

Cette conception catholique de la sacramentalité du ministère, auquel ces nombreuses citations renvoient, est un point de différence fondamentale avec

---

1 Bernard SESBOÜÉ, « Le contentieux sur la foi entre Églises séparées », *Unité des chrétiens* 46, avril 1982, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 64.

2 Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*, *op. cit.*, p. 220-221.

3 Georges TAVARD, « Vers une ecclésiologie aux dimensions du monde », *art. cit.*, p. 145-146.

4 Bernard SESBOÜÉ, « "Jésus-Christ, vie du monde" : cinq questions théologiques posées à propos du thème de Vancouver (1983) », dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 87.

5 *Ibid.*, p. 88.

6 Bernard SESBOÜÉ, « Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? » , *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 169.

7 *Ibid.*, p. 170-171.

l'ecclésiologie protestante. Selon André Birmelé, cette différence concerne la « compréhension sacramentelle du ministre qui, sans être médiateur, au même sens que le Christ, a une place toute particulière dans la médiation de ce salut donné par Christ seul. […] Cette différence dans la conception du ministère signifie, pour la théologie catholique, séparation dans la compréhension de l'Église »[1]. Il poursuit en indiquant qu'« il en découle, pour la théologie catholique et la théologie luthérienne, des conceptions différentes du rapport existant entre les éléments fondamentaux que sont la parole et les sacrements d'une part et le ministère de l'autre »[2].

Le lien entre eucharistie et ministère est ainsi fondamentalement différent. D'un côté le ministère, dans l'apostolicité de l'Église, se tient au service de la prédication et des sacrements, de l'autre la continuité historique des ordinations et la sacramentalité du ministère sont des dimensions essentielles pour garantir l'authenticité du sacrement. Pour les protestants le ministère est uniquement un service, nécessaire certes, mais qui ne prend sa valeur que par ce service de la Parole, laquelle est suffisante pour que la prédication et les sacrements portent le salut. Pour les catholiques, le ministère est essentiel, au service de la Parole également, mais l'efficacité du sacrement est liée à sa coopération active, à la présence *in persona Christi* du prêtre.

III.2.3 – L'instrumentalité de l'Église

Pour André Birmelé, le lien étroit entre le ministère épiscopal et l'eucharistie n'est pas tant liée à la *potestas* qu'à « la célébration sacramentelle du mystère du Christ qu'est la communion eucharistique »[3], dans une célébration liturgique qui associe étroitement « la prédication de l'Évangile, la réalité sacramentelle de l'Église et le ministre du Christ »[4]. La divergence de points de vue sur l'articulation ministre-eucharistie et sur le rôle du ministre dans la médiation du salut révèle en effet une problématique plus profonde ; elle renvoie à une différence fondamentale entre les

1 André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 178-179.

2 *Ibid.*, p. 194.

3 André BIRMELÉ, « Le ministère dans le dialogue entre les Églises de la Réforme et l'Église catholique romaine », *art. cit.*, p. 541.

4 *Ibid.*, p. 541.

ecclésiologies catholique et protestante quant à leur compréhension de la sacramentalité de l'Église et de la nature de son instrumentalité.

III.2.3.1 – La compréhension de l'Église comme sacrement

La divergence qui se manifeste autour du ministre habilité à présider l'eucharistie touche au lien entre le sacrement célébré et la sacramentalité de l'Église. Nous avons montré dans la deuxième partie de cette étude que les catholiques et les luthéro-réformés se retrouvaient dans une compréhension de l'Église comme signe et instrument du salut, dépassant ainsi l'opposition classiquement entretenue entre l'Église *creatura Verbi* et l'Église sacrement[1]. Nous avons indiqué que, sur ce point, la convergence semble réelle dans les deux dialogues. Mais est-ce aussi simple ? Y a-t-il là seulement une différence légitime au sein d'un consensus sur la soumission de l'Église à l'Évangile, c'est-à-dire non pas une opposition mais plutôt un accent différemment mis quant au lien entre l'œuvre de l'Église et l'œuvre du Christ[2] ? Ou est-ce un point de divergence plus profond que ce qu'il peut paraître ? Ce qui est ici sous-jacent est la manière dont l'Église, fondamentalement réceptrice du salut, est aussi instrument de ce salut ; cela nécessite de préciser la nature de ce signe et de cette instrumentalité. La question est complexe, et le ministère agit ici comme un révélateur de cette complexité.

Il est essentiel d'indiquer que les théologiens catholiques distinguent le sacrement primordial (Christ), le sacrement fondamental (l'Église) et les actes sacramentels (baptême et cène notamment), ce qui permet d'éviter d'identifier l'Église avec le Christ ou avec le salut. Ainsi, le document *L'unité qui est devant nous*, après avoir rappelé que pour les catholiques, l'Église est comprise en Christ comme « sacrement universel du salut » et comme « sacrement de l'unité », indique que « dans la théologie actuelle on peut parler en ce sens de l'Église comme du "sacrement fondamental" et du Christ en qui et par qui l'Église est le sacrement universel du salut comme du "sacrement primordial" »[3]. L'Église reçoit le salut et le

---

1 Voir *supra*, II.1.2.

2 C'est ce que pense André BIRMELÉ, *L'horizon de la grâce. La foi chrétienne*, Paris, Cerf - Olivétan, 2013, p. 366.

3 *L-C - L'unité qui est devant nous* 72, note 111. La qualification de Christ comme sacrement primordial se trouve aussi dans *L-C - Église et justification* 120. Cf. *LG* 1 et *LG* 48. Sur la distinction

communique, et c'est en ce sens qu'elle est moyen de salut. Le Christ est présent en elle de manière agissante.

Les protestants sont très réservés sur cette question de la médiation ecclésiale, car pour eux l'Église est radicalement dépendante du Christ et ne saurait être mise au même niveau. Ils sont prudents vis-à-vis de l'expression « sacrement » associée à « Église », par crainte de voir cette dernière se dresser comme intermédiaire entre Dieu et les hommes. Sur cette médiation ecclésiale, ils restent vigilants et sont attentifs à ce que l'Église ne soit pas mise trop en avant et ne se risque à la tentation de maîtriser le salut ou de faire écran à la grâce seule. Le théologien luthérien Marc Lienhard demande ainsi aux catholiques : « Ne faut-il pas […] bien établir la différence entre les moyens de grâce proprement dits que sont la Parole et les sacrements, seules institutions intangibles et qui fondent le service des ministères, et d'autres institutions qui n'ont pas le même poids pour ce qui concerne le salut ? »[1]. À proprement parler, seul Christ est sacrement. Luther disait que « les Saintes Écritures ne connaissent qu'un seul sacrement, qui est le Christ Seigneur lui-même »[2] et que le baptême, la pénitence et le pain sont des « signes sacramentels »[3] ; l'Église en est radicalement dépendante, elle en est bénéficiaire et ne saurait être hissée à leur hauteur. Pour les luthériens :

> « Bien que la médiation de l'Église et l'action salvifique de Dieu se confondent dans l'acte sauveur, elles n'en sont pas moins clairement distinctes : certes c'est l'Église qui communique au croyant la participation au salut ; mais ce n'est pas elle, c'est uniquement le Christ, qui produit le salut dans le monde et qui donne au croyant par la Parole et le sacrement la participation à ce salut. L'Église dans son agir ne fait que servir le Christ, son Seigneur »[4].

Il y a pour eux une distinction nette entre les sacrements et l'Église, les sacrements étant « face à l'Église et du côté du Christ »[5] et l'Église étant en même

---

entre le Christ sacrement primordial (*Ursakrament*) et l'Église comme sacrement fondamental (*Grundsakrament*), voir Jean-Marie PASQUIER, *L'Église comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008.

1 Marc LIENHARD, « Le débat sur l'Église », art. cit., dans ID., *Identité confessionnelle et quête de l'unité*, *op. cit.*, p. 194-195.

2 Martin LUTHER, *Disputatio de fide infusa et acquisita*, 1520, thèse 18 (*WA* 6, 86). Cité par *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 104. Voir Saint Augustin : « il n'y a pas d'autre mystère de Dieu que le Christ », *Epist.* 187, 11, 34 (*PL* 33, 845) ; en ligne : http://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Staugustin/lettres/s003/l187.htm [consulté le 29 novembre 2016].

3 Martin LUTHER, « Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église », *op. cit.*, p. 717 (*WA* 6, 501).

4 *L-C - Église et justification* 127.

5 *Ibid.* 128.

temps sainte et pécheresse[1]. À cause de ces deux points qui peuvent, selon eux, faire surgir des malentendus, les luthériens demandent d'éviter de présenter les sacrements comme « auto-réalisation » de l'Église[2].

L'enjeu fondamental n'est donc pas tant le ministère en soi que ce qu'il révèle de la compréhension de l'Église comme sacrement.

La lecture que nous avons faite dans la deuxième partie de notre étude nous pousse à penser que la divergence entre catholiques et protestants quant à la nature de l'instrumentalité de l'Église est certes une divergence importante, mais qu'elle se situe davantage dans une différence d'accentuation que de différence fondamentale ; le ministère de l'Église est en effet toujours au service de l'Évangile et entre les mains de Dieu. Il s'agit cependant d'une lecture optimiste, basée sur une interprétation catholique de l'Église sacrement qui n'est pas la seule à s'exprimer. La question est vaste et il n'est pas question ici d'ouvrir ce dossier. André Birmelé a montré dans sa thèse que le catholicisme n'est pas univoque dans sa compréhension de l'Église sacrement[3], notamment sur la question de la nature de l'instrumentalité de l'Église dans l'économie du salut. Une différence s'exprime en catholicisme entre une interprétation « minimaliste »[4] représentée par Karl Rahner ou Bernard Sesboüé et une compréhension « maximaliste »[5] que défendaient Yves Congar ou Jean-Marie R. Tillard.

Pour Bernard Sesboüé, l'Église est justifiée par le don de Dieu et, bénéficiaire des sacrements, elle est appelée à en devenir ministre ; ainsi, « l'Église n'est pas maîtresse des sacrements, […] leur efficacité n'est pas son œuvre, mais celle du Dieu souverainement libre qui nous justifie en son Fils »[6]. C'est donc « à l'intérieur de ce don de justice et de sainteté, communiqué par le Christ à son Église croyante dans les célébrations sacramentelles, que doit être compris le ministère de la Parole et des sacrements qui lui est confié »[7] et « le ministre n'est jamais l'auteur ni le

1 *Ibid.* 129.

2 *Ibid.* 128.

3 André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 203-253.

4 *Ibid.*, p. 231.

5 *Ibid.*, p. 236.

6 Bernard SESBOÜÉ, « Les sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, célébration ecclésiale de la justification par la foi », *La Maison-Dieu*, 116, 1973, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 105-106.

7 *Ibid.*, p. 111-112.

maître de ce qu'il gère »[1]. Pour Bernard Sesboüé, le sacrement de l'ordre signifie ce don de Dieu et a donc « une valeur structurelle fondamentale »[2] ; pour lui, cette insistance catholique sur l'ordination est ainsi « strictement corrélative »[3] de l'insistance protestante sur la justification par la foi à laquelle aucune œuvre humaine ne peut coopérer. L'Église « n'est pas la source efficace du salut, elle en est le "sacrement" actif, parce que reçu »[4] et « les sacrements sont compris à l'intérieur d'un *fide sola* justement affirmé »[5]. La position de Bernard Sesboüé, on le voit, ouvre un espace de dialogue œcuménique intéressant, où la sacramentalité de l'Église ne s'oppose pas à la justification par la foi ; elle place le ministère de l'Église et celui des ministres sur un plan où une compréhension commune aux catholiques et aux protestants peut se dégager, l'un et l'autre bénéficiaires et instruments de ce salut.

La position de Jean-Marie R. Tillard était différente. Dix ans après Bernard Sesboüé, il exprimait la conviction que l'Église, bénéficiaire de la grâce de Dieu, a aussi un rôle actif dans l'œuvre du salut. Ainsi, « l'Église est évangélisée par Dieu mais elle est aussi celle qui évangélise pour Dieu »[6], et « la Parole de Dieu *prêchée* – celle qui suscite la foi – vient ainsi *et* de Dieu […] *et* de l'Église saisie dans son ancrage apostolique »[7]. De même, « l'Église est réconciliée *par* Dieu, mais elle est aussi celle qui réconcilie *pour* Dieu »[8]. L'Église est active dans l'économie du salut ; « dans ce service, ce ministère, elle ne demeure pas purement passive, ne se réduit pas au rôle de simple canal, lieu de passage indifférent d'un don totalement extérieur à sa responsabilité et qui de toutes façons s'accomplirait sans elle »[9]. Cela rejaillit dans sa compréhension des ministères ; ceux-ci sont « donnés à l'Église pour qu'elle devienne et demeure le Peuple de Dieu "rassemblé" par l'Esprit »[10] et les ministres sont « revêtus d'une marge de pouvoir (*potestas*) et par là d'une certaine mainmise non sur la foi comme telle mais sur la vie-en-conformité-avec la foi »[11]. Pour Jean-

1 *Ibid.*, p. 112.
2 *Ibid.*.
3 *Ibid.*, p. 113.
4 *Ibid.*.
5 *Ibid.*, p. 118.
6 Jean-Marie R. TILLARD, « Église et salut. Sur la sacramentalité de l'Église », *NRTh* 106 (1984), p. 672.
7 *Ibid.*, p. 674, souligné par l'auteur.
8 *Ibid.*, p. 675, souligné par l'auteur.
9 *Ibid.*, p. 676.
10 *Ibid.*, p. 682.
11 *Ibid.*, p. 684.

Marie R. Tillard, l'Église « *a ainsi reçu* (elle ne se l'est pas donnée) la tâche – assortie du pouvoir qu'elle requiert pour être dûment accomplie – de collaborer activement à son propre maintien dans le *don de Dieu* »[1]. Il écrit même que « l'Église de Dieu *se* fait elle-même *en faisant* (dans la puissance de l'Esprit) le sacrement »[2]. On le voit, il associe étroitement l'action de Dieu et l'action de l'Église, alors que Bernard Sesboüé veille à les distinguer, même si elles sont articulées.

Pour Bernard Sesboüé, il s'agit donc de bien distinguer entre le Christ et l'Église, ainsi qu'entre l'Église sacrement et les actes sacramentels (baptême, eucharistie) tandis que, pour Jean-Marie R. Tillard, l'expression Église-sacrement signifie que l'Église représente le Christ et s'auto-accomplit dans les célébrations sacramentelles[3]. Cela rejaillit dans la conception du sacrement eucharistique. Alors que pour Jean-Marie R. Tillard l'Église, sacrement fondamental, est préalable au sacrement eucharistique qu'elle célèbre, Bernard Sesboüé conçoit le sacrement eucharistique comme constitutif de l'Église en ce sens qu'elle reçoit dans ce qu'elle célèbre le don du salut en Christ.

Ces différentes manières de concevoir la nature de la sacramentalité de l'Église sont au cœur de l'articulation entre communion ecclésiale et communion eucharistique. Les divergences sur le rôle du ministre dans la célébration eucharistique n'en sont qu'un aspect ; ils agissent en quelque sorte comme un révélateur, ils en sont comme la traduction. Il s'agit donc d'une question qui les dépasse, et toutes les convergences que nous avons présentées dans la deuxième partie de notre étude ne peuvent suffire à la résoudre. Il s'agit bien d'un enjeu ecclésiologique majeur. Si les données de cet enjeu sont claires, la manière de le dépasser est un chantier encore à mettre en œuvre.

---

1 *Ibid.*, p. 685, souligné par l'auteur.

2 Jean-Marie R. TILLARD, « Les sacrements de l'Église », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome III : Dogmatique 2*, *op. cit.*, p. 406 ; souligné par l'auteur.

3 Voir André BIRMELÉ, La *communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 77-80. André Birmelé mentionne également Jean-Marie R. TILLARD, *Église d'Églises*, *op. cit.*, p. 291-318 ; Yves CONGAR, « L'Église, sacrement universel du salut », *Cette Église que j'aime*, Paris, 1968, Foi Vivante 70, p. 41-63 ; voir aussi JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT, *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, Paderborn, Bonifatius-Druckerei, 1983, Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr.15.

III.2.3.2 – Une différence fondamentale

Au sein d'un « large consensus » sur « la problématique générale concernant la sainteté et le besoin de renouvellement de l'Église »[1], la question de la médiation ecclésiale de la foi se pose ainsi différemment pour les catholiques et les protestants et le ministère révèle cette question fondamentale qui reste au cœur des dialogues œcuméniques. La manière dont l'Église est instrument du salut a toujours été l'objet de divergences profondes entre catholiques et protestants, en particulier sur la détermination de la relation entre le fait que c'est Dieu qui donne le salut et l'Église qui le reçoit, et le fait que l'Église, par la prédication et les sacrements, communique la grâce. Cette problématique a été immédiatement au cœur des discussions entre luthériens et catholiques, dès la première phase de leurs travaux. Certes, les dialogues entrepris ont permis de progresser mais demeure toujours comme un point de divergence profonde cette question de la participation de l'Église au salut. L'Église est bénéficiaire du salut, mais y est-elle aussi associée ? Son instrumentalité est-elle seulement passive ou est-elle aussi active ? Est-elle collaboratrice ou simple instrument de transmission ? Est-elle un instrument entièrement aux mains de Dieu ou bien a-t-elle une part de participation propre dans la médiatisation de ce salut ? En 1986, André Birmelé pointait le cœur du problème en indiquant que, pour les catholiques, « tout en insistant sur l'unique médiation du Christ, on attribue à l'Église une coopération active à l'obtention du salut. […] L'Église devient ainsi sujet d'actes salvateurs qui, dans la compréhension des Églises nées de la Réforme, sont attribuées à Dieu seul »[2]. Pour les luthériens, en effet, « l'agir de l'Église ne peut être compris et défini qu'à partir de la passivité sotériologique du recevoir »[3]. Dans leur conception de l'économie du salut, « l'Église ne se situe pas comme "alter Christus" à côté du Christ face aux hommes, mais elle est comme communauté de croyants face à la parole salvatrice de Dieu »[4]. Ainsi, selon le théologien luthérien, « contrairement à la théologie catholique, la théologie luthérienne ne peut parler de coopération efficace et effective de l'Église dans le sens d'une présence particulière du Christ dans l'Église qui permettrait à cette dernière "d'engendrer à une vie

1 *L-C - Église et justification* 165.
2 André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 228.
3 *Ibid.*, p. 244.
4 *Ibid.*, p. 247.

nouvelle et immortelle les fils qu'elle a conçus du Saint-Esprit"[1]. Pour la théologie luthérienne, ce point touche à la substance même de la justification *sola gratia, sola fide* »[2].

Pour les protestants, l'Église est bien coopératrice du Christ, mais seulement de manière passive, puisqu'elle reçoit le salut et est un instrument de Dieu pour le transmettre. Pour les catholiques, l'Église est aussi un instrument car la grâce de Dieu est première mais l'Église et le ministère coopèrent de manière active à la médiatisation du salut ; c'est la dimension sacramentelle de l'Église. Cette dimension sacramentelle n'est pas nécessaire au salut mais est nécessaire à l'être de l'Église[3].

L'Église est sanctifiée, mais l'est-elle au point de devenir elle-même sanctifiante ? Pour de nombreux théologiens, cette question de la nature de l'instrumentalité de l'Église est une divergence importante entre les ecclésiologies luthéro-réformée et catholique, peut-être même la différence fondamentale qui récapitule toutes les différences.

La question de différence fondamentale a été largement étudiée et nous ne la développerons pas ici[4]. André Birmelé indique la distinction essentielle à faire entre un consensus fondamental et une différence fondamentale, les deux ne se situant pas en opposition sur le même niveau ; un consensus fondamental touche à la foi (la justification par exemple) tandis qu'une différence fondamentale touche à une

---

1 *LG* 64

2 André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 252.

3 *L-C - Église et justification* 107-242 étudie longuement cette question de « l'Église comme réceptrice et médiatrice du salut » et pointe de nombreuses convergences entre les deux traditions.

4 Voir en particulier André BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 277-302 sur différence fondamentale et instrumentalité de l'Église et p. 302-315 sur consensus et différence. Cette question d'une divergence fondamentale a été travaillée par le Comité mixte catholique protestant en France, qui a publié en 1987 le résultat de sa discussion : COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus œcuménique et différence fondamentale*, Paris, Centurion, 1987. Un échange sur cette problématique a eu lieu à Chantilly en avril 1986 entre André Birmelé et Bernard Sesboüé ; il est publié dans cet ouvrage, à la suite du texte du Comité mixte, p. 27-82 ; il avait été initialement publié dans *Unité des chrétiens*, n° 63, 1986, p. 8-29, et la contribution de Bernard Sesboüé, également publiée dans *NRTh* 109 (1987), p. 3-29, figure sous une forme légèrement remaniée et actualisée dans Bernard SESBOÜÉ, *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 157-188 sous le titre « Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? ». Voir aussi Harding MEYER, « Différence fondamentale, consensus fondamental. Esquisse d'un projet du centre d'études œcuméniques de Strasbourg », *Irenikon* 58 (1985), p. 163-179. L'introduction de *Face à l'unité* estime qu'« il convient d'exorciser, de part et d'autre, l'affirmation d'une possible "différence fondamentale", irréductible entre catholiques et luthériens. Dans cette hypothèse, en effet, la multiplication des "consensus fondamentaux" particuliers représenterait une vaine entreprise, qui ne rapprocherait guère de l'unité » ; *Face à l'unité*, *op. cit.*, introduction, p. 17.

manière d'exprimer cette foi. Il rappelle que « le débat ne porte pas sur le fait que l'Église soit à la fois réceptrice et médiatrice du salut, une affirmation classique et essentielle pour les deux traditions, mais sur la définition précise de la nature de l'instrumentalité de l'Église dans le plan de salut divin. Le contentieux porte sur la manière dont cette double tâche de réception et de médiation est comprise, articulée et mise en œuvre »[1]. Il précise que c'est une différence d'accent : « ainsi la pensée luthérienne veillera à ce qu'à la lumière de la justification l'Église soit davantage comprise comme fruit et conséquence de l'action salvatrice de Dieu alors que la pensée catholique aura à cœur de souligner la mission divine confiée à l'Église, la présence du Christ qui fait de l'Église le lieu de la réalisation du salut »[2].

Pour Bernard Sesboüé également, « la divergence qui nous sépare encore concerne certainement la manière de comprendre cette causalité seconde de l'Église par rapport à la priorité de l'agir unique de Dieu dans le Christ »[3]. En 1982, donc bien avant la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*, Bernard Sesboüé écrivait que le clivage essentiel se trouve sur la conception du rapport de l'homme à Dieu et que le clivage dans la perception du mystère de l'Église en est une conséquence, les réformateurs distinguant l'Église invisible et l'Église visible et les catholiques insistant sur la causalité sacramentelle ; pour lui, cela touche à la question de l'incarnation[4]. Cinq ans plus tard, il précisait que « le débat sur l'instrumentalité nous conduit inévitablement à la question de la médiation. Comment devons-nous comprendre la "médiation" de l'Église dans son rapport à l'unique médiation du Christ ? »[5].

Le ministère est ainsi révélateur d'une problématique plus large que lui. Il en est en quelque sorte l'expression, avec les implications concrètes que cela a en termes de communion eucharistique impossible à vivre véritablement au-delà des limites des Églises. Il met à jour la question encore à résoudre au plan œcuménique

---

1 André BIRMELÉ, La *communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 75-76.

2 *Ibid.*, p. 76.

3 Bernard SESBOÜÉ, « Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 166. Bernard Sesboüé présente la question de l'Église sacrement et de l'instrumentalité de l'Église p. 157-188, avec un développement sur la sotériologie p. 178-183.

4 ID., « Le contentieux sur la foi entre Églises séparées », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 61 sq.

5 ID., « Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 168.

de la nature de l'instrumentalité de l'Église. Dans le cadre de cette étude, il ne nous appartient pas d'aller plus loin dans cette problématique fondamentale mais, en restant au niveau des ministères, il nous semble que sur la thématique de l'articulation entre communion eucharistique et communion ecclésiale des ouvertures peuvent se faire.

III.2.4 – Ouvertures

A ce stade de notre étude, nous proposons ici quelques jalons de réflexion pour mettre en perspective cette question du lien entre communion ecclésiale et communion eucharistique, en restant centrés sur la dimension ministérielle, en vue d'une possible avancée des relations œcuméniques, notamment dans le partage commun du repas du Seigneur. Il nous semble en effet que la réflexion pourrait encore progresser.

La présidence de l'eucharistie par un ministre ordonné indique, nous l'avons vu, pour les catholiques comme pour les luthériens et les réformés, à la fois la dimension de la communion ecclésiale et celle du don de Dieu[1]. La présence du ministre signifie que l'eucharistie célébrée dans cette assemblée cultuelle est la même eucharistie que celle qui est célébrée dans d'autres assemblées et que celles-ci sont en communion les unes avec les autres au sein de l'Église toute entière. Le ministre signifie aussi que l'eucharistie est un don du Seigneur, elle n'est pas l'œuvre de l'Église mais ce qui la fonde, et ce que l'Église fait en célébrant ce sacrement n'est que la réponse à ce geste premier de Dieu ; le ministre est signe que le salut vient de Dieu. Catholiques et luthéro-réformés sont ainsi en accord sur deux dimensions essentielles.

Il apparaît fortement que, sur le plan œcuménique, la question de l'eucharistie est centrée sur le ministère. Symptomatique à cet égard est le document du Comité mixte catholique luthéro-réformé en France, *Discerner le Corps du Christ*[2] ; son sous-

[1] Rappelons encore une fois que la présidence de l'eucharistie par un membre de l'Église, qui est mandaté pour cela sans être pour autant ministre ordonné, s'insère pour les luthériens et les réformés dans la même signification.

[2] COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*.

titre est « Communion eucharistique et communion ecclésiale », mais il tourne exclusivement autour de la question du ministère[1]. Les progrès dans les dialogues œcuméniques – accord sur la justification, convergences sur l'apostolicité de l'Église, nécessité du ministère institué par Dieu, et même dimension sacramentelle si l'on voit au-delà du terme « sacrement » ce que celui-ci représente – permettent cependant d'espérer des avancées. Elles peuvent selon nous toucher à trois dimensions fondamentales, la valeur sacramentelle de l'eucharistie, la succession apostolique et le lien à l'évêque.

III.2.4.1 – La sacramentalité de l'eucharistie

La question de la validité de l'eucharistie est complexe, car elle touche à la dimension fondamentale de la sacramentalité du ministère et, plus fondamentalement encore, à celle de l'Église. Il s'agit là d'une différence essentielle entre les ecclésiologies catholique et luthéro-réformée. Nous avons pourtant indiqué, à propos de l'ordination, qu'il ne fallait pas majorer cette différence au niveau du vocabulaire. Une question demeure cependant fondamentale, celle de la participation de l'Église et de ses ministres à la médiatisation du salut ; sur ce point, dans la suite de la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*, on peut estimer que bien des obstacles et des incompréhensions peuvent être levés avec bonne volonté et dans le cadre d'un consensus différenciant qui permettrait l'expression d'une diversité de conceptions sur la compréhension sacrificielle, le mode de présence du Christ, la définition du sacrement.

Une raison mise en avant pour justifier l'impossibilité pour l'Église catholique de reconnaître la validité de la cène protestante est le défaut de validité sacramentelle de celle-ci car elle n'est pas présidée par un ministre doté de la *sacra potestas*. Les convergences fortes que nous avons relevées dans le premier chapitre de la deuxième partie de notre étude en ce qui concerne la doctrine de la justification permettent selon nous un dépassement de cette problématique de la *potestas*. A cet égard, il nous semble important de relever que le document français *Discerner le*

[1] Pour Élisabeth PARMENTIER, « Commentaire du dernier document catholique-protestant français "Discerner le corps du Christ" », *art. cit.*, p. 253-275, le fait que ce document consacré à l'eucharistie soit en fait un document centré sur les ministères répond à une logique catholique que les protestants ont suivie dans ce document, alors que « l'enjeu de la *foi* eucharistique, qui aurait été *la* préoccupation protestante, est étonnamment peu présent » (p. 274 ; c'est elle qui souligne).

Corps du Christ affirme que catholiques et luthéro-réformés peuvent dire ensemble à propos de la *potestas ordinis* qu'il s'agit du « pouvoir d'une personne dans l'exercice de sa charge de présidence que l'Église lui a confiée par ordination, et non un pouvoir personnel dont elle pourrait user à sa guise »[1]. Cette manière de voir les choses ouvre un espace de rapprochement possible, en mettant l'accent sur le ministère davantage que sur la personne du ministre et sur la présidence du repas eucharistique davantage que sur une capacité propre du ministre à transformer physiquement les espèces en corps et sang du Christ.

III.2.4.2 – La succession apostolique

Une autre dimension importante est le fait que, selon l'Église catholique, pour que l'eucharistie soit valide, il faut qu'elle soit célébrée par un prêtre lui-même validement ordonné, c'est-à-dire ordonné par un évêque lui-même validement consacré. Pour l'Église catholique, à cause du *defectus sacramenti ordinis*, l'eucharistie protestante n'est donc pas valide et un catholique n'est pas autorisé par son Église à y participer, même en situation d'urgence. Le *Directoire œcuménique* précise cette interdiction, en indiquant qu'un catholique en situation de nécessité grave et pressante et dans l'impossibilité d'avoir recours à un prêtre « ne peut demander ces sacrements qu'à un ministre d'une Église dont les sacrements sont valides ou à un ministre qui, selon la doctrine catholique de l'ordination, est reconnu comme validement ordonné »[2]. Le ministère ordonné étant une marque de l'Église et

---

[1] COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 165.

[2] CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire pour l'application des principes et des normes de l'œcuménisme* 132, Paris, Cerf, 1994. Voir le canon 844 du *Code de droit canonique, op. cit.* : « 1. Les ministres catholiques administrent licitement les sacrements aux seuls fidèles catholiques qui, de même, les reçoivent licitement des seuls ministres catholiques […]. 2. Chaque fois que la nécessité l'exige ou qu'une vraie utilité spirituelle s'en fait sentir, et à condition d'éviter tout danger d'erreur ou d'indifférentisme, il est permis aux fidèles qui se trouvent dans l'impossibilité physique ou morale d'avoir recours à un ministre catholique, de recevoir les sacrements de pénitence, d'Eucharistie et d'onction des malades de ministres non catholiques, dans l'Église desquels ces sacrements sont valides. 3. Les ministres catholiques administrent licitement les sacrements de pénitence, d'Eucharistie et d'onction des malades aux membres des Églises orientales qui n'ont pas la pleine communion avec l'Église catholique, s'ils le demandent de leur plein gré et s'ils sont dûment disposés ; ceci vaut aussi bien pour les membres d'autres Églises qui, au jugement du Siège Apostolique, se trouvent pour ce qui concerne les sacrements dans la même condition que les Églises orientales susdites. 4. En cas de danger de mort ou si, au jugement de l'Évêque diocésain ou de la conférence des Évêques, une autre grave nécessité se fait pressante, les ministres catholiques peuvent administrer licitement ces mêmes sacrements aussi aux autres chrétiens qui n'ont pas la pleine communion avec l'Église

une condition de la communion ecclésiale, il s'agit pour les catholiques de ne pas rompre l'unité entre cette dernière et la communion eucharistique, l'Église étant en premier lieu une réalité sacramentelle[1].

Nous avons développé dans la deuxième partie de notre étude la question de la succession apostolique dans l'ordination, en la replaçant au sein de l'apostolicité de toute l'Église, ce qui ouvre des perspectives de rapprochement. Pour ce qui concerne l'eucharistie, cela peut également donner des pistes pour avancer.

Cette dimension est évoquée par le document publié en 2003 par trois centres œcuméniques européens sur un partage possible de l'eucharistie. Après avoir indiqué qu'« en dépit d'oppositions encore subsistantes dans la question du ministère, un rapprochement a été réalisé aujourd'hui sur l'essentiel, qui permettrait l'hospitalité eucharistique »[2], le document précise qu'« il apparaît qu'un rapprochement fondamental est possible, si l'on distingue dans la "succession apostolique" l'aspect matériel de l'aspect formel. Le contenu de cette succession est la transmission de l'Évangile des Apôtres. Le ministère y apparaît comme le signe de la fidélité à la tradition apostolique et se trouve soumis à elle »[3]. On retrouve là les dimensions que nous avons développées plus haut sur la distinction nécessaire à faire entre succession historique des ordinations et succession apostolique dans laquelle se tient toute l'Église. L'enjeu n'est pas seulement la reconnaissance de la validité des ordinations, elle est celle de la validité de l'eucharistie et par conséquent d'un accueil mutuel à la table du Seigneur.

A propos de la succession apostolique, Emmanuel Lanne a montré que c'est depuis la scolastique et la Réforme qu'elle est devenue le critère décisif, alors

---

catholique, lorsqu'ils ne peuvent pas avoir recours à un ministre de leur communauté et qu'ils le demandent de leur plein gré, pourvu qu'ils manifestent la foi catholique sur ces sacrements et qu'ils soient dûment disposés ». Ce canon est repris dans le canon 671 du *Code des Canons des Églises orientales* (1990) ; voir Émile EID et René METZ (dir.), *Code des canons des Églises orientales. Texte officiel et traduction française*, Paris-Cité du Vatican, Cerf et Libreria editrice vaticana, 1997. Sur ce code, voir René METZ, *Le nouveau droit des Églises orientales catholiques*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1997. Pour une étude détaillée des normes canoniques et disciplinaires post-conciliaires, voir Georges-Henri RUYSSEN, *Eucharistie et œcuménisme*, Paris, Cerf, 2008.

[1] Voir Peter NEUNER, *Théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 370. Peter Neuner évoque le synode commun des diocèses catholiques de la République fédérale d'Allemagne qui, à Würzburg en 1975, a posé la question de savoir si, une pleine communion eucharistique n'étant possible que s'il y a pleine communion ecclésiale, une communion ecclésiale partielle pouvait rendre possible une communion eucharistique partielle : *ibid.*, p. 373. Sur l'Église sacrement, voir *supra*, II.1.2.2.

[2] CENTRE D'ÉTUDES ŒCUMÉNIQUES (STRASBOURG), INSTITUT DE RECHERCHE ŒCUMÉNIQUES (TÜBINGEN), INSTITUT DE RECHERCHES CONFESSIONNELLES (BENSHEIM), *Le partage eucharistique entre les Églises est possible*, *op. cit.*, thèse 7.3, p. 61.

[3] *Ibid.*, thèse 7.3, p. 62.

qu'auparavant c'était la foi de la communauté locale dont l'évêque était le garant qui comptait[1]. Il pose trois questions aux catholiques :

> « Si un ministre d'une Église de la Réforme, qui n'a pas la "succession apostolique" selon les critères de la théologie catholique, célèbre l'eucharistie avec la foi dans le sacrement et l'intention authentique de faire ce que le Christ a institué, tel que le comprend la Tradition chrétienne, dira-t-on qu'il ne s'agit pas de l'eucharistie véritable de la Table du Seigneur ? La transmission ininterrompue par l'imposition des mains depuis les apôtres a-t-elle un autre sens que d'attester la vérité de la foi et du rite accompli ? L'exigence de la continuité ininterrompue a été une garantie dans les moments de confusion de l'époque de la Réforme, mais, dans la situation œcuménique présente, ne risque-t-elle pas de faire perdre de vue l'essentiel qui est aussi dans ce cas un *satis est* ? »[2].

Emmanuel Lanne poursuit : « Ne peut-on pas dire, cependant, qu'une communauté ecclésiale – pour employer le vocabulaire sanctionné par Vatican II et en usage depuis lors – est déjà une Église, même si du point de vue de la Tradition qui nous est commune avec les Églises orthodoxes, il y a chez cette communauté un *defectus* dans le sacrement de l'ordre qui fait qu'on n'y retrouve pas la *genuinam atque integram substantiam mysterii eucharistici* ? »[3].

De leur côté, les luthériens questionnent aussi les catholiques :

> « Il faudra certes, du côté catholique, répondre sérieusement aux luthériens qui demandent si la conception catholique selon laquelle la Cène célébrée dans les Églises luthériennes "n'a pas conservé, du fait de l'absence (*defectus*) du sacrement de l'ordre, toute la substance (*substantia*) originelle du mystère eucharistique" ne revient pas à conférer indirectement une nécessité de salut au ministère épiscopal et à la succession historique, en tant qu'étant la transmission régulière du ministère ordonné dans l'Église. Les catholiques ne doivent pas manquer de préciser que même une ecclésiologie qui prend en compte l'idée de la succession apostolique, comme celle de l'Église catholique, n'est nullement obligée de nier une présence salvifique du Seigneur dans la Cène luthérienne »[4].

Distinguer entre le fond de la succession apostolique – transmission fidèle de l'Évangile hérité des apôtres et de l'eucharistie à la fois don de la présence du Christ et source de la communion ecclésiale – et sa forme inscrite dans la succession historique dans le ministère s'avère encore une fois essentiel. Le repas du Seigneur

---

1 Voir Emmanuel LANNE, « Foi commune et communion des Églises », *art. cit.*, p. 134-135.

2 *Ibid.*, p. 134-135.

3 *Ibid.*, p. 138. L'expression « *genuinam atque integram substantiam mysterii eucharistici* » est la formulation latine d'*UR* 22 traduite par : " substance propre et intégrale du mystère eucharistique ».

4 *L-C - Église et justification* 203.

est don de Dieu et il fonde la communion ecclésiale ; pour les catholiques et les luthéro-réformés, l'intention est la même. La conception ecclésiologique qui exprime cela diffère, en particulier sur l'insertion du ministère dans la succession apostolique. Les progrès faits dans la compréhension commune de l'apostolicité de l'Église aident cependant à mettre cet aspect du ministère en perspective. Reconnaître qu'une diversité de formes peut exprimer une même intention serait un pas important vers un partage commun de l'eucharistie.

III.2.4.3 – Le lien à l'évêque et au pape

Communion eucharistique et communion ecclésiale sont liées. C'est le partage de l'eucharistie qui fait l'Église, à la fois dans l'assemblée cultuelle réunie autour de la Parole et des sacrements et dans l'universalité de l'Église qui unit toutes les assemblées cultuelles. La communion ecclésiale vécue dans l'eucharistie partagée au sein d'une Église locale inclut la communion avec les autres Églises locales. Ici se pose la question du lien entre l'Église locale et l'Église universelle et de la manière dont ce lien est signifié, porté, représenté ; nous reprendrons cette importante question dans le prochain chapitre, mais indiquons ici que, pour l'Église catholique, la nécessité que l'eucharistie soit présidée par un prêtre en lien avec un évêque lui-même inséré dans la collégialité épiscopale dont le pape est la tête signifie cette dimension de l'Église universelle.

Dans cette logique, une eucharistie présidée par un ministre protestant, qui ne s'insère pas dans la dimension hiérarchique du ministère catholique, ne peut être reconnue comme véritablement eucharistique. La dimension de l'Église universelle fait en effet défaut, pour les catholiques, dans les Églises issues de la Réforme, puisque les ministres protestants ne sont pas liés à un évêque qui serait en communion dans le collège épiscopal. L'eucharistie qu'ils célèbrent ne s'insère donc pas dans une communion ecclésiale.

Il est pourtant intéressant de mentionner que cette logique ne s'applique pas de la même manière pour ce qui concerne la vision catholique de l'eucharistie célébrée dans les Églises orthodoxes. Pour les catholiques, la question d'un accueil eucharistique de chrétiens membres d'une Église dont les ministres en charge du ministère d'*episkopè* ne sont pas en communion avec le collège des évêques est complexe. Un tel accueil est en effet en partie possible, pour ce qui concerne les

chrétiens des Églises sœurs d'Orient. Certes, pour les orthodoxes, la dimension sacramentelle de l'Église et du ministère est centrale. Les ministres orthodoxes se situent dans la succession historique épiscopale ; même s'il y eut rupture de communion juridique entre les évêques catholiques et les évêques orthodoxes, ces derniers ont gardé la consécration épiscopale selon la tradition de l'Église et sont restés attachés aux grands patriarcats de l'Église indivise. C'est pourquoi une relation privilégiée existe entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes, au plan théologique[1], et un accueil mutuel à l'eucharistie est envisageable. Les orthodoxes ne sont pas pour autant en communion ecclésiale avec l'Église catholique, en raison de la rupture du lien juridique avec l'évêque de Rome. Le décret conciliaire *Orientalium Ecclesiarum* déclare :

> « En ce qui concerne les frères orientaux, la pratique pastorale montre qu'on peut et qu'on doit prendre en considération les différentes circonstances individuelles des personnes où ni l'unité de l'Église n'est lésée, ni n'existent des dangers à éviter, mais où la nécessité du salut et le bien spirituel des âmes constituent un besoin sérieux. C'est pourquoi l'Église catholique, en raison des circonstances de temps, de lieux et de personnes, a souvent adopté et adopte une façon d'agir moins rigoureuse, offrant à tous les moyens de salut et le témoignage de la charité entre chrétiens, par la participation aux sacrements et aux autres célébrations et choses sacrées »[2].

Le *Code de droit canonique* et le *Code des Canons des Églises orientales* développent cela sur le plan juridique[3] et le *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme* sur le plan pastoral[4]. Dans *Ut unum sint*, le pape Jean-Paul II évoquait les « liens sacramentels très étroits existant entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes »[5] et il appelait à instruire précisément les fidèles car « on ne doit jamais perdre de vue la dimension ecclésiologique de la participation aux sacrements, surtout celle de la sainte Eucharistie »[6].

---

1 Cela est plus compliqué sur les plans de la mémoire et des relations diplomatiques.

2 *OE* 26.

3 *Code de Droit canonique*, *op. cit.*, canon 844. *Code des Canons des Églises orientales*, *op. cit.*.

4 CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire pour l'application des principes et des normes de l'œcuménisme*, *op. cit.*, n° 122-128.

5 *Ut unum sint* 58.

6 *Ibid.*.

Sur un plan plus spirituel, le pape François a adressé le 30 novembre 2015 un message au patriarche Bartholomée Ier, archevêque de Constantinople, dans lequel il avait écrit :

> « Ayant restauré une relation d'amour et de fraternité, dans un esprit de confiance, de respect et de charité mutuels, il n'y a plus d'empêchement à la communion eucharistique qui ne puisse être surmonté par la prière, la purification des cœurs, le dialogue et l'affirmation de la vérité. En effet, là où l'amour est présent dans la vie de l'Église, sa source et sa réalisation doivent toujours être trouvées dans l'amour eucharistique »[1].

Même abordée avec prudence, cette possibilité d'un accueil des frères et sœurs orthodoxes à l'eucharistie célébrée par l'Église catholique ouvre un espace œcuménique intéressant. Le document des trois centres œcuméniques européens qui ont montré que, selon eux, le partage eucharistique entre les Églises était possible, rappelle la question de la nécessité de la communion avec le pape qui est certes « objectivement réclamée » pour toute célébration eucharistique[2] :

> « Pourtant l'Église catholique-romaine n'a jamais récusé la pleine validité d'eucharisties célébrées par les Églises orthodoxes, bien que la communion avec le pape ne soit pas affirmée formellement. De surcroît l'Église catholique offre, lorsque les circonstances se présentent, l'hospitalité eucharistique à des fidèles d'Églises orthodoxes. Donc : déjà dans la tranche présente du parcours œcuménique la reconnaissance du ministère pétrinien sous sa forme actuelle n'est pas imposée par le magistère comme condition à une ouverture possible et nécessaire à l'eucharistie »[3].

La communion avec le pape n'est ainsi pas une condition posée de manière absolue à la pleine communion eucharistique ; on voit ici que des liens spirituels et des situations précises et de l'ordre de l'exception permettent une ouverture vers un accueil à l'eucharistie de chrétiens non catholiques.

---

1 FRANÇOIS, message au patriarche Bartholomée Ier, archevêque de Constantinople (30 novembre 2015), en ligne : http://www.paris.catholique.fr/message-du-pape-francois-au.html [consulté le 23 janvier 2016].

2 *Communionis notio* 14.

3 CENTRE D'ÉTUDES ŒCUMÉNIQUES (STRASBOURG), INSTITUT DE RECHERCHE ŒCUMÉNIQUES (TÜBINGEN), INSTITUT DE RECHERCHES CONFESSIONNELLES (BENSHEIM), *Le partage eucharistique entre les Églises est possible*, *op. cit.*, p. 69.

III.2.4.4 – Eucharistie et baptême

Au-delà des trois dimensions que nous venons d'indiquer, il nous semble intéressant de rappeler que, si l'articulation du ministère à l'eucharistie est l'enjeu d'une (im)possible invitation mutuelle à partager le repas du Seigneur, le sacrement de l'eucharistie n'est pas le seul sacrement ; le baptême en est un autre, tout aussi fondamental[1]. Il n'occupe pour autant pas la même place dans les dialogues œcuméniques, car il n'a pas été l'objet des mêmes polémiques, tensions ou condamnations entre Églises que l'eucharistie. En particulier, la question de la personne habilitée à célébrer un baptême ne se pose pas dans les dialogues entre catholiques et luthéro-réformés, à la fois parce que la validité du baptême n'a jamais été remise en question, même au plus fort des affrontements confessionnels, et parce que cette célébration, en catholicisme, peut être en cas de nécessité pratiquée par un autre baptisé. Dans l'Église catholique, en effet, un baptême n'est pas nécessairement administré par un ministre, il peut être « donné aux croyants par n'importe qui »[2]. Contrairement à la présidence de l'eucharistie, l'administration du baptême touche ainsi moins directement au ministère ordonné. Sur ce sujet, mentionnons l'accord sur la reconnaissance mutuelle du baptême établi en 2011 entre l'Église catholique et les Églises réformées aux États-Unis, qui indique que « la validité du baptême dépend de sa célébration selon le témoignage apostolique, par l'Église et ses ministres habilités »[3]. La notion de « ministres habilités » renvoie à la

---

1 Rappelons que pour les protestants les deux seuls sacrements sont le baptême et l'eucharistie, et que pour les catholiques, parmi les sept sacrements, le baptême et l'eucharistie sont les deux sacrements majeurs.

2 *LG* 17. Il n'est pas pour autant donné n'importe comment mais selon des règles précises, voir le canon 861 du *Code de droit canonique*, *op. cit.* : « 1. Le ministre ordinaire du baptême est l'Évêque, le prêtre et le diacre […]. 2. Si le ministre ordinaire est absent ou empêché, un catéchiste ou une autre personne députée à cette charge par l'Ordinaire du lieu confère licitement le baptême, et même, dans le cas de nécessité, toute personne agissant avec l'intention requise ; les pasteurs d'âmes, surtout le curé, veilleront à ce que les fidèles soient instruits de la façon correcte de baptiser ».

3 « Together we affirm that the validity of Baptism depends on its celebration according to the apostolic witness by the church and its authorized ministers ». *Common agreement on mutual recognition of Baptism, Roman Catholic – Reformed Church Dialogue, Round VII*, 2011. En ligne : http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/reformed/upload/OFFICIAL-Common-Agreement-on-Mutual-Recognition-of-Baptism-Roman-Catholic-Reformed-Church-Dialogue-2011.pdf [consulté le 31 janvier 2017]. Ce dialogue rassemble depuis 1965 l'Église catholique et quatre Églises réformées : Christian Reformed Church in North America, Prebyterian Church of USA, Reformed Church in America et United Church of Christ. La huitième phase, en cours, est consacrée à la nature et la signification de l'Église.

pratique de chaque Église. Au regard de l'Église catholique, les chrétiens membres d'Églises ou communautés séparées « ont reçu validement le baptême »[1].

Pour le dialogue réformé-catholique, l'unité dans la foi et dans l'action étant étroitement liées[2], les questions d'orthodoxie « doivent être affrontées avec l'ouverture d'esprit de ceux qui sont unis entre eux par le baptême en Christ », « même si nous ne pouvons nous accorder sur ce qui est essentiel et sur ce qui ne l'est pas pour la foi (p.ex. la succession épiscopale, le ministère pétrinien, l'accès à l'ordination pour les personnes des deux sexes) »[3].

Emmanuel Lanne souligne que *UR* 2 présente une vision du mystère de l'unité de l'Église qui rassemble tous les éléments essentiels de la doctrine catholique et met au centre le concept de communion centré sur l'eucharistie et la passion, mais que *UR* 3 et 4 disent le rôle ecclésial du baptême ; pour le théologien bénédictin, le baptême « n'est-il pas encore plus radicalement constitutif de l'ecclésialité ? »[4]. Le baptême marque l'entrée dans l'Église et appelle à une insertion dans la communion ecclésiale, notamment par la participation à l'eucharistie. Ainsi l'exprime *Unitatis redintegratio* :

> « Le baptême constitue […] le lien sacramentel d'unité existant entre tous ceux qui ont été régénérés par lui [le Christ]. Cependant, le baptême, de soi, n'est que le commencement et le point de départ, car il tend tout entier à l'acquisition de la plénitude de la vie dans le Christ. Il est donc ordonné à la profession de foi intégrale, à la totale intégration dans l'économie du salut, telle que le Christ l'a voulue, et enfin à la totale insertion dans la communion eucharistique »[5].

Dans le baptême, une communion réelle bien qu'imparfaite existe donc déjà entre protestants et catholiques romains[6]. Dès lors, pour les luthériens, « une célébration eucharistique à laquelle des fidèles baptisés ne peuvent pas prendre part souffre d'une contradiction interne et, par le fait même, ne s'acquitte pas du rôle que lui a assigné le Seigneur »[7]. A la fois pour sa dimension sacramentelle et ecclésiologique fondamentale et pour le fait qu'il est un lieu de convergences fortes, le baptême pourrait être une thématique à davantage travailler, dans la perspective

---

1 *UR* 3.

2 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 222-224.

3 *Ibid.* 223.

4 Emmanuel LANNE, « Foi commune et communion des Églises », *art. cit.*, p. 136.

5 *UR* 22.

6 Cela est relevé par *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 124.

7 *L-C - Rapport de Malte* 72.

d'une communion ecclésiale, en vue de dépasser les blocages liés à la question des ministères et de l'eucharistie[1].

III.2.4.5 – Vers une communion prophétique ?

On le perçoit, les questions soulevées sont importantes et le chemin vers la pleine reconnaissance de la validité des ministères protestants par l'Église catholique est encore long. Avant d'arriver à une pleine communion ecclésiale, comment progresser dans les dimensions qui pourraient conduire à une reconnaissance suffisante de l'ecclésialité de l'autre Église et de la validité de ses ministères, afin de permettre une reconnaissance de la validité de sa manière de concevoir et de célébrer l'eucharistie, et d'ouvrir ainsi la possibilité pour les chrétiens de s'inviter mutuellement pour vivre ensemble le repas du Seigneur ? Serait-il envisageable d'envisager des pas progressifs vers un accueil eucharistique mutuel ? La question du processus de réconciliation est posée par Bernard Sesboüé, selon qui, « progressivement et dans une compréhension plus vraie des cas de nécessité spirituelle urgente, la communion ouverte puis peut-être la communion réciproque, pourraient devenir possibles. L'inter-célébration ne pourrait être que le fruit d'une réconciliation des ministères dont on ne peut détailler ici le sens et la forme »[2].

Une piste pour dépasser les questions ecclésiologiques et ministérielles, ou tout au moins pour les situer à leur juste place, pourrait être d'inscrire l'eucharistie dans la dimension du témoignage que rendraient les Églises dans une société en déficit de liens, si elles montraient qu'il est possible de vivre la communion entre elles. Ainsi, Hervé Legrand propose de « prendre plus sérieusement en compte l'Église dans son éthique vécue et professée »[3] car, selon lui, « si l'on se borne à traiter l'Église comme moyen de salut au détriment de sa réalité de communion de salut, on perdra le contact avec les Églises réelles »[4]. L'ecclésiologie « ne rend compte que très partiellement de la vie de l'Église »[5] ; or, écrit-il, « nos dialogues sur l'ecclésiologie

---

1 Il est permis d'espérer que la phase actuelle du dialogue luthéro-catholique consacrée au baptême permette d'avancer dans cette direction ; voir *supra*, I.1.5.

2 Bernard SESBOÜÉ, « Exigences de l'œcuménisme », *Croire aujourd'hui*, janvier 1971, p. 31-43, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 24.

3 Hervé LEGRAND, « Comment progresser vers la communion quand les ecclésiologies sont dissymétriques et même séparatrices ? », *art. cit.*, p. 200.

4 *Ibid.*.

5 *Ibid.*.

ont procédé comme si des clarifications puis des convergences ecclésiologiques étaient en mesure d'avoir des effets sur les Églises réelles »[1]. Il invite à déplacer la réflexion ecclésiologique « vers la réalisation de l'Église comme communion dans nos sociétés, ce à quoi nous échouons les uns et les autres, en restant prisonniers de la problématique du rôle de l'Église dans la médiation du salut, une problématique classique qui ne mobilise plus dans nos sociétés très sensibles, en revanche, à la relation entre Église et éthique »[2].

Sans abandonner la question du salut mais au contraire en l'élargissant, une ouverture possible de cette problématique pourrait se trouver dans la dimension christologique de l'eucharistie. Ainsi, Wolfhart Pannenberg rappelle que l'eucharistie « n'est pas le repas de l'Église, mais le repas de celui qui est le Seigneur de son Église »[3]. C'est le repas du crucifié qui rassemble ses disciples, c'est le repas du ressuscité qui suscite l'Église. Mettre l'eucharistie en perspective dans le fait que c'est le repas du Seigneur avant d'être celui de l'Église, et le repas qui témoigne au monde d'une *koinonia* possible, peut élargir la perspective. Un espace de conversion pourrait s'ouvrir ici.

Le document réformé-catholique concluant la première phase de dialogue entre les deux traditions affirmait :

> « Quant aux aspects visibles de l'Église, l'Eucharistie devrait révéler au monde l'authentique réalité de celle-ci. Elle devrait, de même, permettre à l'Église de se remettre sans cesse en face de la vision de cette réalité. Elle met donc l'Église en mesure, à la fois, de révéler au monde cette réalité et de se donner la forme qui correspond à cette même réalité. Comme communauté d'hommes et de femmes vivant dans le monde, l'Église s'organise elle-même de diverses manières au cours de l'histoire. Cette organisation de sa façon de vivre ne devrait pas obscurcir son visage authentique, mais lui permettre d'être perçue dans son être véritable. C'est l'Eucharistie qui est la source d'un examen permanent de l'organisation et de la vie de l'Église. En particulier, le droit ecclésiastique devrait être le reflet de la loi d'amour et de liberté qui est celle du Christ. Le droit ecclésiastique n'est pas un absolu : il est toujours au service d'un peuple pérégrinant. Une de ses fonctions est de promouvoir le constant renouveau de l'Église dans son annonce de l'Évangile et son service de l'humanité. Le droit ecclésiastique doit être en harmonie avec la loi du Royaume révélée dans l'Eucharistie »[4].

---

1 *Ibid.*.

2 *Ibid.*, p. 201.

3 Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* ***, *op. cit.*, p. 441.

4 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 90.

Renverser ainsi la perspective nous paraît prometteur : non pas resté bloqués sur la différence fondamentale que le ministère révèle quant à la nature instrumentale de l'Église dans la médiation du salut, mais partager le repas dans lequel le Christ lui-même se donne à partager ; non pas partir du ministère et de sa place différente dans l'*esse* de l'Église et dans la communion ecclésiale pour aboutir à une impossibilité de partager le repas du Seigneur, mais partir du repas du Seigneur et de son sens fondamental de mémorial, de fondement de la communion entre chrétiens et entre Églises, de signe eschatologique et de témoignage rendu dans le monde, pour repenser les ministères.

Avant d'être manifestée structurellement, représentée ou garantie par des ministères, la communion ecclésiale n'est-elle pas, en effet, fondamentalement spirituelle ?

III.3

CHAPITRE 3

ÉGLISE LOCALE ET ÉGLISE UNIVERSELLE

Comme nous venons de le voir à propos du lien entre communion eucharistique et communion ecclésiale, une dimension importante de l'ecclésiologie est l'articulation entre l'Église locale et l'Église universelle. Le lien entre la communauté rassemblée par la prédication et les sacrements et les autres communautés rassemblées elles aussi autour du même Seigneur est essentiel dans toute réalité ecclésiale. Elle l'est pour les catholiques comme pour les luthéro-réformés, mais la manière dont elle est manifestée est un point où leurs logiques ecclésiologiques diffèrent. Ici aussi, le ministère est révélateur d'un enjeu ecclésiologique majeur.

Signalons d'emblée un double décalage. Les catholiques et les protestants ne désignent pas la même chose sous le vocable « Église locale ». Pour les protestants, l'Église locale est la communauté rassemblée dans la Parole et les sacrements, et organisée pour ce rassemblement cultuel ; en termes classiques, il s'agit de la « paroisse »[1]. Pour l'Église catholique, l'Église locale est l'Église rassemblée autour de l'évêque, donc le « diocèse » ; l'Église diocésaine est Église locale parce qu'elle est l'Église de l'évêque, à qui revient la plénitude du ministère[2]. Il ne s'agit pas d'une simple différence de vocabulaire ; cela exprime une différence dans la conception fondamentale de l'Église. Il en est de même pour l'expression « Église universelle » ; dans le catholicisme, l'Église universelle est signifiée par la collégialité épiscopale,

[1] En protestantisme, l'Église locale est bien la paroisse ; la terminologie dans la constitution de l'Église protestante unie de France emploie d'ailleurs systématiquement l'expression « Église locale ou paroisse » ; voir ÉGLISE PROTESTANTE UNIE DE FRANCE, *Constitution*, *op. cit.*, article 1 § 2.

[2] *LG* 21 et *LG* 26.

alors qu'en protestantisme elle n'est guère institutionnalisée au-delà des Églises organisées synodalement au plan national.

Si l'articulation entre l'Église locale et l'Église universelle prend une place particulièrement importante dans la réflexion ecclésiologique, nous n'en ferons pas ici une analyse exhaustive, nous contentant de relever quelques dimensions qui peuvent aider à mettre en perspective la question des ministères et leur rôle dans cette articulation.

III.3.1 – L'évêque catholique à l'articulation du local et de l'universel

En catholicisme, « l'Église de Dieu se concrétise, d'un point de vue synchronique et spatial, sur toute la terre comme Église locale, Église régionale et Église universelle, sans qu'aucune de ces concrétisations de l'Église puisse être identifiée absolument avec l'"*Una Sancta*", l'"*Una Sancta*" étant plutôt pour chacune le critère de l'unité dans la vérité »[1].

En plus de la prédication de l'Évangile et de la célébration de l'eucharistie, l'Église locale doit, pour être pleinement Église, être conduite par un évêque dont le ministère est d'assurer l'unité en son sein. *Lumen gentium* l'affirme :

> « L'Église du Christ est vraiment présente en toutes les légitimes assemblées locales de fidèles qui, unies à leurs pasteurs, reçoivent, dans le Nouveau Testament, eux aussi, le nom d'Églises. Elles sont, en effet, chacune à sa place, le peuple nouveau appelé par Dieu dans l'Esprit Saint et dans une grande assurance (cf. 1 Th 1, 5). En elles, les fidèles sont rassemblés par la prédication de l'Évangile du Christ, le mystère de la Cène du Seigneur est célébré [...]. Chaque fois que la communauté de l'autel se réalise, en dépendance du ministère sacré de l'évêque, se manifeste le symbole de cette charité et "de cette unité du Corps mystique sans laquelle le salut n'est pas possible"[2]. Dans ces communautés, si petites et pauvres qu'elles puissent être souvent ou dispersées, le Christ est présent par la vertu duquel se constitue l'Église une, sainte, catholique et apostolique »[3].

Le lien entre l'Église locale et l'Église universelle est signifié par le ministère de l'évêque et l'insertion de celui-ci dans le collège épiscopal dont l'évêque de Rome est tête. L'évêque, qui assure l'unité dans son Église locale (diocèse), assure également

---

1 *L-C - Église et justification* 91. Nous reviendrons plus loin sur la distinction et l'articulation entre Église visible et Églises invisibles, voir *infra*, III.4.1.

2 Il s'agit d'une citation de Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 73, art. 3, *op. cit.*.

3 *LG* 26. Voir aussi *CD* 11.

l'unité de celle-ci avec les autres Églises locales. Il est le lien entre ces deux dimensions et cela est essentiel[1]. Il est ce lien en tant qu'il est membre du collège des évêques dont l'évêque de Rome est la tête ; le ministère de l'évêque est ainsi la médiation visible et physique de la catholicité[2]. L'évêque « renvoie à la communion structurelle des Églises locales entre elles ; car l'évêque en vertu de son ordination fonctionne comme lien de l'Église : il représente l'Église universelle dans son Église et il est le représentant de son Église auprès de toutes les autres »[3]. Les évêques sont ainsi « à la fois les représentants de l'Église universelle à l'intérieur de leur propre Église, et les représentants de leur propre Église auprès de toutes les autres Églises »[4]. C'est pourquoi le ministère épiscopal doit être exercé collégialement. Hervé Legrand signale que Vatican II a apporté un correctif important à Vatican I sur la question de la collégialité en passant d'une ecclésiologie universelle à une ecclésiologie de la communion des Églises ; la communion des évêques est expression de la communion des Églises particulières (diocèses), et l'on ne peut donc pas dissocier *communio ecclesiae* et *communio ecclesiarum*[5].

Ainsi, comme l'exprime Peter Neuner, « chaque Église locale, de par sa constitution, est toujours au-delà d'elle-même ; dans son ouverture aux autres Églises locales elle réalise la communion de l'Église universelle »[6]. Église locale et Église universelle sont étroitement liées et l'évêque est principe et fondement de

---

1 La littérature sur cette question est abondante. Voir notamment Henri de LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, 1971. Hervé LEGRAND, « Le développement d'Églises sujets à la suite de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », in Giuseppe ALBERIGO (éd.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et perspectives*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » 61, 1981, p. 149-184. Yves CONGAR, *Diversités et communion*, *op. cit.*, p. 68, 131, 132, 134. Hervé LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », *art. cit.*, p. 143-345. GROUPE DE TRAVAIL ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LE CONSEIL ŒCUMENIQUE DES ÉGLISES, « L'Église locale et universelle » (1990), *op. cit.*, p. 76-85. Jean-Marie R. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, 1995, coll. « Cogitatio Fidei » n° 191 ; il s'agit d'une étude sur la nature théologique de l'Église locale et la compréhension catholique de l'universalité, qui montre notamment que les Églises locales sont les premières responsables de la fidélité catholique. Joseph A. KOMONCHAK, « A propos de la priorité de l'Église universelle : analyse et questions », dans Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p. 245-268. Emmanuel LANNE, « Foi commune et communion des Églises », *art. cit.*, qui traite notamment de l'articulation entre l'Église locale et Rome à partir travaux Hervé Legrand. Bernard SESBOÜÉ, « Ecclésiologie de communion et voie vers l'unité », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 137-156.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 284.

3 *L-C - Église et justification* 92.

4 *L-C - L'unité qui est devant nous* 111.

5 Hervé LEGRAND, « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », *art. cit.*, p. 193-194.

6 Peter NEUNER, *Théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 485.

l'unité dans son diocèse comme le pape est principe et fondement de l'unité de l'Église universelle[1].

Le vocabulaire du Concile sur cette question n'est pas simple à étudier, notamment les termes « local », « particulier » et « universel », de même que l'expression de *Lumen gentium* 23 qui qualifie le diocèse de « portion » de l'Église universelle.

Ainsi, pour la dimension de l'Église locale, Hervé Legrand fait remarquer que les termes « Église particulière », « Église locale » et « diocèse » sont parfois équivalents. Dans les textes de Vatican II, on trouve vingt-huit fois l'expression *ecclesia particularis*, huit fois *ecclesia localis* et une fois *ecclesia peculiaris,* sans que soit précisé leur sens ; et la même expression n'a pas toujours le même sens[2]… Par exemple, *ecclesia particularis* peut désigner ici un diocèse et là une Église catholique qui n'est pas de rite latin[3]. Le code de droit canonique désigne ainsi, pour sa part, le diocèse par « Église particulière »[4], tandis que le terme « Église particulière » correspond dans *Orientalium ecclesiarum* à des Églises qui « diffèrent pour une part les unes des autres par leurs rites, c'est-à-dire leur liturgie, leur discipline ecclésiastique et leur patrimoine spirituel, mais […] sont toutes confiées de la même façon au gouvernement pastoral du Pontife romain »[5] ; il s'agit là notamment des

---

1 Voir *LG* 23.

2 Hervé LEGRAND, « Églises locales, Églises régionales et Église entière. Éclaircissement sur quelques débats au sein de l'Église catholique depuis Vatican II », *art. cit.*, p. 291. La note 80 du document *L-C - Église et justification* indique que les expressions *ecclesia particularis* et *ecclesia localis* peuvent désigner le diocèse, ou bien les unions d'Églises diocésaines. Ces dernières peuvent être à l'échelle d'un pays ou d'un continent.

3 Sur la distinction entre local et particulier, voir Gilles ROUTHIER, « Église locale ou Église particulière : querelle sémantique ou option théologique ? », *Studia Canonica* 25 (1991), p. 277-344.

4 Voir Bernard SESBOÜÉ, « "Ecclésiologie de communion et voie vers l'unité" », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 137-156. Dans la note 1, p. 137, Bernard Sesboüé explique qu'il utilise « Église particulière » plutôt qu'« Église locale » pour des raisons théologiques (il fait référence à Henri de LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, *op. cit.*, p. 43-56) et œcuméniques (il évoque le document du GROUPE DES DOMBES, *Le ministère épiscopal*, *op. cit.*).

5 *OE* 3. Cette articulation entre Église locale et Église universelle permet ainsi de penser le statut d'Églises particulières, notamment de rite oriental, au sein de l'Église catholique romaine : « La sainte Église catholique qui est le Corps mystique du Christ, est composée des fidèles qui sont organiquement unis dans l'Esprit Saint par la même foi, les mêmes sacrements et le même gouvernement, et qui, en se fondant en diverses communautés dont la cohésion est assurée par la hiérarchie, constituent des Églises particulières ou rites. Entre ces Églises existe une admirable communion, de sorte que la diversité dans l'Église, loin de nuire à son unité, la met en valeur. C'est en effet le dessein de l'Église catholique de sauvegarder dans leur intégrité les traditions de

Églises orientales catholiques. Pour plus de clarté, nous nous en tiendrons dorénavant à désigner, pour ce qui concerne l'Église catholique, sous le terme « Église locale » le diocèse – l'Église rassemblée autour de son évêque – et sous le terme « Église particulière » les Églises de rite particulier ; c'est d'ailleurs ce que fait le plus souvent l'ecclésiologie post-conciliaire[1].

La difficulté est la même pour ce qui concerne l'Église universelle. De même qu'il n'a pas tranché pour le diocèse entre les mots *localis* ou *particularis*, Vatican II n'a pas tranché pour « universelle » entre *universa* et *universalis*[2]. Le code de droit canonique de 1983 utilise uniquement l'expression *ecclesia universa*. Dans *Lumen gentium*, l'expression « Église universelle » désigne parfois l'Église eschatologique[3], parfois l'Église catholique romaine[4] ; la confusion de ces niveaux complique souvent les débats[5].

En désignant le diocèse comme « Église locale »[6], Vatican II a apporté une « clarification »[7] par rapport à Jérôme et au Moyen Âge qui mettaient prêtres et évêques sur le même plan sacramentel, comme nous l'avons vu plus haut[8]. Alors qu'au Moyen Âge on définissait le ministère à partir du presbytérat, dont l'épiscopat ne se distinguait que par une dignité et une juridiction supérieure, Vatican II n'a pas suivi cette conception à propos de la sacramentalité et de la collégialité de l'épiscopat[9] et a mis en relief plus fortement la collégialité des évêques comme

---

chaque Église particulière ou rite. Elle veut également adapter son mode de vie aux besoins divers des temps et des lieux » (*OE* 2).

1 Nous ne corrigerons pas pour autant les citations qui emploient différemment ces expressions.

2 *L-C - Église et justification* 91. La note 80 de *Ibid.* indique vingt-trois emplois d'*ecclesia universa* et vingt-cinq emplois d'*ecclesia universalis*. Sur le débat sur l'emploi d'Églises locales ou d'Églises particulières, sur *ecclesia universalis* (Église universelle) ou *ecclesia universa* (Église entière), sur l'utilisation de l'article défini (dans l'Église) ou de l'article indéfini (en une Église), voir aussi Joseph A. KOMONCHAK, « A propos de la priorité de l'Église universelle, *art. cit.*, p. 267.

3 Par exemple *LG* 2 : « tous les justes […] se trouveront rassemblés auprès du Père dans l'Église universelle » (*in ecclesia universali*).

4 Par exemple *LG* 23 : « L'unité collégiale apparaît aussi dans les relations mutuelles de chacun des évêques avec les Églises particulières et avec l'Église universelle » (*ecclesia universali*). « C'est pourquoi chaque évêque représente son Église, et, tous ensemble, avec le pape, représentent l'Église universelle » (*totam ecclesiam*).

5 Voir à ce sujet P. Mc PARTLAN, « Local Church and the Universal Church », *International Journal for Study of the Christian Church*, 2004, n° 4, p. 21-33.

6 *L-C - Le ministère dans l'Église* 41. *LG* 26 et *CD* 11.

7 *L-C - Le ministère dans l'Église* 41.

8 Voir *supra*, II.4.3.3.

9 *LG* 21 et sq.

expression de la communion des Églises locales[1]. Selon *Du conflit à la communion*, cette façon d'aborder le ministère,

> « qui trouve sa source dans l'épiscopat, représente un déplacement par rapport au Concile de Trente qui se focalisait sur la prêtrise, et souligne l'importance du thème de la succession apostolique, même si *Lumen Gentium* accentue l'aspect ministériel de cette succession sans nier les dimensions doctrinale, missionnaire et existentielle de la succession apostolique[2]. Pour cette raison, les catholiques identifient l'Église locale au diocèse, étant entendu que les éléments essentiels de l'Église sont la Parole, le sacrement et le ministère apostolique dans la personne de l'évêque[3] »[4].

Le lien entre Église locale et Église universelle s'articule donc bien autour du ministère épiscopal.

Il importe de préciser que *Lumen gentium* parle du diocèse comme étant une « portion » (*portio*) et non une « partie » (*pars*) de l'Église universelle[5]. L'Église locale n'est pas toute l'Église, mais le tout de l'Église y est présent. L'Église locale n'est ainsi pas une « partie » de l'Église universelle, car l'Église de Dieu y est réellement présente et agissante[6]. Georges Tavard précise que « l'Église locale n'est pas plus une subdivision de l'Église universelle que l'Église universelle n'est qu'une addition d'Églises locales »[7] ; en effet, « toutes deux, locale et universelle, sont fondamentalement identiques, puisque la Communion des fidèles subsiste, localement et universellement, par la même action de l'Esprit Saint, qui en fait l'unique corps du Christ, à la fois mystique et social. Cela est spécialement évident dans une perspective eucharistique »[8]. Ainsi, pour lui, « c'est l'entière Église du Christ qui est présente en chaque lieu où se célèbre l'eucharistie en communion avec l'évêque. L'Église universelle subsiste ainsi (*subsistit in*, comme dans *Lumen*

---

1 *L-C - L'unité qui est devant nous* 105.

2 Voir *L-C - L'apostolicité de l'Église* 240.

3 Voir *Ibid.* 284.

4 *L-C - Du conflit à la communion* 189.

5 *LG* 23 : « Les évêques, pris à part, placés à la tête de chacune des Églises particulières, exercent leur autorité pastorale sur la portion du Peuple de Dieu qui leur a été confiée, et non sur les autres Églises ni sur l'Église universelle ». Voir aussi *LG* 26. *CD* 11 indique qu'« un diocèse est une portion du Peuple de Dieu confiée à un évêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium, il en soit le pasteur : ainsi le diocèse, lié à son pasteur et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie, constitue une Église particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique ». C'est volontairement que les pères conciliaires ont choisi d'écrire *« portio »* plutôt que *« pars »* : voir le commentaire d'Hervé Legrand sur *Christus Dominus* 11 dans Willy ONCLIN et Yves CONGAR, *La charge pastorale des évêques. Décret "Christus Dominus"*, Paris, Cerf, 1969, coll. "Unam Sanctam" n° 74, p. 105-124.

6 *L-C - Église et justification* 92.

7 Georges TAVARD, « Vers une ecclésiologie aux dimensions du monde », *art. cit.*, p. 149.

8 *Ibid.*, p. 149.

gentium 8[1]) en chaque Église locale, en tant qu'elle n'est rien d'autre que l'Église de Dieu en tel lieu »[2] et « le collège épiscopal et le service de toutes les Églises par l'évêque de Rome ont ainsi une dimension mondiale et une dimension locale inséparables »[3]. L'Église locale n'est pas toute l'Église mais le tout de l'Église y est présent car l'eucharistie y est célébrée. Le diocèse est donc bien une « portion » de l'Église entière, puisqu'il a toutes les qualités du tout. Hervé Legrand regrette que Jean-Paul II se soit éloigné de cette conception en développant la thèse de la maternité de l'Église universelle par rapport aux Églises particulières[4]. Pour Hervé Legrand, le diocèse « est une portion du Peuple de Dieu, doté sur le plan théologal de tous les biens du tout : l'Évangile, le Saint-Esprit, l'eucharistie et l'épiscopat (cf. *CD* 11), si bien que c'est "en elles et à partir d'elles [les Églises diocésaines] qu'existe l'Église catholique une et unique" (*LG* 23) »[5].

Ces citations convergent pour donner à l'Église locale une importance fondamentale. L'Église locale n'est pas une circonscription de l'Église universelle ; elle est pleinement Église, en soi car l'eucharistie y est célébrée et dans son lien avec les autres Églises locales par le ministère de l'évêque. La célébration du mystère eucharistique est la même dans toutes les Églises locales et le ministère épiscopal fait le lien avec l'universalité de l'Église ; l'évêque est garant de l'unité au sein du diocèse et le collège des évêques est garant de l'unité de l'Église universelle. C'est ce que le dialogue luthéro-catholique écrivait en 1985 : « que l'Église une et unique existe dans et à partir des Églises particulières fait partie des affirmations fondamentales du deuxième concile du Vatican »[6].

III.3.2 – Priorité de l'Église locale ou de l'Église universelle ?

L'ecclésiologie catholique lie étroitement l'Église locale et l'Église universelle, toutes deux étant dans leur lien pleinement Église. Mais ce lien suscite une question

1 Sur le *subsistit in*, voir *infra*, III.4.2.

2 Georges TAVARD, « Vers une ecclésiologie aux dimensions du monde », *art. cit.*, p. 149.

3 *Ibid.*.

4 Hervé LEGRAND, « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », *art. cit.*, p. 192 sq.

5 Hervé LEGRAND, « Églises locales, Églises régionales et Église entière. Éclaircissement sur quelques débats au sein de l'Église catholique depuis Vatican II », *art. cit.*, p. 292.

6 *L-C - L'unité qui est devant nous* 6, en référence à *LG* 23

vivement débattue au sein de cette tradition : laquelle des deux dimensions est la première ?

Le document luthéro-catholique sur *Église et justification* rappelle qu'il y a une relation « d'intériorité mutuelle » ou « réciproque »[1] entre Église particulière et Église universelle. Pour Vatican II, l'évêque est le principe visible et le fondement de l'unité de l'Église locale, celui de Rome l'étant pour l'unité de l'Église universelle ; cette dernière est la communion des Églises locales[2], ce qui permet une pluriformité des Églises particulières au sein de la *Catholica*[3]. Le document précise :

> « L'Évangile du salut s'adresse à toute l'humanité : Dieu a créé l'Église en vue de la réconciliation et de l'unité universelles et Jésus a promis de rester avec son Église jusqu'à la fin des temps (cf. Mt 16,18 ; 18,20 ; 28,20 ; Ép 4,1-13). En ce sens l'"*Una Sancta*" et l'Église entière auront toujours le pas sur les Églises locales. Mais il est vrai aussi que l'Église de Dieu a toujours pris une forme locale ; car les chrétiens reçoivent le baptême, célèbrent l'eucharistie et donnent un témoignage reconnaissable socialement toujours en un lieu précis. En ce sens l'Église locale aura toujours priorité sur l'Église universelle, mais pas sur l'"*Una Sancta*" eschatologique. On peut parler d'une réciprocité des relations entre Église locale et Église entière. Il en va autrement avec l'"*Una Sancta*" qui, en tant que réalité eschatologique, est coextensive à l'histoire et ne peut être identifiée exclusivement à aucune réalisation de l'Église de Dieu, qu'elle soit locale, régionale ou entière »[4].

On pourrait penser que concevoir l'Église universelle comme communion des Églises locales revient à dire que l'Église locale a priorité sur l'Église universelle (mais pas sur l'*Una Sancta*). Mais l'évolution post-conciliaire du magistère catholique est allée dans le sens d'une priorité de l'Église universelle, avec un renforcement de la structure épiscopale et romaine.

Lumen gentium 26 insiste sur le lien des assemblées locales de fidèles avec leurs pasteurs et de leur dépendance du ministère de l'évêque dans l'eucharistie. De par le lien de l'évêque avec le Pontife romain, chef du collège épiscopal, une dimension hiérarchique est ainsi associée à la communion[5]. Cela peut conduire à une amplification du poids de l'Église universelle sur l'Église locale. Le risque est

---

1 *L-C - Église et justification* 96. Pour le premier terme, voir le document de la COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Thèmes choisis d'ecclésiologie », *op. cit.*, 5.2. Pour le deuxième, JEAN-PAUL II, « Discours aux Cardinaux, à la Curie et à la Prélature romaine pour la présentation des vœux de Noël » (20 décembre 1990), dans *AAS* 83 (1991), p. 741-749, en particulier p. 745-747.

2 *L-C - Église et justification* 97.

3 *Ibid.* 98.

4 *Ibid.* 102.

5 *LG* 22.

réel. En 2006, Emmanuel Lanne faisait remarquer qu'« alors que le droit ancien centrait tout en référence à l'Église locale, que ce soient les ministères, le baptême ou l'administration des sacrements, la tendance actuelle dans l'Église catholique est de référer d'abord le chrétien à l'Église universelle et, de façon secondaire et apparemment facultative, à une Église locale »[1].

En effet, la note de la Congrégation pour la doctrine de la foi en 1992, *Communionis notio*, « sur quelques aspects de l'Église comprise comme communion », indiquait que « "l'Église universelle ne peut être conçue ni comme la somme des Églises particulières, ni comme une fédération d'Églises particulières". Elle n'est pas le résultat de leur communion, mais elle est, dans son mystère essentiel, une réalité *ontologiquement* et *chronologiquement* préalable à toute Église particulière *singulière* »[2].

Damien Sicard a sévèrement critiqué cette note[3]. Selon lui, elle renverse la logique de *Christus Dominus* 11 et *Lumen gentium* 23 « en appliquant à l'Église universelle ce que Vatican II disait au sujet de l'Église particulière »[4] et pourrait être comprise comme en prenant le contre-pied, à l'encontre de la plus ancienne tradition patristique selon laquelle « chaque fois qu'apparaît la qualification de catholique, c'est l'Église particulière qui est en cause en tant qu'elle est authentique »[5]. Dans son analyse attentive de l'affirmation de *Communionis notio* que nous venons de citer, après avoir questionné l'utilisation dans la Lettre du terme « partie » à la place de « portion » et des références fragiles à des auteurs antiques inconnus, Damien Sicard se demande s'il n'y a pas dans l'affirmation de la précédence ontologique et

---

1 Emmanuel LANNE, « Foi commune et communion des Églises », *art. cit.*, p. 126.

2 *Communionis notio* 9. Souligné dans le texte. La première phrase est une citation de Jean-Paul II, « Discours aux Évêques des États-Unis d'Amérique » (16 septembre 1987), 3 : « this universal Church cannot be conceived as the sum of the particular Churches, or as a federation of particular Churches » ; en ligne en anglais : http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1987/september/documents/hf_jp-ii_spe_19870916_vescovi-stati-uniti.html [consulté le 4 janvier 2016].

3 Damien SICARD, « Quelques commentaires sur l'Église comprise comme communion », dans CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *L'Église comprise comme communion*, *op. cit.*, p. 37-121. Damien Sicard était alors expert de la Commission épiscopale pour l'unité des chrétiens de l'Église catholique en France après avoir été responsable du Secrétariat pour l'unité des chrétiens de 1986 à 1991.

4 *Ibid.*, p. 58, à propos de *Communionis notio* 7.

5 *Ibid.*, p. 62, à propos de *Communionis notio* 8. Damien Sicard évoque les salutations des épîtres de Paul (1 Th 1, 11 ; 2 Th 1, 1 ; 1 Co 1, 2 ; 2 Co 1, 1 ; Ga 1, 2 ; Rm 1, 7 ; Col 1, 2 ; Ph 1, 1, ainsi que Clément de Rome, Polycarpe de Smyrne, Cyprien de Carthage. Citons ici, par exemple, la salutation de la première épître de Clément aux Corinthiens, qui commence ainsi : « L'Église de Dieu qui séjourne à Rome, à l'Église de Dieu qui séjourne à Corinthe » ; in France QUÉRÉ, *op. cit.*, p. 41.

chronologique de l'Église universelle sur toute Église particulière une « confusion entre le dessein éternel de Dieu et le déploiement historique »[1] ; historiquement, en effet, il n'y a jamais eu d'Église universelle mais une communion entre des Églises particulières. A moins de se situer hors de l'histoire, il importe de préciser ce que l'on entend par Église universelle, ce que la Lettre ne fait pas : « est-ce l'Église dans le plan de Dieu ? Est-ce l'ensemble des Églises en communion avec le successeur de Pierre ? Est-ce l'Église de Rome ? »[2]. Parler de priorité ontologique lui semble « pour le moins, ambigu »[3] car le mystère de l'Église est un ; il faudrait plutôt dire que « l'Église universelle dans sa pleine réalisation, est une réalité eschatologique »[4]. Cette logique de priorité de l'Église universelle introduit, pour Damien Sicard, trois déséquilibres : premièrement, « l'épiscopat et son unité avec le primat, sont posés dans une sorte d'antériorité et d'extériorité par rapport au Corps de l'Église »[5] ; deuxièmement, « l'insistance sur l'antériorité de l'Église universelle conduit à faire apparaître […] le primat comme un "évêque universel", immédiatement présent à toutes les Églises particulières »[6], ce qui conduit à disqualifier les Églises qui ne se réfèrent pas à ce primat et à « une disqualification de leurs Eucharisties »[7] ; troisièmement, cela peut donner à penser qu'en vue de l'unité, une nécessaire conversion au Seigneur équivaut à reconnaître la permanence du primat dans les évêques de Rome[8]. Damien Sicard critique ensuite fortement le fait que la Lettre affirme que l'« on n'appartient pas à l'Église universelle de façon *médiate*, *à travers* l'appartenance à une Église particulière, mais de façon *immédiate* »[9], ce qui peut sembler nier l'importance de l'appartenance à une Église particulière et relativiser le « pouvoir propre, ordinaire et immédiat »[10] de l'évêque dans son diocèse et le rôle du collège épiscopal[11]. Il relève le risque de « glissement de l'Église universelle vers

1 *Ibid.*, p. 68, à propos de *Communionis notio* 9.
2 *Ibid.*.
3 *Ibid.*, p. 70.
4 *Ibid.*, p. 71.
5 *Ibid.*, p. 73.
6 *Ibid.*, p. 74.
7 *Ibid.*, p. 75.
8 *Ibid.* ; voir *Communionis notio* 18.
9 *Communionis notio* 10. Souligné dans le texte.
10 *LG* 27.
11 La logique sous-jacente de la Lettre revient ainsi à dire que l'évêque de Rome préside toute eucharistie locale ; voir par exemple *Communionis notio* 11 et 13.

l'Église-tête désignant explicitement l'Église de Rome »[1] et de faire du pape un « évêque universel »[2]. Il pointe « le porte-à-faux œcuménique de l'argumentation » dont la logique « devrait amener la conclusion qu'il n'y a pas d'Eucharistie valide en dehors de la communion avec l'évêque de Rome »[3], alors que l'Église catholique reconnaît la validité de l'Eucharistie des Églises orientales séparées du Siège apostolique romain[4].

Pour Hervé Legrand, la réception du décret sur l'œcuménisme, notamment dans le *Code de droit canonique* de 1983, le *Code des canons des Églises orientales* de 1990 et les mesures disciplinaires qui ont suivi *Communionis notio*, a mis en place une « très stricte subordination des évêques vis-à-vis du pape » et une « absorption des Églises dans l'Église »[5]. Selon lui, *Communionis notio* « vise à imposer la priorité ontologique et chronologique de l'Église universelle par rapport aux Églises particulières, attribuant à la première d'être la mère des secondes. Cette sorte de passage en force sera poursuivie de façon systématique »[6]. Hervé Legrand cite aussi le *motu proprio Apostolos suos* qui en 1998 « tente de corriger »[7] *Lumen gentium* 23 (c'est « dans et à partir des Églises particulières qu'existe l'Église catholique, une et unique ») en exprimant que l'Église universelle est « une réalité ontologique et chronologiquement préalable à toute Église particulière singulière »[8] et que « le collège épiscopal est une réalité antérieure à la charge d'être tête d'une Église particulière »[9]. Pour Hervé Legrand, « l'intention de ce document, qui

---

1 Damien SICARD, « Quelques commentaires sur l'Église comprise comme communion », *art. cit.*, p. 87.

2 *Ibid.*, p. 96, à propos de *Communionis notio* 13.

3 *Ibid.*, p. 99, à propos de *Communionis notio* 14.

4 *UR* 15.

5 Hervé LEGRAND, « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », *art. cit.*, p. 196. Hervé LEGRAND, « Herméneutique et vérité. Des énoncés dogmatiques en contexte œcuménique », *art. cit.*, p. 71, évoque la thèse de Georg Bier selon laquelle le Code de 1983 fait juridiquement de l'évêque dicocésain un fonctionnaire du pape, « dépendant de lui comme un vicaire général de son évêque » ; voir Georg BIER, *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, Würzburg, Echter, 2001.

6 Hervé LEGRAND, « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », *art. cit.*, p. 197.

7 Hervé LEGRAND, « Églises locales, Églises régionales et Église entière. Éclaircissement sur quelques débats au sein de l'Église catholique depuis Vatican II », *art. cit.*, p. 287.

8 JEAN-PAUL II, « Lettre apostolique en forme de *motu proprio* sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques, *Apostolos suos* », 12. Dans *AAS* 90 (1998), 641-658.

9 *Apostolos suos* 12, dans *AAS* 90 (1998), 641-658.

désarticule la corrélation entre évêques et Églises, est donc de faire des Églises locales des parties subordonnées d'un tout qui seul aurait la plénitude »[1].

Un débat important et vif s'est tenu au début des années 2000 à ce propos entre Josef Ratzinger et Walter Kasper, en désaccord sur la question[2]. Pour le cardinal Ratzinger, alors Préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, l'Église universelle précède l'Église locale ; suite à la publication de *Communionis notio* et face aux critiques qui se sont élevées, il a vigoureusement affirmé l'évidence pour lui de la « prééminence ontologique de l'Église universelle, de l'unique Église et de l'unique corps, de l'unique Épouse, par rapport aux réalisation empiriques concrètes dans chacune des Églises particulières »[3]. Selon lui, cette « unique Église universelle qui précède ontologiquement et temporellement les Églises locales »[4] existe « réellement comme Église véritable et propre, qui se manifeste dans la profession de foi, dans les sacrements et dans la succession apostolique »[5].

Pour le cardinal Kasper, alors en charge du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, les deux dimensions sont inséparables et vivent l'une dans l'autre. Selon lui :

> « Dans chaque Église locale qui célèbre l'eucharistie, ce n'est pas une partie seulement, mais l'unique Église de Jésus-Christ qui est présente. Mais puisque c'est chaque fois l'unique Église qui est présente dans les nombreuses Églises locales ou particulières, aucune Église particulière ne peut s'isoler de l'unique Église ; au contraire, chaque Église locale est une forme concrète de l'unique Église et tributaire de la communion avec toutes les Églises locales. Il existe de nombreuses Églises, et pourtant elles sont l'unique Église non pas du fait seulement d'un rassemblement ultérieur, mais par leur être même »[6].

---

1 Hervé LEGRAND, « Églises locales, Églises régionales et Église entière. Éclaircissement sur quelques débats au sein de l'Église catholique depuis Vatican II », *art. cit.*, p. 287.

2 Voir l'évocation de ce débat dans Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 391-394. Pour les détails sur cette discussion, voir Kilian McDONNELL, « The Ratzinger/Kasper debate : the universal church and local churches », *Theological Studies* 63 (2002), p. 227-250 et Joseph A. KOMONCHAK, « A propos de la priorité de l'Église universelle », *art. cit.*, p. 255-262. Pour élargir le point de vue, Amphilochios (Thomas) MILTOS, « Les Églises locales et l'Église universelle : une relecture orthodoxe du débat Ratzinger-Kasper », *Ist* LVIII, 2013/1, p. 23-39.

3 Joseph RATZINGER, « L'ecclésiologie de la Constitution conciliaire *Lumen Gentium* », *DC* 2223 (2000), p. 307.

4 *Ibid.*, p. 308.

5 *Ibid.*, p. 310.

6 Walter KASPER, *L'Église catholique*, *op. cit.*, p. 389-390

C'est pourquoi « l'Église catholique une et unique existe dans et à partir d'Églises particulières formées à l'image de l'Église universelle »[1]. Walter Kasper évoque l'interpénétration et « la simultanéité entre Église universelle et Église locale »[2]. Pour lui, « unité et multiplicité sont toujours présentes dans l'Église terrestre de façon simultanée, ensemble et l'une dans l'autre, dans une interpénétration périchorétique »[3] ; « l'unique Église consiste dans et à partir de nombreuses Églises particulières, et l'évêque de Rome doit être le principe visible et le fondement de l'unité de la diversité des évêques »[4].

Ce débat entre les deux cardinaux touche à l'ambiguïté déjà signalée de l'expression « Église universelle », qui peut désigner l'Église de Jésus-Christ invisible comme l'Église visible à son niveau mondial.

Dans ce contexte, le document luthéro-catholique *Église et justification* avait pris position en affirmant en 1994 que « dans l'Église locale on a le mystère essentiel de l'Église […] On ne peut […] imaginer que l'Église universelle précède les Églises locales, comme si elle pouvait subsister en elle-même, abstraction faite des Églises locales »[5]. Pour Bernard Sesboüé, « des articulations souples demandent à être mises en place dans un exercice renouvelé du rapport de l'Église locale à l'Église universelle »[6], ce qui demande « du côté catholique une personnalisation plus grande de l'Église locale », avec « une relation rénovée entre le pape et les évêques »[7].

Pour Hervé Legrand, « l'ensemble de ces difficultés explique probablement la réticence générale de la communauté théologique envers ces développements dont le statut doctrinal n'est pas clair »[8] et « la discipline actuellement en vigueur en matière d'ecclésiologie […] est interprétée par les autres Églises comme l'abandon

---

1 *Ibid.*, p. 391, en référence à *LG* 23.

2 *Ibid.*. Il se réfère pour cela à Henri de Lubac. Pour ce dernier, sur cette question, voir Henri de LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, *op. cit.*.

3 C'est-à-dire réciproque. Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 393.

4 *Ibid.*, p. 228.

5 *L-C - Église et justification* 95. Le paragraphe évoque la réciprocité des relations entre Églises locales et Église catholique une et unique, sans qu'aucune des deux n'ait priorité sur l'autre.

6 Bernard SESBOÜÉ, « Exigences de l'œcuménisme », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 22.

7 *Ibid.*, p. 23.

8 Hervé LEGRAND, « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », *art. cit.*, p. 201.

de l'ecclésiologie de communion encouragée par Vatican II »[1]. Pour le théologien dominicain, les conséquences œcuméniques sont graves car « si, en pratique, la réception de Vatican II aboutit à ce que la communion de l'Église (au singulier) absorbe, au point que l'on a analysé, la communion des Églises, nos partenaires cessent de nourrir d'importantes espérances quant à l'aboutissement de leurs dialogues doctrinaux avec l'Église catholique »[2].

Le théologien protestant Wolfhart Pannenberg estimait que « le point de vue de la *communio hierarchica* […] menace de conduire à *l'inversion* de ce qui était projeté : au lieu de comprendre la réalité de l'Église à partir du culte des communautés locales, on risque de revenir à la manière […] de la saisir à partir de l'Église universelle et de sa cime papale »[3].

III.3.3 – Pour les protestants, l'Église locale est l'Église

La logique protestante est différente. L'Église étant d'abord la communauté rassemblée dans la prédication et les sacrements, l'Église locale est pleinement Église. La dimension universelle est incluse puisque les autres Églises locales rassemblées dans la prédication et les sacrements sont aussi pleinement Église. Rappelons ici que, pour les luthériens et les réformés, la communauté locale rassemblée autour de la prédication et des sacrements est Église dans le plein sens du terme car elle se trouve dans la présence du Christ.

Nous avons déjà à de nombreuses reprises fait référence à l'article VII de la *Confession d'Augsbourg* qui définit l'Église comme « l'assemblée des saints, dans laquelle l'Évangile est enseigné dans sa pureté et les sacrements sont administrés dans les règles »[4]. Cette définition met l'accent sur la communauté rassemblée autour de la Parole, donc sur l'assemblée locale. En chaque lieu où des croyants se réunissent autour de l'Évangile prêché et des sacrements administrés, là est l'Église. Elle l'est pleinement, car Jésus-Christ y est pleinement présent. Elle y est la manifestation visible et concrète de l'*Una Sancta*. C'est la Parole prêchée et l'eucharistie partagée qui font qu'une assemblée est Église, et non sa structure

1 *Ibid.*, p. 204-205.
2 *Ibid.*, p. 205.
3 Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* ***, *op. cit.*, p. 145. Souligné par lui.
4 *CA* VII, version latine (*FEL* 13).

ministérielle. C'est le ministère de toute l'Église qui en a la charge, et les ministères particuliers en sont la traduction concrète, dans une variété légitime de formes. Ainsi, comme l'exprime *Église et justification* :

> « La communauté locale dans son culte est pour les luthériens la réalisation visible et l'apparition de l'Église comme "*communio sanctorum*" en propres termes. Il ne lui manque rien de ce qui fait d'un rassemblement humain une Église : la Parole prêchée, les sacrements, par quoi les fidèles dans le Saint-Esprit ont part au Christ, le ministère qui, par ordre du Christ et en son nom, annonce la Parole, administre les sacrements et de cette manière conduit la communauté »[1].

La dimension universelle de l'Église est incluse dans cette Église locale, « puisque chaque assemblée locale est reliée aux autres par la pureté de l'enseignement et la juste célébration des sacrements, pour lesquels le ministère ecclésial est institué »[2]. L'Église est ainsi universelle. Pour Calvin, « l'Église universelle est toute la multitude qui s'accorde à la vérité de Dieu et à la doctrine de sa Parole, quelque diversité de nation qu'il y ait, ou distance de région, d'autant qu'elle est unie par le lien de la religion. Sous cette Église universelle, les Églises qui sont distribuées par chaque ville ou village sont comprises, de telle sorte que chacune a la titre et l'autorité d'Église »[3]. La *Confession helvétique postérieure* précise qu'« il n'y a qu'une Église, laquelle nous appelons Catholique, d'autant qu'elle est universelle et espandue par toutes les parties du monde et qu'elle s'estend à tous temps, ne pouvant estre enclose en aucuns lieux ou temps quelconques »[4].

L'Église universelle n'est pas plus définie par une structure ministérielle. La catholicité – la communion au niveau de l'Église universelle – est avant tout spirituelle. Cela n'exclut pas une organisation synodale pour unir les assemblées locales, ni des organisations internationales, mais cela les relativise. L'Église n'est pas essentiellement définie par son organisation mais par la *koinonia* qui rassemble ses membres en Christ. C'est ainsi que Luther évoquait l'Église comme « la mère qui enfante et qui porte tout chrétien par la Parole divine que lui-même [l'Esprit Saint] révèle et enseigne »[5]. Il précisait plus loin que « le Saint-Esprit demeurera jusqu'au

---

1 *L-C - Église et justification* 85.

2 *L-C - Du conflit à la communion* 213.

3 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, I, 9 ; *op. cit.*, p. 21.

4 *Confession helvétique postérieure*, *op. cit.*, p. 255.

5 Martin LUTHER, *Grand Catéchisme*, sur le troisième article du Symbole des apôtres (*FEL* 742).

dernier jour auprès de la sainte communauté ou chrétienté par laquelle il vient nous chercher ; et il se sert d'elle pour prêcher et inculquer la Parole »[1]. Comme nous l'avons mentionné précédemment, on retrouve la même dimension chez Calvin, qui appelait l'Église « la mère des fidèles »[2] parce qu'elle les nourrit dans la foi ; le réformateur français « la voyait également comme la communauté en laquelle le témoignage intérieur de l'Esprit Saint est normatif pour enseignement et l'interprétation de l'Écriture »[3].

Que l'Église soit essentiellement la communauté rassemblée autour de la prédication et des sacrements implique que le ministère est relié à la communauté locale ; sur ce point, les réformateurs sont proches des Pères de l'Église[4].

Pour Wolfhart Pannenberg, « partout où a lieu la célébration de la Cène, là est l'Église chrétienne »[5] ; c'est pourquoi, pour lui, « l'Église trouve d'abord sa figure dans la vie liturgique des communautés locales qui, de leur côté, sont définies en tant que communautés locales par le lieu de la liturgie, et c'est dans cette vie liturgique locale qu'est enracinée la communauté mondiale des Églises locales célébrant le même repas du Seigneur et reliées ainsi les unes aux autres »[6]. Ainsi, pour Pierre Gisel, « correctement posés, les termes d'un penser l'Église devraient, pour tout dire, empêcher de voir l'Église à partir d'un idéal […]. En traduction institutionnelle concrète, ils devraient empêcher qu'on ne fasse précéder et dépendre les Églises locales et situées (l'Église en ses formes particulières) d'une Église universelle hypostasiée (préexistante ou finale, et investie comme intermédiaire entre l'humain et le divin) »[7].

L'Église est la communauté spirituelle des croyants réunis en Christ ; cette communion est réelle puisqu'elle se vit dans l'assemblée cultuelle. Cette conception peut avoir tendance à considérer comme secondes les dimensions institutionnelles

---

1 *Ibid.* (*FEL* 746).

2 Voir *supra*, II.1.2.3.

3 Georges TAVARD, « Vers une ecclésiologie aux dimensions du monde », *art. cit.*, p 151.

4 *Voir L-C - L'apostolicité de l'Église* 214.

5 Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* ***, *op. cit.*, p. 394.

6 *Ibid.*.

7 Pierre GISEL, « Statut et place de l'Église, en compréhension interne et face à la société. Regard critique sur le motif de l'Église comme sacrement », dans Christoph THEOBALD (dir.), *Pourquoi l'Église ?*, *op. cit.*, p. 209.

de l'Église sur un plan supra-local. Mais, de fait, concrètement, les communautés locales luthériennes et réformées sont réunies dans des structures plus larges, en général à dimension synodale à l'échelle d'un pays, et au sein de communions aux plans continental – la Communion d'Églises protestantes en Europe par exemple – ou mondial – la Fédération luthérienne mondiale ou la Communion mondiale d'Églises réformées. Ces Églises sont, principalement pour des raisons historiques, géographiques ou politiques[1], structurées nationalement, constituées en Églises autonomes sur le plan juridique. Au niveau continental ou mondial, les communions d'Églises sont elles aussi structurées mais elles ne constituent pas en soi des Églises institutionnelles, dans la mesure où elles n'ont pas de pouvoir juridique sur les Églises qui en sont membres. Ce qui soude ces organisations, c'est la communion en Christ qui fonde « la communion entre les communautés locales dans la compréhension de la foi apostolique (communion dans la confession de foi), dans la prédication et les sacrements, notamment le Repas du Seigneur (communion de chaire et d'eucharistie), et dans le ministère ecclésiastique (communion de ministère ou de service) »[2].

Cette insistance sur l'assemblée locale et sur l'insertion du ministère dans cette dimension fait que le pasteur de paroisse a souvent « les attributs d'un évêque local »[3], en étant notamment membre du Conseil presbytéral, instance de gouvernement de l'Église locale au sein de laquelle il exerce son ministère. L'Église universelle est cependant bien présente dans le culte de la communauté[4]. Les

---

1 Georges TAVARD, « Vers une ecclésiologie aux dimensions du monde », *art. cit.*, p. 152, évoque le fait que, au XVI^e^ siècle, du côté protestant comme du côté catholique, « le sens de la communion se trouvait étouffé par des soucis périphériques. Dans le protestantisme se perdait le sens de la Communion universelle, peu à peu remplacé par la conviction d'une similarité plus ou moins partielle entre Églises et dénominations, qui puisent leur identité dans leur insertion dans une nation et une culture autant que dans la doctrine ».

2 *L-C - Église et justification* 87. Voir par exemple l'article III de la *Constitution* de la Fédération luthérienne mondiale, *op. cit.* : « La Fédération luthérienne mondiale est une communion d'Églises qui confessent le Dieu trinitaire, s'accordent dans la proclamation de la Parole de Dieu et sont unies dans la communion de chaire et d'autel ». Voir aussi l'article II de la *Constitution* de la Communion mondiale d'Églises réformées, *op. cit.* : « La base de la Communion mondiale d'Églises réformées est la Parole du Dieu trinitaire, incarnée en Jésus Christ et révélée dans les Saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testaments par la puissance du Saint Esprit. C'est à ce Dieu trinitaire que l'Église rend témoignage. La Communion mondiale d'Églises réformées s'attache à incarner une identité réformée telle qu'elle s'exprime dans les symboles œcuméniques de la première Église et les confessions historiques de la Réforme, et telle qu'elle se manifeste encore dans la vie et le témoignage de la communauté réformée ».

3 Emmanuel LANNE, « Foi commune et communion des Églises », *art. cit.*, p. 125.

4 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 286 cite l'Écriture sainte, les confessions de foi de l'Église primitive, le baptême, les prières communes, comme la prière du Seigneur, les psaumes, le *benedictus*, le *magnificat* et le *nunc dimittis*, les dix commandements et le double commandement d'amour.

liturgies d'ordination des pasteurs marquent cette double dimension de l'Église locale et de l'Église universelle : l'ordination est célébrée dans une Église particulière mais elle insère le ministère de l'ordinand au sein de l'Église une[1].

Toutefois, on peut reconnaître avec Wolfhart Pannenberg que, malgré la mise en place de ministères supra-locaux, la question de la manière dont « cette structure fondamentale de l'Église est médiatisée avec l'institution de fonctions de direction dépassant les communautés particulières et chargées de visites responsables, voilà une orientation de recherche ecclésiologique que l'on n'a guère cherché à prolonger au temps de la Réforme »[2]. Il importe également de reconnaître avec Marc Lienhard que « le fait de souligner qu'"il y a Église quand l'Évangile est annoncé et les sacrements distribués selon l'Évangile" a pu favoriser une perception uniquement locale ou congrégationaliste de l'Église, aux dépens d'une communion plus large. Ainsi, l'universalité de l'Église était perdue de vue »[3]. Certes, comme il le fait remarquer, « des synodes et des évêques ont toujours existé, sous une forme ou une autre, mais pour certains protestants c'était une réalité lointaine, peu importante à leurs yeux. Dans cette perspective, le sectarisme pouvait guetter »[4].

Ainsi, pour les luthériens et les réformés, l'Église locale est pleinement Église, car elle est la communauté rassemblée pour le culte. Elle l'est dans une relation essentielle à l'Église universelle. Elle n'est pas toute l'Église mais elle est totalement Église. Sur ce point il n'y a pas de divergence avec l'Église catholique[5]. La divergence porte sur le rôle structurel du ministère, notamment dans sa dimension d'*episkopè*, et précisément sur la forme collégiale de l'épiscopat dans le catholicisme, comme incarnation de l'universalité de l'Église. Que les communions d'Églises luthériennes et réformées au plan mondial soient structurellement organisées d'une autre manière met en évidence le point de vue qui les différencie de l'ecclésiologie catholique. Cela rejaillit sur la nécessité ou non d'un ministère universel d'unité, et le cas échéant, sur la manière dont un tel ministère pourrait être structuré[6] et sur les modalités de son exercice.

---

1 *Ibid.*.

2 Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* ***, *op. cit.*, p. 142.

3 Marc LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité*, *op. cit.*, p. 97-98.

4 *Ibid.*, p. 98.

5 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 285.

6 *Ibid.* 287.

III.3.4 – Ouvertures

Comme nous venons de le constater, la question de l'articulation entre Église locale et Église universelle est fondamentale. En elle se déploie la compréhension que chaque Église a d'elle-même ainsi que sa manière de la vivre. Les positions sont très différentes, l'Église catholique donnant une place essentielle au ministère de l'évêque et à la collégialité épiscopale comme lieu où cette articulation est signifiée, tandis que les Églises luthériennes et réformées conçoivent l'Église locale comme pleinement Église dans un lien à l'Église universelle qui est prioritairement vécu sur le mode d'une communion spirituelle dans laquelle le ministère ne joue pas un rôle essentiel. Cela pourrait être simplement deux manières de vivre l'Église universelle, si pour l'Église catholique le collège épiscopal avec le pape à sa tête n'était pas fondamentalement nécessaire à la plénitude de l'Église. Les protestants n'étant pas insérés dans cette collégialité, comment avancer vers la communion ecclésiale et la reconnaissance des ministères ? Quelques pistes de réflexion nous semblent ici être intéressantes à pointer.

III.3.4.1 – Un enjeu ecclésiologique fondamental

La principale différence entre les ecclésiologies luthéro-réformée et catholique s'exprime dans leur conception du ministère épiscopal, essentiel pour les seconds dans le lien entre Église locale et Église universelle au même titre que la prédication et les sacrements, tandis qu'il est seulement un moyen à leur service pour les premiers. La forme du ministère d'*episkopè* est en jeu ici, mais aussi la manière dont l'Église se réalise. En effet, « des différences [...] apparaissent quand on demande comment l'Église de Dieu se concrétise [...] ici et maintenant. Pour les luthériens la communauté locale est pleinement Église, pour les catholiques l'Église locale est l'Église dirigée par un évêque »[1]. Le ministère d'*episkopè* agit ici comme révélateur d'un choix ecclésiologique fondamental qui diffère pour les uns et pour les autres. Il est comme la conséquence – on pourrait dire la partie émergée d'un iceberg – de l'enjeu dernier que représente l'articulation de l'Église locale et de l'Église particulière.

[1] *L-C - Église et justification* 84.

Les deux ecclésiologies sont différentes, tout en étant au service d'une même idée fondamentale, celle du lien entre Église locale et Église universelle. Pour les uns comme pour les autres, en effet, « il n'y a qu'une seule Église de Dieu. [...] Aussi, catholiques et luthériens voient-ils l'Église de Dieu réalisée aux plans local, régional et universel ; ces diverses formes de réalisation de l'Église doivent être comprises en fonction de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, de l'"*Una Sancta*" du Credo »[1]. L'Église locale est le lieu où le Seigneur se manifeste dans l'assemblée réunie dans l'écoute de la prédication et la célébration de l'eucharistie ; « catholiques et luthériens enseignent en commun que l'Église, comme communauté des fidèles, est appelée et rassemblée par le Saint-Esprit par l'annonce de l'Évangile dans la Parole et le sacrement, et est conduite par le Saint-Esprit qui agit en elle et par elle »[2]. Cette Église locale est fondamentalement articulée à l'Église universelle ; ces deux dimensions de l'Église se retrouvent dans les deux dialogues, qui indiquent la communion essentielle entre l'Église locale et les autres Églises locales, et la nécessité de structures pour rendre visible cette relation de communion. C'est ce qu'exprime par exemple le dialogue luthéro-catholique : « L'unique Église du Christ se réalise dans des Églises locales […]. Ainsi l'Église est-elle communion (*communio*) constituée par un réseau d'Églises locales »[3].

La différence de conception sur la manière dont cette articulation entre local et universel est signifiée rend-elle pour autant ces deux ecclésiologies opposées ? Dans les deux, la nécessité d'un ministère d'*episkopè* pour exprimer le lien entre local et universel est réelle ; le désaccord s'exprime surtout sur la forme de la structure ministérielle et sa normativité. Nous ne reviendrons pas ici en détail sur ce que nous avons détaillé dans la deuxième partie de notre étude, mais il nous paraît important de rappeler que la différence porte sur le statut de ce lien et sur ce qui le représente.

Ainsi que nous venons de le développer, pour les luthéro-réformés l'Église est locale et universelle, et c'est au sein de l'assemblée des croyants réunis autour de la prédication de l'Évangile et des sacrements qu'elle se manifeste ; elle est donc essentiellement Église locale, même si celle-ci ne peut exister hors de l'Église

1 *Ibid.* 80.

2 *Ibid.* 62.

3 *L-C - L'unité qui est devant nous* 5.

universelle. L'Église universelle est davantage conçue comme communion spirituelle que comme une structure institutionnelle au plan mondial. Pour l'Église catholique, l'Église est tout à la fois locale et universelle, pleinement Église dans les deux cas, de manière inséparable l'une de l'autre, dans la prédication, les sacrements et par le ministère de l'évêque qui fait le lien entre ces deux dimensions, même si le débat est ouvert et parfois féroce sur la question de savoir laquelle, de l'Église locale ou de l'Église universelle, précède l'autre ; la dimension institutionnelle est étroitement corrélée à la dimension de communion, au point parfois de confondre l'Église universelle dans le sens de l'Église catholique romaine à l'échelle mondiale et l'Église universelle dans le sens de l'Église de Jésus-Christ.

Dans cette perspective, ces deux visions sont-elles opposées au point de ne pas pouvoir être conciliables ? Les conceptions catholique et luthérienne ont des accents et des développements spécifiques, mais « l'idée fondamentale est la même de part et d'autre et pareillement déterminante pour l'ecclésiologie. Il est de l'essence de toute Église locale d'être ouverte aux autres Églises locales. C'est ce qu'exige la catholicité »[1]. *L'apostolicité de l'Église* précise qu'il n'y a pas de controverse entre luthériens et catholiques en ce qui concerne la relation essentielle entre une communauté et l'Église universelle, ni sur le fait que cette relation peut être représentée et médiatisée de différentes manières, mais qu'il y a désaccord sur l'intensité et la structure que cette relation à l'Église universelle doit avoir pour que communautés et individus soient en accord avec leur mission apostolique[2]. C'est la différence dans la conception du ministère d'*episkopè* qui est au cœur de la divergence.

Pour les catholiques, le ministère de l'évêque est indispensable, car c'est lui qui représente et garantit l'unité de l'Église au sein de l'Église locale et le lien de cette dernière avec l'Église universelle par son insertion dans le collège épiscopal dont l'évêque de Rome est la tête. Cette dimension visible de l'Église dans une structure hiérarchique fait partie de l'être de l'Église. Aussi Walter Kasper interroge-t-il : « L'Église est-elle une grandeur flottant librement en quelque sorte et qui devient événement ici et là dans la Parole et le sacrement dans des Églises locales, ou bien

1 *L-C - Église et justification* 105.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 287.

l'unité supracommunautaire a-t-elle, elle aussi, un lieu concret dans l'histoire qui permet de l'identifier ? »[1].

La réponse donnée à la question de la manière dont la relation de l'Église locale avec l'Église universelle est médiatisée personnellement et institutionnellement traduit la différence fondamentale[2]. Comment alors penser l'articulation de l'*episkopè* et des différents niveaux (local, régional, universel ?). Pour les catholiques, le collège épiscopal est le lieu de cette articulation, et l'ordination est présidée par un membre du collège car elle est « le signe sacramentel efficace que la fonction est caractérisée en son origine par une association essentielle avec la tradition apostolique et l'Église universelle »[3]. Pour les luthériens, la relation de l'Église locale à l'Église universelle n'est pas secondaire, elle lui est « intrinsèque »[4] mais ce n'est pas le ministère d'*episkopè* qui la garantit, même s'il est indispensable, car elle repose entre les mains de l'Esprit saint ; les structures ecclésiales visibles sont un moyen à son service, dont les formes peuvent varier selon les temps et les défis. La question est donc de préciser de quoi l'on parle quand on parle de l'Église locale : s'agit-il de la communauté rassemblée par la prédication et l'eucharistie, ce qui est le développement d'une vision principalement cultuelle de l'Église ? Ou s'agit-il de cette communauté en tant qu'elle est soumise à un évêque, ce qui y associe à la dimension cultuelle une dimension structurelle et hiérarchique ?

Le document luthéro-catholique *Le ministère dans l'Église* conclut que le déploiement de l'unique ministère ecclésial en plusieurs ministères différents peut être compris comme un fait qui est en rapport profond avec la nature de l'Église ; l'Église se réalise à plusieurs niveaux, en un lieu, une région, au plan universel, avec à chacun un « dans et vis-à-vis » du ministère ecclésial et de la communauté ; « il existe donc entre les deux Églises un parallélisme structurel significatif »[5] mais « ce déploiement de l'unique ministère est désigné de façon différente dans la tradition luthérienne et la tradition catholique, et son interprétation théologique est différente »[6]. Pour le document sur *L'apostolicité de l'Église*, la question de

1 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 234.
2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 285.
3 *Ibid.* 284.
4 *Ibid.* 285.
5 *L-C - Le ministère dans l'Église* 45.
6 *Ibid.* 46.

l'articulation du ministère du prêtre et du ministère de l'évêque recoupe celle de l'articulation entre les niveaux local, régional et universel de l'Église. Pour les luthériens, l'Église locale est pleinement Église, tandis que pour les catholiques elle doit être conduite par un évêque membre du collège épiscopal avec le pape à sa tête. Il y a divergence sur la question de savoir si – et le cas échéant comment – la relation de l'Église locale avec l'Église universelle doit être portée personnellement et institutionnellement ; quelle structure fait le lien de communion, faut-il un ministère universel d'unité ?[1]

L'*episkopè* sous une forme épiscopale – un évêque à la tête de l'Église locale (diocèse), inséré dans le collège épiscopal avec à sa tête le pape au plan de l'Église universelle – est pour les catholiques la forme de l'Église, en son fondement même, d'où la difficulté à concevoir que d'autres structurations de l'*episkopè* peuvent être valables, et l'impossibilité de reconnaître la pleine ecclésialité d'autres Églises. Pour les protestants, l'*episkopè* est indispensable mais sa forme peut revêtir des structures différentes, l'essentiel de l'Église se trouvant dans l'Église locale (paroisse), d'où la difficulté à penser et vivre l'*episkopè* au plan de l'Église universelle comme une nécessité.

Nous retrouvons ici des questions relevées dans la deuxième partie de notre étude. La place et la fonction du ministère se pense différemment selon l'une ou l'autre perspective. Dans quelle mesure est-il, avec la responsabilité du culte et de l'enseignement, porteur de l'unité de l'Église sur le plan structurel et juridique ? Et sous quelle(s) forme(s) ? Y a-t-il un seul ministère décliné en des fonctions locales et des fonctions supra locales selon les charges confiées au ministre, ou bien un ministère essentiel, celui de l'évêque, différencié sacramentellement et hiérarchiquement de celui du prêtre ? Pour les catholiques la plénitude du ministère se trouve dans la charge de l'évêque, dont la fonction et la personne garantissent l'unité de l'Église par son insertion dans le collège épiscopal ; c'est lui qui, en lien avec les autres évêques et celui de Rome, gouverne l'Église. Pour les protestants, le pasteur a la responsabilité de la prédication et de la célébration des sacrements qui garantissent l'unité de l'Église dans l'Église locale et l'insèrent dans l'Église universelle ; il peut lui être confié cette charge au niveau d'une paroisse comme au

[1] *L-C - L'apostolicité de l'Église* 287.

niveau supra-local ; il participe au gouvernement de l'Église dans sa dimension synodale et collégiale à ces deux niveaux.

Cette question de l'articulation entre Église locale et Église universelle s'exprime aussi dans la question de savoir de qui dépend le ministère. Nous l'avons vu, protestants et catholiques sont d'accord pour dire que le ministère est constitutif de l'Église et qu'il est d'institution divine. Il s'exerce au sein d'une Église locale ou dans une responsabilité supra-locale. Il y exprime la dimension universelle de l'Église. Mais qu'en est-il de cette universalité quand il y a plusieurs Églises, différentes structures institutionnelles, et quand l'ecclésialité des unes n'est pas pleinement reconnue par la principale d'entre elles (en nombre de fidèles) et que leur ministère n'est pas considéré comme pleinement valide ? Au fond, de quoi parlons-nous quand nous disons « Église » ?

III.3.4.2 – Le ministère du pape

Il en est de même pour la question du ministère du pape. Les choix ecclésiologiques fondamentaux différents quant à l'articulation de l'Église locale et de l'Église universelle imposent des manières différentes de concevoir la nécessité d'un ministère d'unité au plan de l'Église universelle. Dans la logique catholique, parce qu'elle insiste sur le collège des évêques avec le pape à sa tête comme étant l'expression de cette articulation, le ministère du pape s'impose de fait comme central. La logique protestante ne l'impose pas, même si certains théologiens sont ouverts à une discussion sur la possibilité (mais non sur la nécessité) d'un ministère d'unité au plan de l'Église universelle.

Nous avons rappelé plusieurs fois que, pour les protestants, l'être de l'Église est fondé sur la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements. Cela ne dévalorise pas le ministère, qui est indispensable pour le service de la prédication et des sacrements, mais cela lui permet de revêtir des formes diverses. C'est particulièrement le cas pour l'*episkopè* : cette fonction est nécessaire pour l'Église, mais elle peut être concrètement organisée de différentes manières, à condition que celles-ci soient au service de l'Évangile ; les formes de ministère supra-local relèvent du *ius humanum*, d'un ordonnancement humain et historique[1]. La diversité des

[1] *L-C - Le ministère dans l'Église* 43. Une note évoque *CA* XXVIII et l'obéissance des fidèles à l'évêque dont le ministère est de droit divin, soumis à la norme de l'Évangile.

formes d'*episkopè* ne met pas en péril l'unité de l'Église, tant que la fidélité à l'Évangile est assurée. C'est cette dernière qui prime sur toute forme. On peut même dire que c'est cette dernière qui autorise une diversité de formes.

Cette diversité de formes peut permettre d'envisager la reconnaissance d'un ministère de communion au plan de l'Église universelle et certains luthériens sont prêts à une réflexion dans ce sens, à condition que ce ministère ne soit pas le fondement de l'unité de l'Église, mais un ministère à son service. Ainsi, Wolfhart Pannenberg expliquait que l'unité s'exprime jusque dans la charge « qui représente la communauté de communion[1] ecclésiale étendue au monde de tous les chrétiens, que l'Église catholique romaine prétend avoir avec le primat de l'évêque romain ; jusque dans les excès ou perversions d'une prétention à l'unité pour tous, il y a quand même là, aujourd'hui encore, une figure acceptable, y compris pour les Églises chrétiennes encore séparées de Rome présentement »[2]. Il précisait cependant, en bon luthérien, que « pour ce type de charges également, il ne saurait en aucun cas être question qu'elles soient le fondement de l'unité elle-même ; elles servent seulement – ou elles devraient servir (malgré toute l'expérience historiquement contraire) – à protéger l'unité sans cesse coprésente dans la vie cultuelle des communautés locales, une unité qu'il leur revient de porter à une présentation visible »[3].

Les réserves protestantes sont importantes vis-à-vis de l'ecclésiologie catholique. Si l'acceptation d'une diversité de formes d'*episkopè* leur permet de reconnaître l'ecclésialité de l'Église catholique, elles ne peuvent admettre de ne pas être considérées elles-mêmes comme pleinement Église. L'affirmation du document *Le ministère dans l'Église*, à propos de la question de savoir quelle structure ecclésiale procure à la prédication authentique de l'Évangile, à sa vie et à son service, sa plus grande efficacité, selon laquelle, « en ce sens, les luthériens sont

1 Les traducteurs français de la *Théologie systématique* de Pannenberg traduisent ici par l'expression « communauté de communion » l'allemand « *Gemeinschaft* », car il s'agit de l'Église en sa nature ; ailleurs dans l'ouvrage ils traduisent le même mot par « communion » quand il s'agit d'évoquer le lien entre les croyants ou par « communauté » quand il s'agit d'exprimer la différence avec l'individu. Le terme allemand peut en effet, selon le contexte, signifier « communauté » ou « communion ». Voir note du traducteur dans Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* ***, *op. cit.*, p. 133, note 1.

2 *Ibid.*, p. 149.

3 *Ibid.*, p. 149-150.

libres d'accepter l'exigence d'entrer en communion avec l'épiscopat historique »[1] demeure problématique dans les faits.

Pour André Birmelé, « malgré le lien étroit entre *episcopè* et eucharistie, la compréhension du gouvernement de l'Église est également débattue au sein de la Tradition catholique où un grand nombre de théologiens et de responsables d'Église ne manquent pas d'insister sur la nécessité d'une répartition nouvelle des exercices personnels, collégiaux et synodaux de l'épiscopè »[2]. Le théologien luthérien poursuit en évoquant les travaux d'Hervé Legrand[3] qui « démontre, entre autres grâce à de nombreuses et précieuses références historiques, que le mono-épiscopat ne découle pas strictement de l'unité de l'épiscopè et que l'unicité d'évêque n'est pas l'équivalent nécessaire de la monarchie épiscopale »[4] et qui « souligne en outre que, selon Vatican II, seul le ministère spécial et non sa tripartition en épiscopat, presbytérat et diaconat appartient à l'essence de l'Église et que la succession apostolique ne saurait être confondue avec une chaîne ininterrompue d'imposition des mains »[5]. Pour André Birmelé, « ces thèses invitent au débat. Le théologien protestant y découvre que le modèle d'unité romain pourrait s'ouvrir sur un consensus différencié dans la compréhension de l'épiscopè, et par là de l'ecclésiologie en général »[6]. Après avoir affirmé que « l'enjeu du dialogue futur n'est pas tant la compréhension de l'épiscopè en tant que telle que son articulation aux autres données nécessaires à la véritable communion ecclésiale »[7], il indique avec espérance et précaution que, « sans préjuger ici des conclusions d'un dialogue qui doit encore avoir lieu, il semble cependant que les possibilités d'ouverture sont probablement plus nombreuses qu'il n'y paraît à première vue »[8]. C'est « à la Tradition catholique de dire dans quelle mesure elle peut envisager, dans une autre famille ecclésiale, un autre exercice de l'épiscopè que le sien »[9].

---

1 *L-C - Le ministère dans l'Église* 80.

2 André BIRMELÉ, « La compréhension de l'unité de l'Église », *art. cit.*, p. 56-57.

3 André Birmelé se réfère à une intervention d'Hervé Legrand lors d'un colloque en Alsace en 2001, alors non publiée. Il évoque également Hervé LEGRAND, « L'œcuménisme devient un enjeu pastoral : la saison de la maturité », *Unité des chrétiens*, 2001, n° 123, p. 31-37.

4 André BIRMELÉ, « La compréhension de l'unité de l'Église », *art. cit.*, p. 57.

5 *Ibid.*.

6 *Ibid.*.

7 *Ibid.*.

8 *Ibid.*.

9 *Ibid.*, p. 60.

Ainsi, les protestants pourraient envisager le développement d'un ministère d'unité au plan universel, à condition que ce ministère ne soit pas le fondement de l'unité mais qu'il soit à son service. Cela leur demanderait d'avancer plus loin vers une organisation supra-locale et vers un développement de la dimension personnelle d'un tel ministère. Cela demanderait aux catholiques de revoir l'articulation entre ministère d'unité et pouvoir juridictionnel. Les questions à dépasser sont grandes !

III.3.4.3 – Défi protestant : développer la synodalité au-delà des nations

Le choix ecclésiologique fondamental du protestantisme étant autre, la structure ecclésiale et ministérielle qui l'exprime est différente et un ministère d'unité au plan de l'Église universelle n'est pas nécessaire. C'est la conséquence logique du choix d'articuler Église locale et Église universelle dans la Parole et les sacrements. Ce choix, cohérent, n'est pas sans risque. Ainsi, le grand reproche fait aux Églises protestantes est leur tendance au congrégationalisme. Chaque Église locale étant pleinement Église et la dimension de l'Église universelle étant spiritualisée, la tentation de mettre l'Église universelle au second rang est grande. Certes, l'aspect synodal relie structurellement les Églises locales entre elles et exprime ainsi quelque chose de l'universalité de l'Église. Dans les faits, la dimension synodale des Églises protestantes se limite cependant à un espace géographique, la plupart du temps à l'échelle d'un pays, comme si le congrégationalisme qui guette chaque Église locale était vécu à l'échelle des nations[1]. Les organisations internationales qui unissent les différentes Églises locales ou les unions synodales sont peu structurées ; elles sont de l'ordre de la fédération ou de la communion et n'ont pas l'importance décisionnelle des synodes des Églises qui en sont membres[2]. Elles ne peuvent donc être considérées comme Églises au même titre que chaque Église qui les composent.

---

[1] Pour André Birmelé, « on assiste ainsi à un certain "congrégationalisme" des Églises régionales qui ne sont pas congrégationalistes au niveau de leur structure ecclésiale interne, mais qui le deviennent au niveau supra régional » ; *Ibid.*, p.50. L'exemple du Danemark est présenté dans un article d'Hervé LEGRAND, « Les relations entre l'Église et l'État dans la tradition luthérienne allemande et nordique », *L'Année canonique*, XLIII, 2001, p. 25-46, dans laquelle il montre la réticence des paroisses luthériennes vis-à-vis des structures supra-locales, qu'elles soient nationales, européennes ou mondiales.

[2] *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 151 : « selon la conception réformée, chaque Église membre est responsable de sa propre confession, de sa vie et de son témoignage ; en conséquence, l'Alliance réformée mondiale n'a pas d'autorité contraignante sur ses Églises membres ».

Cela pose la question de la visibilité institutionnelle de la communion spirituelle qui existe entre elles. Selon André Birmelé, « au terme de cinquante années de dialogues et de progrès œcuméniques, la question de la synodalité se révèle être la difficulté majeure sur le chemin de l'unité des Églises issues de la Réforme »[1]. Il s'agit pour lui d'un véritable défi pour les familles ecclésiales qui veulent être une « communion dans la parole et les sacrements, donc une Église dans le véritable sens théologique du terme »[2]. Pour Walter Kasper, il s'agit là d'un problème non encore résolu pour les Églises protestantes qui sont organisées en fédérations ou alliances ; pour lui, le modèle de Leuenberg qui « limite […] la communauté ecclésiale à la communauté de chaire et de sainte cène »[3] ne suffit pas car « ce concept d'union des Églises confessionnelles n'est pas en harmonie avec la compréhension biblique et patristique de *communio*, pour laquelle l'unité dans l'épiscopat est constitutive »[4]. Pour le cardinal, il s'agit d'un modèle de *statu quo* qui ne correspond pas à l'approche des réformateurs eux-mêmes et « les Églises protestantes se trouvent donc devant un problème irrésolu ; elles n'ont toujours pas trouvé de forme ecclésiale universelle »[5].

Le modèle de Leuenberg butte en effet sur cette question de sa capacité à la catholicité, si on entend cette dernière sur un plan structurel[6]. La difficulté des Églises protestantes à se doter d'une synodalité globale qui engage des Églises particulières et à développer ainsi une *episkopè* au niveau de l'ensemble des Églises qui sont en pleine communion est pour André Birmelé le « talon d'Achille » de l'unité protestante[7]. Pour le théologien luthérien, « le problème interne aux familles

---

1 André BIRMELÉ, « Synodalité et unité de l'Église », dans Martin ROSE (éd.), *Histoire et Herméneutique*, *op. cit.*, p. 82.

2 *Ibid.*, p. 89.

3 Walter KASPER, « L'engagement œcuménique de l'Église catholique », *art. cit.*, p. 34.

4 *Ibid.*. Le cardinal précise qu'il s'agit là de « la conviction de toutes les anciennes Églises, qu'elles soient orthodoxes, catholiques ou anglicanes » (*Ibid.*).

5 *Ibid.*. Voir aussi la critique de la Concorde de Leuenberg et de son déficit de synodalité dans Hervé LEGRAND, « Comment progresser vers la communion quand les ecclésiologies sont dissymétriques et même séparatrices ? », *art. cit.*, p. 195-196.

6 Selon André Birmelé, « le plus grand défi aujourd'hui lancé aux Églises de la Réforme concerne cette capacité de catholicité » ; André BIRMELÉ, *L'horizon de* la grâce, *op. cit.*, p. 374.

7 André BIRMELÉ, « La compréhension de l'unité de l'Église », *art. cit.*, p. 50-52. André Birmelé indique que c'est là que se pose la réticence anglicane à ce modèle : il est important pour les anglicans de parvenir à une structure ecclésiale commune, visible, vécue, qui s'exprime par un exercice commun de l'*episcopè* (dans ses dimensions personnelle, collégiale et synodale) ; ils placent la succession historique dans le ministère épiscopal personnel comme condition nécessaire. Une différence apparaît entre l'accord de Meissen (importance de la succession historique), celui de Reuilly (reconnaissance d'une véritable *episkopè* chez les luthériens et

réformatrices – qui insistent toutes sur la nécessité d'un gouvernement ecclésial – provient de toute évidence d'une définition insuffisante du nécessaire rapport qu'il doit y avoir entre *épiscopè* et unité »[1]. Il invite les traditions réformatrices à « bien faire comprendre que le *satis est* de la célébration commune de la Parole et des sacrements pour l'unité de l'Église n'exclut pas mais inclut au contraire une *épiscopè* renouvelée »[2]. L'absence de structures fortes de décision appelle à demander aux protestants s'il leur serait possible de développer la synodalité à l'échelle mondiale, et en premier lieu à l'échelle régionale. La Communion d'Églises protestantes en Europe essaie de mettre en place cette réflexion, dont il faut bien constater qu'elle n'avance guère, chaque Église n'étant pas disponible à déléguer à un niveau plus large ses prérogatives synodales.

Certes, il peut arriver qu'une organisation internationale prenne une décision importante qui engage les Églises qui en sont membres. C'est ainsi que l'Alliance réformée mondiale a exclu en 1982 les Église réformées sud-africaines qui pratiquaient et justifiaient l'apartheid[3]. Plus fondamentalement, la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* a été signée, après approbation par chacune de ses Églises membres, par la Fédération luthérienne mondiale. Selon le dernier document réformé-catholique, dans une perspective œcuménique et eschatologique[4], les Églises de la tradition réformée « se sont toujours engagées en faveur de l'unité et de la catholicité de l'Église chrétienne »[5] ; la création de l'Alliance réformée mondiale a montré « comment les croyants réformés étaient – et on peut penser qu'ils le resteront – engagés en faveur de l'unité visible et structurelle de l'Église, y compris une unité de foi, de structure, de vie et d'action »[6]. Le document rappelle que « les Églises de la famille réformée, probablement plus que n'importe quelle autre Communion chrétienne mondiale, se sont montrées disposées à entreprendre des unions organiques tant avec des Églises de la même famille

réformés mais nécessité du ministère épiscopal anglican comme condition à la pleine unité visible) et celui de Porvoo (établissement d'une pleine unité visible avec exercice commun de l'épiscopat – avec une assemblée commune des évêques qui ne peut cependant pas s'exprimer au nom des Églises particulières). André Birmelé relève que pour les anglicans, pourtant, la Conférence de Lambeth (conférence mondiale des évêques) n'a qu'un rôle consultatif et que ses décisions ne s'imposent pas aux Églises diocésaines (*ibid.*, p. 51-52).

1 *Ibid.*, p. 56.

2 *Ibid.*, p. 60.

3 Voir *supra*, III.1.1.

4 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 182.

5 *Ibid.* 183.

6 *Ibid.*.

qu'avec d'autres »[1]. Il précise que « cela ne signifie toutefois pas que ces unions organiques doivent être considérées comme "la" réponse réformée à la question de l'unité que nous recherchons. La configuration, la nature et la forme qu'une telle unité devrait avoir dans le futur émergeront d'un dialogue œcuménique continu »[2].

Faudrait-il encourager les protestants à aller vers davantage d'unité organique au plan de l'Église universelle et à développer une *episkopè* au plan international ? Outre les difficultés intrinsèques à la culture protestante qui entraînent des réticences – et même de fortes résistances – vis-à-vis d'une synodalité continentale, même au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe, une question de fond se pose ici. Cela permettrait-il à l'Église catholique de reconnaître davantage l'ecclésialité de ces Églises ? Ce que nous avons montré jusqu'ici permet d'en douter. Même une synodalité développée au plan mondial ne serait pas l'intégration des ministres protestants dans la collégialité des évêques catholiques romains. Cette évolution serait vaine – sur le plan de la reconnaissance ecclésiale – si l'Église catholique, de son côté, n'évoluait pas elle-même dans ses représentations et ses pratiques de l'*episkopè* de l'Église universelle.

III.3.4.4 – Défi catholique : distinguer Église universelle et Église catholique

Il est difficile pour l'Église catholique de connaître qu'une autre Église est pleinement Église, sans avoir impression de diminuer sa propre conception de sa plénitude ecclésiale. L'horizon d'une pleine reconnaissance mutuelle et d'une pleine communion ecclésiale étant fort éloigné, est-il possible de poser un jalon pour une reconnaissance des ministères des Églises luthériennes et réformées par l'Église catholique ? La question principale pour cette dernière est celle de la communion dans l'*episkopè*.

Nous avons déjà largement indiqué que pour l'Église catholique la communion ecclésiale au plan de l'Église universelle se vit par l'insertion de l'évêque dans le collège épiscopal dont le pape est la tête. Inutile d'y revenir ici en détail, si ce n'est pour rappeler qu'en conséquence, dans la logique catholique, le pleine ecclésialité

1 *Ibid.*.
2 *Ibid.*.

d'une autre Église passe forcément par une insertion de ses ministres en charge de l'*episkopè* dans cette collégialité épiscopale.

La question fondamentale est selon nous posée à l'Église catholique : est-elle capable d'envisager de distinguer la collégialité épiscopale nécessaire selon elle pour elle-même, et une manière de vivre l'*episkopè* au plan de l'Église universelle selon des formes différentes ? C'est-à-dire de distinguer l'Église catholique et l'Église universelle, cette dernière incluant d'autres Églises qu'elle-même ? Le défi pour l'Église catholique serait de ne pas subordonner la reconnaissance de l'ecclésialité des Églises luthériennes et réformées et la reconnaissance de la validité de leurs ministères à des liens de collégialité conçus comme l'insertion dans le collège des évêques avec le pape à sa tête, c'est-à-dire comme intégration dans l'Église catholique romaine.

Est-ce possible ? Nous avons mentionné à propos de la communion eucharistique que, pour ce qui concerne les Églises orthodoxes, l'Église catholique reconnaît le ministère et les sacrements de ces Églises dont les évêques ne sont pas en communion avec le collège épiscopal catholique[1]. Il nous semble important de citer à nouveau ici l'affirmation des rédacteurs du document luthéro-catholique *L'apostolicité de l'Église*, pour qui, étant donné qu'il y a dans les Églises luthériennes et réformées des personnes chargées d'un ministère de vigilance similaire à celui qui est exercé par les évêques catholiques, « si le consensus des évêques est le signe définitif de l'apostolicité de leur doctrine, les catholiques ne peuvent exclure ces autres *episkopoi* du cercle de ceux pour qui ce consensus, selon la vision catholique, est signe de l'apostolicité de la doctrine »[2].

Il y a là, nous semble-t-il, une perspective de réflexion prometteuse.

III.3.4.5 – Une dimension géographique ?

L'articulation de l'Église locale et de l'Église universelle est essentiellement une dimension théologique – l'assemblée locale et l'Église universelle sont deux dimensions de l'Église – et juridique – une structure et des ministères sont nécessaires pour relier entre elles les Églises locales diverses au sein d'une même Église universelle. Elle recoupe également une dimension géographique. Le dialogue

1 Cf. *UR* 15 et *UR* 2.

2 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 291. Cité *supra*, II.4.6.7.

réformé-catholique, après avoir rappelé que, pour l'expression « Église locale », la notion d'espace géographique n'avait pas la même ampleur au temps du Nouveau Testament que dans une société technique comme la nôtre, précise, sans s'attarder sur cette question pourtant discutée, qu'un accord règne sur le fait de dire que « l'Église universelle est réellement représentée et existe dans l'Église locale »[1]. Il indique que les dimensions de caractère local de l'Église et de sa catholicité sont liées : « ce n'est qu'en participant à la communauté locale que nous avons part à l'Église universelle »[2], et l'universalité est nécessaire pour que la communauté locale ne devienne pas un ghetto ; le terme locale renvoie dans ce paragraphe à la fois aux « petites communautés de base » et aux « Églises locales au niveau régional ». Les notions de « local » et d'« universel » ne sont toutefois pas précisées. Nous l'avons signalé plus haut en ce qui concerne le vocabulaire du Concile, la dimension d'« Église locale » désigne principalement dans le catholicisme le diocèse, qui a en règle générale une dimension territoriale[3]. En protestantisme, l'Église locale est la paroisse, qui elle aussi est le plus souvent associée à une circonscription territoriale. A l'ère de la mondialisation et de la séparation du lien religion-territoire[4], cette notion territoriale se complexifie : éclatement des lieux de vie, multi-appartenances, circulation des personnes et des idées… La dimension d'Église régionale se développe, qui n'est plus tout à fait une Église locale mais qui n'est pas l'Église universelle. Pour Emmanuel Lanne, l'Église est une, « mais elle s'actualise dans des lieux et donc dans des contextes historiques et socioculturels différents. Chaque Église locale appartient à un ensemble plus grand, habituellement régional, qui forme à son tour une Église. Mais toutes, Églises locales et Églises régionales, ne sont que des manifestations de l'unique Église de Dieu »[5] ; il poursuit en affirmant que « ce qui est vrai pour l'Église catholique romaine vaut aussi, *servatis servandis*, pour les Églises et communautés ecclésiales hors de notre pleine communion canonique »[6].

---

1 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 18.

2 *Ibid.* 62.

3 Mais pas uniquement, puisqu'il peut exister des diocèses dont la juridiction s'étend à une catégorie de personnes indépendamment de leur implantation géographique ; c'est le cas par exemple des ordinariats militaires dont l'ordinaire est un évêque, appelés communément diocèses aux armées.

4 Voir Stéphanie LE BARS (Propos recueillis par), « Les religions à l'épreuve de la mondialisation », entretien avec Olivier ROY, *Le Monde*, 22 décembre 2008, qui montre la disparition du lien entre religion et territoire à l'heure d'internet et de la télévision par satellite. Voir aussi Gérard DELTEIL et Paul KELLER, *L'Église disséminée*, *op. cit.*.

5 Emmanuel LANNE, « Foi commune et communion des Églises », *art. cit.*, p. 127.

6 *Ibid.*, p. 127-128.

A ce niveau, il est important pour l'ecclésiologie catholique qu'il n'y ait qu'un seul évêque pour une Église locale. Si le « local » se réfère à un territoire géographique – le diocèse par exemple – il n'est pas envisageable que plusieurs évêques aient autorité sur un même territoire, sauf exception[1]. Mais si le « local » désigne l'assemblée réunie autour de la prédication et de l'eucharistie, alors il pourrait être envisageable de travailler à la possibilité de coexistence de différentes Églises locales sur un même territoire, organisées chacune à sa manière mais en lien les unes avec les autres au sein de l'Église universelle[2].

III.3.4.6 – Au service d'une même mission

Mettre cette question dans la perspective de la mission de l'Église – témoigner du Royaume – peut permettre de situer les données autrement et de mettre le ministère à sa juste place.

Le document luthéro-catholique *L'unité qui est devant nous* affirme :

> « Puisque la plénitude des dons de l'Esprit ne se trouve que dans la communion de toutes les Églises locales, aucune d'entre elles ne peut revendiquer le Saint-Esprit pour elle seule. Une telle revendication contredirait la communion fondée par lui. La même chose se produirait si une Église en particulier voulait mener une vie indépendante des autres, dominer les autres, ou tout simplement se comporter de façon indifférente à l'égard de la foi de ces Églises. Reconnaître l'Église comme "Temple du Saint-Esprit" et reconnaître l'autre Église comme "Temple du Saint-Esprit" signifie par conséquent entrer dans une communion active avec cette Église. Si un seul et même Esprit d'amour et d'unité vit dans les Églises, toutes sont tenues de prier les unes pour les autres, de collaborer et de se soucier les unes des autres »[3].

Assez prosaïquement, le dialogue réformé-catholique *L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu*, après avoir détaillé les luttes concrètes dans lesquelles catholiques et protestants se sont engagées

---

[1] Voir par exemple l'établissement par l'Église catholique, en 2009, d'ordinariats personnels pour les anglicans qui entreraient dans la pleine communion avec l'Église catholique, présentée dans la constitution apostolique *Anglicanorum Coetibus*, *op. cit.*. Il s'agit de regrouper les fidèles et les institutions attachées à la tradition anglicane dans un ordinariat assimilé à un diocèse, sur le territoire d'une conférence épiscopale particulière ; cet ordinariat dépend de la Congrégation pour la doctrine de la foi.

[2] Toutes proportions gardées, l'Église protestante unie de France, qui est née en 2013 de l'union de l'Église réformée de France et de l'Église évangélique luthérienne de France, s'est organisée avec des régions confessionnelles réformées, luthériennes ou unies ; en île de France, la région réformée et l'inspection luthérienne ont des territoires qui se recoupent. Voir ÉGLISE PROTESTANTE UNIE DE FRANCE, *Constitution, op. cit.*, article 6.

[3] *L-C - L'unité qui est devant nous* 90.

ensemble, indique que l'examen de contextes particuliers montre « comment l'expression universelle de l'Église avait un impact sur l'Église locale, et vice-versa, et l'importance de la relation entre ces deux aspects de l'Église »[1]. Le deuxième récit rapporte la manière dont les Églises ont affronté l'apartheid en Afrique du Sud[2]. Il indique que la suspension pour justification du racisme de deux Églises par l'Alliance réformée mondiale est l'expression d'une articulation entre l'Église locale et l'Église universelle[3]. Pour l'engagement de l'Église catholique contre l'apartheid, cette « dépendance mutuelle entre Église locale et Église universelle »[4] était aussi importante, entre l'inculturation de l'Église dans les cultures locales et l'influence de l'Église universelle[5]. Ainsi, dans ce contexte de lutte et de témoignage, le document en tire des conclusions spirituellement fortes :

> « Pour réformés et catholiques, même avec leurs compréhensions particulières de l'ecclésiologie, il n'y a guère de doute que leur propre expérience de l'Église universelle a concouru au renouvellement de l'Église en Afrique du Sud et a contribué de façon significative à la façon dont l'Église locale a réagi aux outrages de l'apartheid à l'égard de la crédibilité de l'Évangile du Christ. En outre, l'Église locale en Afrique du Sud, tant pour les réformés que pour les catholiques, en s'efforçant de vivre l'Évangile dans un contexte où les plus graves défis étaient posés au genre humain, rendait témoignage à l'Église universelle de quelques vérités éternelles, et précisément qu'il est impossible de séparer théologie et éthique, doctrine et vie, confession par la parole et par l'action »[6].

Plus loin, le même document se penche sur la question du discernement. Il indique qu'il y a différents modèles et habitudes de discernement, de manière générale comme pour les questions éthiques particulières sur lesquelles cette phase de dialogue est centrée. Ces modèles sont liés à l'ecclésiologie. Ainsi les réformés prennent les contextes locaux très au sérieux et ont recours au principe de la *sola scriptura*, et nombre d'entre eux « hésitent à faire immédiatement appel à un dépôt de la vérité ostensiblement objectif »[7], comptant sur l'aide de l'Esprit Saint. Dans

---

1 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 232.

2 *Ibid.* 82-101.

3 *Ibid.* 98. Le paragraphe précise que, « d'habitude, une Confession réformée est faite d'une communauté chrétienne géographiquement circonscrite en réponse à la situation concrète à laquelle des croyants doivent faire face dans leur vie quotidienne. Toutefois, dans l'exemple de l'apartheid, un organisme beaucoup plus vaste intervient dans le processus ».

4 *Ibid.* 99. « Église universelle » s'entend ici comme Église supra-locale, les paragraphes de cette partie évoquant notamment l'influence de Vatican II sur l'Église catholique sud-africaine.

5 Par exemple l'installation par le Vatican du premier évêque noir dans un diocèse sud-africain (*Ibid.* 100).

6 *Ibid.* 101.

7 *Ibid.* 145.

l'Église catholique, un « discernement local a lieu sous l'influence du *sensus fidei* »[1] mais la sensibilité à l'unité de toute l'Église conduit à chercher un guide auprès d'autres diocèses, ou, au niveau universel, des conciles, enseignements pontificaux ou synodes d'évêques ; « un aspect important du ministère de l'évêque est précisément celui de servir de lien entre la communauté locale et la communauté catholique régionale, nationale ou universelle en général »[2]. Ces différents modèles « pourraient commencer à converger »[3], par exemple autour de la tension entre le local et l'universel. Ce qui est commun à ces deux approches du discernement est le « commun désir de connaître la volonté de Dieu et de répondre à la grâce en disciples de Jésus-Christ dans des situations spécifiques »[4] et de témoigner ensemble comme le montrent les exemples étudiés du Canada, de l'Afrique du Sud et de l'Irlande du Nord. La situation de l'Afrique du Sud a montré l'importance qu'ont les confessions de foi dans le modèle réformé de discernement : elles sont contextuelles mais peuvent avoir une vaste autorité quand elles sont « reçues par beaucoup d'autres Églises comme une expression du message de l'Évangile »[5] ; cela « illustre la façon dont le discernement concernant des questions qui affectent l'ensemble de l'Église peut se faire dans le cadre de la structure synodale de la tradition réformée »[6]. L'ensemble des situations étudiées montre que « l'éventail de moyens par lesquels l'unique Évangile inspire une pluralité de réponses selon les besoins particuliers de temps et de lieu, illustre la catholicité de l'Église »[7] ; parmi les éléments constants présents dans tous les cas se trouve « la participation de tout le peuple de Dieu – dirigeants et ministres, théologiens et toute la communauté »[8], ainsi que l'articulation du niveau local et de l'Église universelle.

Cette dimension du Royaume nous semble permettre de mettre en perspective

---

1 *Ibid.* 146. Cf. *LG* 12.

2 *Ibid.*. Le paragraphe pose la question de « l'autorité d'un discernement de nature plutôt locale pour la communauté en général : quel poids peut avoir une décision de la conférence épiscopale d'un pays pour les catholiques d'autres nations ? ».

3 *Ibid.* 147.

4 *Ibid.* 148.

5 *Ibid.* 150, qui donne l'exemple de la Confession de Belhar. Dans le contexte de l'apartheid, cette confession de foi réformée datant de 1982 a été définitivement adoptée en 1986 par la *Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk*, Église réformée néerlandaise d'Afrique du Sud, métisse ; texte et analyse dans MOTTU Henry (éd.), *Confessions de foi réformées contemporaines*, *op. cit.*, p. 269-279. Voir aussi *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 87-88.

6 *Ibid.* 150.

7 *Ibid.* 154.

8 *Ibid.*.

fondamentale la question de la manière dont la communion au plan de l'Église universelle est conçue et vécue. Pour ne pas s'enfermer dans la question des structures et de la forme des ministères, elle ouvre le champ du témoignage, elle enracine dans une préoccupation spirituelle, elle invite à une reconnaissance et une collaboration fraternelle qui ne sont pas de l'ordre de l'intégration dans une forme structurelle particulière.

L'articulation entre l'Église universelle et l'Église locale, mise en perspective dans la dynamique du Royaume, déborde ainsi de la question de la forme du ministère d'*episkopè*. Si ce dernier révèle l'enjeu ecclésiologique majeur que représente la manière dont l'Église universelle est vécue, signifiée et structurée, il n'est pas l'horizon ultime de l'œcuménisme, même s'il en est un nœud particulièrement complexe.

Ainsi que le rappelle André Birmelé, parmi les éléments constitutifs de la communion ecclésiale que sont la confession de foi, les sacrements et le ministère épiscopal, c'est ce dernier qui est problématique au plan œcuménique car pour les catholiques il ne fait pas somme avec les deux premiers mais les détermine[1]. Pour les protestants, la forme que prend le ministère ne se conçoit que dans le service de la Parole (prédication et sacrements) et chaque Église peut avoir sa propre organisation juridique. Pour les catholiques, le ministère épiscopal dans sa forme juridique détermine la confession de foi et les sacrements ; il est, dans sa forme de collégialité épiscopale dont l'évêque de Rome est la tête, nécessaire à l'Église. Mais de quelle « Église » s'agit-il ?

Jusqu'ici, nous avons plusieurs fois croisé la difficulté à distinguer, à propos de l'Église universelle, entre ce qui relève de l'Église de Jésus-Christ et ce qui relève de l'Église structurée au plan mondial. Une certaine ambiguïté demande à être levée. C'est que nous nous proposons de faire dans le prochain chapitre.

[1] André BIRMELÉ, La *communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 337.

III.4

CHAPITRE 4

ÉGLISE DU CHRIST ET CATHOLICITÉ DE L'ÉGLISE

Une question importante surgit fréquemment à la lecture des rapports des commissions internationales de dialogue luthéro-catholique et réformée-catholique. L'Église y est centrale et la réflexion ecclésiologique dominante, cette dernière se focalisant essentiellement sur la question des ministères. Mais si la notion d'Église et le terme lui-même sont omniprésents dans les rapports, il n'est pas évident que ce qu'ils représentent soit toujours la même chose. Derrière le mot « Église », quelle réalité est-elle pensée, exprimée, vécue par les uns et les autres ? S'agit-il des mêmes dimensions qui apparaissent toujours derrière le même mot ? De quoi parle-t-on quand on parle de l'Église ?

Le terme « Église » peut en effet désigner différentes dimensions. Ainsi, selon *Lumen gentium* :

> « L'unité collégiale apparaît aussi dans les relations mutuelles de chacun des évêques avec les Églises particulières et avec l'Église universelle. Le pontife romain, comme successeur de Pierre, est le principe perpétuel et visible et le fondement de l'unité qui lie entre eux soit les évêques, soit la multitude des fidèles. Les évêques sont, chacun pour sa part, le principe et le fondement de l'unité dans leurs *Églises particulières* ; celles-ci sont formées à l'image de l'*Église universelle*, c'est en elles et par elles qu'existe l'*Église catholique une et unique*. C'est pourquoi chaque évêque représente son Église, et, tous ensemble, avec le pape, représentent l'Église universelle dans le lien de la paix, de l'amour et de l'unité »[1].

Le terme « Église » revient plusieurs fois dans cette citation de *Lumen gentium* : « Églises particulières », « Église universelle », « Église catholique une et

[1] *LG* 23. C'est nous qui soulignons. Le Concile se réfère dans ce passage à Saint Cyprien qui écrivait que « l'évêque est dans l'Église, et l'Église est dans l'évêque » ; Saint Cyprien, Épître 66, 8, dans SAINT CYPRIEN, *Correspondance. Tome II*, *op. cit.*.

unique »… Il désigne ainsi des dimensions différentes et, derrière la question de l'*episkopè*, se joue la question de ce qu'est l'Église et de là où elle est.

Bien qu'il n'y réponde pas vraiment, le dialogue luthéro-catholique note la question. Ainsi, en 1980, le rapport *Tous sous un seul Christ* indiquait qu'« une unanimité fondamentale, encore qu'incomplète, est également enregistrée jusque dans la conception de l'Église »[1] et proposait une définition de l'Église : « par Église, nous entendons la communauté de ceux que Dieu rassemble par le Christ dans l'Esprit Saint, par la proclamation de l'Évangile, l'administration des sacrements et le ministère institué par lui dans ce but »[2]. Mais près de vingt ans plus tard, une note de la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* précise, presque en passant, sans s'y arrêter ni le développer, que « dans la présente déclaration, le terme "Église" est utilisé dans le sens de l'auto-compréhension de chaque partenaire, sans intention de résoudre les questions ecclésiologiques qui y sont liées »[3]. Cette petite remarque indique que, si chaque Église se qualifie elle-même d'« Église » et est identifiée comme telle dans la société, la définition théologique de cette qualification peut varier fortement de l'une à l'autre. Que chacun entende le terme « Église » selon sa tradition est important à dire pour respecter la diversité des ecclésiologies, mais cela pose la question de savoir si l'on parle de la même chose quand on se met d'accord sur l'Église...

Qu'est-ce que l'Église ? Cette question est essentielle, dans la mesure où la réponse qu'on lui donne conditionne la possibilité ou non d'une reconnaissance d'une autre Église comme Église au même titre que la sienne, notamment dans le regard que l'Église catholique romaine pose sur les autres Églises chrétiennes.

Sans entrer dans une étude ecclésiologique complète de cette question, qui dépasserait largement la mesure de ce travail[4], nous posons ici quelques jalons qui apparaissent quand on aborde la compréhension des ministères. Il y a différents

---

1 *L-C - Tous sous un seul Christ* 16.

2 *Ibid.*. Cette définition est reprise dans *L-C - L'unité qui est devant nous* 57 et dans *L-C - Église et justification* 40.

3 *L-C - Déclaration commune sur la doctrine de la justification* 5, note 15.

4 A titre d'exemple, l'ouvrage de Walter KASPER, *L'Église catholique*, *op. cit.*, fait 587 pages. Côté protestant, la troisième partie de la dogmatique de Wolfhart Pannenberg, consacrée pour l'essentiel à l'ecclésiologie, fait 947 pages ; Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* ***, *op. cit.*.

niveaux qu'il importe de distinguer et d'articuler pour éviter de parler de réalités différentes, par exemple l'Église Corps du Christ et l'Église réalité sociale visible et institutionnellement structurée, l'Église une et les Églises particulières, l'Église de Jésus-Christ et l'Église catholique, ou encore l'Église catholique et l'Église catholique romaine... Ces précisions peuvent aider à mettre en perspective les problématiques que nous avons déjà étudiées, notamment celles du lien entre communion ecclésiale et communion eucharistique ou de l'articulation entre Églises locales et Église universelle, et de la place des ministères en leur sein.

C'est que nous allons aborder maintenant. De quoi parlons-nous quand nous disons « Église » ? Il s'agit de la distinction et du lien entre « Église visible » et « Église invisible ». Où se situe l'Église ? Il s'agit de la question du *subsistit in*. Comment vivre la diversité des Églises ? Il s'agit de penser l'articulation des Églises particulières et de l'Église universelle.

III.4.1 – Églises visibles et Église invisible

Catholiques, luthériens et réformés lient l'Église visible et l'Église invisible ; ils distinguent et articulent les communautés locales, l'Église réalité sociale, les institutions historiques d'une part, et l'*Una Sancta*, la *communio sanctorum*, l'Église de Jésus-Christ d'autre part. Il s'agit de deux dimensions d'une même réalité, même si dans l'histoire certains protestants ont eu tendance à les séparer et certains catholiques à les identifier. Les distinguer, c'est confesser que la réalité de l'Église de Jésus-Christ dépasse ses réalisations terrestres ; les articuler, c'est soumettre l'Église telle qu'elle est vécue à sa dimension confessée.

Un des points majeurs de discussion quand il s'agit de parler de l'Église est de savoir si l'on évoque l'Église en tant que réalité spirituelle ou en tant qu'institution humaine. Les deux dimensions sont importantes. L'Église une, sainte, catholique et apostolique relève de la confession de foi, en cela elle est « invisible ». L'Église confessée cherche à se vivre dans la réalité, elle nécessite une concrétisation humaine, des communautés rassemblées, des médiations institutionnelles, des structures juridiques ; en cela elle est « visible ».

III.4.1.1 – Une convergence de fond

La compréhension de l'Église comme réalité mystique, peuple de Dieu, corps du Christ et temple du Saint-Esprit, est commune à la tradition catholique et à la tradition luthérienne[1]. La réalité visible de l'Église, structurée dans une institution sociale et historique, est également assumée par les deux traditions. Le lien entre elles est parfois compris comme un lieu de divergence, à propos de la relation entre l'*Una Sancta* et l'Église réalité sociale, du rapport entre l'Église de Jésus-Christ et les confessions diverses, de l'articulation entre l'Église *communio sanctorum* et les Églises historiques.

Les deux dimensions ne se séparent pas[2], ainsi que l'exprime le rapport *Église et justification* :

> « L'Église est la communion des fidèles appelée à la vie par le Dieu un et trine, et donc une réalité humaine – œuvre de Dieu. Qu'elle soit ancrée dans la vie du Dieu un et trine ne lui enlève pas sa dimension humaine et n'autorise aucune suffisance. Mais cela rend à coup sûr impossible une compréhension de l'Église qui la verrait exclusivement ou d'abord au plan humain, comme un phénomène social. Dieu fait participer l'Église à sa vie trinitaire : l'Église est le propre Peuple de Dieu, le Corps même du Christ ressuscité, le Temple du Saint-Esprit ; et l'unité ou la communauté (*koinonia / communio*) de l'Église participe de l'unité du Dieu un et trine et la reflète »[3].

Catholiques et luthériens convergent dans la nécessaire distinction entre Église visible et Église invisible. C'est ce qu'affirme le document *Église et justification* selon lequel, à propos de la visibilité et du caractère caché de l'Église, les concepts d'Église visible et d'Église invisible ne marquent pas un désaccord entre catholiques et luthériens, contrairement à ce qui a souvent été dit[4]. Au contraire, « la problématique de la relation entre Église comme réalité spirituelle et réalité visible, corporelle [,] est une problématique qui nous est commune »[5].

---

1 Voir *L-C - L'unité qui est devant nous* 87-91, et *L-C - Église et justification* 51-62. Pour l'Église catholique, c'est essentiellement *Lumen gentium*, qui, à Vatican II, a précisé la relation inséparable entre la dimension invisible de l'Église et ses aspects visibles ; voir *LG* 8. Pour les Églises luthériennes et réformées, voir *supra*, I.4.2.2.

2 *L-C - Rapport de Malte* 31 évoque la relation du *jus divinum* et du *jus humanum*. « Le "jus divinum" ne se distingue jamais totalement du "jus humanum". Nous ne possédons le "jus divinum" que par la médiation de formes toujours historiques ».

3 *L-C - Église et justification* 49.

4 *Ibid.* partie 4.3.

5 *Ibid.* 142.

En effet, poursuit le document :

> « Catholiques et luthériens sont d'accord pour affirmer que l'action salvifique du Dieu un et trine rassemble et sanctifie les fidèles par des moyens de grâce audibles et visibles, communiqués dans une communauté ecclésiale audible et visible. Ils admettent de même que la communauté du salut de Jésus-Christ en ce monde est cachée, car elle échappe aux critères terrestres en tant qu'œuvre spirituelle de Dieu, et parce qu'à cause du péché, qui persiste aussi dans l'Église, l'appartenance à cette communauté ne peut être constatée en toute certitude »[1].

Le dialogue réformé-catholique présente les mêmes lignes de convergence. Le document *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* évoque l'expression « Église Corps du Christ » comme étant un langage en grande mesure métaphorique qui ne permet pas de parler d'identité dans un sens absolu – sans pour autant être exclusivement métaphorique ; sur ce point le rapport est flou, il se contente d'évoquer le fait que les divergences ne coïncident pas avec les frontières confessionnelles[2]. Le document *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* explique que l'Église est à la fois « réalité de grâce » et « communauté concrète dans le temps et l'espace »[3]. Il rappelle que catholiques et réformés peuvent affirmer ensemble qu'il n'existe qu'une seule Église : il y a « lien indissoluble entre l'invisible et le visible »[4], « l'Église invisible est la face cachée[5] de l'Église visible et terrestre »[6]. Parce que « cette Église visible/invisible est réelle en tant qu'événement et institution »[7], elle est une communauté structurée, dans le monde, rassemblée autour de la Parole et des sacrements et appelée au témoignage : « sa structure visible est destinée à rendre la communauté capable de servir en instrument du Christ pour le salut du monde »[8]. A partir de cette affirmation commune, une divergence se manifeste « au sujet d'une identification plus grande de l'Église à ses aspects et à sa structure visibles »[9].

---

1 *Ibid.* 147.

2 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 17.

3 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 80. C'est une autre manière d'évoquer l'Église invisible et l'Église visible.

4 *Ibid.* 126.

5 *« The hidden side »,* dans la version en anglaise de ce document ; en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/alliance-reform-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19900101_second-phase-dialogue_en.html [consulté le 25 janvier 2016].

6 *Ibid.* 127.

7 *Ibid.*.

8 *Ibid.* 128.

9 *Ibid.* 129.

Catholiques et protestants sont ainsi d'accord sur la nécessaire distinction entre la dimension invisible de l'Église et ses dimensions visibles. Ils convergent également dans le lien étroit entre ces deux dimensions. Ainsi que l'exprime Walter Kasper, « l'Église n'est jamais une réalité purement suprasensible : elle est toujours audible et visible par la prédication et les sacrements, et de ce fait aussi toujours liée à des structures sociales »[1]. Sur cette distinction-articulation de l'Église visible et de l'Église visible, la convergence entre catholiques et luthéro-réformés est suffisamment grande pour que ce ne soit pas un élément de difficulté majeure pour ce qui concerne les ministères.

III.4.1.2 – Une articulation nécessaire

Il importe cependant de reconnaître, comme le fait le dialogue réformé-catholique, que « dans le passé, les Églises réformées ont parfois manifesté une tendance non seulement à distinguer, mais aussi à séparer l'Église invisible, connue de Dieu seul, et l'Église visible, manifestée au monde comme communauté rassemblée par la Parole et les sacrements »[2]. Les Églises protestantes sont parfois tombées dans le piège de dévaluer l'Église visible, voire de la détacher de l'invisible, passant aisément de la diversité à la scission[3]. La tendance protestante à accentuer la dimension invisible de l'Église peut se comprendre comme une réaction contre la tendance inverse à rapporter l'essentiel de l'Église à sa dimension visible, institutionnelle, mais le risque est réel de perdre la dimension communautaire en ramenant la foi à une dimension intérieure seulement, individuelle[4]. Le théologien

---

1 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 74.

2 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 126.

3 Le sociologue protestant Jean-Paul Willaime écrit ainsi qu'« à cette sacralisation [catholique] de l'institution qui établit un lien intrinsèque entre l'Église historique (visible) et l'Église comme corps mystique, la tradition protestante répondra par la distinction entre Église visible et Église invisible et par une désacralisation de l'institution eccléssiastique et de son ministère » ; Jean-Paul WILLAIME, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire et société » n° 25, 1992, p. 19. Il poursuit en expliquant qu'« il n'est dès lors pas étonnant de constater que la Réforme a entraîné la formation de diverses Églises et que toute l'histoire du protestantisme est traversée par diverses scissions qui se sont opérées au sein des Églises protestantes. En effet, dès l'instant où l'institution ecclésiastique n'était plus considérée comme étant sainte en elle-même, rien ne s'opposait à ce que l'on créât d'autres organisations ecclésiastiques si l'on estimait que l'Église n'était plus assez fidèle » ; *idem*, p. 20.

4 Citons à ce propos l'exemple de Friedrich Schleiermacher, qui concevait l'Église comme l'association des hommes pieux, au risque de mettre l'individu avant l'Église. Voir Emilio BRITO, « La distinction de l'Église visible et de l'Église invisible selon Schleiermacher », *RevSR*, 1994, vol. 68, n° 4, p. 465-480. Dietrich Bonhoeffer a critiqué Friedrich Schleiermacher sur ce point, estimant qu'ainsi, « c'est en définitive la piété individuelle de ses membres plutôt que l'Église […] qui

suisse Jean-Louis Leuba, dans sa thèse publiée en 1950, a creusé la dialectique de l'institution et de l'événement[1], cherchant à partir des données du Nouveau Testament à mettre en avant leur complémentarité comme deux modes de l'action de Dieu. Pour lui :

> « L'œuvre de Dieu est, d'une part, une institution. Dieu dépose son œuvre dans des éléments de sa création, qu'il a lui-même choisis. […] Dans l'institution, l'œuvre de Dieu est liée aux créatures élues : Dieu ne se renie pas. D'autre part, l'œuvre de Dieu est un événement. En dehors des institutions qu'il a lui-même établies, Dieu agit par sa puissance souveraine. […] Dans l'événement, l'œuvre de Dieu n'est pas liée aux créatures élues. Dieu est libre et souverain. Mais l'institution et l'événement, les deux modes de l'œuvre de Dieu, bien qu'étant distincts ne sont pas séparés, ni contradictoires. Ils sont unis, ils s'accomplissent mutuellement, procèdent tous deux de la même volonté divine »[2].

Le théologien protestant Denis Müller a pointé le risque protestant de relativisation de l'Église visible. Selon lui :

> « Il apparaîtra sans doute comme très typiquement protestant de commencer par l'origine et par la secondarité de l'Église […]. Mais à aucun moment, nous n'avons compris la précédence et la relativité de l'Église comme une mise en doute de sa nécessité. La nécessité de l'Église ne peut justement être saisie à nos yeux que dans le prolongement de son caractère dérivé et second, et donc aussi comme une conséquence de l'eschatologie. Le risque protestant se situe bel et bien sur ce point : à force de souligner tout ce qui précède, fonde et surpasse l'Église, ne risque-t-on pas de réduire l'Église à l'être plus qu'une possibilité facultative, une option à bien plaire ? »[3].

Inscrire l'Église dans un dualisme visible/invisible fait courir le risque de théoriser une Église invisible idéale. C'est pourquoi l'importance du lien et de l'articulation entre ces deux dimensions est essentielle. L'Église n'est pas Église si elle est seulement invisible : elle se manifeste dans des communautés rassemblées autour de la prédication et des sacrements. L'Église n'est pas Église si elle est seulement visible : elle a besoin d'être située en Dieu.

---

constitue le préalable de la théologie ; dans Dietrich BONHOEFFER, *La nature de l'Église*, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 31.

[1] Jean-Louis LEUBA, *L'institution et l'événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu dans le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1950.

[2] *Ibid.*, p. 113. Pour une critique sévère de cette thèse, voir Charles MASSON, « Institution et événement », *Revue de théologie et de philosophie*, 1950, vol. XXXVIII, p. 271-278 ; Charles Masson y dénonce le dualisme de Jean-Louis Leuba et les catégories qu'il utilise, comme étant une « systématisation qui ne cesse de faire violence aux données du Nouveau Testament » (p. 272).

[3] Denis MÜLLER, « Précarité institutionnelle de l'Église et radicalité du Royaume », dans Christoph THEOBALD (dir.), *Pourquoi l'Église ?*, *op. cit.*, p. 310-311.

Il est pour cela nécessaire pour les protestants d'entendre l'avertissement de Bernard Sesboüé qui, dans son regard catholique sur les notions d'Église visible et d'Église invisible chez les protestants, évoque à propos de ces derniers un « "occasionnalisme" ecclésial »[1], une « conception dualiste »[2] ; selon lui, « la donnée "sacramentelle" de l'Église semble cassée entre ses deux composants : la réalité (*res*) d'une part et la visibilité ou le signe de l'autre (*sacramentum tantum*, selon le langage augustinien) »[3] et « l'unité médiatrice des deux [...] se trouve alors éclatée »[4]. C'est pour lui « la réalité médiatrice de l'Église – dans son ordre de service et de ministère – qui est mise en cause »[5]. Bernard Sesboüé évoque ailleurs la difficulté œcuménique liée à manière protestante de distinguer l'Église invisible et l'Église visible, en pointant les répercussions que cela a sur la sacramentalité de l'Église et sa structure ministérielle ; pour lui, la manière protestante de distinguer entre l'Église invisible et l'Église visible « se traduit également par une certaine ambiguïté, qui s'attache à certaines formulations œcuméniques qui expriment des reconnaissances de fait, fondées sur l'histoire, mais non des reconnaissance "de droit" fondées dans le mystère de l'Église, en tant que celui-ci dépend du Christ, son fondement et son fondateur »[6].

Du côté catholique, Emmanuel Lanne attire l'attention sur le fait que « dès avant Vatican II un télescopage a été opéré par nombre d'ecclésiologues catholiques entre l'*Unam Sanctam*, d'une part, c'est à dire cette unique Église dans le dessein éternel de Dieu, et l'Église universelle, de l'autre, qui n'en est pourtant qu'une réalisation terrestre et historique, donc une réalisation limitée »[7]. Cela peut engendrer des malentendus sur une catholicité comprise dans un sens confessionnel. Si le catholicisme contemporain ne pose plus l'identification des deux dimensions, elle les associe étroitement. Pour Walter Kasper, « la véritable nature de

---

1 Bernard SESBOÜÉ, « Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 174. La doctrine de l'occasionnalisme consiste à penser que les causes naturelles ne sont que des causes occasionnelles, seul Dieu étant la vraie cause efficiente.

2 *Ibid.*.

3 *Ibid.*.

4 *Ibid.*, p. 175.

5 *Ibid.*.

6 Bernard SESBOÜÉ, « Le déplacement des catégories du ministère apostolique à Vatican II et sa répercussion sur le dialogue œcuménique », *art. cit.,* dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 372.

7 Emmanuel LANNE, « Foi commune et communion des Églises », *art. cit.*, p. 126.

l'Église – l'Église en tant que Corps du Christ – est cachée, et elle n'est saisissable que par la foi. Mais cette nature saisissable uniquement par la foi s'actualise sous des formes visibles : dans la Parole proclamée, l'administration des sacrements, les ministères et le service chrétien »[1], et « sur ces éléments visibles de l'Église nous avons des conceptions en partie différentes, elles concernent les sacrements, leur nature et leur nombre, les ministères ecclésiaux, surtout le ministère épiscopal et le ministère pétrinien »[2].

Le défi œcuménique est de faire dialoguer la tendance catholique à concevoir l'Église catholique romaine comme étant l'Église dans sa plénitude, au niveau de l'Église visible, et la tendance protestante à placer les Églises visibles sous la critique de l'Église invisible. De fait, ainsi que l'écrit Bernard Sesboüé, « nous n'avons pas encore à notre disposition, en aucune tradition ecclésiale, des catégories vraiment satisfaisantes pour penser la relation de l'*Una Sancta* aux Églises historiques »[3].

Christian Ducoq a travaillé à dépasser l'opposition entre séparation et identification. Séparer est selon lui caractéristique du protestantisme ; « l'axe majeur du protestantisme tourne autour d'une relativisation de l'institution ecclésiale : elle n'est pas médiatrice entre l'invisible et le visible, car elle est comprise comme relevant de la convenance humaine ou de la nécessité sociale ; elle n'est ni l'inscription contingente ou historique de la venue de Dieu, ni l'indice de son Règne »[4]. Identifier est la tentation catholique ; même si *Lumen gentium* use abondamment de métaphores pour introduire un écart entre l'Église catholique et le Corps du Christ, « l'institution catholique est […], en sa dynamique de construction historique, l'ancrage terrestre du Corps du Christ ; elle s'identifie donc à lui dans sa forme terrestre »[5]. Le théologien dominicain proposait de développer la notion d'articulation : « Ni la séparation ni l'identification ne font justice à la façon dont se rapportent dans le temps de l'Église le visible et l'invisible. C'est pourquoi, malgré son caractère abstrait, la notion d'articulation fondée sur le sacrement et la Parole

1 Walter KASPER, « L'engagement œcuménique de l'Église catholique », *art. cit.*, p 31. Il s'agit pour lui d'un accord fondamental sur l'ecclésiologie.

2 *Ibid.*.

3 Bernard SESBOÜÉ, « Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 161.

4 Christian DUCOQ, *« Je crois en l'Église ». Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Paris, Cerf, 1999, p. 177.

5 *Ibid.*, p. 178.

est pertinente pour énoncer l'expérience ecclésiale : vivre dans la précarité du temps et la fragilité de l'institué ce qui s'annonce du Règne de Dieu en Jésus-Christ »[1].

A ce stade, comme l'écrit Walter Kasper, « la question n'est pas seulement : qu'est-ce qu'est l'Église, mais également où est la vraie Église à laquelle on peut se référer, et quel est son rapport avec les autres communautés qui prétendent également être une Église ? »[2].

III.4.2 – Pour Vatican II, l'Église du Christ « *subsistit in* » l'Église catholique

Une fois rappelé que catholiques, luthériens et réformés sont d'accord sur la distinction et l'articulation entre Église visible et Église invisible, reste la question du rapport d'identification ou de distinction que chaque confession conçoit entre l'Église du Christ et une Église particulière. Si le monde réformé a parfois eu tendance à dissocier les deux dimensions[3], l'Église catholique s'est longtemps confondue avec l'Église de Jésus-Christ. Face à la diversité protestante, l'Église catholique post-tridentine a en effet beaucoup insisté sur l'unité « en une seule Église visible sous l'autorité du Pape », ou encore sur la préservation de « l'intégrité de la doctrine catholique transmise depuis le Christ à travers les âges »[4], une telle « argumentation unilatérale » persuadant les catholiques que « leur Église était l'unique et seule véritable Église de Jésus-Christ »[5].

La relation de l'Église de Jésus-Christ à l'Église catholique romaine, et de cette dernière aux autres Églises, est une question majeure de l'œcuménisme. Ainsi,

---

1 *Ibid.*, p. 178-179.

2 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 76.

3 Le dialogue réformé-catholique le reconnaît, « dans le passé, les Églises réformées ont parfois manifesté une tendance non seulement à distinguer, mais aussi à séparer l'Église invisible, connue de Dieu seul, et l'Église visible, manifestée au monde comme communauté rassemblée par la Parole et les sacrements ; *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 126. Le même paragraphe affirme maladroitement que la distinction « entre l'Église invisible connue de Dieu seul, et l'Église visible, manifestée au monde comme communauté rassemblée par la Parole et les sacrements […] n'appartient pas au véritable enseignement réformé ». Cette affirmation serait juste s'il s'agissait d'une « séparation », mais elle est fausse pour une « distinction » ; rappelons que si une distinction entre les deux dimensions est bien conforme à la pensée de Calvin, la séparation entre les deux dimensions n'est pas une manière réformée de penser l'ecclésiologie. La version anglaise emploie également le terme « distinction »

4 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 48. Avec une phrase très contestable : « là où les réformés se fiaient à leur interprétation individuelle de l'Écriture »…

5 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 49.

quand il est affirmé dans le texte *Presbyterorum ordinis* que « les fidèles, déjà marqués par le baptême et la confirmation, trouvent en recevant l'Eucharistie leur insertion plénière dans le Corps du Christ »[1], s'agit-il d'expliquer que le fidèle catholique romain, par l'eucharistie, est inséré pleinement dans l'Église de Jésus-Christ – ce que les protestants reconnaissent bien volontiers –, ou bien cela revient-il à dire que le fidèle d'une autre Église, protestante par exemple, dont l'eucharistie n'a pas « la substance propre et intégrale du mystère eucharistique »[2], n'est pas intégré au Corps du Christ ? N'y a-t-il pas là risque d'identification entre l'Église du Christ et l'Église catholique romaine ?

Walter Kasper rappelle que le terme « catholique » est dès le début de l'Église lié à la structure épiscopale et à l'unité de l'épiscopat[3] et qu'il a « aussi bien une signification qualitative au sens de plénitude du salut, qu'une signification géographique au sens de l'universalité »[4]. C'est au cours de l'histoire que l'usage du terme s'est rétréci pour en arriver à qualifier en un sens confessionnel l'Église romaine – même si les Églises orthodoxes et anglicanes se qualifient toujours de catholiques. Les réformateurs ont pour leur part affirmé leur attachement à la catholicité de l'Église en distinguant la *catholica* et la *romana*[5].

---

1 *PO* 5.

2 *UR* 22.

3 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 255. Le cardinal réfère cela au texte du « Martyre de Polycarpe », POLYCARPE, *Ep. Circularis*, 16, 2. Le récit indique que « l'admirable Polycarpe était l'un de ces élus, maître de notre temps, apôtre, prophète, évêque de l'Église catholique de Smyrne » ; texte dans IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres – Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrne*, *op. cit.*.

4 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 256.

5 Voir par exemple Jean CALVIN, *Le Catéchisme de l'Église de Genève*, 1545, qui emploie le terme « Église catholique » pour évoquer l'Église à laquelle nous croyons, qui « est la compagnie des fidèles que Dieu a ordonnés et élus à la vie éternelle » (question 93) ; il ajoute que « ce mot "catholique" ou "universelle" » signifie que, « comme il n'y a qu'un Chef des fidèles (Ép 4, 15), aussi tous doivent être unis en un corps (1 Co 12, 12,27), tellement qu'il n' y a pas plusieurs Églises, mais une seule, laquelle est épandue par tout le monde » (question 97) ; dans Olivier FATIO (éd), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, *op. cit.*, p. 48. La *Confession helvétique postérieure* affirme qu'« il n'y a qu'une Église, laquelle nous appelons Catholique, d'autant qu'elle est universelle et espandue par toutes les parties du monde et qu'elle s'estend à tous temps, ne pouvant estre enclose en aucuns lieux ou temps quelconques » (chapitre XVII, *ibid.*, p. 255). Plus loin, la *Confession helvétique postérieure* enseigne que la vérité et l'unité de l'Église se tient « en la vérité et unité de la foy Catholique », laquelle est donnée par la « saincte Escriture » (chapitre XVII, *ibid.*, p. 263).

III.4.2.1 – Un important changement de point de vue

Où l'Église de Jésus-Christ se retrouve-t-elle pleinement ? *Lumen gentium*, avec le *subsistit in*, a fait un pas important car, pendant longtemps, les catholiques ont identifié l'Église catholique romaine et l'Église de Jésus-Christ. Cette conception ecclésiologique a couru de Robert Bellarmin jusqu'à Vatican II.

Le cardinal Bellarmin, figure de proue de la Contre-Réforme, parlait en 1596 de l'Église comme d'une société parfaite, « aussi visible […] que la République de Venise »[1]. Pour lui, « il n'y a qu'une seule Église et non deux, et […] cette unique et vraie Église est le groupement des hommes, rassemblé par la profession de foi chrétienne, la communion aux mêmes sacrements, sous le gouvernement des pasteurs légitimes »[2]. Sur cette base, selon Georges Tavard, « l'institution historique, le gouvernement hiérarchique et le magistère, épiscopal et papal, primaient sur l'expérience intérieure de l'Église comme don spirituel qui demeure finalement invisible »[3] et « le catholicisme de la Contre-Réforme tendait à isoler la structure de la dimension mystique, la théologie morale de la théologie dogmatique, le droit canon de l'expérience intérieure, abandonnée désormais à la pratique de la direction spirituelle et à la littérature dévotionnelle »[4]. On peut évoquer l'exemple de Jacques-Bénigne Bossuet au XVII[e] siècle, qui évoquait la « chimère » qu'est l'Église invisible :

> « Pour montrer que le mot d'*Église* signifie dans le Symbole des apôtres une Église visible, j'ai posé pour fondement que, dans une confession de foi, telle qu'étoit ce symbole, les mots étoient employés en leur signification la plus naturelle et la plus simple ; et j'ai ajouté que le mot d'*Église* signifioit si naturellement l'Église visible, que les prétendus réformés, auteurs de la chimère d'Église invisible, dans toute leur Confession de foi, n'employoient jamais en ce sens le mot d'*Église*, mais seulement pour exprimer l'Église visible revêtue des sacrements, et de la parole, et de tout le ministère public »[5].

---

1 Robert BELLARMIN, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, III, cap. 2, dans *Opera Omnia*, Paris, Ludovicus Vivès, 1870.

2 *Ibid.*.

3 Georges TAVARD, « Vers une ecclésiologie aux dimensions du monde », *art. cit.*, p. 152.

4 *Ibid.*.

5 Jacques-Bénigne BOSSUET, « Réflexions sur un écrit de M. Claude », dans *Œuvres complètes de Bossuet, évêque de Meaux*, tome septième, Paris, chez Lefèvre et chez Firmin Didot Frères, 1856, p. 44. Jean Claude (1619-1687) a été pasteur à Charenton de 1666 à 1685.

Il importe de rappeler que la dimension spirituelle de l'Église était quand même défendue au XVII[e] siècle, notamment par l'École française autour de Pierre de Bérulle[1].

En 1928, dans l'encyclique *Mortalium animos*, Pie XI évoquait « le retour des dissidents à la seule et véritable Église »[2]. Dans l'encyclique *Mystici Corporis*, en 1943, Pie XII affirmait que « pour définir, pour décrire cette véritable Église de Jésus-Christ – celle qui est sainte, catholique, apostolique, romaine –, on ne peut trouver rien de plus beau, rien de plus excellent, rien enfin de plus divin que cette expression qui la désigne comme "le Corps mystique de Jésus-Christ" »[3]. En 1950, dans l'encyclique *Humani Generis*, il indiquait que « le Corps mystique du Christ et l'Église catholique romaine sont une seule et même chose »[4]. C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'expression *subsistit in* employée par la constitution sur l'Église du Concile de Vatican II.

On ne soulignera pas assez l'importance de *Lumen gentium* 8 : après avoir indiqué que l'Église terrestre et le corps mystique constituent une seule réalité[5], la constitution sur l'Église précise :

> « L'unique Église du Christ […] comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle subsiste [*subsistit in*], gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui, bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité se trouvent hors de sa sphère, éléments qui, appartenant proprement par le don de Dieu à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique »[6].

---

1 Voir Richard CADOUX, *Bérulle et la question de l'homme. Servitude et liberté*, Paris, Cerf, coll. Théologies, 2005.

2 PIE XI, Encyclique *Mortalium animos DC* 412 (1928), col. 202.

3 PIE XII, Encyclique *Mystici corporis*, *op. cit.*. Le pape déclare également que « le divin Rédempteur [a voulu] que le gouvernement des hommes fondé par lui fût une société parfaite en son genre et munie de tous les éléments juridiques et sociaux […]. Le Père éternel a voulu qu'elle fût le royaume de son Fils bien-aimé ».

4 « *unum idemque esse* ». PIE XII, Encyclique *Humanis generis* II.1, dans *AAS* 42 (1950), col. 581 et *DC* 1077 (1950), col. 1161.

5 *LG* 8 : « Le Christ, unique médiateur, crée et continuellement soutient sur la terre, comme un tout visible, son Église sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité, par laquelle il répand, à l'intention de tous, la vérité et la grâce. Cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le corps mystique d'autre part, l'ensemble discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin ».

6 *Ibid.*.

L'expression est reprise dans *Unitatis Redintegratio :*

> « Peu à peu, après avoir surmonté les obstacles qui empêchent la parfaite communion ecclésiale, se trouveront rassemblés par une célébration eucharistique unique, dans l'unité d'une seule et unique Église, tous les chrétiens. Cette unité, le Christ l'a accordée à son Église dès le commencement. Nous croyons qu'elle subsiste [*subsistere*] de façon inamissible dans l'Église catholique et nous espérons qu'elle s'accroîtra de jour en jour jusqu'à la consommation des siècles »[1].

Dans l'Église ancienne, le verbe *subsistere* était employé dans une perspective christologique. Il indiquait que la nature humaine du Christ *subsistit in* l'hypostase du *Logos*. La nature humaine du Christ est la modalité selon laquelle le *Logos* existe dans le monde et dans l'histoire, « elle lui sert de forme d'existence concrète »[2]. *Lumen gentium* reprend analogiquement la dimension du mystère du Verbe incarné pour l'appliquer à l'Église[3].

Même si dans l'esprit de nombreux pères conciliaires l'expression « *subsistit in* » signifiait sur le fond la même chose que le verbe « *est* », un espace s'est ouvert avec cette nouvelle formulation. Elle a fait couler beaucoup d'encre et les débats sont encore vifs sur l'interprétation exacte de cette formule[4]. Employer l'expression « *subsistit in* » là où l'on disait « *est* » est en effet d'une grande importance et cela marque une grande avancée en matière ecclésiologique et œcuménique. Depuis Vatican II, « l'Église catholique romaine ne s'identifie pas de façon exclusive avec l'Église de Jésus-Christ, mais reconnaît aussi l'Église de Jésus-Christ en d'autres Églises ou communautés ecclésiales, en dehors d'elle-même »[5]. C'est « un changement important de point de vue »[6]. C'est « l'une des formulations ecclésiologiques les plus importantes de Vatican II en matière d'œcuménisme »,

---

1 *UR* 4.

2 Voir Peter NEUNER, *Théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 215.

3 *LG* 8 : « En vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur, on la [l'Église] compare au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, de même le tout social que constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps (cf. Ép 4, 16) ».

4 Nous ne faisons pas ici l'analyse détaillée des débats qui ont conduit les pères conciliaires à adopter cette formule. Pour une étude détaillée de l'emploi de cette formule au Concile et de son interprétation, il serait nécessaire de travailler à partir des *Acta synodalia*.

5 *L-C - L'unité qui est devant nous* 53.

6 *Ibid.*, note 53. Voir *L-C - Église et justification* 146 : « Vatican II dit donc clairement qu'une simple identification de la communauté du salut avec l'Église empirique, qui rendrait l'Église empirique irréformable, est une erreur dans laquelle la doctrine catholique ne doit pas tomber ».

indique Hervé Legrand[1] qui précise que l'« on souligne trop rarement le fait que Paul VI, promulguant ensemble *LG* et *UR*, déclare aux observateurs des autres Églises qu'il faut interpréter la Constitution à partir du Décret, remarque certainement mûrie puisque les règles habituelles de l'interprétation prescrivent d'user du critère inverse »[2]. Pour Peter Neuner, *Lumen gentium* contient là « l'autorelativisation théologique la plus importante »[3].

On notera ici qu'*Unitatis redintegratio* emploie le verbe « croire » – « nous croyons que » – dont nous avons signalé à propos du *defectus* qu'il pouvait être interprété comme une manière de ne pas poser un jugement de foi[4].

III.4.2.2 – Traduction et interprétation

La manière de traduire le verbe *subsistere in* relève d'une interprétation de l'intention du Concile. *L'unité qui est devant nous* traduit par « se trouve dans »[5] mais l'on trouve d'autres manières de traduire, qui permettent plus ou moins d'ouverture.

En 1985, la Congrégation pour la doctrine de la foi a publié une notification à propos du livre de Leonardo Boff, *Église : charisme et pouvoir*[6], dans lequel le théologien sud-américain envisageait que l'Église du Christ puisse aussi subsister dans d'autres Églises chrétiennes. Cette notification donnait une interprétation très stricte de *Lumen gentium* en indiquant que « le Concile avait, à l'inverse, choisit le mot *subsistit* précisément pour mettre en lumière qu'il existe une seule "subsistance" de la véritable Église, alors qu'en dehors de son ensemble visible, existent seulement des *elementa Ecclesiae* qui – étant des éléments de la même Église – tendent et

1 Hervé LEGRAND, « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », *art. cit.*, p. 174.

2 Voir PAUL VI, Discours aux Pères lors de la clôture de la troisième session du Concile, le 21 novembre 1964, *op. cit.*.

3 Peter NEUNER, *Théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 214.

4 Dans *UR* 3 et *UR* 22. Voir *supra*, II.3.2.3.

5 *L-C - L'unité qui est devant nous*, note 53.

6 Leonardo BOFF, *Église : charisme et pouvoir*, Paris, Lieu commun, 1985.

conduisent vers l'Église catholique »[1]. Pour la Congrégation pour la doctrine de la foi, l'interprétation de Leonardo Boff relevait d'un « relativisme ecclésiologique »[2].

Le *Catéchisme de l'Église catholique* a traduit en 1992 *subsistit in* par « est réalisée dans » : « Cette Église comme société constituée et organisée dans le monde est réalisée dans l'Église catholique »[3].

En 1995, l'expression a été traduite dans *Ut unum sint* par « est présente » :

> « Le Concile dit que "l'Église du Christ est présente dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et par les évêques en communion avec lui" et il reconnaît en même temps que, "en dehors de l'ensemble organique qu'elle forme, on trouve de nombreux éléments de sanctification et de vérité, qui, en tant que dons propres à l'Église du Christ, portent à l'unité catholique" »[4].

Le texte précise que, « dans la mesure où ces éléments [de sanctification et de vérité] se trouvent dans les autres Communautés chrétiennes, il y a une présence active de l'unique Église du Christ en elle »[5]. Cela est repris plus loin :

> « La constitution *Lumen gentium*, dans une de ses affirmations fondamentales que reprend le décret *Unitatis redintegratio*[6], écrit que l'unique Église du Christ est

---

1 CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « À propos du livre "Église : charisme et pouvoir" du P. Leonardo Boff. Notification de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi », *DC* 1895 (1985), p. 485. A ce sujet, Jean-François Chiron montre que la notification comporte une erreur d'interprétation : le concile évoque des « éléments » mais ne dit pas qu'il n'y a « que » des éléments ; Jean-François CHIRON, « Église du Christ et Église catholique », *art. cit.*, p. 70-71.

2 CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « A propos du livre "Église : charisme et pouvoir" », *op. cit.*.

3 *Catéchisme de l'Église catholique*, *op. cit.*, n° 816.

4 *Ut unum sint* 10, avec citation de *LG* 8.

5 *Ut unum sint* 11 : « L'Église catholique affirme par là que, au cours des deux mille ans de son histoire, elle a été gardée dans l'unité avec tous les biens dont Dieu veut doter son Église, et cela malgré les crises souvent graves qui l'ont ébranlée, les manques de fidélité de certains de ses ministres et les fautes auxquelles se heurtent quotidiennement ses membres. L'Église catholique sait que, en vertu du soutien qui lui vient de l'Esprit, les faiblesses, les médiocrités, les péchés et parfois les trahisons de certains de ses fils ne peuvent pas détruire ce que Dieu a mis en elle selon son dessein de grâce. Même "les portes de l'enfer ne tiendront pas contre elle" (*Mt* 16, 18). Cependant, l'Église catholique n'oublie pas qu'en son sein beaucoup obscurcissent le dessein de Dieu. Évoquant la division des chrétiens, le décret sur l'œcuménisme n'ignore pas "la faute des hommes de l'une et l'autre partie" [*UR* 3], en reconnaissant que la responsabilité ne peut être attribuée uniquement "aux autres". Par la grâce de Dieu, ce qui appartient à la structure de l'Église du Christ n'a pourtant pas été détruit, ni la communion qui demeure avec les autres Églises et Communautés ecclésiales. En effet, les éléments de sanctification et de vérité présents dans les autres Communautés chrétiennes, à des degrés différents dans les unes et les autres, constituent la base objective de la communion qui existe, même imparfaitement, entre elles et l'Église catholique. Dans la mesure où ces éléments se trouvent dans les autres Communautés chrétiennes, il y a une présence active de l'unique Église du Christ en elles. C'est pourquoi le Concile Vatican II parle d'une communion réelle, même si elle est imparfaite. La constitution *Lumen gentium* souligne que l'Église catholique "se sait unie pour plusieurs raisons" [*LG* 15] avec ces Communautés, par une certaine et réelle union, dans l'Esprit Saint. »

6 *UR* 4.

> présente dans l'Église catholique[1]. Le décret sur l'œcuménisme souligne la présence en elle de la plénitude (*plenitudo*) des moyens de salut[2]. La pleine unité se réalisera lorsque tous participeront à la plénitude des moyens du salut que le Christ a confiés à son Église »[3].

Walter Kasper a critiqué le langage scolastique utilisé dans *Ut unum sint* et a expliqué que le pape ne voulait pas dire que les autres communautés chrétiennes ne sont pas des Églises, mais que ce ne sont pas des Églises « au sens dans lequel l'Église catholique se conçoit elle-même comme Église »[4]. Le cardinal précisait qu'« alors que pour nous le ministère épiscopal dans la succession apostolique et le ministère pétrinien, les deux vécus en communion, font partie de l'être de l'Église, les Églises issues de la Réforme ne les reconnaissent pas comme des éléments constitutifs. Selon la compréhension catholique, il leur manque donc quelque chose pour être à proprement parler des Églises »[5].

Quelques années plus tard, *Dominus Iesus* a donné une interprétation restrictive de l'expression[6]. Le document précisait en effet :

> « On doit *croire fermement* comme vérité de foi catholique en l'unicité de l'Église fondée par le Christ. Tout comme il existe un seul Christ, il n'a qu'un seul Corps, une seule Épouse : une "seule et unique Église catholique et apostolique"[7] […]. Les fidèles sont *tenus de professer* qu'il existe une continuité historique – fondée sur la succession apostolique – entre l'Église instituée par le Christ et l'Église catholique »[8].

Le pape poursuivait en donnant une interprétation de l'expression *subsistit in*, indiquant que, par elle, le Concile Vatican II a voulu proclamer que « malgré les divisions entre chrétiens, l'Église du Christ continue à exister *en plénitude* dans la *seule* Église catholique »[9]. Il précisait que « contraire à la signification authentique du texte conciliaire est donc l'interprétation qui tire de la formule *subsistit in* la thèse que

---

1 *LG* 8.

2 *UR* 3.

3 *Ut unum sint* 86.

4 Walter KASPER, « L'engagement œcuménique de l'Église catholique », *art. cit.*, p.34-36.

5 *Ibid.*.

6 *Dominus Iesus* 16 et 17.

7 Référence au *Grand symbole de foi de l'Église arménienne* (*DH* 48), à la bulle *Unam Sanctam* de BONIFACE VIII, 1302 (*DH* 870-875) et à *LG* 8.

8 *Dominus Iesus* 16. Souligné dans le texte. Le pape complète ici en citant *LG* 8 : « C'est là l'unique Église du Christ [...]. Cette Église comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Église catholique qu'elle se trouve [*subsistit in*], gouvernée par le successeur de Pierre et les Évêques qui sont en communion avec lui ».

9 *Dominus Iesus* 16. C'est nous qui soulignons.

l'unique Église du Christ pourrait aussi subsister dans des Églises et Communautés ecclésiales non catholiques »[1]. Il concluait en disant qu'« il faut affirmer de ces dernières que leur "force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique" »[2]. Hervé Legrand a récusé l'interprétation « dérive de » et a demandé de s'en tenir à l'exégèse de Jean-Paul II dans *Ut unum sint* 11[3]. On peut noter dans le texte de la Déclaration le glissement du terme Église à Église catholique (dans le sens de l'Église du Christ) puis à Église catholique (dans le sens romaine). Dans la suite de la Déclaration, le pape indiquait qu'« il existe donc une unique Église du Christ, qui subsiste dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les Évêques en communion avec lui »[4]. Il précisait à propos des Églises qui, « quoique sans communion parfaite avec l'Église catholique, lui restent cependant unies par des liens très étroits comme la succession apostolique et l'Eucharistie valide [et] sont de véritables Églises particulières », que « l'Église du Christ est présente et agissante dans ces Églises, malgré l'absence de la pleine communion avec l'Église catholique, provoquée par leur non-acceptation de la doctrine catholique du Primat, que l'Évêque de Rome, d'une façon objective, possède et exerce sur toute l'Église conformément à la volonté divine »[5] mais que « les Communautés ecclésiales qui n'ont pas conservé l'épiscopat valide et la substance authentique et intégrale du mystère eucharistique, ne sont pas des Églises au sens propre »[6]. Il citait une deuxième fois *Mysterium Ecclesiae* pour dire qu'il n'est « pas permis aux fidèles d'imaginer que l'Église du Christ soit simplement un ensemble – divisé certes, mais conservant encore quelque unité – d'Églises et de Communautés ecclésiales ; et ils n'ont pas le droit de tenir que cette Église du Christ ne subsiste plus nulle part aujourd'hui de sorte qu'il faille la tenir seulement pour une fin à rechercher par toutes les Églises en commun »[7].

---

1 *Ibid.*. Il évoque ici la notification de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi de 1985 à propos du livre de Leonardo Boff, évoquée plus haut.

2 *Ibid.*. Citation d'*UR* 3.

3 Hervé LEGRAND, « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », *art. cit.*, p. 184.

4 *Dominus Iesus* 17. Il se réfère ici à la Déclaration *Mysterium Ecclesiae*, 1, *op. cit.* (*DH* 4530).

5 *Ibid.*.

6 *Ibid.*. « Au sens propre » signifie-t-il « au sens catholique » ? Jean-François Chiron s'interroge sur la pertinence de cette interprétation : Jean-François CHIRON, « Église du Christ et Église catholique », *art. cit.*, p. 67.

7 *Mysterium Ecclesiae* 1, *op. cit.* (*DH* 4530).

En 2007, un texte de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, « Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine de l'Église », a repris *Dominus Iesus* 17 et a fait lui aussi une interprétation restrictive de l'expression en indiquant qu'il n'y a pas plusieurs substances de l'Église fondée par le Christ, qu'il n'y a qu'une seule subsistance et que c'est ce qu'exprime le *subsistit in*[1]. Le document indiquait cependant qu'« il est correct d'affirmer que l'Église du Christ est présente et agissante dans les Églises et communautés ecclésiales pas encore en pleine communion avec l'Église catholique grâce aux éléments de sanctification et de vérité qui se trouvent chez elles », reprenant ainsi que Jean-Paul II avait écrit dans *Ut unum sint*[2].

Jean-François Chiron explique qu'il y a dans le *subsistit in* de *Lumen gentium* 8 à la fois de l'explicite et de l'implicite. L'explicite, c'est que l'« on rencontre l'Église du Christ dans l'Église catholique ; être dans l'Église catholique, c'est être dans l'Église du Christ »[3]. L'implicite se décline selon trois degrés : « au premier degré d'implicite, l'Église du Christ peut être présente ailleurs, dans d'autres communautés (l'Église catholique "n'épuise pas" l'Église du Christ, il n'y a pas de "vide ecclésial" hors de l'Église catholique) »[4]. Dans un deuxième degré d'implicite, « elle est alors présente avec un degré de plénitude moindre »[5] ; et, troisième degré d'implicite, « l'Église du Christ est présente en plénitude seulement dans l'Église catholique »[6]. Pour Jean-François Chiron, « interpréter le *subsistit in*, c'est expliciter ces différents degrés »[7]. C'est dans cette échelle de présence, en plénitude ou par degrés, de l'Église du Christ – l'Église invisible – dans les Églises visibles que se tient la question d'une possibilité d'un *subsistit in* de cette Église du Christ dans d'autres Églises que l'Église catholique romaine.

---

1 CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine de l'Église », *DC* 2385 (2007), p. 717-720.

2 *Ut unum sint* 11, cité plus haut.

3 Jean-François CHIRON, « Église du Christ et Église catholique », *art. cit.*, p. 72.

4 *Ibid.*. L'expression « vide ecclésial » se trouve dans *Ut unum sint* 13 : « En dehors des limites de la communauté catholique, il n'y a pas un vide ecclésial ».

5 *Ibid.*.

6 *Ibid.*.

7 *Ibid.*.

Lumen gentium présente ainsi « une synthèse, nouvelle pour la théologie catholique, entre la réalité spirituelle ou transcendante de l'Église et sa réalité sociale visible »[1], l'Église y étant comprise comme « rassemblement visible qui est lié indissolublement au mystère d'une communion partagée avec Dieu »[2]. La structure sociale visible de l'Église est au service de l'Esprit qui lui donne vie, elle a sans cesse besoin de réforme[3] et « Vatican II dit donc clairement qu'une simple identification de la communauté du salut avec l'Église empirique, qui rendrait l'Église empirique irréformable, est une erreur dans laquelle la doctrine catholique ne doit pas tomber »[4].

Ainsi, l'expression « *subsistit in* » se décale du verbe « *est* » et ouvre un espace œcuménique important. Selon la traduction et l'interprétation du vocabulaire du Concile, la possibilité que l'Église de Jésus-Christ subsiste aussi pleinement dans d'autres Églises que l'Église catholique romaine se pose différemment.

III.4.3 – Peut-on dire que l'Église du Christ « *subsistit in* » d'autres Églises ?

Malgré l'interprétation restrictive du *subsistit in* par le pape Jean-Paul II et par la Congrégation pour la doctrine de la foi, il reste permis de se demander si cette expression est exclusive ou non. La question qui se pose est celle de savoir si, l'Église du Christ étant présente en plénitude dans l'Église catholique et avec un degré moindre dans les autres Églises, on peut dire qu'elle *subsistit in* ces autres Églises aussi. L'Église du Christ n'est-elle présente que dans l'Église catholique, ou bien peut-on dire qu'elle est aussi présente dans les Églises luthériennes et réformées ? Pourrait-on dire que l'Église du Christ *subsistit in* les Églises protestantes ?

III.4.3.1 – Hors de l'Église catholique

L'Église catholique reconnaît des éléments de sanctification et de vérité dans les autres Églises. Il s'agit d'éléments de l'Église de Jésus-Christ et non de l'Église

1 *L-C - Église et justification* 144.
2 *Ibid.*.
3 *Ibid.* 145.
4 *Ibid.* 146.

catholique, cette précision étant importante pour distinguer les niveaux. Cela peut permettre de reconnaître la validité des ministères d'autres Églises car ils sont au service de ces éléments, sans pour autant signifier qu'ils sont ainsi intégrés comme éléments de l'Église catholique. La question de plénitude et de degré est-elle nécessairement synonyme d'infériorité ? Il peut y avoir différente manières de définir l'Église structurée que l'on vit et l'importance de la forme des ministères en son sein, tout en reconnaissant que sur le plan sotériologique et spirituel d'autres Églises sont tout autant légitimes.

Après avoir affirmé que l'Église de Jésus-Christ subsiste dans l'Église catholique, *Lumen gentium* 8 précise que « des éléments nombreux de sanctification et de vérité se trouvent hors de [la] sphère [de l'Église comme société constituée et organisée en ce monde], éléments qui, appartenant proprement par le don de Dieu à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique ».

Unitatis redintegratio, de son côté, reconnaît la signification et la valeur des Églises et communautés séparées dans le mystère du salut et indique que c'est par la seule Église catholique du Christ que peut s'obtenir la plénitude des moyens de salut :

> « Parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'Église catholique : la Parole de Dieu écrite, la vie de grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles. Tout cela, qui provient du Christ et conduit à lui, appartient de droit à l'unique Église du Christ. De même, chez nos frères séparés s'accomplissent beaucoup d'actions sacrées de la religion chrétienne qui, de manières différentes selon la situation diverse de chaque Église ou communauté, peuvent certainement produire effectivement la vie de grâce, et l'on doit reconnaître qu'elles donnent accès à la communion du salut. En conséquence, ces Églises et communautés séparées, bien que nous croyions qu'elles souffrent de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. L'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la vertu dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique. Cependant nos frères séparés, soit eux-mêmes individuellement, soit leurs communautés ou leurs Églises, ne jouissent pas de cette unité que Jésus-Christ a voulu dispenser à tous ceux qu'il a régénérés et vivifiés pour former un seul Corps en vue d'une vie nouvelle, et qui est attestée par l'Écriture Sainte et la vénérable Tradition de l'Église. C'est, en effet, par la seule Église catholique du Christ, laquelle est le moyen général de salut, que peut s'obtenir toute la plénitude des moyens de salut. Car c'est au seul collège apostolique, présidé par Pierre, que furent confiées, selon notre foi, toutes les richesses de la Nouvelle Alliance, afin de constituer sur terre un seul Corps du Christ auquel il faut que soient pleinement incorporés tous ceux qui, d'une certaine façon, appartiennent déjà au Peuple de

> Dieu. Durant son pèlerinage terrestre, ce peuple, bien qu'il demeure en ses membres exposé au péché, continue sa croissance dans le Christ, doucement guidé par Dieu selon ses mystérieux desseins, jusqu'à ce que, dans la Jérusalem céleste, il atteigne joyeux la totale plénitude de la gloire éternelle »[1].

En se référant à ce passage d'*Unitatis redintegratio*, Yves Congar proposait de distinguer la communion dans le salut et la communion ecclésiale ; pour lui, la communion possible est la « communion dans la *res* du salut sans communion *complète* dans le *sacramentum* institué pour procurer cette *res*, car ce *sacramentum* n'est pas seulement l'acte du baptême, il est l'Église avec sa profession de foi, et la célébration de l'eucharistie »[2].

Il importe de se rappeler que les développements ecclésiologiques catholiques et protestants se sont constitués l'un par rapport à l'autre, souvent à partir de présupposés et de conflits de pouvoir, en déroulant des logiques théologiques propres[3]. Il est en particulier nécessaire, comme le fait le dialogue réformé-catholique, de souligner que pour les catholiques, « l'insistance de Luther sur la doctrine de la justification […] impliquait que l'Église aurait été pendant des siècles dans l'erreur quant à la véritable signification de l'Évangile »[4] et que très peu de catholiques comprirent alors que ce qui était en jeu pour les réformateurs était « la vérité de l'Évangile lui-même »[5]. Il y a cependant une conviction commune que « le devenir historique de la structure du ministère n'est pas dû seulement à des facteurs humains sociologiques ou politiques mais a eu lieu "sous l'assistance du Saint-Esprit" », comme l'indique le dialogue luthéro-catholique[6]. Les catholiques y voient « un processus voulu par la Providence divine, conduit et approuvé par elle »[7] ; le

---

1 *UR* 3. Nous avons déjà cité le début de ce paragraphe *supra*, II.1.1.4.

2 Yves CONGAR, *Diversités et communion*, *op. cit.*, p. 196. Yves Congar renvoie pour cela à *UR* 3 et *UR* 22. C'est lui qui souligne le terme « complète ». André BIRMELÉ, La *communion ecclésiale*, *op. cit.*, p. 236, cite cette phrase du dominicain français.

3 Voir par exemple Georges TAVARD, « Vers une ecclésiologie aux dimensions du monde », *art. cit.*, qui développe les évolutions historiques qui ont fait perdre le sens de la Communion universelle des Églises : distance empire byzantin et empire d'Occident, disputes entre responsables, divergences doctrinales, développement du magistère pontifical à travers le Moyen Âge, opposition au pouvoir temporel...). Pour lui, « dans ces conditions, il n'est nullement étonnant que de nouveaux points de vue soient apparus en ecclésiologie pendant les affrontements du XVI^e^ siècle. La rivalité entre les Églises nationales, distinctes et donc multiples par nature, et l'Église de Rome, une, mais prétendant à l'universalité, engendra d'un côté le refus total de l'autorité romaine, de l'autre le renforcement de cette autorité là où elle était encore tolérée par le pouvoir politique » (p. 151).

4 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 36.

5 *Ibid.* 37.

6 *L-C - Église et justification* 195. Citation de *L-C - Le ministère dans l'Église* 49.

7 *L-C - Église et justification* 195.

ministère épiscopal et la succession apostolique se sont développés « comme expression, moyen et critère de la continuité de la tradition »[1]. Les protestants y voient une manière, humaine et historique, de structurer l'Église et ses ministères, qui doit toujours être mise au service de la transmission de l'Évangile et du rassemblement de la communauté, et par conséquent à réformer selon le contexte. Relire l'histoire de l'Église sous les deux aspects de facteurs non-théologiques et de présence de l'Esprit saint peut s'avérer fécond pour avancer.

Ces citations du Concile sont très importantes pour la question de savoir jusqu'à quel point les catholiques « peuvent reconnaître que l'Église du Christ existe aussi dans les Églises réformées »[2]. Jos Vercruysse insiste sur l'importance de cette question. Pour le théologien jésuite, en effet :

> « Que signifie l'affirmation de Vatican II que l'Église du Christ *subsiste* dans l'Église catholique romaine[3] pour la dimension ecclésiale des autres Églises ? Est-ce une affirmation exclusive ? De la réponse à ces questions préalables dépend pour une grande part l'attitude avec laquelle nous rencontrons les autres Églises. La question n'est en aucune manière un simple corollaire théorique. La réponse détermine de manière fondamentale un engagement de l'Église dans la recherche de l'unité. Un éclaircissement de cela ne viendra pas seulement d'une étude du Concile du Vatican. Il aura aussi à prendre en compte l'expérience œcuménique depuis le Concile. Que signifie ecclésiologiquement le fait d'avoir un fondement commun ? »[4].

Deux dimensions de la position du Concile quant aux autres Églises et communautés ecclésiales sont importantes, la question des éléments de sanctification et de vérité qui sont présents dans d'autres Églises et celle de la plénitude et de degrés de réalisation de l'Église.

---

1 *Ibid.*.

2 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 129.

3 Jos Vercruysse fait ici une erreur de citation. Le texte de *Lumen gentium* 8 ne comporte pas l'adjectif « romain ». Le latin est *« subsistit in ecclesia catholica »*. L'article de Jos Vercruysse étant en anglais, on peut penser qu'il ajoute « roman » pour indiquer qu'il s'agit en effet de cette Église, selon la manière anglophone de le faire pour la distinguer de la communion anglicane qui utilise aussi le terme « catholic ». Mais la traduction anglaise officielle de *LG* 8 n'utilise pas l'adjectif « roman » : « This Church constituted and organized in the world as a society, subsists in the Catholic Church, which is governed by the successor of Peter and by the Bishops in communion with him » ; en ligne : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html [consulté le 8 janvier 2016]. L'adjectif est également absent dans *UR* 4 : « We believe that this unity subsists in the Catholic Church as something she can never lose, and we hope that it will continue to increase until the end of time » ; en ligne : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html [consulté le 8 janvier 2016].

4 Jos VERCRUYSSE, « *"Towards a common understandig of the Church"* », *art. cit.*.

III.4.3.2 – Des « éléments »

La première dimension concerne la question des « éléments ». *Lumen gentium* 8 mentionne des « éléments [*elementa*] nombreux de sanctification et de vérité […] appartenant proprement par le don de Dieu à l'Église du Christ », tandis qu'*Unitatis redintegratio* 3 évoque les « éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée », qui proviennent du Christ et conduisent à lui et appartiennent « de droit à l'unique Église du Christ ».

Jean Calvin évoquait les « *vestigia ecclesiae* » – « quelques traces », des « restes » ou « quelque portion de reste » qui ont été conservées dans l'Église romaine, par la grâce de Dieu, comme le baptême[1]. Le contexte était alors polémique et l'expression péjorative. En 1950, la *Déclaration de Toronto* du Conseil œcuménique des Église la reprendra pour lui donner une tonalité positive :

> « On enseigne généralement dans les diverses Églises que les autres possèdent certains éléments de l'Église véritable, appelés dans certaines confessions "*vestigia ecclesiae*". Ces éléments sont : la prédication de la Parole, l'enseignement des Saintes Écritures et l'administration des sacrements. Ils constituent plus qu'un pâle reflet de la vie de l'Église véritable. […] Le mouvement œcuménique repose sur la conviction que l'on doit suivre des "traces". Loin de les mépriser comme n'étant que des éléments de la vérité, les Églises devraient s'en réjouir et y voir des signes d'espérance, marquant la voie vers une unité véritable. Que sont, en effet, ces éléments ? Non pas des vestiges morts du passé, mais de puissants moyens que Dieu utilise pour son œuvre. Des questions peuvent et doivent être posées quant à la validité et à la pureté de l'enseignement et de la vie sacramentelle, mais l'on ne saurait mettre en question le fait que l'existence de ces puissances de vie dans les Églises justifie l'espoir qu'elles seront conduites à une plus grande plénitude de vérité. C'est par la conversation œcuménique que cette reconnaissance de la vérité se trouvera facilitée »[2].

C'est dans cette dimension positive d'éléments qui possèdent une signification de salut qu'*Unitatis redintegratio* 3 cite ces « éléments » ; *Lumen gentium* 15 liste également ce qui se trouve dans les autres Églises ou communautés ecclésiales : l'Écriture, le zèle religieux, la foi, le baptême et d'autres sacrements, la communion dans la prière, l'union dans l'Esprit Saint, le martyre, et en outre, pour les Églises

---

1 Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, IV, II, 11 ; *op. cit.*, p. 51-52.

2 « La signification ecclésiologique du Conseil œcuménique des Églises », rapport reçu par le Comité central du Conseil œcuménique des Églises à Toronto en 1950, et recommandé à l'étude et à la prise en considération par les Églises. En ligne : http://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/central-committee/1950/toronto-statement [consulté le 11 janvier 2016]. Ce texte est important pour l'affirmation qu'il contient que « le Conseil œcuménique n'est pas et ne devra jamais devenir une super-Église ».

orthodoxes, l'épiscopat, la célébration de l'eucharistie et la piété envers la Vierge Mère de Dieu. Le document *Du conflit à la communion* relève qu'il s'agit là d'une « appréciation positive de ce que les catholiques partagent avec d'autres Églises chrétiennes »[1].

Pour Walter Kasper, « c'est dans la mesure seulement où l'Église est pensée ainsi comme "catholique" qu'il y a quelque sens aussi à affirmer que dans l'Église catholique historique, concrète, socialement constituée, "subsiste" l'Église de Jésus-Christ, c'est-à-dire s'y concrétise d'une manière substantiellement irrécusable »[2], tout en reconnaissant qu'en même temps, selon les termes de *Lumen gentium* déjà cités, « en dehors de l'ensemble organique qu'elle forme, on trouve de nombreux éléments de sanctification et de vérité qui, en tant que dons propres à l'Église du Christ, portent à l'unité catholique »[3].

A propos de ces éléments évoqués dans *Lumen gentium* 8, Jean-François Chiron fait remarquer qu'il s'agit dans le texte conciliaire d'*elementa ecclesiae Christi*, et non d'*elementa ecclesiae catholicae*, distinction rendue possible par le *subsistit in* : « c'est donc bien l'Église du Christ qui est présente et agissante dans les communautés non catholiques, Église du Christ qui ne saurait ici être confondue avec l'Église catholique »[4]. « Église catholique » et « Église du Christ » ne sont plus des expressions interchangeables. Ainsi, l'Église catholique est, « au même titre que les autres Églises et communautés ecclésiales, "normée" par l'Église du Christ. Il y a une réalité qui "surplombe" les Églises "historiques", catholique comprise, et en fonction de quoi elles doivent être évaluées, qui est l'Église du Christ »[5]. Les différentes Églises « sont en communion entre elles (au sens traditionnel du terme d'avoir part aux même réalités) dans la mesure même où elles participent aux réalités qui sont celles qui constituent l'Église du Christ »[6]. Cette distinction, déjà

1 *L-C - Du conflit à la communion* 90.

2 Walter KASPER, « Le mystère de la sainte Église. Un rappel ecclésiologique au soir d'un "siècle de l'Église" », in Michel DENEKEN [études réunies par], *L'Église à venir*, *op. cit.*, p. 335.

3 *LG* 8.

4 Jean-François CHIRON, « "Église catholique" et "Église du Christ" : quelques enjeux d'un déplacement conciliaire », dans Michel DENEKEN et Élisabeth PARMENTIER (dir.), *La passion de la grâce*, *op. cit.*, p. 95.

5 *Ibid.*, p. 97.

6 *Ibid.*, p. 99.

détaillée plus haut à propos de l'Église invisible et de l'Église visible, est fondamentale[1].

On remarquera bien sûr que les ministères ne sont pas mentionnés dans la liste des éléments qui se trouvent dans les autres Églises – sauf pour les Églises orthodoxes avec l'épiscopat. Le lien avec le ministère est toutefois prometteur. Ainsi, pour Francis A. Sullivan, si les chrétiens d'Églises et de communautés ecclésiales autres que l'Église catholique « sont sauvés par la foi et le baptême, ils ne le sont pas simplement par ces éléments, comme qui dirait indépendamment de leurs Églises, mais plutôt par le ministère de la parole et des sacrements que leur procure leurs Églises »[2]. Et donc, comme nous l'avons déjà perçu, les ministres en charge de ce ministère ont bien une fonction qui porte fruit.

III.4.3.3 – Plénitude et degrés

La deuxième dimension importante dans la position du Concile sur les autres Églises tient dans les notions de « plénitude » et de « degrés ». Dans *Ut unum sint*, Jean-Paul II affirmait que « les éléments de cette Église [l'Église dans sa réalité eschatologique] déjà donnée existent, unis dans toute leur plénitude, dans l'Église catholique et, sans cette plénitude, dans les autres Communautés, où certains aspects du mystère chrétien ont parfois été mieux mis en lumière »[3]. On peut lire cette phrase dans une dimension positive, puisqu'elle pointe des aspects « mieux mis en lumière » dans d'autres Églises que l'Église catholique. On peut remarquer dans un autre sens que le pape hiérarchise les autres Églises sur la dimension de plénitude. Cela touche à la question de la plénitude de l'Église et à sa réalisation par degrés selon les Églises ou communautés ecclésiales.

---

1 Voir par exemple les différentes acceptions du terme « Église » dans le passage d'*UR* 3 que nous avons déjà cité (*supra* II.1.1.4 et III.3.3.1) : « De plus, parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'*Église* se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visibles de l'*Église catholique* : la Parole de Dieu écrite, la vie de grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles. Tout cela, qui provient du Christ et conduit à lui, appartient de droit à l'unique *Église du Christ* ». C'est nous qui soulignons.

2 Francis A. SULLIVAN, « The Decree on Ecumenism : Presuppositions and Consequences », *One in Christ*, XXVI, 1990, p. 15. Cité par Jean-François CHIRON, « "Église catholique" et "Église du Christ" : quelques enjeux d'un déplacement conciliaire », *art. cit.*, p. 99.

3 *Ut unum sint* 14.

Mgr Georges Philips, un des rédacteurs de *Lumen gentium*, proposait de traduire *subsistit in* par « se trouve […] dans toute sa plénitude et toute sa force »[1]. Cette interprétation, largement reprise à sa suite[2], indique clairement que pour nombre d'auteurs ce n'est que dans l'Église catholique romaine que l'Église se trouve pleinement ; nous avons vu que *Dominus Iesus* 16 se tient sur cette ligne d'interprétation, en associant « en plénitude » à « dans la seule Église catholique ». Jean-François Chiron en tire la conclusion que « la convergence d'auteurs insoupçonnables dans le champ œcuménique, sur le caractère unique du statut de l'Église catholique, doit être noté. On ne saurait écrire, en se fondant sur Vatican II, que l'Église du Christ subsiste *au même titre* dans d'autres confessions chrétiennes »[3]. Elle s'étend au-delà des limites de l'Église catholique, mais avec une plénitude et une force moindres. On ne peut donc affirmer non plus qu'elle ne subsiste pas dans d'autres confessions, même si c'est à un degré moindre. Si l'Église du Christ subsiste dans d'autres Églises que l'Église catholique, ce n'est pas au même titre. Pour Jean-François Chiron, « l'Église catholique peut-elle ne pas énoncer que l'Église du Christ subsiste en plénitude quelque part, de façon visible et tangible ? Peut-elle aller jusqu'à reconnaître que cette présence serait, en quelque sorte, répartie entre les différentes confessions chrétiennes ? »[4]. Pour le théologien lyonnais, « énoncer que l'Église du Christ subsiste au même titre dans les Communautés ecclésiales resterait problématique du point de vue traditionnel – et ne serait pas fidèle à Vatican II »[5]. Pour Walter Kasper, la Concile prend le parti « d'une notion d'Église qui comporte des degrés et selon laquelle les Églises et communautés ecclésiales non catholiques participent par degrés à l'unité et à la catholicité de l'Église catholique »[6]. Plus loin, il écrit qu'on peut parler au sens du Concile « d'une condition de membre par degrés et d'une réalisation par degrés de l'unique Église de Jésus-Christ »[7].

---

1 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution "Lumen Gentium"*, tome 1, Paris, Desclée, 1967, p. 119. Cité par Jean-François CHIRON, « Église du Christ et Église catholique », *art. cit.*, p. 67.

2 Voir les détails dans Jean-François CHIRON, *ibid.*, p. 68, qui cite Emmanuel Lanne, Jean-Marie Roger Tillard, Louis Bouyer, André de Halleux, Johannes Willebrands, Joseph A. Komonchak, Francis A. Sullivan.

3 *Ibid.*, p. 69. C'est lui qui souligne.

4 *Ibid.*, p. 76.

5 *Ibid.*.

6 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 235.

7 *Ibid.*, p. 435.

La question qui peut se poser ici est de savoir si un *subsistit in* qui ne serait pas « au même titre » le serait nécessairement de manière inférieure. L'expression « à un degré moindre » le pose ainsi. Mais peut-on penser différentes manières d'être dans la plénitude, diverses mais sans être en relation de comparaison, de degré plus ou moins grand ? Est-ce que l'Église du Christ peut être présente pleinement dans d'autres Églises sans y être présente identiquement ? Peut-on penser la présence de l'Église du Christ dans différentes Églises, sans introduire des éléments de qualification, mieux/moins bien, plénitude/manque, degrés plus ou moins atteints ? Ne pourrait-on pas dire que toutes les Églises participent à l'Église du Christ, chacune à sa manière ? Et laisser chacun juge de ses propres progrès à faire en vue d'une plénitude, sans se poser en évaluateur de la plénitude ou des degrés inférieurs des autres Églises ?

III.4.3.4 – Le ministère comme « élément » ?

Il est question dans les citations de *Lumen gentium* et d'*Unitatis redintegratio* des éléments présents dans les différentes Églises et des degrés différents de réalisation de la plénitude de l'Église. Il est question également du lien entre Église et salut, puisqu'il s'agit d'éléments « de sanctification et de vérité »[1] qui, provenant du Christ et conduisant à lui, peuvent produire la vie de grâce et donnent accès à la communion du salut ; les autres Églises sont ainsi, par l'Esprit saint, moyens de salut[2].

On rejoint d'une part le fait que les questions d'ecclésialité concernent l'Église visible et non la communion de salut ; il est toujours essentiel de rappeler cela. Pour William Henn qui se réfère à Walter Kasper[3], « lorsque les évêques de Vatican II établirent que l'Église catholique jouit d'une plénitude unique des moyens de grâce parce que l'Église du Christ "subsiste en" elle, ils n'entendaient pas enseigner que la réalité de la grâce est défectueuse dans les autres communautés chrétiennes »[4] ; il précise que « la plénitude concerne les moyens institutionnels de salut, non la grâce

1 *LG* 8.

2 *UR* 3.

3 Walter KASPER, « Situazione e visione del movimento ecumenico », *Il regno : attualità*, 47 (2002), p. 139.

4 William HENN, « Les dialogues œcuméniques de l'Église catholique avec les Églises méthodistes, baptistes et les Églises de Pentecôte », *art. cit.*, p. 101-102.

de justification et le salut eux-mêmes »[1]. Pour Jean-François Chiron, il est essentiel de rappeler que ce qui compte, c'est d'abord le salut, et non l'Église qui est de l'ordre des moyens. « Ce qui "fait" l'Église […], c'est bien ce qui la constitue comme moyen de salut »[2] ; il n'est donc pas surprenant pour lui « que certains de ces moyens ("et même un grand nombre et de grande valeur", *UR* 3), se trouvant aussi "en dehors des limites de l'Église catholique" (*UR* 3), c'est-à-dire dans les "Églises ou communautés ecclésiales", celles-ci puissent être "moyens de salut" »[3].

On retrouve d'autre part le lien étroit entre Église et salut, avec pour l'Église catholique un rôle essentiel – sacramentel – de l'Église comme instrument actif de ce salut, elle à qui a été confiée « la plénitude de grâce et de vérité » dont dérive la vertu des autres Églises. La question posée ici, à propos de l'instrumentalité de l'Église, est celle du niveau où elle se joue. Pour l'Église catholique, cela concerne l'Église du Christ mais aussi l'Église catholique dans laquelle elle subsiste en plénitude. Ainsi, pour Walter Kasper, « selon la vision sacramentelle catholique, l'Église du Christ et tout son mystère, sans négliger sa dimension charismatique, subsiste dans une structure institutionnelle concrète et permanente, en communion avec l'évêque de Rome et les évêques en communion avec lui »[4]. Il présente le contraste « souvent fait entre privilégier l'assemblée cultuelle locale comme Église dans le sens premier, et concevoir l'Église comme communion d'assemblées locales/Églises rendues unes par la communion entre leurs pasteurs chefs dans l'*ordo* épiscopal selon lequel le principe et la fondation de l'unité sont donnés personnellement à l'évêque de Rome »[5]. Selon lui, cela revient à « la question fondamentale et déterminante qui concerne la nature sacramentelle de l'Église, et la relation entre l'action souveraine de Dieu et la coopération humaine et ecclésiale qui est ainsi rendue possible »[6].

Walter Kasper explique le lien entre l'Église du Christ et le fait qu'elle subsiste pleinement en une Église historique, concrète et visible : « De même que Dieu en Jésus-Christ n'a pas assumé une humanité générale, abstraite, mais est devenu concrètement "cet" homme, Jésus de Nazareth, on peut dire de façon analogue que

1 *Ibid.*, p. 102.
2 Jean-François CHIRON, « Église du Christ et Église catholique », *art. cit.*, p. 73.
3 *Ibid.*, p. 73-74.
4 Walter KASPER, *Harvesting the Fruits*, *op. cit.*, p. 204.
5 *Ibid.*.
6 *Ibid.*.

dans l'Église également la plénitude du salut manifestée en Jésus-Christ est présente sous une forme concrète et visible »[1]. Pour le cardinal, « l'Église catholique est convaincue ainsi qu'en elle, c'est-à-dire dans l'Église en communion avec le successeur de Pierre et avec les évêques en communion avec lui, l'Église de Jésus-Christ est réalisée historiquement sous une forme concrète et visible, qu'en elle subsiste l'Église de Jésus-Christ, c'est-à-dire que celle-ci y a sa forme d'existence concrète et historique »[2]. Plus loin, il écrit que c'est dans l'Église catholique que l'Église de Jésus-Christ « a sa forme historique concrète et est présente de façon concrète à demeure »[3]. On retrouve là la dimension de l'incarnation. Mais est-ce à dire que l'Église de Jésus-Christ n'a pas aussi « sa » forme d'existence concrète dans d'autres Églises ? Pourrait-il y avoir des formes d'existence concrète et historique qui soient multiples, et pourtant chacune pleinement réalisation de l'unique Église du Christ ? Pourquoi ne pourrait-il pas y en avoir ?[4]

Quoiqu'il en soit du chemin encore à parcourir sur ces questions, il n'en demeure pas moins, selon Jean-François Chiron, même si on peut reprocher à l'Église catholique « d'être celle qui délivre aux autres confessions chrétiennes, sans état d'âme, et sur un ton catégorique, des certificats d'ecclésialité », que « la sortie du "tout ou rien" est une caractéristique de Vatican II »[5].

III.4.4 – Ouvertures

Une fois encore, le ministère révèle une question ecclésiologique fondamentale. Pour André Birmelé, « la capacité de reconnaître une autre Église comme expression pleine et légitime de l'unique Église de Jésus-Christ est finalement la question dernière qu'il convient de poser à la tradition catholique romaine, la

1 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 261

2 *Ibid.*.

3 *Ibid.*, p. 435.

4 La réflexion ecclésiologique est ici devancée par la réalité que repèrent les sociologues, quand l'identité religieuse et la conscience d'appartenance se réorganisent dans un œcuménisme vécu différemment que l'œcuménisme institutionnel, et quand les différences confessionnelles se brouillent et des reconfessionnalisations apparaissent, dans une ultramodernité qui pourrait être le signe de la fin de l'œcuménisme. Voir Jean-Paul WILLAIME, « L'ultramodernité sonne-t-elle la fin de l'œcuménisme ? », *Recherches de Science Religieuse*, 2001/2, p. 177-204. Voir aussi Christoph THEOBALD, « L'identité chrétienne entre émiettement et discernement. Pour une théologie des références testimoniales de la foi », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2013, Hors-série n° 276, p. 151-165.

5 Jean-François CHIRON, « Église du Christ et Église catholique », *art. cit.*, p. 76.

question à propos de laquelle se décide sa capacité d'être œcuménique »[1]. Ainsi, quand le Concile affirme que l'Église de Jésus-Christ *subsistit in* l'Église catholique romaine, s'agit-il d'une compréhension exclusive ? La question est-elle fermée ? Toute perspective est-elle bloquée ?

La position de Walter Kasper paraît définitive. Pour lui, « est incompatible avec cette position du Concile l'idée selon laquelle l'unité a été perdue, qu'elle n'est plus présente que dans des parties et des fragments, et qu'elle doit d'abord être retrouvée et rétablie par la voie du dialogue œcuménique »[2]. Il poursuit en indiquant qu'« est également incompatible avec elle toute forme de relativisme ou de pluralisme ecclésiologique selon lesquels l'Église de Jésus-Christ subsiste également dans d'autres Églises et communautés ecclésiales »[3]. Il estime aussi incompatible avec elle « la position soutenue aujourd'hui pas la plupart des Églises et communautés ecclésiales protestantes selon laquelle toutes les Églises sont une partie de l'unique Église de Jésus-Christ et que l'Église une est donc plus ou moins la somme de toutes les Églises »[4]. Notons ici que l'on pourrait interroger la logique incluse dans le « donc » de cette phrase, dans laquelle les luthériens et les réformés ne se retrouveraient pas ; pour eux, l'Église une est l'Église de Jésus-Christ et non une addition d'Églises particulières. Au vu de ce qui lui semble ainsi incompatible, le cardinal conclut qu'« étant donné que ces Églises et communautés ecclésiales se

---

1 André BIRMELÉ, *L'horizon de la* grâce, *op. cit.*, p. 369.

2 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 236.

3 *Ibid.*.

4 *Ibid.*. Dans Walter KASPER, *Harvesting the Fruits*, *op. cit.*, p. 157, note 37, le cardinal tient à nettement exprimer que le *subsistit in* est contraire à la théorie des branches qui s'est développée dans le monde anglican et qui considère que les différentes Églises, grecque, latine, anglicane et protestantes, sont des branches de l'unique Église qui se sont développées au gré des schismes internes à l'Église. Selon lui, des mauvaises interprétations de l'expression « Églises sœurs » peuvent amener à une même confusion. Sur Newman et la théorie des branches, voir Alain Y. THOMASSET, *L'ecclésiologie de John Henry Newman anglican*, Leuven, Leuven University Press / Presses universitaires de Louvain, 2006, notamment les pages 552-576. La théorie des branches a été condamnée dans la *Lettre du Saint-Office aux évêques d'Angleterre* du 16 septembre 1864, qui interdisait aux catholiques d'être membres de l'Association pour la promotion de la réunification du christianisme, qui « professe expressément que trois communautés chrétiennes, la catholique romaine, la gréco-schismatique et l'anglicane, bien que séparées et divisées entre elles, revendiquent avec un même droit pour elles-mêmes le nom de catholique. […] Elle demande à tous ses membres de réciter des prières et aux prêtres d'offrir des sacrifices selon son intention : à savoir pour que les trois communions chrétiennes qui, comme il est suggéré, constituent toutes ensemble l'Église catholique, se réunissent enfin pour former un unique corps » (*DH* 2885). Le fondement de cette association « est tel qu'il renverse de fond en comble la constitution divine de l'Église » (*DH* 2886). Prier « pour l'unité chrétienne sous la conduite des hérétiques et, qui pis est, dans une intention profondément souillée et infectée par l'hérésie, ne peut nullement être toléré » (*DH* 2887).

contredisent à bien des égards, une telle unité ne serait qu'un tout fait de contradictions et qui ne pourrait pas avoir de consistance »[1].

La position du cardinal, pourtant engagé à un haut niveau dans l'œcuménisme et dans le dialogue luthéro-catholique pendant de nombreuses années, ne semble pas permettre d'ouverture. Elle ne distingue pas entre « partie » et « portion », alors que cette distinction est mise en avant à propos du lien entre Église universelle et Église locale[2]. Elle semble confondre diversité et contradiction, comme s'il était difficile voire impossible d'intégrer positivement la différence. Il y a pourtant des positions diverses au sein même du catholicisme, comme nous l'avons vu plus haut à propos des manières de traduire et interpréter le *subsistit in*. La question est posée directement à l'Église catholique, car c'est elle qui peut bloquer ou non toute avancée sur cette question.

Il importe de préciser ici que, pour les catholiques, distinguer « Église catholique romaine » et « Église universelle » signifierait une relativisation de leur auto-compréhension et donc, puisqu'elle lui est intimement liée, de leur structure ecclésiale. Il s'agit d'une question ecclésiologique fondamentale et non d'une question de bonne volonté. Le fait qu'en catholicisme le débat est ouvert permet cependant d'espérer des avancées. C'est pourquoi, malgré la position de Walter Kasper, il nous semble possible d'explorer encore des pistes pour avancer vers une reconnaissance de la pleine ecclésialité des Églises luthériennes et réformées et de la validité de leur ministère.

III.4.4.1 – Trois pistes pour avancer

Comment avancer ? Trois pistes nous paraissent intéressantes : travailler la question du ministère épiscopal catholique comme plénitude du ministère et donc de l'Église ; œuvrer pour une reconnaissance de l'ecclésialité de l'autre Église et de la validité de ses ministères, sans pour autant être en communion ecclésiale au sens juridique du terme ; entrer dans une dynamique de chemin encore à parcourir, dans une perspective eschatologique.

---

1 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 236.

2 Voir *supra*, III.3.1.

La première piste serait de prendre la question du *subsistit in* en sens inverse. En se définissant comme étant en plénitude l'Église du Christ, et en l'entendant de manière exclusive, l'Église catholique ne laisse pas de place à une évaluation positive d'une plénitude de l'Église du Christ présente dans d'autres Églises ou communautés ecclésiales, au regard de ses propres critères et en particulier de celui de la collégialité épiscopale. Mais, plutôt que de chercher à identifier le degré plus ou moins grand que chaque autre Église a par rapport à ces critères, pourquoi ne pas chercher quelle place il serait possible de laisser à d'autres manières de voir, à d'autres critères, à d'autres éléments ?

Si l'Église catholique ne peut reconnaître que l'Église du Christ subsiste pleinement dans d'autres Églises, peut-elle travailler la question en la prenant par la négative : qu'est-ce qui permet d'affirmer que l'Église du Christ ne *subsistit* pas *in* les Églises protestantes ? Si c'est une question de plénitude, liée à la forme épiscopale de l'Église historique, alors la question appelle à travailler prioritairement l'*episkopè* et ses formes, la collégialité épiscopale et ses structures, la communion épiscopale et ses différents plans (symbolique, spirituel, juridique, historique…). Cette question est-elle nécessairement liée à celle de la plénitude ? Pour Peter Neuner, il n'est pas dit de façon explicite dans *Lumen gentium* 8 « qu'il ne peut pas exister également, le cas échéant, d'autres "subsistances" de l'Église. [...] Mais cela n'est pas exclu non plus »[1]. Pourquoi, dès lors, une plénitude du ministère dans la collégialité épiscopale telle qu'elle est vécue dans l'Église catholique devrait-elle nécessairement exclure d'autres plénitudes du ministère, vécues sous d'autres formes ? En Jésus-Christ, Dieu se donne en plénitude à l'humanité, à chaque être humain ; que l'un le reçoive dans la plénitude n'exclut pas qu'un autre le reçoive lui aussi dans la plénitude. Si l'Église de Jésus-Christ subsiste aussi dans d'autres Églises que dans l'Église catholique, cela n'est pas nécessairement du relativisme ou du pluralisme, comme l'entend Walter Kasper. Un travail en profondeur devrait être fait en catholicisme sur cette distinction entre plénitude et exclusivisme, pour tenter de sortir d'une vision binaire. La reconnaissance du ministère des Églises luthériennes et réformées gagnerait nettement à cette ouverture qui permettrait, dans un consensus différenciant, de pouvoir affirmer que la plénitude du ministère se trouve dans le ministère épiscopal vécu dans le collège des évêques catholiques avec le pape à se

[1] Peter NEUNER, *Théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 215.

tête et qu'elle se trouve aussi, différemment mais tout aussi authentiquement, dans la synodalité des Églises luthériennes et réformées à laquelle participent des ministres et des membres non ordonnés de l'Église.

Une autre piste serait d'aller plus loin dans une ecclésiologie de communion. Si l'Église de Jésus-Christ subsiste aussi, même partiellement, dans d'autres Églises, qu'est-ce qui empêche de les reconnaître comme Églises ? Et de reconnaître que leur ministère est un vrai ministère ? Comment distinguer entre reconnaissance de l'ecclésialité des autres Églises et validité de leurs ministères d'une part, et d'autre part pleine communion ecclésiale qui, elle, nécessite d'un point de vue catholique une participation à la collégialité épiscopale, y compris sur un plan juridictionnel ? Une reconnaissance partielle pourrait-elle entraîner un accueil mutuel aux eucharisties, qui est autre chose qu'une même eucharistie co-célébrée ? Il s'agirait là d'approfondir la théologie de la communion dont nous avons noté qu'elle était centrale au Concile[1]. C'est à elle que se réfère le document luthéro-catholique *Du conflit à la communion* : « Une théologie de la communion ecclésiale a affirmé que les catholiques sont en communion réelle, bien qu'imparfaite, avec tous ceux qui confessent Jésus-Christ et sont baptisés (*UR* 2) »[2].

Une reconnaissance des ministères pourrait être affirmée même si une communion ecclésiale est encore imparfaite. Elle rendrait justice à une diversité qui n'est pas une « imperfection » mais signe de la richesse des dons de l'Esprit.

Une troisième piste pourrait s'appuyer sur la dynamique d'*Unitatis redintegratio* 4, dans lequel est affirmé que, « peu à peu, après avoir surmonté les obstacles qui empêchent la parfaite communion ecclésiale, se trouveront rassemblés par une célébration eucharistique unique, dans l'unité d'une seule et unique Église, tous les chrétiens ». Si cette unité « subsiste de façon inamissible dans l'Église catholique et […] s'accroîtra de jour en jour jusqu'à la consommation des siècles »[3], cela revient à dire qu'elle ne subsiste pas encore pleinement, même au sein de l'Église catholique. Il y a là une dimension dynamique qu'il serait important de creuser. Si dans cette

1 Johannes WILLEBRANDS, « La signification de *"subsistit in"* dans l'ecclésiologie de communion, *DC* 1953 (1988), p. 35-41 invite à interpréter le *subsistit in* dans une ecclésiologie de communion.

2 *L-C - Du conflit à la communion* 90.

3 *UR* 4.

expression le terme « catholique » est employé dans le sens confessionnel[1], cela induit que la catholicité de cette Église n'est pas complète. Les nombreux éléments qui existent en dehors d'elle montrent que le « *subsistit in* » est différent du « *est* » et cela ouvre une brèche dans l'exclusivité. Si le terme n'est pas exclusif et la catholicité encore incomplète, un chemin est encore ouvert. Une perspective eschatologique pointe un horizon qui permet des pas supplémentaires les uns vers les autres[2]. Walter Kasper évoque le *subsistit in* comme n'étant pas « une affirmation purement statique, mais […] une affirmation en même temps dynamique »[3] puisque l'unité croît jusqu'à l'accomplissement des temps.

Une reconnaissance de l'altérité du ministère des Églises luthériennes et réformées serait un signe fort dans une perspective eschatologique qui ne remettrait pas en question l'authenticité du ministère de l'Église catholique.

III.4.4.2 – Une perspective relationnelle

D'un point de vue protestant, le jugement que porte l'Église catholique sur l'incomplétude de la présence de l'Église de Jésus-Christ dans les autres Églises et communautés ecclésiales est difficile à entendre. Il pourrait être reçu si l'Église catholique ne prétendait pas en même temps avoir, elle, la plénitude de cette présence : toute Église, dans sa forme terrestre, organisée en société visible, n'est-elle pas incomplète au regard de l'Église du Christ ? Qu'est-ce qui permet de juger le degré d'ecclésialité ou de plénitude des autres Églises ?

Pour les luthériens, il y a une distinction entre l'Église catholique et l'Église romaine. Ainsi, la première partie de la *Confession d'Augsbourg* se termine par l'affirmation que dans la doctrine qu'elle enseigne, « il ne s'y trouve rien qui soit en désaccord avec les Écritures ou avec l'Église catholique ou avec l'Église romaine »[4]. Le dialogue réformé-catholique indique la difficulté qu'ont les réformés avec la conception que l'Église catholique romaine a de sa relation à l'Église du Christ, mais

---

1 Ce qui semble le cas puisque la phrase de *UR* 4 qui précède le « peu à peu » évoque « les fidèles de l'Église catholique sous la vigilance de leurs pasteurs » ; cette Église catholique est distincte de « l'unité d'une seule et unique Église ».

2 Voir *LG* 9 : la destinée du peuple messianique, « c'est le Royaume de Dieu, inauguré sur la terre par Dieu même, qui doit se dilater encore plus loin jusqu'à ce que, à la fin des siècles, il reçoive enfin de Dieu son achèvement ».

3 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 435.

4 *CA*, Conclusion de la première partie, version latine (*FEL* 32). La version allemande traduit ici « Église catholique » par « Église chrétienne universelle ».

les réformés précisent que, pour leur part, ils « ne considèrent pas que l'Église se réduise à telle ou telle communauté, hiérarchie ou institution » et ils affirment « appartenir à l'Église et reconnaissent que les autres lui appartiennent aussi »[1]. On notera dans le même ordre d'idées les réserves que les Églises réformées ont émises à propos du *BEM*, en particulier leur critique d'une trop grande insistance donnée aux structures ministérielles, à la dimension sacramentelle et la normativité de l'Église ancienne[2]. Fondamentalement, la dimension de « subsistance » est étrangère à la manière du protestantisme de parler de l'Église, à l'ecclésiologie protestante. Cette dernière ne pose pas les questions en termes d'être dans un sens statique, essentiel, mais plutôt dans une dimension existentielle et relationnelle. Cela vaut pour l'Église, comme pour les questions sotériologiques, la relation à Dieu, la foi, l'éthique… Il s'agit là, certainement, d'une différence majeure entre les catholiques et les protestants, une « différence fondamentale »[3]. Est-elle pour autant séparatrice ?

Mais l'Église catholique peut-elle admettre que l'Église du Christ pourrait bien subsister aussi dans les autres Églises, sans avoir l'impression de devenir protestante ? Peut-elle penser une diversité qui ne soit pas une division[4] ? Un corps

---

1 *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 129.

2 Peter NEUNER, *Théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 176.

3 Cela recoupe la thèse d'Otto Hermann Pesch qui qualifiait la théologie de Thomas d'Aquin de « sapientiale » et celle de Luther d'« existentielle » ; Otto Hermann PESCH, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mayence, Matthias Grünewald Verlag, 1967. Voir André BIRMELÉ, « La "déclaration commune sur la doctrine de la justification". Bilan et perspectives méthodologiques », *art. cit.*, p. 217. Voir aussi Hervé LEGRAND, « La légitimité d'une pluralité de "formes de pensée" (*Denkformen*) en dogmatique catholique. Retour sur la thèse d'un précurseur : O. H. Pesch », in François BOUSQUET, Henri-Jérôme GAGEY, Geneviève MÉDEVIELLE, Jean-Louis SOULETIE (éd.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002, p. 685-704.

4 L'interprétation du *subsistit in* par Josef Ratzinger est symptomatique de la difficulté catholique à penser une diversité qui ne soit pas une division : « L'Église de Jésus-Christ, comme sujet concret en ce mode, peut être rencontrée dans l'Église catholique. Cela ne peut se vérifier qu'une seule fois et la conception selon laquelle le *"subsistit"* serait à multiplier ne saisit pas, précisément, ce que [le concile] voulait dire » ; pour celui qui était alors cardinal, dans le fait que des réalités ecclésiales existent cependant en dehors de ce sujet, « se reflète le caractère contradictoire de la division » qui, selon lui, diffère d'une dialectique relativiste qui « en réalité, n'est pas une fracture mais seulement la manifestation des multiples variations sur un unique thème, dans laquelle toutes les variations ont raison, d'une certaine manière, et n'ont pas raison. En réalité, il n'existe plus alors de nécessité intrinsèque de rechercher l'unité, parce que, en vérité, l'unique Église est de toute façon partout et nulle part. Donc le christianisme n'existerait en réalité que dans la corrélation dialectique de variations opposées. L'œcuménisme consisterait dans le fait que tous, d'une certaine manière, se reconnaissent réciproquement puisque tous ne seraient que des fragments de la réalité chrétienne. L'œcuménisme serait donc la résignation devant une dialectique relativiste, parce que Jésus appartient au passé et que, de toute façon, la vérité demeure cachée » ; Joseph RATZINGER, « L'ecclésiologie de la Constitution conciliaire *Lumen Gentium* », *art. cit.*, p. 311.

du Christ fait de membres différents n'est pas un corps éparpillé, il reste un seul corps uni. A l'inverse, peut-on penser que c'est l'Église catholique qui maintient la division en n'acceptant pas que d'autres Églises puissent appartenir aussi pleinement qu'elles – bien que différemment – au corps du Christ ? N'y a-t-il pas implicitement dans la position catholique une difficulté à penser un consensus différenciant, une unité dans la diversité ?

Là où l'on parle d'asymétrie, devrait-on plutôt parler de logiques contradictoires ? Walter Kasper parle de différence de nature fondamentale[1]. Mais si tel est le cas, alors toute avancée risque d'être impossible. Entre le « tout ou rien », y a-t-il un chemin pour avancer, dans une communion non pleine, mais réelle ? Le dialogue luthéro-catholique a dès le départ posé un regard optimiste sur la question, en affirmant que, « bien qu'au sein de l'Église catholique, il y ait sur ce point des opinions notablement différentes, on reconnaît du côté catholique qu'il n'y a pas identité totale entre l'unique Église du Christ et l'Église catholique romaine. Cette Église unique du Christ se réalise aussi de manière analogue en d'autres Églises »[2].

Dans *L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu*, le groupe de dialogue réformé-catholique fait le récit de la lutte pour la paix en Irlande du Nord[3]. Pendant longtemps, catholiques et protestants soutenaient le fait d'être séparés par « l'existence de deux ecclésiologies qui s'excluaient mutuellement, dans lesquelles la proximité entre le Royaume de Dieu et les structures visibles de la vie ecclésiale était supposée traduire celles-ci, plus ou moins directement, en entités ecclésiales politiques indépendantes et s'excluant mutuellement »[4]. Le rapport met en avant l'évolution permise par Vatican II, quand la « tendance précédente orientée vers une auto-compréhension insulaire de l'Église a été remplacée par un profond sentiment de la relation de l'Église avec le monde »[5]. Cette « *metanoia* de l'Église catholique » a eu un impact sur la communauté protestante[6] : pour les catholiques comme pour les protestants, « ce qui reste est la primauté de la grâce dans la fervente célébration de la Parole et des sacrements »[7].

---

1 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 237.

2 *L-C - Rapport de Malte* 71.

3 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 102-122.

4 *Ibid.* 106.

5 *Ibid.* 108. L'*aggiornamento* du Concile est évoqué dans ce paragraphe et également au paragraphe 119.

6 *Ibid.* 120.

7 *Ibid.* 121.

Pour Jean-François Chiron, « on pourrait synthétiser l'apport conciliaire en concédant que le *subsistit in* n'a rien changé au discours traditionnel de l'Église catholique sur elle-même ; mais il a certainement changé son discours sur les autres confessions […] – donc sur l'Église du Christ – donc sur l'Église catholique elle-même, au moins en retour et indirectement : tout se tient, dans une sorte d'effet de système »[1]. Si le *subsistit in* change le discours et le regard sur les autres et sur soi-même, il n'est pas exclu qu'il puisse aussi changer la relation...

Pour élargir la question, nous retrouvons là la dimension d'équilibre à trouver entre incarnation et confiance dans l'Esprit saint.

Les catholiques peuvent interroger les protestants sur leur allergie à donner trop d'importance aux structures ecclésiales en y voyant le risque que l'institution prenne trop de place par rapport au cœur de l'Évangile, la justification par la grâce seule. Le cardinal Kasper a à ce propos des mots très durs, quand il évoque la nécessité de « surmonter un ecclésio-docétisme latent et une phobie largement répandue (et présente également dans l'Église catholique) vis-à-vis du droit dans l'Église »[2] et la réticence à « comprendre la forme visible du ministère apostolique comme un signe et un instrument quasi sacramentel de l'agir du Seigneur glorifié dans l'Esprit-Saint dans l'Église »[3]. A propos de l'affirmation courante chez les protestants que le Christ est la seule tête de l'Église, Bernard Sesboüé indique que « pour le catholique la question restera toujours : comment cette souveraineté du Christ et la puissance de son Esprit s'exercent-elles concrètement dans la réalité visible de l'Église ? Comment s'y trouvent-elles "médiatisées" selon la logique même d'une incarnation visible ? Il y va de la dépendance effective de l'Église au Christ »[4]. Les catholiques questionnent ici les protestants sur ce qui peut paraître être un amoindrissement de l'incarnation, c'est-à-dire du choix de Dieu de se lier à l'histoire et aux structures humaines. Les protestants ont tout intérêt à ne pas balayer trop vite

1 Jean-François CHIRON, « Église du Christ et Église catholique », *art. cit.*, p. 77.

2 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 283.

3 *Ibid.*, p. 283.

4 Bernard SESBOÜÉ, « Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 176-177. Il complète en précisant que « c'est pourquoi il apparaît nécessaire que des signes de l'origine "divine" de l'investiture au ministère soient donnés : tel est le sens de l'ordination qui agrège par invocation de l'Esprit le nouveau ministre dans la succession apostolique ».

cette critique et à ne pas s'arrêter au soupçon de docétisme[1] mais à travailler la manière dont leur réserve face à une institution trop contraignante peut parfois aller jusqu'à un refus de la nécessité humaine de s'organiser. Leur méfiance devant tout ce qui pourrait prendre la place de l'Évangile ne risque-t-elle pas parfois de prendre elle-même trop de place ? Articuler incarnation et confiance, christologie et pneumatologie, est un défi permanent pour toute Église.

A la question qui lui est posée d'un déficit de confiance en l'incarnation, le protestantisme pose en retour la question au catholicisme d'un déficit de confiance en l'action du Saint-Esprit : Dieu, dans sa liberté, est le seul garant du maintien de l'Église dans la fidélité et dans l'unité, quelles que soient les formes d'organisation institutionnelle de l'Église. Pourquoi une seule forme de transmission et de structure du ministère, certes remontant à des temps très anciens, serait-elle légitime ? L'incarnation ne court-elle pas le risque de se figer si elle est référée à une origine historique qui devient norme contraignante, quand les défis du monde et la réalité de l'Église bougent ? Là encore, on voit l'importance d'articuler christologie et pneumatologie : les deux questions ne se renvoient ainsi pas dos à dos mais se complètent l'une l'autre.

III.4.4.3 – Des Églises particulières au sein de l'Église universelle ?

Après le long développement de ce chapitre qui montre que, fondamentalement, l'Église du Christ ne saurait se confondre avec l'Église catholique romaine, qu'il y a Église (selon les protestants) ou éléments d'Église (selon les catholiques) en dehors de l'institution ecclésiale catholique, et que tous les baptisés appartiennent à la même Église du Christ[2], comment comprendre qu'il n'y ait pas

---

[1] Karl Barth lui-même a attiré l'attention sur le risque d'un « docétisme ecclésiastique […] aussi peu praticable que le docétisme christologique », à propos de la tentation de séparer Église invisible et Église visible ; Karl BARTH, *Dogmatique* IV/1***, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 12. Il rappelait que la communauté « est la forme d'existence terrestre et historique de Jésus-Christ lui-même » (*Ibid.*, p. 20-21). Cette expression n'est pas sans faire écho à celle de Dietrich Bonhoeffer évoquant « le Christ existant en tant que communauté » ; Dietrich BONHOEFFER, *La nature de l'Église*, *op. cit.*, p. 50. Ce dernier précise que « c'est là une réalité crédible, non visible » (*Ibid.*, p. 54).

[2] Voir par exemple la formule « Tous les baptisés font partie de l'Église de Jésus-Christ », dans *Youcat. Catéchisme de l'Église catholique pour les jeunes* 130, Paris, Cerf/Mame-Fleurus/Bayard, 2011. Cette formule laisse entendre que les baptisés dans une autre Église que l'Église catholique appartiennent aussi à l'Église de Jésus-Christ ; la logique voudrait alors que les Églises dans lesquelles ce baptême a été donné fassent elles aussi partie de l'Église de Jésus-Christ. Il importe de noter que ce catéchisme a reçu l'*imprimatur* romain.

encore « reconnaissance mutuelle des Églises séparées comme expressions pleines et authentiques de l'unique Église du Christ »[1] ?

Pour le *Rapport de Malte*, l'affirmation dans le décret sur l'œcuménisme de Vatican II que l'Église catholique reconnait les qualités ecclésiales des autres Églises ou communautés ecclésiales « peut, du point de vue théologique, être interprétée comme un premier pas vers la reconnaissance du ministère de ces Églises »[2]. Nous continuons pourtant, plus de cinquante ans après la fin du Concile, à buter sur la question des ministères, en particulier sur leur place dans l'être de l'Église et leur validité. Nous l'avons dit, ce qui fait encore obstacle est fondamentalement la question de l'*episkopè*. Le problème essentiel côté catholique est en effet l'absence, selon son regard, d'un épiscopat considéré comme « valide » dans les Églises issues de la Réforme. Cette question ne se pose pas du côté protestant. La dimension d'Église particulière pourrait-elle faire avancer la reconnaissance ? Pourrait-on avancer vers une conception de l'Église comme communion d'Églises particulières, au sens confessionnel du terme ? Pour que la question des ministères, notamment de l'*episkopè*, ne soit pas un obstacle, il s'agirait de distinguer communion spirituelle et communion canonique.

Pourrait-on considérer que l'Église catholique romaine et les Églises luthériennes ou réformées pourraient être des Églises particulières en communion au sein de l'Église de Jésus-Christ ? C'est ce que suggère le document luthéro-catholique *L'unité qui est devant nous* à propos de l'Église Corps du Christ :

> « De même que l'Eucharistie n'est pas une partie du corps du Christ, mais le corps tout entier, ainsi l'Église locale n'est-elle pas seulement une partie du tout, mais réalisation de l'Église de Dieu. C'est pourquoi si, dans le Nouveau Testament, chaque Église locale est aussi Église de Dieu au plein sens du mot, elle n'est pas cependant toute l'Église de Dieu. Cette limitation des Églises prises en particulier et leur nécessaire solidarité mutuelle appelle une communion concrète et vécue qui englobe tous les aspects de la vie ecclésiale. Cela correspond à la nature de l'Église qui, en tant que "Corps du Christ", est un ensemble organique »[3].

Une note explique à propos de ce rapport entre Églises locales et Église du Christ que « l'application de ce principe fondamental au rapport entre Église

---

1 André BIRMELÉ, « Les dialogues bilatéraux entre les Églises : repères sur le chemin de l'unité », *DC* 2431 (2009), p. 888 ; l'article est également paru dans *PosLuth* 57, 2009/3, p. 181-200.

2 *L-C - Rapport de Malte* 63.

3 *L-C - L'unité qui est devant nous* 89.

catholique et Églises luthériennes – au plan local ou à un plan plus large – doit être considérée comme légitime dès le moment, et dès le moment seulement, où il est présupposé, comme ici, que les deux Églises se sont retrouvées dans une communion dans la foi et dans une vie sacramentelle commune »[1]. Ce paragraphe est à la fois très intéressant et très ambigu. Il applique la définition de Vatican II qui concerne les Églises locales au sein de l'Église catholique à la dimension œcuménique, l'Église catholique romaine et les Églises luthériennes étant considérées comme des Églises locales, chacune à la fois pleinement Église du Christ mais pas à elle seule toute l'Église du Christ. Du côté catholique, peut-on ainsi considérer que l'Église catholique est une Église particulière ?

Le même document prolonge cette veine de réflexion à propos de l'Église Temple du Saint-Esprit : « Puisque la plénitude des dons de l'Esprit ne se trouve que dans la communion des Églises locales, aucune d'entre elles ne peut revendiquer le Saint-Esprit pour elle seule »[2]. Le rapport précise en référence à *Lumen gentium* 13 qu'« un tel principe théologique fondamental peut être appliqué aux rapports entre l'Église catholique et les Églises luthériennes. L'unité retrouvée dans la foi et les sacrements leur donne de participer ensemble à la dynamique »[3] que décrit *Lumen gentium* :

> « Il existe légitimement, au sein de la communion de l'Église, des Églises particulières jouissant de leurs traditions propres – sans préjudice du primat de la Chaire de Pierre qui préside à l'assemblée universelle de la charité, garantit les légitimes diversités et veille à ce que, loin de porter préjudice à l'unité, les particularités, au contraire, lui soient profitables. De là, enfin, entre les diverses parties de l'Église, les liens de communion intime quant aux richesses spirituelles, quant au partage des ouvriers apostoliques et des ressources matérielles »[4].

Ce paragraphe de *L'unité qui est devant nous* fait, comme le précédant, application d'une distinction interne au catholicisme à la dimension de relation entre Église catholique et Églises luthériennes. Il glisse de fait de la dimension d'Église locale à celle d'Église particulière.

---

1 *Ibid.*, note 129.

2 *Ibid.* 90.

3 *Ibid.*, note 130

4 *LG* 13. Nous donnons ici la traduction de *Lumen gentium* telle qu'elle se trouve en ligne sur le site du Vatican. Il est intéressant de noter que dans *Face à l'unité, op. cit.*, la traduction est légèrement différente, notamment au début où il est dit : « au sein de la communion des Églises » au lieu de « la communion de l'Église ». L'expression originale, en latin, est : « *in ecclesiastica communione* », traduite dans l'édition du Cerf de 2003, *op. cit.*, p. 87, par « au sein de la communion ecclésiale ».

Nous avons vu plus haut la difficulté que pose le Concile sur la question de vocabulaire[1]. Mais il importe de distinguer entre l'Église locale et l'Église particulière. Il est en général convenu de désigner par la première l'Église en tant qu'elle est assemblée réunie autour de la prédication et des sacrements et en lien avec les autres Églises locales au sein de l'Église universelle ; il s'agit du diocèse pour l'Église catholique, et de la paroisse pour les Églises protestantes. La deuxième désigne alors des Églises organisées au plan supra-local ; dans le langage catholique, elle peut désigner les Églises orthodoxes séparées[2], ou bien des Églises qui, au sein de l'Église catholique, ont des traditions ou rites propres tout en restant attachées au siège de Rome[3] ; c'est cette dernière acception du terme que nous prenons ici.

Bernard Sesboüé, à propos du document du Groupe des Dombes sur l'eucharistie[4], indiquait que « la distinction entre Église universelle, Corps visible du Christ, et Églises confessionnelles séparées est une application *partielle* […], dans une situation *anormale*, d'une distinction tout à fait légitime en ecclésiologie, entre Église universelle et Églises particulières »[5] et propose de « passer de la situation *anormale*, et donc contradictoire et injustifiable, qui est celle d'aujourd'hui, à la situation d'Églises particulières ayant renoué dans une communion complète »[6]. Il écrit ailleurs que « les relations actuelles entre les Églises particulières catholiques et les autres Églises ou communautés ecclésiales chrétiennes peuvent se comprendre comme des relations de communion partielle entre Églises particulières qui cheminent, par la voie de la conversion et de la réconciliation, vers la pleine reconnaissance mutuelle et la pleine communion »[7]. Autrement dit, pour lui, « la distinction entre Église universelle, Corps visible du Christ, et Églises confessionnelles séparées est une forme de réalisation incomplète et anormale, à

1 Voir *supra*, III.3.1.

2 *UR* 14 et 15.

3 *LG* 13. Le décret sur les Église orientales catholiques leur est consacré, voir notamment *OE* 3.

4 GROUPE DES DOMBES, *Vers une même foi eucharistique ? op. cit.*.

5 Bernard SESBOÜÉ, « L'accord eucharistique des Dombes. Réflexions théologiques », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 211. C'est lui qui souligne.

6 *Ibid.*. C'est lui qui souligne.

7 Bernard SESBOÜÉ, « "Ecclésiologie de communion et voie vers l'unité" », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 143.

l'intérieur d'une situation objectivement pécheresse, de la distinction fondamentale en ecclésiologie entre Église universelle et Églises locales ou particulières »[1].

La question du canon de l'Écriture, qui permet à des textes variés, voire contradictoires, de coexister, ne pourrait-elle pas s'appliquer aux Églises au sein du canon ecclésial, l'Église de Jésus-Christ ? Pour Walter Kasper :

> « En réunissant dans le canon du Nouveau Testament les différents types de communautés néotestamentaires au sein d'un canon unique, l'Église nous a fourni la norme claire d'interprétation qui consiste à lire la canon dans sa totalité et à comprendre les différents types de communautés non pas comme un pluralisme contradictoire mais comme une unité et une communion complémentaire d'Églises sœurs qui toutes sont l'Église une. Ce qui est juste dans la thèse du pluralisme des formes d'Église est donc seulement le fait que l'unité ne signifie pas une uniformité rigide, mais doit être comprise comme une unité de communion. En ce sens, nous pouvons retenir ceci : conformément au mouvement d'ensemble de l'histoire du salut et selon la logique interne de celle-ci ainsi que selon la volonté de Jésus, il ne peut pas y avoir de nombreuses Églises et un pluralisme, mais bien une pluralité d'Églises au sein de l'Église une et unique dans laquelle de nombreuses Églises particulières sont liées entre elles dans la communion par l'unique Seigneur et dans l'Esprit-Saint »[2].

Ce que dit le cardinal pourrait être signé par un protestant, mais on revient ici à la question de savoir de quelle Église l'on parle en évoquant l'Église une et unique ; pour Walter Kasper, il s'agit de l'Église catholique romaine[3], là où le protestant désignerait l'Église de Jésus-Christ.

Peter Neuner termine son ouvrage de théologie œcuménique avec une proposition se référant à la dimension des Églises particulières. Pour lui, le modèle de la *koinonia* pourrait définir les relations entre les Églises, « si les confessions pouvaient se comprendre comme des Églises particulières », non pas comme des subdivisions de l'Église universelle mais comme sa réalisation concrète. Le but visé ainsi « n'est pas une Église universelle par son organisation, mais une communion d'Églises dont chacune réalise pleinement son identité ecclésiale, qui est reconnue comme telle par toutes les autres et qui, dans sa relation avec les autres Églises locales ou particulières, constitue l'Église universelle »[4]. Il précise qu'il ne s'agit pas de la réalité actuelle mais d'un modèle : « que les confessions qui existent

---

1 *Ibid.*, p. 143-144.

2 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 226.

3 *Ibid.*, p. 228, où en référence à *LG* 23 il écrit que « L'unique Église consiste dans et à partir de nombreuses Église particulières, et l'évêque de Rome doit être le principe visible et le fondement de l'unité de la diversité des évêques. Voir aussi p. 233.

4 Peter NEUNER, *Théologie œcuménique, op. cit.*, p. 486.

aujourd'hui forment une communion au sein de laquelle elles se comportent les unes avec les autres comme des Églises locales et qu'elles réalisent leur être-Église dans la communion qu'elles entretiennent les unes avec les autres n'est pas une description de la situation telle qu'elle existe, mais un modèle de l'*oikouménè* à venir »[1]. Pour lui, « une *koinonia* qui prendrait cette forme serait en mesure d'être également un signe de l'unité de l'humanité »[2].

Se pose ici, encore une fois, la question de l'*episkopè*. La relation entre Églises particulières et Église universelle est signifiée dans le catholicisme par l'appartenance des évêques au collège épiscopal dont la tête est l'évêque de Rome ; les protestants, sauf à devenir catholiques, ne peuvent pas entrer dans une démarche d'intégration de leurs ministères dans la juridiction romaine. Cette même relation est signifiée en protestantisme luthéro-réformé par un accord sur la prédication et sur l'administration des sacrements, les formes d'*episkopè* pouvant être diverses ; les catholiques ne peuvent pas se contenter d'une démarche où chaque Église particulière est en communion spirituelle avec les autres, sans instance de collégialité épiscopale. Il est donc nécessaire d'imaginer des voies permettant une collégialité épiscopale sur un autre modèle.

Ignace Ndongala Maduku, pour qui la « nécessité de retrouver la corrélation entre la *communio ecclesiarum* et le *collegium episcoporum* s'impose »[3], plaide pour le développement d'Églises régionales avec des responsabilités propres. Il interroge : « N'est-ce pas là un gage, par exemple pour les Églises issues de la Réforme, que la recomposition de l'unité n'entraînera ni leur absorption ni leur dissolution ? Une confirmation que leurs diverses traditions avec leurs particularités (culte, discipline, spiritualité, théologie) seront observées et promues ? »[4]. Pour lui, « la conclusion s'impose : avec cette configuration ecclésiale, la primauté romaine pourrait être exercée en harmonie et non pas en concurrence ni en opposition avec l'autocéphalie orthodoxe dont elle garantirait par ailleurs la catholicité. Dans cette perspective, elle devrait s'ouvrir à la particularité ecclésiale et à la différence des

1 *Ibid.*.
2 *Ibid.*.
3 Ignace NDONGALA MADUKU, « Églises régionales et catholicité de l'Église*, art. cit.*, p 239.
4 *Ibid.*, p. 243.

communautés ecclésiales orthodoxes et réformées »[1]. Il poursuit en expliquant que « les Églises régionales sont des expressions institutionnelles de la catholicité régulant harmonieusement l'articulation de l'unité avec la diversité »[2]. Selon lui, « en promouvant l'exercice de la responsabilité propre des Églises locales, les Églises régionales corrèlent la catholicité de l'Église à l'inculturation. Elles constituent pour les Églises orthodoxes et celles issues de la Réforme un gage de leur statut futur dans l'unique Église réconciliée »[3].

La primauté du pape est-elle à ce niveau un obstacle majeur dans les relations œcuméniques[4] ? Le rapport luthéro-catholique sur *Le ministère dans l'Église* explique que « la prise de position catholique à l'égard du ministère d'autres Églises ne dépend pas directement de la question de la primauté, comme le montre l'attitude adoptée à l'égard du ministère des Églises orthodoxes »[5]. Ce n'est que « pour une pleine reconnaissance des ministères, lors d'une réconciliation des Églises, [qu'] il faut, selon la conception catholique, prendre en compte aussi le ministère de Pierre »[6]. Cette distinction entre « attitude adoptée » et « pleine reconnaissance des ministères » est importante. L'exemple du regard de l'Église catholique sur les Églises orthodoxes est signifiant. Serait-il envisageable que l'Église catholique considère les Églises protestantes, à l'instar des Églises orthodoxes, comme des Églises sœurs, même si la question de la primauté continue d'être un obstacle ? De la même manière que Josef Ratzinger écrivait que « Rome ne doit pas exiger de l'Orient au sujet de la doctrine de la primauté plus que ce qui a été formulé et vécu durant le premier millénaire »[7] et que « ce qui a été possible durant un millénaire ne doit pas être aujourd'hui chrétiennement impossible »[8], ne pourrait-on pas, d'un point de vue catholique, ne pas exiger davantage des Églises luthériennes et réformées que ce qu'elles partagent déjà de l'apostolicité de l'Église, de la succession dans le ministère, de la célébration du sacrement eucharistique, de l'importance d'une *episkopè* au service de l'unité de l'Église et de sa fidélité à l'Évangile ? La forme

1 *Ibid.*.

2 *Ibid.*, p. 244.

3 *Ibid.*.

4 Voir Hervé LEGRAND, « Réformer la papauté pour servir l'unité entre les Églises », *art. cit.*.

5 *L-C - Le ministère dans l'Église* 78.

6 *Ibid.*.

7 Joseph RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique*, *op. cit.*, p. 221. Cité par *L-C - L'unité qui est devant nous* 66, note 89.

8 *Ibid.*.

juridique de l'Église catholique interdit de fusionner en une seule Église visible, mais pourrait permettre de reconnaître la pleine ecclésialité des autres Églises et la valeur de leur ministère, et ainsi ouvrir la voie à une hospitalité eucharistique mutuelle.

Il s'agirait de distinguer une pleine communion canonique – l'intégration des évêques protestants dans la collégialité épiscopale catholique – et une pleine communion spirituelle – une relation forte entre les différentes ministères en charge de l'*episkopè*, qui laisse ouverte des formes d'organisation propres à chaque Église particulière, y compris sur la structure ministérielle. Peut-on envisager de distinguer ainsi entre communion ecclésiale au sens spirituel et unité visible institutionnelle ? Il nous semble que c'est la seule voie de progrès possible. Elle demanderait un travail ecclésiologique important de la part de l'Église catholique pour pouvoir admettre qu'un consensus différenciant, tel qu'il a été exprimé sur le plan sotériologique dans la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* en 1999, puisse s'appliquer à la forme ministérielle de l'Église. Cela exigerait de reprendre à nouveaux frais les questions de différence fondamentale, de modèles d'unité, de hiérarchie des vérités, d'articulation entre fond et forme, d'identité confessionnelle, et plus profondément de la mission de l'Église et de sa disposition à une conversion. Est-ce envisageable ?

III.5

CONCLUSION

DES IDENTITÉS FIGÉES ?

A l'issue de cette partie, nous pouvons décaler la question de savoir si le ministère est le nœud gordien de l'œcuménisme. Il est en effet nettement apparu que les divergences qui s'expriment au niveau des ministères ne sont que l'expression de logiques ecclésiologiques fondamentalement différentes. Que ce soit dans le lien entre communion eucharistique et communion ecclésiale, dans l'articulation entre Église locale et Église universelle ou dans la question de savoir où se trouve en plénitude l'Église de Jésus-Christ, le ministère est révélateur d'enjeux majeurs qui sont encore loin d'être réglés. Ils peuvent s'exprimer dans le rapport de l'Église au salut. Pour les luthériens et les réformés, la question centrale de la foi, et par là-même de l'ecclésiologie, est celle du salut ; c'est ce dernier, exprimé par la justification par la foi seule et signifié dans la Parole et les sacrements, qui fonde, définit et conduit toute réflexion sur l'Église. Celle-ci n'est jamais médiatrice du salut, au sens d'une participation active à la grâce de Dieu ; son ministère est d'être témoin de ce salut, d'en vivre et d'en donner des signes. Les ministères s'insèrent dans ce service de toute l'Église et la diversité de leurs formes est légitime, puisque le seul critère est la justification. Pour les catholiques, la logique est toute différente. La question du salut est bien sûr décisive, mais elle est un critère parmi d'autres[1]. L'Église, dans son mystère comme dans sa réalisation concrète, est instrument actif de ce salut donné par Dieu et médiatisé par la Parole, les sacrements et le ministère. Elle englobe largement tous les pans de la vie chrétienne et est ainsi centrale dans la

[1] Nous avons rappelé que dans la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*, cette question de savoir s'il s'agit du critère ou d'un critère est fondamentale ; voir *supra*, I.1.4.1.

théologie ; c'est pourquoi la question des ministères, et en particulier la forme de l'*episkopè*, est fondamentale pour l'Église. Les questions qui se cristallisent au plan œcuménique autour des ministères et de l'*episkopè* traduisent cette différence fondamentale. Ce n'est ainsi pas tant le ministère qui est le nœud gordien de l'œcuménisme, que la place de l'Église dans l'économie du salut et dans la vie de la communauté chrétienne.

Au cœur de ces approches divergentes, il apparaît que revient de manière insistante la nécessité de distinguer et d'articuler fond et formes. Nous avons déjà croisé à maintes reprises cette problématique. Elle est au cœur des discussions internes à la Communion d'Églises protestantes en Europe et est notamment explicitée dans les documents *L'Église de Jésus-Christ* et *Forme et Organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation*[1]. Dans les dialogues que nous étudions, nous avons montré qu'elle apparaît à propos du lien entre Église et salut[2], dans la question du ministère[3] et notamment dans celle de l'*episkopè*[4]. Pour ce qui concerne les aspects étudiés dans cette troisième partie, elle se manifeste dans la question du ministère qui préside la célébration eucharistique dans son lien à la communion ecclésiale, dans le ministère comme lien entre Église locale et Église universelle, ainsi que dans la relation entre l'unique Église de Jésus-Christ et la diversité d'Églises particulières.

C'est un point sur lequel bute le dialogue œcuménique. Ainsi que le rappelle Walter Kasper, les principes catholiques de l'œcuménisme, explicités dans *Unitatis Redintegratio*[5], « partent de la compréhension concrète de la catholicité, comportant une forme, et qui est donnée dans l'Église catholique »[6]. Pour l'Église catholique, « les autres Églises et communautés ecclésiales ont part, avec des degrés différents et une densité diverse, à la réalité ecclésiale de l'Église catholique »[7] et « il en résulte, à la différence du modèle de la reconnaissance mutuelle d'Églises ayant les mêmes droits, une compréhension œcuménique de la catholicité comportant des

1 Voir *supra*, I.4.1.2.
2 Voir *supra*, II.1.3.
3 Voir *supra*, II.3.6.
4 Voir *supra*, II.4.6.
5 *UR* 2-4.
6 Walter KASPER, *L'Église catholique, op. cit.*, p. 263.
7 *Ibid.*, p. 263-264. Voir *LG* 8, *LG* 15, *UR* 3 sq.

cercles concentriques et une participation par degrés à la catholicité »[1]. Pour le cardinal, « le problème sans solution de l'œcuménisme, il est vrai, est qu'une conciliation des deux conceptions n'a pas été possible jusqu'ici en raison de la différence fondamentale entre les deux positions »[2].

Parce qu'elle nous semble fondamentale, il nous paraît utile de pointer ici les enjeux de cette distinction.

III.5.1 – Fondement et formes

La distinction entre le fondement et les formes est largement évoquée dans les deux dialogues étudiés et nous l'avons déjà relevé à plusieurs reprises. Que ce soit de manière générale entre ce qui fonde l'Église et les formes diverses qu'elle revêt, ou plus précisément sur la forme que les ministères doivent ou peuvent prendre, elle évoque une articulation nécessaire entre ces deux dimensions. Des aspects de la foi relèvent de l'essentiel, du fondamental qu'il n'est pas envisageable de remettre en question, et d'autres des formes historiques qu'ils ont pu prendre au service de l'essentiel, dans une diversité légitime qu'il s'agit d'accepter.

La distinction et la relation entre fondement et formes est notamment développée dans la phase du dialogue luthéro-catholique qui a abouti au rapport sur l'apostolicité de l'Église. Ce document rappelle par exemple que les formes centrales de l'Évangile, avec la vie communautaire rassemblée par lui, et en elle la charge ministérielle, viennent à nous dans des expressions historiques contingentes[3]. Pour les membres de la commission :

> « Cela signifie que l'Église doit continuellement être consciente des besoins de réforme. Mais en cela nous ne pouvons pas diffuser un Évangile pur en faisant abstraction des formes contingentes, et nous ne le devons pas, sinon un tel Évangile ne serait pas une parole envoyée dans l'histoire. Nous reconnaissons aujourd'hui que l'Église a besoin, en des degrés divers, de formes particulières de continuité apostolique qui ne sont pas en elles-mêmes intrinsèques à la substance de l'Évangile apostolique. Ces formes sont au service de la proclamation de la bonne nouvelle du Christ et transmettent aux croyants d'aujourd'hui les éléments de continuité apostolique centrée sur l'Évangile, tout en exprimant ainsi l'unité dans la

1 *Ibid.*, p. 264.

2 *Ibid.*.

3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 131.

> foi entre la communauté locale et l'Église à travers le monde et à travers les âges »[1].

Le dialogue réformé-catholique exprime lui aussi cette distinction. Ainsi, le document concluant la première phase de discussions affirmait que l'Église, dans ses aspects visibles, doit se donner la forme qui correspond à sa « réalité », à son « être véritable » dont l'eucharistie est la source[2] et qu'elle doit donc en permanence examiner son organisation et sa vie, en particulier dans le domaine du droit ecclésiastique qui « n'est pas un absolu » mais au service de l'annonce de l'Évangile et « doit être en harmonie avec la loi du Royaume révélée dans l'Eucharistie »[3]. Sur la question de la « continuité apostolique », le document indiquait que, si elle est définie « peut-être »[4] d'une manière différente – mais le rapport ne disait pas en quoi –, elle fait « partie intégrante de la permanence de l'identité de l'Église à travers le changement »[5] ; dans l'obéissance et la fidélité, l'Église peut changer en fonction des contextes sociopolitiques et culturels. Les rédacteurs de ce document précisaient que la question qu'il faudrait ultérieurement aborder dans le dialogue entre réformés et catholique était de « savoir ce qui appartient à "l'establishment" de l'Église et ce qui provient des structures que la Christ a eu dessein de donner à son Église »[6] : la manière dont l'Église visible est structurée appartient-elle à ses fondamentaux (les structures donnée par le Christ) ou à ses formes (l'*establishment*) ? Le rapport affirmait qu'un accord règne pour dire que « déjà dans le Nouveau Testament, les traits essentiels de l'Église-une prennent forme concrète selon différents modèles »[7] ; dans cette articulation entre les traits essentiels de l'Église et sa forme variable, le rapport exposait que l'« on a convenu qu'il est de bonne méthode de chercher dans la Bible des théologies de la *nature* de l'Église à partir desquelles on puisse inférer les grandes lignes d'une constitution d'Église et examiner si les structures ecclésiales actuelles y correspondent »[8].

---

1 *Ibid.* 132.

2 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 90.

3 *Ibid.*.

4 On appréciera la saveur de ce « peut-être » !

5 *Ibid.* 65.

6 *Ibid.*.

7 *Ibid.* 18.

8 *Ibid.*. C'est nous qui soulignons le mot « nature », qui n'est pas problématisé ici. Rappelons que le rapport évoque des travaux de 1970.

Cette distinction exprime une réalité. Au cours de l'histoire des Églises et dans la diversité des développements confessionnels, le ministère a recouvert différentes formes, tout en ayant charge des mêmes fondamentaux : prédication, administration des sacrements, unité de l'Église. Le document luthéro-catholique de 1986 fait ce constat tout simple que « l'apostolicité de l'Église est faite d'une multitude [d'] éléments, qui sont de fait présents dans des configurations différentes »[1]. Il n'est pas possible de nier cela. En deux mille ans d'histoire, les ministères dans l'Église ont connu de grandes évolutions structurelles, y compris au sein de l'Église catholique romaine, même en conservant des titres identiques ; cela est particulièrement vrai pour l'évêque, dont nous avons vu que le ministère a évolué de la présidence d'une communauté à celle d'une responsabilité régionale. Parce que l'Église s'est développée dans différents contextes, la structure du ministère a subi beaucoup de transformations[2].

Cette distinction n'est pas nouvelle. Ainsi, le document *L'unité qui est devant nous* présentait le concept de « types » ecclésiaux ; il s'agit de l'idée que depuis toujours il existe au sein du christianisme « des types fondamentaux ou des archétypes particuliers de la foi chrétienne qui, certes, sont liés entre eux par des réalités fondamentales communes, mais qui néanmoins diffèrent clairement les uns des autres par des expressions spécifiques de la piété, de la doctrine, de la morale, des structures ecclésiales, etc. ; ces types se manifestent pour une part dans les Églises existantes »[3]. Pour les rédacteurs de ce rapport, « la tâche œcuménique ne consisterait donc pas à supprimer ou à fusionner ces différents types fondamentaux, mais à en manifester la légitimité, à les garder et à les tenir ensemble dans la communion de l'unique Église que l'on a en vue »[4].

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 165.

2 *Ibid.* 290.

3 *L-C - L'unité qui est devant nous* 42. Sur la notion de *typos*, voir Johannes WILLEBRANDS, « La notion de "Typos" dans l'unique Église du Christ », *Service d'information*, n° 101, 1999/II, p. 138-142 ; il s'agit d'un sermon du cardinal à Cambridge en janvier 1970, dans le contexte du dialogue catholique-anglican. Pour lui, un *typos* est l'ensemble d'éléments complémentaires au sein d'une tradition cohérente : une démarche théologique, une expression liturgique, une tradition de spiritualité et de dévotion, une discipline canonique… ; « la vie de l'Église requiert une diversité de *typoi* manifestant le caractère pleinement catholique et apostolique de l'unique Église sainte » (p. 142). Sur les *typoi*, voir aussi Emmanuel LANNE, « Foi commune et communion des Églises », *art. cit.*, p. 128-133 ; Emmanuel LANNE, « Pluralisme et Unité : possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale », *Ist* XIV (1969), p. 171-190.

4 *L-C - L'unité qui est devant nous* 42.

Cette distinction a permis le développement du consensus différenciant, largement adopté au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe et appliqué dans la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*. Elle nécessiterait pourtant, dans la suite du travail œcuménique, d'être davantage approfondie. L'enjeu est en particulier de pouvoir définir ce que l'on appelle « fond » et ce que l'on détermine comme « forme », et la nature de l'articulation entre ces deux dimensions.

Ainsi, pour Wolfgang Thönissen, « le problème principal dans la perspective d'un consensus luthérien-catholique semble être dans la clarification de savoir si et de quelle manière cette reconnaissance de l'apostolicité de l'Église est nécessairement liée au critère d'une forme spécifique de succession apostolique des ministres »[1]. C'est « la question de comment définir la relation entre d'une part le fondement de l'Église […] et d'autre part ses structures et forme apostoliques »[2]. Pour le professeur de Paderborn, « le problème théologique devient immédiatement évident dans cette distinction entre fondement et structure, qui est constamment répétée dans cette étude. Parler d'une participation commune à l'apostolicité de l'Église n'est pas sans problème, car cela peut donner l'impression que puisque l'on est d'accord sur le fondement, on est prêt à accepter la liberté d'une diversité de formes et d'organisation concrètes »[3]. Selon ce théologien catholique, le document sur l'apostolicité de l'Église « tire la force de son argumentation d'une articulation herméneutique entre fondement et forme qui n'a pas été suffisamment discutée. Il prend cette distinction caractéristique entre le fondement et la forme de la fonction sans déterminer exactement de quelle manière les deux dimensions de l'unique fonction sont à relier l'une à l'autre »[4]. Selon Wolfgang Thönissen, « c'est précisément là que se trouve le problème principal des solutions suggérées. Le document d'étude laisse entendre que l'unique essence de l'apostolicité peut trouver sa réalisation dans différentes formes, qui pourraient ainsi se donner l'une à l'autre une reconnaissance mutuelle. Cette solution mettrait cependant en question l'unicité et l'universalité de l'unique Église de Jésus-Christ et de sa nature sacramentelle »[5]. Pour lui, « la question est bien sûr de savoir comment différentes formes de fonction

1 Wolfgang THÖNISSEN, « "The Apostolicity of the Church" », *art. cit.*, p. 135.
2 *Ibid.*.
3 *Ibid.*.
4 *Ibid.*, p. 137.
5 *Ibid.*.

peuvent exprimer l'unité de l'Église de Jésus-Christ dans une forme visible concrète. Selon la compréhension catholique, l'interconnexion des deux dimensions constitue la nature sacramentelle de l'Église et de la fonction épiscopale. A cet égard, la réponse à la question ne peut pas consister dans une permission complète à toute forme de fonction »[1].

Un chantier pourrait être ouvert dans le prolongement des deux dialogues que nous étudions, afin de mieux définir et articuler les concepts de « fond » et de « forme », et travailler la question de la diversité des formes, de sa légitimité et de leurs relations.

Une fois mieux définis les termes et les enjeux de cette distinction-articulation entre fond et forme, il s'agit de pouvoir les mettre en perspective. Ainsi, le rapport *Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* consacre un long chapitre à préciser « nos compréhensions différentes du rapport qui existe entre ce que nous confessons, d'une part, sur l'origine et la vocation de l'Église une, sainte, catholique et apostolique dans le plan du salut de Dieu et, d'autre part, les formes de son existence historique »[2]. Pour les rédacteurs de ce document, ce n'est pas le principe de l'appartenance à l'*Una Sancta* qui pose problème, mais la question de la compréhension de cette appartenance. Il ne s'agit pas pour eux de se contenter de comparer les ecclésiologies mais de dire ensemble ce qui est de l'ordre de différences de perspective et ce qui est de l'ordre de la divergence de position. Pointer les différences de perspective, c'est être amené « à trouver dans la position de notre partenaire un point de vue complémentaire ou un accent différent mis sur une unique vérité que nous tenons en commun »[3]. Reconnaître les désaccords, c'est chercher à faire la lumière sur leur nature : « nous constatons entre autres que nous ne sommes pas d'accord pour discerner quelles sont les questions suffisamment sérieuses pour être cause de division de l'Église. Des questions qui, du côté

[1] *Ibid.*, p. 138. Sur la critique par le professeur Thönissen de la distinction entre fond et forme, voir aussi Wolfgang THÖNISSEN, « Sur le chemin de la communion des Églises ? Au sujet de la *Concorde de Leuenberg* depuis une perspective catholique », in Michel DENEKEN et Élisabeth PARMENTIER (dir.), *La passion de la grâce*, *op. cit.*, p. 205-226.

[2] *R-C - Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église* 89.

[3] *Ibid.* 91.

catholique romain, sont des obstacles à la pleine communion ne le sont pas nécessairement pour les réformés, et vice versa »[1].

Il s'agit enfin de pouvoir appliquer cette distinction. Pour ce qui concerne le sujet de notre étude, il serait utile de pouvoir préciser ce qui, dans les ministères, relève du fond et ce qui relève de la forme.

III.5.2 – Le ministère relève-t-il du fondement ou des formes ?

Deux questions fondamentales se posent à propos de la distinction entre fond et forme appliquée à la question des ministères.

La première est celle de savoir ce qui, dans le ministère, relève du fond et ce qui relève de la forme. Nous avons vu que cela est au cœur de la question de l'*episkopè*. Catholiques, luthériens et réformés convergent pour concevoir ce ministère comme faisant partie du fondement de l'Église, car au service de son unité diachronique et synchronique comme de sa fidélité à l'Évangile, mais ils divergent fondamentalement sur le statut à accorder à la forme qu'il revêt. Pour les protestants, une diversité de formes de ministères est légitime à condition que ces formes soient au service de la responsabilité fondamentale qui leur est confiée, tandis que pour les catholiques une forme particulière – le collège épiscopal dont le pape est la tête – fait partie du fond et est par conséquent seule légitime. Si le ministère appartient à l'*esse* de l'Église, ce que globalement catholique et protestants soutiennent, ses formes appartiennent-elles à son *esse* ou à son *bene esse* ? Il pourrait être intéressant ici de reprendre la distinction faite par le Groupe des Dombes entre la « structure » comme étant *esse* de l'Église – « l'ensemble des éléments solidaires (c'est-à-dire en relation les uns avec les autres) qui la constituent, selon l'intention fondatrice du Christ, et qui donc appartiennent à son sens et lui permettent d'accomplir sa mission »[2] – et les simples institutions ou formes d'organisation.

Le ministère ordonné fait partie de la structure fondamentale de l'Église. Le Rapport de Malte, déjà, rappelait que « le ministère est constitutif de l'Église » et que

1 *Ibid.* 92.

2 Cf. GROUPE DES DOMBES, *Le ministère épiscopal*, *op. cit.*, « commentaire » p. 114.

« sa structure fondamentale est permanente », mais que « ses formes concrètes, nécessaires et importantes à certaines époques pour accomplir fidèlement la mission de l'Église, peuvent être de valeur faible ou nulle en d'autres situations »[1]. Il ne s'agit donc pas de savoir si le ministère appartient au fond de l'Église, mais plutôt de définir ce qui, dans le ministère, appartient au fond et ce qui appartient à la forme[2]. Quels aspects du ministère relèvent d'une diversité légitime de formes ? Qu'est-ce qui est de la structure et qu'est-ce qui est de l'organisation[3] ? Pour Bernard Sesboüé, « autre chose est l'essence ou la définition ecclésiale d'un ministère, et autre chose la "figure" concrète, ou la forme historique variable qu'il peut prendre à travers les temps et les cultures. Le premier aspect représente la constante ou l'invariant de ce ministère en vertu du mystère de l'Église, et le second représente ses variables »[4]. Il précise que, cependant, « distinction ne veut pas dire séparation »[5]. En effet, la théologie catholique souligne que la forme fondamentale a persisté à travers ces changements structurels[6]. Cette réflexion est essentielle pour avancer. C'est ce qu'exprime le rapport du dialogue réformé-catholique *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde*, en demandant, parmi une série de questions qui appellent un approfondissement : « quelles données de fond et de forme sont à présupposer pour une reconnaissance réciproque des ministères ? »[7].

Une deuxième question est celle de savoir qui décide des éléments qui relèvent du fond et ceux qui relèvent de la forme. Jean Rigal rappelle, à partir de l'Église primitive dans le Nouveau Testament, que « l'Église ne jouit d'aucune liberté sur sa propre structure : elle ne peut donc nier ni le ministère apostolique ni la ministérialité globale qui la constituent. Mais elle jouit d'une *liberté* considérable quant à la manière d'organiser l'exercice concret des ministères »[8].

---

1 *L-C - Rapport de Malte* 56.

2 Voir *L-C - L'apostolicité de l'Église* 168.

3 Voir Bernard SESBOÜÉ, « Le déplacement des catégories du ministère apostolique à Vatican II et sa répercussion sur le dialogue œcuménique », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 337-374 : « A la lumière de la distinction entre structure et organisation dans l'Église je dirais volontiers ceci : le ministère apostolique (ou ordonné) dans son ensemble et avec ses trois degrés appartient à la structure de l'Église ; il en va de même de l'épiscopat avec sa double note de présidence personnelle et de collégialité » (p. 348).

4 Bernard SESBOÜÉ, « Les ministères dans l'Église », dans COLL., *Serviteurs de l'Évangile. Les ministères dans l'Église*, Paris, Cerf, 1971, p. 95-130, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 274-275.

5 *Ibid.*, p. 275.

6 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 290.

7 *R-C - La présence du Christ dans l'Église et dans le monde* 108.

8 Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*, *op. cit.*, p. 62.

Pour ce qui concerne le ministère, nous avons vu que le service de la prédication et des sacrements, la triple forme du ministère, l'ordination et la nécessité d'un ministère de supervision supra-local sont autant de points sur lesquels catholiques et luthéro-réformés convergent. La succession historique dans le ministère épiscopal et l'insertion de l'évêque dans le collège des évêques dont le pape est la tête sont pour les catholiques des dimensions qui relèvent de la structure fondamentale de l'Église, là où réformés et luthériens conçoivent une diversité de pratiques. Le dialogue luthéro-catholique, notamment dans son rapport *L'apostolicité de l'Église*, ouvre quelques pistes possibles de reconnaissance dans le cadre d'un consensus différenciant.

Comme nous l'avons cité en introduction de la deuxième partie de notre étude, ce document affirme un accord sur l'apostolicité de l'Église dans sa fidélité à l'Évangile, sur le fait que tous les baptisés partagent l'office sacerdotal du Christ, sur la nécessité du ministère ordonné pour la proclamation de l'Évangile par la prédication et les sacrements et sur la différence de ce ministère, pour le service de l'unité, entre des formes locale et régionale[1]. Le document poursuit en indiquant que la question des ministères diffère de celle de la justification, parce qu'il ne s'agit pas seulement de différentes formes de doctrines mais de différentes formes de structures ministérielles ; il pointe la « possibilité d'un consensus différencié sur la doctrine du ministère » et la perspective de « différentes formes du ministère, dans lesquelles on découvre un tel fondement commun que la reconnaissance mutuelle des ministères serait possible »[2].

Pour James Puglisi, « on doit […] établir ici une distinction entre le contenu du ministère et la forme du ministère »[3]. Il écrit : « Je crois qu'il est d'importance capitale d'établir d'abord ce qui constitue le contenu du ministère de supervision, avant de déterminer son mode d'exercice »[4]. Il s'agit de préserver l'unité dans et entre les Églises, de transmettre la prédication et l'enseignement, de diriger la mission et l'évangélisation, de transmettre fidèlement la foi apostolique. Les traits caractéristiques du ministère de supervision sont parfois attribués au ministère

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 292.
2 *Ibid.*.
3 James PUGLISI, « Les dialogues interconfessionnels sur le ministère », *art. cit.*, p. 353.
4 *Ibid.*, p. 354.

ordonné, mais qu'en est-il de la responsabilité pastorale ou administrative ? Le ministère est actualisé dans le Saint-Esprit : « le rôle de l'Esprit est l'une des découvertes des dialogues : mieux articulé théologiquement, il permet un meilleur équilibre de la dimension christologique du ministère »[1]. Il s'agit ainsi de clarifier le lien entre la succession apostolique et la continuité de l'Église. Pour le théologien catholique, les difficultés commencent ici, puisque, même si les Églises arrivent à être d'accord sur le contenu du ministère de supervision en leur sein et entre elles, elles n'ont pas la même opinion sur la forme concrète que ce ministère peut ou doit revêtir ; « la question devient encore plus critique lorsque le problème du lien entre la continuité-succession apostolique et la succession épiscopale est soulevé. [...] en particulier la problématique du ministère épiscopal comme appartenant à l'esse ou au bene esse de l'Église »[2].

Pour le rapport luthéro-catholique sur l'apostolicité de l'Église, « puisqu'on peut estimer que les changements structurels n'ont pas été en contradiction avec la forme fondamentale du triple ministère, la question se pose de savoir si les structures du ministère des Églises luthériennes […] ne devraient pas être reconnues comme formes valables du ministère public de la parole et des sacrements »[3].

En 1995, dans *Ut unum sint*, Jean-Paul II écrivait qu'« il ne s'agit pas de modifier le dépôt de la foi, de changer la signification des dogmes, d'en éliminer des paroles essentielles, d'adapter la vérité aux goûts d'une époque ou d'abolir certains articles du *Credo* sous le faux prétexte qu'ils ne sont plus compris aujourd'hui »[4]. Pour lui, « l'unité voulue par Dieu ne peut se réaliser que dans l'adhésion commune à la totalité du contenu révélé de la foi »[5]. Il précisait qu'« évidemment, la pleine communion devra être réalisée par l'acceptation de la vérité tout entière, à laquelle l'Esprit Saint introduit les disciples du Christ. Il faut donc éviter absolument toute forme de réductionnisme ou de "concordisme" facile. Les questions sérieuses doivent être résolues, parce que, si elles ne l'étaient pas, elles réapparaîtraient en d'autres temps, sous la même forme ou sous un autre visage »[6]. Le pape parlait ici du fond, de ce qui est le cœur de la foi, et sur cela les protestants ne peuvent qu'être

1 *Ibid.*, p. 355.
2 *Ibid.*, p. 355-356.
3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 290.
4 *Ut unum sint* 18.
5 *Ibid.*.
6 *Ibid.* 36.

d'accord. La question reste bien de savoir les éléments particuliers qui font partie de ce fondamental ; dans quelle mesure le ministère en fait-il partie, dans son principe mais aussi dans ses formes ?

Pour ce qui concerne le ministère, il est difficile pour les catholiques de distinguer le fond et de la forme. Toute perspective est-elle pour autant à abandonner ? Ce n'est pas certain. Ainsi, à propos des formes diverses de gouvernement dans les Églises ayant des évêques – fonctionnement hiérarchique ou système de type collégial/synodal –, James Puglisi note que, « pour les premières décennies de leur histoire à tout le moins, une communion existait entre les Églises collégiales-synodales et les Églises épiscopales »[1] ; pour lui, « l'intérêt de cette discussion n'est pas de savoir si la légitimité d'une forme ou une autre est établie [...] mais qu'une nouvelle forme épiscopat est peut-être requise en vue d'une Église réunifiée »[2].

Pour Theodor Dieter, puisque dans l'histoire les ministères catholiques ont connu de grands changements tout en, selon l'affirmation catholique, gardant la même substance, « il s'agirait donc de distinguer entre la substance du ministère et les formes de son exercice. Mais, si tel est le cas, pourquoi le ministère protestant ne pourrait-il pas constituer l'une de ces formes, dans la mesure où il remplit un certain nombre de convictions fondamentales, comme la partie luthérienne croit l'avoir démontré ? »[3]. On pourrait selon lui proposer un consensus différenciant sur la question du ministère, différent de celui de la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* car il ne s'agirait pas que de doctrine mais aussi de différentes réalités du ministère ; « le problème ne serait donc pas seulement l'interprétation doctrinale des ministères, mais l'institution elle-même »[4], écrit-il, en estimant que la commission luthéro-catholique lance dans le document *L'apostolicité de l'Église* un « appel implicite à Rome, suggérant de procéder, dans la question du ministère, de la même façon que pour la perception et la reconnaissance des éléments de sanctification et de vérité en dehors de l'Église catholique »[5].

Pour James Puglisi, « si les Églises pouvaient reconnaître l'actualisation du ministère du Christ dans les autres Églises, un pas important vers la réception

1 James PUGLISI, « Les dialogues interconfessionnels sur le ministère », *art. cit.*, p. 356.
2 *Ibid.*.
3 Theodor DIETER, « L'apostolicité de l'Église », *art. cit.*, p. 174.
4 *Ibid.*, p. 175.
5 *Ibid.*.

mutuelle des ministères serait réalisé »[1]. Sans doute serait-il important de travailler à la distinction entre ministères et ministres.

Une dernière piste nous semble prometteuse. A propos du lien entre la catholicité d'une part, et d'autre part la pluralité des rites, des patriarcats, des Églises *sui iuris*, des archevêchés majeurs, mais aussi des Conférences épiscopales nationales, régionales et continentales, Hervé Legrand écrivait qu'« en transposant le discours sur la scène œcuménique, comment l'instrument de la collégialité épiscopale forgée par Vatican II pourra-t-il assurer l'assomption des identités religieuses qui s'expriment à travers les familles confessionnelles mondiales ? »[2]. Pour le théologien dominicain, « on ne parvient pas à imaginer une fusion entre elles après une réconciliation dans l'unité de la foi : selon toute probabilité elles seront "unies et non absorbées" »[3]. Emmanuel Lanne écrit que « cela nous amène à prendre en considération l'hypothèse d'une pluralité de typologies ecclésiales en vue de l'unité à retrouver dans la diversité, diversité réconciliée »[4]. Il nous paraît essentiel ici d'abandonner la perspective d'aller vers une seule Église visible, ce qui impliquerait nécessairement un exercice commun de l'*episkopè* dont nous avons vu plus haut que cette démarche proposée dans le dialogue luthéro-catholique a fait long feu, car elle est trop complexe, comporte trop d'enjeux et bute sur l'asymétrie ecclésiologique majeure déjà repérée, qui donne à une forme particulière de l'*episkopè* un statut de fondement, pour l'Église catholique. Il nous semble qu'il est plus fécond d'aller plutôt vers l'acceptation d'une diversité d'Églises visibles en communion spirituelle entre elles, d'accord sur l'essentiel, avec des formes différentes et légitimes de ministères selon les Églises, toutes au service du même

---

1 James PUGLISI, « Les dialogues interconfessionnels sur le ministère », *art. cit.*, p. 344.

2 Hervé LEGRAND, « Primato e collegialità al Vaticano II. Valutazione ecumenica di una formulazione dottrinale incompiuta », dans Antonio ACERBI (dir.), *Il ministro del Papa in prospettiva ecumenica*, Milan, Vita e Pensiero, 1999, p. 219, cité par Emmanuel LANNE, « Foi commune et communion des Églises », *art. cit.*, p. 129 (avec une erreur sur le numéro de page de l'article d'Hervé Legrand).

3 *Ibid.*. La formule « unies et non absorbées » est du moine bénédiction belge Lambert Beauduin, dans un mémoire lu en 1925 par le cardinal Mercier lors de la quatrième Conversation de Malines ; il proposait que l'Église anglicane « devienne *non latine* mais *romaine* ; et qu'en conservant toute son organisation intérieure, toutes ses traditions historiques et sa légitime autonomie, à l'instar des Églises orientales, elle établisse fortement ce lien indispensable de subordination à l'Église universelle dont le principe d'unité est à Rome » (p. 223, souligné dans le texte) ; Dom Lambert BEAUDUIN, « L'Église anglicane unie, non absorbée », dans Jacques de BIVORT DE LA SAUDÉE, *Documents sur le problème de l'union anglo-romaine* (1921-1927), Paris, Plon, 1949, p. 212-224.

4 Emmanuel LANNE, « Foi commune et communion des Églises », *art. cit.*, p. 129.

objectif : l'unité et la fidélité de chaque Église et la communion en Christ des Églises entre elles. Cela ne veut pas dire que la visibilité de l'Église soit secondaire, voire inutile. Au contraire, sous peine de basculer dans du spiritualisme, il importe de réfléchir à ce que pourrait être, concrètement, une visibilité qui ne soit pas le fait d'avoir une même structure juridictionnelle, mais qui soit cependant réelle. Le chantier est à poursuivre !

III.5.3 – Identité confessionnelle et identité ecclésiale

En 1991, le Groupe des Dombes a publié un ouvrage qui nous paraît très utile pour avancer sur la voie d'un consensus différenciant sur les ministères. Dans *Pour la conversion des Églises*[1], ce groupe œcuménique a travaillé le rapport entre identité et conversion et a en particulier distingué trois identités qui, bien que s'interpénétrant les unes les autres, sont distinctes : l'identité chrétienne, l'identité ecclésiale et l'identité confessionnelle. Ce qui fait l'identité chrétienne est « la confession de foi existentielle concernant le Christ, inscrite dans la confession de foi trinitaire, et professée en Église »[2]. Au plan existentiel, cette identité est une réalité dynamique : elle est « un devenir », une « ouverture à un au-delà eschatologique », une « ouverture radicale aux autres, par-delà tous les murs de séparation »[3] ; elle est n'est pas seulement relation, mais « se révèle dans la kénose »[4]. Cette identité chrétienne en « je » s'inscrit dans une identité ecclésiale en « nous » qui comporte des dimensions institutionnelles, collectives, historiques. L'identité ecclésiale est, pour l'Église, « la conscience de son identité […] d'être, ici et maintenant, au milieu du monde, en ses communautés locales, l'Église fondée par et sur Jésus-Christ mort et ressuscité »[5], dans le don de l'Esprit ; l'identité ecclésiale « est aussi un don eschatologique […] à demander constamment »[6]. Cette identité ecclésiale se vit sous

---

1 GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, Paris, Centurion, 1991 ; voir surtout n° 10-55. Le dialogue réformé-catholique se réfère à ce document, voir *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 155. Sur ce document du Groupe des Dombes, voir André BIRMELÉ, « La nécessaire conversion des Églises », *PosLuth* 64, 2016/1, p. 45-57.

2 GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, *op. cit.*, 16.

3 *Ibid.*, 19.

4 *Ibid.*, 21.

5 *Ibid.*, 22.

6 *Ibid.*, 23.

la forme d'une identité confessionnelle qui, quant à elle, « réside dans une manière particulière de vivre l'identité ecclésiale et l'identité chrétienne, manière historiquement, culturellement et doctrinalement située »[1] ; l'identité confessionnelle correspond aux diverses Églises.

Dans les dialogues que nous étudions, notamment sur la question des ministères, la discussion se fait entre Églises confessionnelles – l'Église catholique romaine, les Églises luthériennes, les Églises réformées – et les points de vue ecclésiologiques se confrontent à ce niveau. Ils sont certes inséparables des deux autres identités – la commune appartenance à l'Église de Jésus-Christ et l'insertion croyante de chacun dans sa foi personnelle. Certes, nous l'avons souvent indiqué, des points de convergence forte amènent les différents partenaires à insérer leurs convictions et leurs pratiques au niveau de l'identité ecclésiale ; mission de l'Église, sacerdoce commun des baptisés, ministère au service de la prédication, de l'administration des sacrements et de l'unité, ministère de vigilance supra-locale, il s'agit à chaque fois d'être au service de l'Église du Christ et de son témoignage, au service de l'édification personnelle et communautaire des fidèles. Les points de divergence se trouvent pour l'essentiel au niveau de l'identité confessionnelle. Cela est particulièrement net à propos des formes de l'*episkopè*, avec, comme nous l'avons montré, un risque pour l'Église catholique de confondre identité confessionnelle et identité ecclésiale, notamment autour de la thématique du *subsistit in*.

Pouvoir préciser ensemble le niveau auquel l'on parle pourrait permettre d'avancer. Si l'on est au niveau de l'identité ecclésiale – l'Église de Jésus-Christ – alors des convergences et des différences légitimes peuvent se partager. Si l'on est au niveau de l'identité confessionnelle – chaque Église particulière – alors les divergences sont légitimes car elles concernent la définition et la structuration de chaque Église.

Pour ce qui concerne le ministère d'*episkopè*, cela nous semble être pertinent. Au niveau de l'identité ecclésiale, la nécessité d'un ministère en charge de l'unité et de la fidélité est réelle et toujours perfectible. Au niveau de l'identité confessionnelle,

[1] *Ibid.*, 29. Le paragraphe 31 précise que la naissance des identités confessionnelles « a véhiculé certains aspects de refus et d'agressivité vis-à-vis de la manière dont d'autres chrétiens vivaient leur identité chrétienne et ecclésiale », ces refus apparaissant « parfois plus décisifs que les aspects proprement évangéliques ». Aussi le paragraphe 32 propose-t-il de distinguer « confessionnalité » (« appartenance à une Église historique ») et « confessionnalisme » (« durcissement de l'identité confessionnelle »).

la diversité des modalités d'organisation de ce ministère est légitime. Ainsi, le collège épiscopal avec à sa tête le pape est essentiel pour l'identité confessionnelle de l'Église catholique. Certes, pour elle, il l'est aussi pour l'identité ecclésiale – pour toute identité confessionnelle, pas seulement la sienne – mais on a vu qu'il s'agit alors d'une impasse, puisqu'aucune des autres Églises chrétiennes n'est intégrée dans ce collège. Soit l'Église catholique nie l'identité ecclésiale des autres Églises et communautés chrétiennes – ce qu'elle ne fait pas puisqu'elle ne s'identifie pas avec l'Église de Jésus-Christ – soit elle la reconnaît. Distinguer ces deux identités est ainsi fondamental.

Cette distinction n'est pas aisée, on l'a vu, et les éléments ne se répartissent pas de la même manière, selon les Églises particulières, entre ce qui relève selon chacune de l'identité chrétienne et de l'identité confessionnelle. Chaque Église confessionnelle a tendance à croire que son identité confessionnelle est le tout de son identité et la confond avec son identité ecclésiale. C'est pourquoi ces identités sont appelées à la conversion. Chaque Église doit s'efforcer d'ouvrir son identité confessionnelle à d'autres héritages, de développer son identité ecclésiale, et de se convertir en renouvelant constamment son identité chrétienne. A chacune de ces identités correspond une conversion. La conversion de l'identité chrétienne, c'est répondre à l'appel du Christ, être davantage ses disciples, en relation existentielle avec lui, dans une confession de foi vivante. La conversion de l'identité ecclésiale, c'est être mieux Église ensemble, Église du Christ don de l'Esprit, Église une, sainte, catholique et apostolique, être plus fidèles à la mission. La conversion confessionnelle « est d'abord conversion au Dieu de Jésus-Christ et, par voie de conséquence, réconciliation fraternelle entre les Églises en recherche de pleine reconnaissance ecclésiale mutuelle »[1].

Situer la particularité confessionnelle – et légitime – de chaque Église au sein d'une identité ecclésiale partagée est l'enjeu majeur de la suite des dialogues : reconnaître que chaque Église confessionnelle, au-delà de ses conceptions ecclésiologiques et de ses structurations ministérielles, a une identité ecclésiale ; pour le dire autrement, que chaque Église est véritablement Église, même si elle est visiblement différente des autres. Il ne s'agit pas ici de fondre les Églises dans une

[1] *Ibid.*, 51.

même identité confessionnelle – une même institution visible – mais de partager une reconnaissance mutuelle qui fait place à une diversité de structures, en communion spirituelle les unes avec les autres. Abandonner l'horizon inatteignable d'une seule et même Église visible, partageant ses ministères au sein d'une *episkopè* commune, nous semble indispensable pour ne pas bloquer en route. La distinction entre identité ecclésiale et identité confessionnelle nous paraît être ici la voie qui permet au chemin œcuménique de se poursuivre dans l'espérance.

Appartiennent au niveau confessionnel les manières différentes de concevoir la modalité de succession des ministères au sein de l'apostolicité de l'Église, l'articulation entre sacerdoce commun des baptisés et ministère ordonné, la sacramentalité du ministère ordonné et sa fonction dans la célébration eucharistique, la structuration du ministère d'*episkopè*. Sur toutes ces dimensions, les différences sont non seulement importantes, mais encore le fruit de logiques qu'il n'est pas possible de fondre en une seule. Il n'est pas question que l'Église catholique devienne une Église protestante, ni que les Églises luthériennes et réformées se fondent au sein de l'Église catholique ; cela n'est pas envisageable, ni même possible.

Appartiennent au niveau ecclésial la conviction que toute l'Église se situe dans l'apostolicité dans sa continuité historique comme dans sa mission de témoignage ; l'importance donnée au fait que tous les baptisés sont appelés, chacun et ensemble, à être participants du ministère de l'Église ; l'affirmation de la nécessité que des membres de l'Églises soient ordonnés pour porter plus particulièrement la responsabilité de la prédication, de l'administration des sacrements et de l'unité de l'Église ; la convergence forte d'un ministère en charge de l'*episkopè* comme fondamental pour l'être de l'Église. Chacune de ces dimensions est partagée par l'Église catholique comme par les Églises luthériennes et les Églises catholiques.

L'enjeu est de distinguer et d'articuler l'identité ecclésiale et les identités confessionnelles, de reconnaître le partenaire œcuménique comme partageant une identité ecclésiale commune à travers sa propre identité confessionnelle, singulière, différente et légitime. Il nous semble que cette voie est la seule à ce jour prometteuse pour l'avenir.

Conclusion générale

Le ministère, nœud gordien de l'œcuménisme ?

Sans doute cette expression contient-elle une part de vérité, quand elle évoque l'obstacle que représente la question des ministères dans la reconnaissance des Églises luthériennes et réformées par l'Église catholique. Au terme de ce parcours, elle nous paraît cependant pouvoir être relativisée. D'une part, elle semble trop radicale car elle porte en elle l'image d'une impossibilité définitive, sauf à être tranchée brutalement. Or, après l'analyse que nous avons faite des rapports issus du dialogue théologique international entre l'Église catholique, la Fédération luthérienne mondiale et la Communion mondiale d'Églises réformées, il est possible d'affirmer que les progrès obtenus, à l'issue de cinquante ans d'échanges, sont manifestes pour ce qui concerne la question des ministères. D'autre part, nous avons montré qu'elle devait être déplacée car ce n'est pas le ministère en soi qui est l'enjeu majeur de l'œcuménisme ; il est le révélateur de problématiques plus fondamentales, celle du rôle instrumental de l'Église dans la médiation du salut, celle de la structuration de l'Église sur le plan universel et de son rapport aux Églises locales, celle de la présence en plénitude de l'Église de Jésus-Christ dans une ou plusieurs Églises particulières. Cette image du « nœud gordien » s'applique en premier lieu à ces divergences de conception de ce qu'est l'Église, le ministère n'en étant qu'une expression.

Nous avons analysé en détail l'ensemble des dimensions que recouvre l'immense question du ministère, sur laquelle catholiques, luthériens et réformés partagent l'essentiel. Certes, des divergences majeures se manifestent, qui empêchent à ce jour une reconnaissance par l'Église catholique de la pleine ecclésialité des Églises luthériennes et des Églises réformées, et par conséquent de la validité de leurs ministères. Nous avons vu que ces divergences se cristallisent principalement sur la sacramentalité du ministère et sur la manière de structurer l'*episkopè*. Sur la sacramentalité, nous avons indiqué que la question reste ouverte si la conception de la nature du ministère touche davantage à la fonction qu'à la

personne ; pour ce qui concerne la structure du ministère d'*episkopè*, nous avons constaté que, la forme du collège des évêques avec le pape à sa tête étant posée par l'Église catholique comme la seule instituée par Dieu, le blocage est important. Ces deux dimensions sont loin d'être mineures et dans l'avenir les dialogues ne pourront faire l'économie de les aborder frontalement pour approfondir les logiques sous-jacentes. Mais ces divergences ne doivent pas cacher l'accord fondamental qui s'exprime quant à l'apostolicité de toute l'Église, l'importance du sacerdoce commun, la nécessité d'un ministère ordonné au service de la prédication et de l'administration des sacrements et l'importance constitutive d'un ministère d'*episkopè* en charge de veiller à la fidélité de l'Église à l'Évangile et à son unité au plan supra-local. Dans la fidélité de Dieu, il y a continuité de l'Église, sur le plan diachronique de son développement dans le fil de l'histoire comme sur le plan synchronique de la communion entre les différentes communautés rassemblées sur terre autour du même Seigneur. Les ministères que Dieu donne à son Église sont au service de ces deux dimensions. Fondamentalement, catholiques, luthériens et réformés partagent ces convictions et déploient leur ecclésiologie et leurs structures en ce sens.

Dès lors, faut-il se contenter de constater les convergences et les points de blocage, en estimant que l'on est allé au plus loin du possible ? Faut-il simplement reprendre en boucle les questions que les rapports étudiés ont déjà creusées, comme si à chaque fois le travail était à recommencer[1] ? Pourtant, ainsi que l'affirmait le dialogue luthéro-catholique en 1980, « c'est *agir contre l'espérance* que de juger l'état présent de l'oekumenè si mauvais qu'aucune amélioration décisive n'est possible, ou de le juger si bon qu'aucune amélioration décisive n'est nécessaire. Dans les deux cas, avec l'espérance, c'est l'unité elle-même qui est atteinte »[2]. Ne faut-il donc pas plutôt, à partir des avancées certaines apportées par les dialogues, construire plus loin ?

Plusieurs enjeux nous semblent se présenter à ce stade des dialogues théologiques entre l'Église catholique, la Fédération luthérienne mondiale et la Communion mondiale d'Églises réformées. Au moment de conclure cette étude, et

---

1 C'est l'impression que donne *L-C - Du conflit à la communion* 218 que nous avons cité *supra*, I.1.5 : « il est nécessaire de poursuivre le débat au sujet de : la relation entre visibilité et invisibilité de l'Église, la relation entre l'Église universelle et l'Église locale, l'Église comme sacrement, la nécessité de l'ordination sacramentelle dans la vie de l'Église, et le caractère sacramentel de la consécration épiscopale ».

2 *L-C - Voies vers la communion* 28. Souligné dans le texte.

pour que cette conclusion ne soit pas un point final mais une ouverture, nous les pointons comme pistes pour un futur possible. Chacun d'eux pourrait faire l'objet d'une étude détaillée ; les évoquer ici traduit notre conviction qu'il y a encore de belles étapes sur le chemin de l'Église catholique, des Églises luthériennes et des Églises réformées vers la reconnaissance mutuelle de l'authenticité de leurs ministères respectifs.

1 – Un but possible à atteindre ?

Le premier enjeu qui nous apparaît devoir être approfondi dans l'avenir des discussions œcuméniques est celui de l'objectif des dialogues entrepris. Le document luthéro-catholique *Du conflit à la communion* appelle les uns et les autres à « s'engager à nouveau à chercher l'unité visible, à en étudier ensemble les étapes concrètes, et à tendre sans se lasser vers ce but »[1]. Il met ainsi en avant, comme objectif, à l'instar de la plupart des dialogues, la question de la visibilité de l'unité. Cela correspond à une préoccupation catholique certaine. Dans *Ut unum sint*, Jean-Paul II appelait à passer d'une unité de doctrine à une unité visible ; selon lui :

> « La recherche de l'unité s'est exprimée dans les différents documents des nombreuses commissions mixtes internationales de dialogue. Dans ces textes, il est question du Baptême, de l'Eucharistie, du Ministère et de l'autorité, à partir d'une certaine unité fondamentale de doctrine. De cette unité fondamentale, mais partielle, il faut maintenant passer à une unité visible, nécessaire et suffisante, qui s'inscrive dans la réalité concrète, afin que les Églises réalisent véritablement le signe de la pleine communion dans l'Église une, sainte, catholique et apostolique qui s'exprimera dans la concélébration eucharistique »[2].

Le cardinal Kasper, dans sa synthèse des dialogues œcuméniques que l'Église catholique mène avec les anglicans, les luthériens, les réformés et les méthodistes, indique que le but du dialogue œcuménique « n'est pas le syncrétisme, l'unité sur le plus petit commun dénominateur ou la coexistence pacifique dans la division, mais la pleine communion visible dans la foi, la vie sacramentelle, le ministère apostolique et la mission »[3]. Il exprime là une position classique en catholicisme, qui associe pleine communion et visibilité de cette communion.

---

1 *L-C - Du conflit à la communion* 241.

2 *Ut unum sint* 78.

3 Walter KASPER, *Harvesting the Fruits*, *op. cit.*, p. 6.

Si cette quête d'une unité visible est affirmée dans la plupart des documents que nous avons étudiés, la position protestante classique est plus réservée. Gerhard Ebeling, par exemple, était typique d'une conception d'une unité avant tout spirituelle quand il écrivait que l'unité du corps du Christ est « une réalité qui demeure malgré toutes les divisions qui traversent les Églises » et qu'il exprimait par conséquent ses réserves quant aux efforts déployés pour tendre à l'unité de l'Église[1].

1.1 – L'impasse d'une unité structurelle

La question des modèles d'unité se pose ici. Nous ne la détaillerons pas, mais nous la mentionnons pour poser quelques jalons de réflexion pour ce qui concerne les ministères. Des compréhensions diverses de l'Église conduisent à des conceptions différentes de son unité, et des modèles divers d'unité ont été envisagés selon les périodes de l'histoire, les défis en jeu, les Églises partenaires[2]. Sans remonter jusqu'à Johann Adam Möhler qui, au XIX^e^ siècle, proposait une « unité dans la multitude » en distinguant différence et opposition[3], plusieurs modèles ont été pensés ou expérimentés dans la deuxième partie du XX^e^ siècle. *L'unité qui est devant nous* en présentait plusieurs[4]. Ses rédacteurs indiquaient que tous ces modèles « contiennent des indications précieuses pour la forme à donner à la communion ecclésiale luthéro-catholique. Cependant aucun de ces modèles n'a été élaboré dans le cadre spécifique aux relations entre luthériens et catholiques ; il faut donc se demander si les réflexions en vue d'une forme prometteuse de communion entre eux ne devraient pas tenir compte de façon plus précise des particularités de leurs rapports »[5]. Ils précisaient qu'« il n'est nullement certain qu'il n'existe qu'un seul modèle qui puisse nous conduire vers la communion »[6].

---

1 Gerhard EBELING, *Dogmatik des christilichen Glaubens*, III, Tübingen, Mohr Siebeck, 1979, p. 373, cité par Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique* ***, *op. cit.*, p. 543, note 1.

2 Plusieurs modèles d'unité sont présentés par Harding MEYER, « Les modèles d'unité que nous trouvons actuellement dans l'Église », *Unité des Chrétiens* 27, juillet 1977, p. 16-21 ; Peter NEUNER, *Théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 465-486 ; Marc LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité*, *op. cit.*, p. 168-190 ; Walter KASPER, *L'Église catholique*, *op. cit.*, p. 438-440.

3 Johann Adam MÖHLER, *L'unité dans l'Église*, *op. cit.*, p. 144, cité par Bernard SESBOÜÉ, « Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 158-159. Bernard Sesboüé précise que l'unité de l'Église requiert les différences mais ne peut admettre les oppositions.

4 Voir *supra*, I.1.2.6.

5 *L-C - L'unité qui est devant nous* 46.

6 *Ibid.*.

Les tentatives de penser des modèles d'unité institutionnelle ont montré leurs limites ; les logiques ecclésiologiques sont trop différentes pour être harmonisées. Est-il d'ailleurs souhaitable de fondre les identités confessionnelles et la richesse de leur diversité en une seule institution et de risquer ainsi un appauvrissement majeur ? Cette démarche ouvrirait des dissidences dont les Églises – y compris l'Église catholique romaine[1] – ont montré dans l'histoire qu'elles en étaient capables, et cela ne ferait que déplacer la question sans la résoudre. La quête d'un modèle d'unité n'est-elle ainsi pas vaine, quand elle est recherche d'une modalité structurelle qui exprimerait une communion visible et impliquerait un exercice commun de l'*episkopè* ? En effet, si une pleine communion visible entre les Églises est l'horizon affirmé de la plupart de ces modèles, force est de constater que les blocages sont trop importants pour espérer avancer plus loin. Il n'est bien sûr pas envisageable de demander à l'Église catholique de renoncer à son organisation fondée sur le collège des évêques avec le pape à sa tête ; il n'est pas plus imaginable de proposer aux Églises luthériennes et réformées d'intégrer cette structure épiscopale, sauf à leur demander de devenir catholiques.

Renoncer à construire une impossible unité visible ne signifie pas pour autant se contenter d'un plus petit commun dénominateur ou d'une coexistence pacifique ; l'alternative proposée par le cardinal Kasper nous semble réductrice.

1.2 – Pour une communion spirituelle

Pour Theodor Dieter, la reconnaissance n'est pas une affaire de politesse ou une question morale, mais une question de discernement et donc de vérité ; « ainsi, dans le dialogue œcuménique, il s'agit d'abord de clarifier quelle est la règle permettant à chacune des deux communautés de reconnaître l'autre comme Église. En second lieu, il s'agit de vérifier quels éléments nécessaires, selon cette règle, pour reconnaître l'autre, sont réalisés dans chacune des deux communautés »[2]. Selon lui, « le véritable problème œcuménique de la reconnaissance mutuelle des Églises vient du fait que les différentes Églises, en lien avec leur ecclésiologie

[1] Voir par exemple la rupture entre la Fraternité sacerdotale Saint-Pie-X et l'Église catholique suite à l'excommunication de Mgr Lefebvre en 1988, ce dernier ayant consacré quatre évêques malgré l'interdiction de Rome ; le schisme est constaté par le *Motu proprio « Ecclesia Dei »* du 2 juillet 1988, *AAS* 80 (1988), p. 1495-1497 et *DH* 4820-4823.

[2] Theodor DIETER, « L'apostolicité de l'Église », *op.cit.*, p. 166.

respective, ont des règles différentes pour reconnaître l'Église. Dans ces conditions, comment rendre une reconnaissance mutuelle possible ? »[1].

Il s'agit d'une question herméneutique. Plus précisément, ainsi que l'exprime Jos Vercruysse à propos du dialogue réformé-catholique, du choix entre une herméneutique de la séparation ou une herméneutique de l'unité comme point de départ d'un chemin de reconnaissance :

> « Quel est le point de départ ecclésiologique d'une telle réflexion ? Quelles sont son cadre et ses références ecclésiales ? Devons-nous commencer à partir d'une *herméneutique de la séparation*, dans laquelle les Églises considèrent en premier leur divisions et essaient de recomposer la communion de l'extérieur en réunissant les fragments ? Ou devons-nous plutôt développer une *herméneutique de l'unité*, en plaçant les divisions dans l'horizon d'une unité plus fondamentale qui ne peut jamais être rompue parce qu'elle est le don de Dieu à son Église ? Dans une telle perspective, c'est de l'intérieur que nous devons surmonter la désunion endogène, en augmentant nos efforts de réconciliation, de pardon et de communion dans la prière et le service. Les deux approches peuvent être trouvées dans les efforts œcuméniques. La première est sans doute la plus courante. La seconde est probablement la plus prometteuse »[2].

Il est donc nécessaire de réfléchir à nouveaux frais à un objectif qui soit à la fois souhaitable et atteignable. Si intégrer une même structure visible est impossible en raison de la conception catholique de la place du ministère, de la forme de l'*episkopè* et de la définition de l'Église, il s'agit de poser la question de la reconnaissance du ministère sur un autre plan. Le but doit rester fort : la reconnaissance par chaque Église que les Églises partenaires du dialogues sont elles aussi pleinement Église de Jésus-Christ et que leurs ministères sont pleinement porteurs de la mission de l'Église. Aller vers une unité structurellement visible pousse trop loin les difficultés et crée un blocage, c'est pourquoi l'objectif nous semble devoir être plus modeste. Il n'est pas pour autant indifférent, voire relatif ; au contraire, il se situe à un plan plus fondamental, celui de la communion en Christ. Reconnaître que dans l'autre Église subsiste aussi l'Église du Christ, reconnaître l'ecclésialité de l'autre Église, reconnaître que le ministère de l'autre Église sert de manière aussi authentique – même si c'est de manière différente – la fidélité de l'Église et son unité, serait une marque de communion spirituelle plus profonde qu'une communion organique.

---

1 *Ibid.*, p. 167.

2 Jos VERCRUYSSE, « *"Towards a common understandig of the Church"* », *art. cit.*.

Si l'on intègre que l'objectif des dialogues n'est pas une inatteignable unité structurelle des Églises mais la simple et profonde reconnaissance mutuelle de leur ecclésialité et de leurs ministères – donc sans chercher à mettre en place un exercice commun de ces ministères –, les progrès faits depuis cinquante ans dans la connaissance réciproque nous paraissent remarquables. On ne peut les juger comme étant limités parce qu'ils ne débouchent pas sur une unité visible ; ils sont des jalons importants pour l'approfondissement de l'identité ecclésiologique propre à chaque tradition et de la relation entre des Églises différentes au service d'un même Seigneur. Dans cette perspective, les dialogues permettent à chacun d'approfondir ses conceptions théologiques et ses pratiques ecclésiales, pour être plus fidèle à l'Évangile et à sa propre tradition, au bénéfice du regard de l'autre. Ainsi, les questions de divergence ne sont pas nécessairement des blocages. Pour avancer, il nous semble qu'il serait important qu'à partir de ces différences de structures de pensée, les Églises partenaires des dialogues étudiés poursuivent leur réflexion sur elles-mêmes, en recevant notamment les interrogations que l'autre leur lance. En effet, comme l'indique Hervé Legrand, « quand les ecclésiologies divergent ou s'excluent entre deux Églises, le travail que chacune fera sur elle-même est la condition première du rapprochement »[1] ; il précise que, « dans les parcours humains, nous n'avons guère le pouvoir de changer les autres, nous ne pouvons qu'agir sur nous-mêmes. Il n'en va pas autrement dans la marche vers l'unité. Il n'y a pas à attendre que l'autre Église ait changé. Dès maintenant, il nous faut reconnaître les légitimes altérités des autres et surtout déférer à leurs requêtes fondées »[2]. Le document *Voies vers la communion* proposait une telle démarche, en invitant à « prendre en compte d'une part le fait que, sur la voie de l'unité, nous ne pouvons pas sauter par-dessus nos traditions, ni abandonner notre identité historique »[3] et d'autre part à « réfléchir au fait que notre identité elle-même est prise dans un processus qui doit nous conduire à référer de manière nouvelle nos traditions à la Sainte Écriture, à les mettre en rapport critique avec la compréhension de la réalité qui est celle d'aujourd'hui, en vue du témoignage actuel dans le monde, et en outre à

1 Hervé LEGRAND, « Comment progresser vers la communion quand les ecclésiologies sont dissymétriques et même séparatrices ? », *art. cit.*, p. 203.

2 *Ibid.*, p. 204.

3 *L-C - Voies vers la communion* 65.

les interpréter en fonction de leurs éléments convergents, de manière à parvenir ainsi à une identité reconnue et définie de façon nouvelle »[1].

Travailler sur ce qui bloque chez soi nous semble être la piste à suivre. Elle nécessite pour cela un état d'esprit qui met en premier l'horizon de la reconnaissance, avec la volonté d'y parvenir, en se gardant de la défense d'une identité confessionnelle[2] et en renonçant à la quête d'une unité structurelle passant par un exercice commun de l'*episkopè*. Notre étude nous mène à penser que c'est principalement à l'Église catholique de travailler sur son ecclésiologie, pour pouvoir admettre qu'il y a d'autres formes d'exercice du ministère qui sont, dans leur fidélité à l'Évangile au plan des Églises confessionnelles, tout autant légitimes que les siennes au plan de l'identité ecclésiale. Au fond, la question ultime est bien là : l'Église catholique est-elle capable de reconnaître qu'on peut être Église différemment d'elle ? Elle qui reconnaît qu'il y a une succession apostolique hors d'elle-même[3], peut-elle faire le pas de reconnaître le ministère protestant ? Assurément, c'est une question de volonté. Si cette dernière existe, l'Église catholique a à approfondir le chemin d'une herméneutique œcuménique sur lequel elle s'est déjà fortement engagée, pragmatiquement dans les dialogues et officiellement dans l'accord de 1999 sur la justification.

Cette dimension herméneutique touche par bien des aspects au langage. Il ne suffit bien sûr pas d'approfondir sa propre identité confessionnelle. Il faut pouvoir rencontrer celle de l'autre. C'est la perspective que la méthode du consensus différenciant offre. Elle a porté ses fruits entre catholiques et luthériens sur la question centrale de la justification. Pourrait-on espérer que sur la question des ministères une telle démarche aboutisse ?

2 – L'importance de la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*

Il importe ici de rappeler encore une fois l'importance de l'accord sur la justification, adopté par l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondial en 1999. Pour la question des ministères, la *Déclaration commune sur la doctrine de la*

1 *Ibid.*.

2 Voir la distinction du Groupe des Dombes entre identité chrétienne, identité ecclésiale et identité confessionnelle, *supra*, III.5.3.

3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 270-293.

justification est essentielle sur deux plans, celui de la valeur reconnue au ministère luthérien, et celui de la méthode du consensus différenciant. Cette dernière est utile, même si elle est limitée.

2.1 – La valeur du ministère luthéro-réformé

Sur le fond, puisqu'il s'agit d'un accord officiellement signé par les autorités ecclésiales, la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* engage l'Église catholique et les Églises luthériennes membres de la Fédération luthérienne mondiale. Si elle n'évoque les ministères que de manière incidente, elle affirme nettement que les Églises signataires ont fidèlement transmis la bonne nouvelle d'une justification offerte par Dieu en Jésus-Christ, cœur de l'Évangile. Elle reconnaît ainsi la validité de l'enseignement de chacune de ces Églises, et par conséquent des ministères en charge de cet enseignement. Nous avons indiqué la valeur fondamentale d'une telle reconnaissance[1]. Si les ministres des Églises luthériennes ont transmis fidèlement l'Évangile, c'est que leur validité est loin d'être insignifiante. Comme y invite la Déclaration, il importe d'en tirer les conséquences[2]. Rappelons que c'est ce que fait le document consacré à l'apostolicité de l'Église quand il affirme que « la signature de la Déclaration commune implique donc la reconnaissance que dans les deux Églises le ministère ordonné a, par la puissance de l'Esprit Saint, rempli sa tâche de garder la fidélité à l'Évangile apostolique dans ces questions centrales de la foi »[3]. Commentant cette affirmation, Theodor Dieter écrit que la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* « ne doit pas rester sans effet pour la compréhension du ministère luthérien par Rome. Car, avec cette Déclaration, Rome a reconnu que les luthériens proclament une doctrine de la justification qui,

---

1 Voir *supra*, II.3.6.2.

2 *L-C - Déclaration commune sur la doctrine de la justification* 43 : « Notre consensus dans des vérités fondamentales de la doctrine de la justification *doit avoir des conséquences et trouver sa confirmation dans la vie et l'enseignement des Églises*. À cet égard, il existe encore des questions d'importance diverse qui demeurent et exigent d'être ultérieurement clarifiées. Elles concernent, entre autres, la relation entre la Parole de Dieu et l'enseignement de l'Église, ainsi que *l'ecclésiologie, l'autorité dans l'Église, son unité, le ministère* et les sacrements, et enfin la relation existant entre justification et éthique sociale. Nous sommes convaincus que la compréhension commune à laquelle nous sommes parvenus constitue un fondement solide qui permettra cette clarification ultérieure. Les Églises luthériennes et l'Église catholique romaine continueront à approfondir leur compréhension commune afin qu'elle porte ses fruits dans l'enseignement et la vie ecclésiale ». C'est nous qui soulignons.

3 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 288. Nous avons cité ce passage important *supra*, II.3.6.2.

même 500 ans après la Réformation, se trouve en accord avec la doctrine catholique. De ce fait, même du point de vue catholique, les Églises issues de la Réforme sont demeurées dans la vérité sur ce point de doctrine. Le ministère y a indéniablement contribué »[1]. Si tel est le cas, poursuit-il, « si le ministère luthérien a permis, et avec succès, que ces Églises demeurent dans la vérité, ce ministère n'est pas rien ! En effet, apparemment il a bien rempli une tâche des plus décisives aussi pour le ministère catholique »[2]. Pour le théologien luthérien, si la doctrine apostolique a été conservée par les Églises luthériennes et si « la transmission a besoin de transmetteurs (des personnes, des ministères, des institutions), alors on affirme implicitement avec la Déclaration commune que de telles instances de transmission qui maintiennent l'Église dans la tradition apostolique existent aussi dans les Églises luthériennes »[3]. Ainsi, selon lui, « le ministère des Églises luthériennes, fondé sur l'ordination, fait l'objet d'une affirmation implicite »[4]. Selon l'étude sur l'eucharistie publiée par les instituts œcuméniques de Strasbourg, Tübingen et Bensheim, puisque l'Église catholique « reconnaît que les Églises luthériennes ont conservé le témoignage apostolique du salut en Jésus-Christ », « la fidélité envers l'Évangile ne pourra donc être considérée comme exclusivement dépendant d'une forme déterminée du ministère épiscopal et de la succession ministérielle »[5].

Il s'agit d'un pas certain de l'Église catholique vers la reconnaissance du ministère luthérien.

2.2 – La limite du consensus différenciant

La *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* a adopté la méthode du consensus différenciant, qui consiste à affirmer qu'un accord sur l'essentiel permet des formes différentes d'expression et des accents particuliers. L'accord de 1999 reconnaît que la différence n'empêche pas la reconnaissance mutuelle dans la

---

1 Theodor DIETER, « L'apostolicité de l'Église », *op.cit.*, p. 174.

2 *Ibid.*.

3 Theodor DIETER, « Die Folgen der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht », *Una Sancta* 59 (2004), p. 140. Cité par Marc LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité*, *op. cit.*, p. 167.

4 *Ibid.*. Nous avons vu plus haut qu'Élisabeth Parmentier pense de même, voir *supra*, II.3.6.2.

5 CENTRE D'ÉTUDES ŒCUMÉNIQUES (STRASBOURG), INSTITUT DE RECHERCHE ŒCUMÉNIQUES (TÜBINGEN), INSTITUT DE RECHERCHES CONFESSIONNELLES (BENSHEIM), *Le partage eucharistique entre les Églises est possible*, *op. cit.*, p. 68.

continuité actuelle avec les débuts du christianisme et ne gêne pas le partenaire dans la mission[1]. Les différences n'empêchent pas de reconnaître que l'autre Église partage la vérité de l'Évangile. La Déclaration « propose un consensus différenciant constitué d'affirmations communes suivies d'accentuations différentes de part et d'autre, avec le présupposé que ces différences n'invalident pas ce qui est dit en commun. Il s'agit donc d'un consensus qui ne gomme pas les différences, mais les inclut explicitement »[2]. Pour Walter Kasper, « elle représente un accord fondamental, non pas un accord total ; un accord fondamental permet à des différences résiduelles de subsister. Dans ce sens, cet accord parle d'une unité dans la diversité et d'une diversité dans l'unité ou encore, comme on le dit souvent aujourd'hui, d'une diversité réconciliée »[3].

Certes, la méthode du consensus différenciant n'est pas évidente pour l'Église catholique. Dans un premier temps, elle a émis des critiques fortes sur cette dimension, dans sa réaction à la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*. Dans sa première réponse à la Déclaration, l'Église catholique estimait que l'on ne pouvait pas parler d'un « consensus de nature à éliminer toute différence entre catholiques et luthériens dans la compréhension de la justification »[4]. Mais elle a finalement accepté de signer le document.

Le consensus différenciant opère dans ce document sur une dimension théologique fondamentale, l'une des questions centrales du temps des réformes du XVI^e^ siècle, celle de la justification. L'autre grande question controversée, qui a abouti à la division profonde de l'Église occidentale, était celle de la structure ecclésiale dans sa dimension épiscopale. Un consensus différenciant est-il envisageable sur ce point ? Bien sûr, les discussions sur les ministères ne se situent pas sur le même plan que le débat doctrinal sur la justification. Pour les Églises luthériennes et réformées, elles sont sur un registre second, ce qui rend possible, dans le contexte de la Communion d'Églises protestantes en Europe, la mise en œuvre d'une reconnaissance ecclésiale et d'une interchangeabilité des ministres. Pour l'Église catholique il ne s'agit pas seulement d'une opinion théologique ou d'une modalité d'organisation, car cela touche à la structure même de l'Église dans sa

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 138.

2 *L-C - Du conflit à la communion* 123.

3 Walter KASPER, « L'engagement œcuménique de l'Église catholique », *art. cit.*, p 30.

4 CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « La doctrine de la justification selon l'Église catholique », *DC* 2187 (1998), p. 713-715.

fidélité apostolique. C'est pourquoi il n'est à ce jour pas possible pour l'Église catholique d'accepter un consensus différenciant sur les ministères.

Le consensus différenciant est pourtant un point d'appui pour avancer sur les questions de convergences, de divergences et de différences légitimes. Si, comme l'indique *L'apostolicité de l'Église*, le socle de l'unité dans la diversité réconciliée est *extra nos* puisqu'il s'agit de la Parole et des sacrements[1], alors, « dans la relation entre les Églises, "l'unité dans la diversité réconciliée" repose sur la reconnaissance comme un jugement que l'autre communauté a reçu authentiquement l'héritage apostolique, et qu'ainsi ce qu'elle enseigne est en accord avec le contenu de l'Évangile et que sa pratique communautaire communique la bonne nouvelle du Christ »[2]. Pour les membres de la commission luthéro-catholique, « cela conduit à une confession commune de la foi apostolique et à la reconnaissance que les différentes manières dont les communautés explicitent leur foi sont ouvertes les unes aux autres dans leur diversité »[3].

Pour Walter Kasper, « la *communio* ne désigne pas la structure de l'Église mais son *mysterium* »[4]. Ainsi, « *communio* n'est pas seulement un concept central pour décrire la nature de l'Église comme modelée à l'image de la *communio* trinitaire, mais aussi un concept central pour la vie de l'Église comme communion entre les ministres ordonnés et les laïcs, les hommes et les femmes, et leur échange de dons »[5]. Pour le cardinal, *communio* est également un concept central « pour le processus de construction de consensus – et de réception – ; et notamment pour la communication œcuménique entre les Églises et communautés ecclésiales et leur échange de dons. Cela aidera à dépasser les positions contradictoires en achevant l'unité dans la diversité de positions complémentaires »[6].

La *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* a porté sur des questions de langage. La forme des ministères est sur un autre plan, mais l'on ne peut faire abstraction des problèmes de langage.

---

1 *L-C - L'apostolicité de l'Église* 136.

2 *Ibid.* 137.

3 *Ibid.*.

4 Jean-Louis SOULETIE, « L'Église, de Abel jusqu'au dernier élu », dans Christoph THEOBALD (dir.), *Pourquoi l'Église ?*, *op. cit.*, p. 27. Jean-Louis Souletie se réfère ici à Walter KASPER, *La théologie et l'Église*, *op. cit.*, p. 393.

5 Walter KASPER, *Harvesting the Fruits*, *op. cit.*, p. 78.

6 *Ibid.*.

2.3 – Une question de langage ?

Notre étude montre que la question du langage est importante dans les documents que nous avons analysés. Un résultat important des cinquante années de dialogue est le constat que des mots différents peuvent porter des notions similaires ou proches – la question de la sacramentalité par exemple – ou qu'à l'inverse des termes identiques touchent à des réalités différentes – comme le terme « ordination ». Sur des dimensions essentielles de leur conception des ministères, catholiques, luthériens et réformés sont d'accord même s'ils l'expriment différemment. Il importe donc, dans la perspective d'un consensus différenciant, de prendre acte de cela.

À propos du rapport *Église et justification*, Théodore Schneider évoquait ainsi « les rapprochements d'une portée considérable auxquels on peut aboutir si l'on tient compte du contexte des différentes formes confessionnelles de langage et si l'on s'interroge, en conséquence, sur l'orientation et les buts de certaines manières de s'exprimer »[1]. Pour lui, « la grande disponibilité des deux Églises, évidentes dans l'effort de rechercher l'objet du débat, "caché" sous un langage confessionnel, et son intention, a permis […] de formuler des convergences sans devoir adopter une forme de langage étrangère à la tradition de chacun »[2].

Le langage est un défi pour toutes les Églises, qui peuvent avoir tendance à se figer dans leur propre manière de déterminer leur vocabulaire et leur pratique. Dans les dialogues que nous avons étudiés, les nombreuses citations des écrits du XVI^e^ siècle qui sont faites par les protestants l'illustrent, mais il nous semble que le risque est plus grand dans le catholicisme. Dans l'Église catholique, le poids des mots, de l'histoire, de la tradition, des décisions magistérielles est certain et normatif. Ainsi, les pères du Concile Vatican I, dans la constitution dogmatique *Dei Filius*, affirmaient que « le sens des dogmes sacrés qui doivent être conservés à perpétuité est celui que notre Mère la sainte Église a présenté une fois pour toutes et jamais il n'est loisible de s'en écarter sous le prétexte ou au nom d'une compréhension plus

[1] Théodore SCHNEIDER, « Un commentaire sur le document "Église et Justification" », *art.cit.*, p. 192.

[2] *Ibid.*, p. 193.

poussée »[1]. Les fréquentes références au « Denzinger »[2] dans les documents que nous avons étudiés en sont la manifestation. Riche par ce qu'il contient, ce manuel rassemble les principaux textes doctrinaux officiels de l'Église catholique et constitue ainsi une source fondamentale ; il présente cependant l'inconvénient de paraître exhaustif alors qu'il procède à un choix de textes et d'extraits, et qu'il met ceux-ci à disposition sans distinction d'importance – une encyclique, une déclaration ou une lettre n'ont pas le même poids – ni de remise en contexte historique[3]. Ainsi, dans sa réaction à la proposition d'accord sur la justification en 1999, l'Église catholique a comparé les formulations de la Déclaration avec celles du Concile de Trente, pour constater qu'elles n'étaient pas identiques[4]. Pourtant, selon les catholiques engagés dans le comité mixte catholique luthéro-réformé en France, « s'agissant de nos formes de pensée, la large réception de la méthode de la Déclaration d'Augsbourg sur la justification, au sein de l'enseignement théologique, serait également d'une importance capitale »[5] ; pour eux, en effet, « la légitimité reconnue à cette méthode empêche [...] d'identifier la foi catholique avec la forme de pensée de la plupart des documents rassemblés dans l'*Enchiridion* de Denzinger, dont l'expression est solidaire de la logique propositionnelle dépassée dans la Déclaration »[6].

Ces références à l'ancienneté de la tradition peuvent être une forme de sagesse, qui enracine l'Église et ses décisions dans la profondeur de l'histoire. Elles peuvent être également un enfermement si cette tradition est peu à peu rétrécie et figée. Si l'ancien reste normatif et que la tradition, l'évolution de la pratique ou les décisions magistérielles le précisent et le resserrent de plus en plus, cela réduit sans cesse le nombre de possibles. Ainsi, une conception protestante, élaborée dans la suite des réformateurs qui se référaient eux-mêmes à des pratiques alors légitimes

---

1 *Dei Filius*, chapitre 4 (*DH* 3020).

2 Heinrich Joseph Dominicus DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (1854). Ce manuel est régulièrement réédité ; nous avons utilisé la dernière édition française : Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, *op. cit.*.

3 Voir les critiques faites par Yves CONGAR, « Du bon usage de "Denzinger" », dans *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris, Cerf, 1967, Coll. « Cogitatio Fidei » n° 27, p. 111-133. Cette critique du Denzinger est également faite par Jean Rigal, qui évoque ce manuel comme étant l'expression de la scolastique tridentine, qui fige en norme la lettre en oubliant le contexte des débats ; Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*, *op. cit.*, p. 106.

4 Voir André BIRMELÉ, « La "déclaration commune sur la doctrine de la justification" », *art. cit.*, p. 213.

5 COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 175 (message catholique).

6 *Ibid.*.

dans la diversité de l'Église au Moyen Âge, peut se retrouver hors du champ doctrinal autorisé suite aux Conciles de Trente, Vatican I et Vatican II ; nous avons par exemple relevé cela à propos d'un unique ministère partagé par les prêtres et les évêques, ces derniers n'étant qu'en charge d'une responsabilité plus large[1]. Ce risque existe particulièrement au sujet des ministères. Quelle possibilité y a-t-il, dès lors, d'élargir à nouveau une perspective pour intégrer des possibles qui l'ont été dans l'histoire même de l'Église catholique ? Il s'agit d'un enjeu théologique mais aussi spirituel puisqu'il touche à l'unité de l'Église et à sa fidélité apostolique. Quels ressorts peuvent permettre de bouger là-dessus ?

Il est pourtant clair pour tous que la doctrine évolue au fil de l'histoire. Même si l'Église catholique peut avoir tendance à se figer dans une identité qui se réfère à son passé, fermant de plus en plus de portes qu'elle ne peut plus ouvrir, s'enfermant elle-même dans un rétrécissement qui bloque toute avancée vers une reconnaissance des autres Églises et de leurs ministères, elle conçoit que les décisions magistérielles peuvent avoir été conditionnées par l'histoire et que le magistère a pu faire évoluer des décisions antérieures. Bernard Sesboüé rappelle que l'interprétation des conciles et du discours dogmatique en général doit se faire « en distinguant justement l'autorité respective des diverses affirmations et en reconnaissant que la visée d'absolu qui habite les énoncés de la foi s'inscrit toujours dans la contingence d'un langage historiquement situé »[2]. Il rappelle que Chalcédoine a corrigé le langage d'Éphèse, que Vatican II a opéré des déplacements par rapport à Vatican I. Nous avons évoqué la constitution apostolique *Sacramentum Ordinis* sur les ordres sacrés du diaconat, de la prêtrise et de l'épiscopat, dans laquelle Pie XII indiquait à propos de la tradition des instruments que, « même si à un moment elle a été nécessaire aussi pour la validité de par la volonté et le précepte de l'Église, tous savent que ce qu'elle a établi, l'Église peut aussi le changer et l'abroger »[3]. En 1973, dans la Déclaration sur la doctrine catholique concernant l'Église, *Mysterium Ecclesiae*, publiée par la Congrégation pour la doctrine de la foi[4], l'Église catholique « reconnaît, pour la première fois dans

[1] Voir *supra*, II.4.3.

[2] Bernard SESBOÜÉ, « La *metanoia* confessionnelle de l'Église catholique », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 34.

[3] PIE XII, Constitution apostolique *Sacramentum Ordinis*, 3, *op. cit.*. Nous avons évoqué cette constitution apostolique *supra*, II.3.2.2.

[4] CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Mysterium Ecclesiae* » 4, *op. cit.*.

un document officiel, le conditionnement historique des affirmations magistérielles »[1]. Plus récemment, dans son discours à la Curie du 22 décembre 2005, Benoît XVI a donné des indications sur l'herméneutique de Vatican II en évoquant la contingence des décisions de l'Église et en distinguant les textes conciliaires et les autres textes[2].

Ainsi, comme l'indique Georges Tavard, « un certain principe de relativité est […] manifeste dans l'enseignement magistériel du XX^e siècle. D'une part, tous les documents issus des conciles du Vatican et des évêques de Rome sont en rapport, parfois critique, avec d'autres documents conciliaires et pontificaux »[3] ; d'autre part, rappelle-t-il, « il n'est pas rare que l'enseignement d'un pape soit corrigé par l'un de ses successeurs »[4]. Il rappelle, pour ce qui concerne Vatican II, que, « dans *Unitatis redintegratio*, le concile abandonna les positions de Benoît XV et de Pie XI vis-à-vis du mouvement œcuménique. Dans la constitution *Lumen gentium*, il corrigea l'ecclésiologie de la Contre-Réforme et celle de Pie XII »[5].

On voit que l'Église catholique est capable d'évolution par rapport à son histoire, y compris par rapport aux décisions magistérielles. Une force de l'Église catholique est notamment d'avoir un magistère vivant qui peut interpréter nouvellement des doctrines ou des pratiques. Cela donne espoir quant à une marge de liberté pour interpréter à frais nouveaux les convictions ecclésiologiques et les pratiques ecclésiales, non pour les renier, mais pour leur permettre d'intégrer la possibilité légitime, pour d'autres Églises, de concevoir et vivre différemment la même fidélité apostolique. Cela nécessite sans doute d'approfondir le rapport à la tradition[6]. C'est une affaire d'herméneutique, puisque la tradition catholique est

---

1 Bernard SESBOÜÉ, « La réception de Vatican II est-elle achevée ? », *art. cit.*, p.129.

2 BENOÎT XVI, « Discours à la curie romaine », *DC* 2350 (2006), p. 61, analysé par Hervé LEGRAND, « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », *art. cit.*, p.208-209.

3 Georges TAVARD, « Vers une ecclésiologie aux dimensions du monde », *art. cit.*, p. 154.

4 *Ibid.*.

5 *Ibid.*. On pourrait ajouter l'exemple du diaconat, qui illustre la possibilité d'une évolution sur la question des ministères ; *L-C - L'apostolicité de l'Église* 250 rappelle que, dans l'Église d'Occident, ce grade d'ordination a longtemps été considéré comme une étape de transition vers la prêtrise mais que Vatican II a revivifié le diaconat permanent comme un ministère de service. Pour les rédacteurs du rapport luthéro-catholique, cela montre qu'un ministère ordonné peut être sans fonction pendant des siècles et que la pratique ministérielle de l'Église catholique a subi de profonds changements.

6 Cela est proposé dans l'étude du COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ »*, *op. cit.*, p. 95-96 : « La difficulté […] n'est pas seulement de se faire comprendre des autres, à travers un vocabulaire daté, souvent grevé par les incompréhensions et par les polémiques. [… Les catholiques] doivent repenser leur tradition avec plus de nuances et de sens historique, au moment précis où certains ne voient pas cette nécessité

davantage portée sur la continuité que sur la rupture. Ainsi, Benoît XVI, dans le discours à la Curie que nous venons d'évoquer, opposait une « herméneutique de la discontinuité et de la rupture » et une « herméneutique de la réforme »[1]. Mais ces deux herméneutiques sont-elles nécessairement opposées ? La continuité est-elle toujours le maintien du « même », même s'il est amendé, relativisé, voire réformé ? Une évolution de la doctrine ou de la pratique est-elle forcément une rupture, ou bien peut-elle être une marque de fidélité ? Comment penser une continuité par rapport au fond et la possibilité d'une rupture par rapport à des compréhensions datées de ce fond ? Cette réflexion, qui nous semble nécessaire, devrait intégrer une distinction entre le commencement, qui appartient au passé, et l'origine, qui est toujours présente et à vivre. L'Église catholique a certainement tendance à trop les confondre, là où les protestants les séparent trop facilement.

2.4 – Le risque d'un dialogue propositionnel

Fixer la foi dans des formules doctrinales fait courir le risque du dogmatisme, voire du fondamentalisme ; les relations œcuméniques sont complexes car, d'un côté, se situant sur le registre des propositions doctrinales, elles peuvent figer les systèmes de pensée et, d'un autre côté, se déroulant dans un contexte de dialogue, elles sont une chance pour les dépasser. Selon Hervé Legrand, « épistologiquement antagoniste de la logique dogmatique, la logique œcuménique permet de prendre en charge la vérité avec plus de justesse, et d'arriver à des consensus différenciés »[2]. Pour lui, la méthode du consensus différenciant permet de sortir du dogmatisme car, « avec des termes différents, des *Denkformen* divergentes et des accentuations non identiques, nous ne disons certes pas la même chose, mais la chose même dont il s'agit »[3]. Il ne s'agit pas d'abolir la différence irréductible entre des systèmes de pensée et des manières de les exprimer *;* en effet, « faudrait-il donc parler le même langage pour partager la même foi ? »[4]. Le théologien catholique propose une possible réinterprétation des dogmes à l'aide de principes prônés par Walter

---

et tentent de relativiser les acquis de Vatican II, récusant que ce concile ait pu opérer des corrections de trajectoire ».

1 BENOIT XVI, « Discours à la Curie romaine », *op. cit.*.

2 Hervé LEGRAND, « Herméneutique et vérité », *art. cit.*, p. 55.

3 *Ibid.*, p. 60.

4 *Ibid.*.

Kasper[1] : il s'agit de relire les dogmes en les intégrant dans l'ensemble de la théologie de l'Église, en les resituant dans toute la tradition, en les plaçant dans l'histoire et en les interprétant à la lumière de l'Évangile[2]. Il envisage une herméneutique des dogmes qui prenne également en compte les dimensions sociale et communionelle de leur expression : rapport à la société, pratique ecclésiale. Il ouvre ainsi une herméneutique de type historico-critique qui nous semble être en partie appliquée dans les dialogues que nous avons étudiés, mais qui pourrait être développée plus profondément afin de dépasser les blocages de langage.

Dans sa lecture de ces propositions d'Hervé Legrand, Hans-Christoph Askani insiste sur le fait que l'on ne peut pas fixer définitivement une formulation doctrinale et qu'il importe de distinguer le fondement dogmatique et les expressions diverses qui en rendent compte, « *le* dogme (comme reflet de la vérité divine même) et *les* dogmes comme tentatives humaines qui ne sont jamais arrivées au bout »[3]. Le théologien protestant ajoute que ce n'est pas seulement le contenu des énoncés théoriques qui compte, mais aussi « leur forme, leur statut, leur place dans l'ensemble d'une "croyance" »[4], cet ensemble étant composé « de rites, de narrations, de coutumes, de traditions, de formes de vie sociale, de croyances, se standards moraux, de réflexions et d'affirmations théologiques »[5]. Ce qui spécifie une confession « réside dans l'"arrangement" vécu de ces éléments »[6] et, ainsi, la différence entre Églises « se joue beaucoup plus au niveau de cette gestion […] que dans la divergence des formulations théoriques »[7]. Puisqu'il s'agit dès lors d'une compréhension de soi et de la relation à l'autre qui n'est pas uniquement liée à des contenus doctrinaux, Hans-Christoph Askani pointe le risque que même le consensus différenciant « penche malgré tout vers la théorie et les affirmations

---

1 Voir Walter KASPER, « Principes herméneutiques pour la relecture des dogmes de Vatican I », *Ist* L, 2005, p. 341-352.

2 Hervé LEGRAND, « Herméneutique et vérité », *art. cit.*, p. 61-69. Il le fait dans cet article en prenant l'exemple des affirmations de la constitution *Pastor aeternus* de Vatican I concernant la primauté du pape.

3 Hans-Christoph ASKANI, « Le statut des énoncés dogmatiques. Réponse à : "Herméneutique et vérité. Des énoncés dogmatiques en contexte œcuménique" d'Hervé Legrand », *Recherches de Science Religieuse* 95, 2007/4, p. 535. H.-C. se réfère ici à Karl Barth qui fait cette distinction, voir Karl BARTH, *Dogmatique* I/1 § 7, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 256.

4 Hans-Christoph ASKANI, « Le statut des énoncés dogmatiques », *art. cit.*, p. 536.

5 *Ibid.*. H.-C. Askani appelle cela « l'odeur de l'encens », catholiques et protestants ayant des « nez différents » ; *ibid.*, p. 538.

6 *Ibid.*, p. 536.

7 *Ibid.*.

propositionnelles »[1] en isolant « des éléments particuliers (et théoriques) de leur contexte pour atteindre à un accord justement sur le plan de la réflexion, un accord qui, par contre, négligerait l'ensemble de l'"organisme" vivant que représente une confession »[2].

Il nous semble qu'il y a là une dimension essentielle, plus profonde que les dialogues que nous avons étudiés. Ces dialogues se situent au niveau des échanges théologiques, pour une part conceptuels quand ils touchent aux fondements de l'ecclésiologie, pour une autre part pratiques quand ils concernent l'organisation et la pratique ecclésiales. C'est par la pensée, le langage, la relecture commune de l'Écriture et de l'histoire, la présentation mutuelle des différentes logiques, qu'ils tentent de construire des ponts pour que les Églises s'approchent les unes des autres. En cela ils sont utiles, car la vie chrétienne est centrée sur une Parole, avec ce qu'elle exprime de quête de sens et de mise en œuvre de structures à son service. Ils sont même nécessaires, car ils permettent de préciser un cadre au sein duquel les Églises peuvent se retrouver. Pour cela, le travail considérable mené par les commissions théologiques mandatées par les Églises est précieux et les contributions que nous avons analysées sont indispensables à recevoir. Ces dialogues restent cependant limités, car une reconnaissance mutuelle des Églises ne se joue pas seulement sur un plan théorique, elle touche à un *ethos* – au sens d'une manière d'être au monde – qui met en œuvre des logiques complexes. C'est pourquoi il importe de ne pas limiter les relations entre les Églises à un dialogue doctrinal, sous peine d'oublier que l'essentiel se joue dans la vie de foi, personnelle et communautaire, dans les pas du Christ. Cela ne relativise aucunement les dialogues. Au contraire, cela les place dans une dynamique vivante, et permet d'espérer au-delà des résultats auxquels ils aboutissent, ou n'ont pas encore abouti, ou peut-être n'aboutiront jamais à eux seuls. Il s'agit de les mettre dans l'horizon d'une foi vécue et partagée.

1 *Ibid.*, p. 541.

2 *Ibid.*, p. 543.

3 – Un horizon de foi

Viser un objectif atteignable et repenser le langage dans le cadre d'un consensus différenciant est indispensable pour un travail futur en vue d'une reconnaissance par l'Église catholique de la pleine ecclésialité des Églises luthériennes et des Églises réformées et de la validité de leurs ministères. Mais cela n'est pas suffisant. En sous-bassement de ces dimensions de travail théologique se pose une démarche spirituelle.

Au terme de cette étude, trois dimensions nous semblent nécessaires, en amont des dialogues portant de manière de plus en plus précise sur des points de doctrine, de structure ou de pratique. Elles seules peuvent permettre au travail théologique de prendre son élan, sa force, sa pertinence.

3.1 – La « reconnaissance »

Une première manière de continuer le dialogue œcuménique en vue d'une reconnaissance est de repenser à frais nouveaux cette dimension de « reconnaissance ». Qu'entendons-nous par « reconnaissance » de l'ecclésialité du partenaire, de la validité de ses ministères ? Le thème de la reconnaissance est un « concept clef pour l'œcuménisme »[1], qui met en jeu la question de l'altérité. Dans le champ théologique comme dans la réflexion philosophique, les conceptions de la reconnaissance sont diverses, entre une position qui reconnaît l'autre dans son altérité irréductible et une position qui prend pour critère la ressemblance ou l'accord[2], entre une reconnaissance de personnes et une reconnaissance de contenus. Ainsi que le synthétise Hervé Risto Saarinen, « finalement, la vraie difficulté réside dans la manière dont on peut relier la reconnaissance économique-

[1] Harding MEYER, « Anerkennung – ein ökumenischer Schüsselbegriff », dans Peter MANNS (éd.), *Dialog und Anerkennung. Hanfried Krüger zu Ehren*, Frankfurt am Main, Otto Lembeck, 1980, p. 25-41.

[2] Hervé Risto SAARINEN, « Théories de la reconnaissance et théologie œcuménique », in Michel DENEKEN et Élisabeth PARMENTIER (dir.), *La passion de la grâce*, *op. cit.*, p. 227-237. H.-R. Saarinen indique que pour le théologien catholique Gerard Kelly, cette différence de positions, illustrée d'un côté par Harding Meyer et de l'autre par Walter Kasper, est « paradigmatique : les protestants veulent généralement arriver à une reconnaissance mutuelle des différences qui demeurent, alors que les catholiques recherchent une reconnaissance de points d'accord et une communion », *ibid.*, p. 229-230 ; voir Gerald KELLY, *Recognition. Advancing Ecumenical Thinking*, New York, Peter Lang, 1996, p. 27.

rationnelle concernant des enjeux de contenus et la reconnaissance donative-bienveillante des personnes »[1].

Le dernier ouvrage que Paul Ricœur a publié avant sa mort est spécifiquement consacré à cette question de la reconnaissance[2]. Le philosophe y a mené une réflexion qui nous semble ouvrir des perspectives intéressantes. Il distingue trois dimensions de la reconnaissance : la reconnaissance comme identification, la reconnaissance de soi-même et la reconnaissance mutuelle. Partant de l'usage du verbe « reconnaître » à la voix active – « exercer une maîtrise intellectuelle sur le champ des significations, des assertions significatives »[3] –, il développe une trajectoire vers son usage à la voix passive – « c'est bien notre identité la plus authentique, celle qui nous fait être ce que nous sommes, qui demande à être reconnue »[4]. Il s'agit de passer d'un objet de connaissance à une reconnaissance de sujets, du stade du savoir à une réciprocité entre des personnes, de la pensée à la relation. Il s'agit d'un parcours où s'articulent la mémoire et la promesse, l'identité et l'altérité. L'enjeu est de ne pas oublier « la dissymétrie originaire entre le moi et l'autre, dissymétrie que n'abolit pas la réciprocité en tant que mutualité »[5]. Pour Paul Ricœur, « à ce stade ultime [de la reconnaissance mutuelle], la reconnaissance non seulement se détache de la connaissance mais lui ouvre la voie »[6].

Dans ce travail doctoral, nous avons emprunté une partie de ce parcours, essentiellement dans la dimension de ce que Paul Ricœur appelle la « voix active ». Les dialogues que nous avons étudiés s'attachent en effet à préciser les contours de ce qui est confessé et vécu dans chacune des Églises partenaires. En analysant ensemble les grandes lignes de leurs ecclésiologies mutuelles, ils développent un savoir essentiel : reconnaître les logiques en œuvre chez l'autre et chez soi-même. Cela permet à la fois de mieux connaître, au-delà des *a priori*, du langage ou de l'expérience, ce que l'autre pense en vérité de lui-même, et, dans un mouvement symétrique, de mieux se connaître soi-même en précisant sa propre pensée. À ce

1 Hervé Risto SAARINEN, « Théories de la reconnaissance et théologie œcuménique », *art. cit.*, p. 236.

2 Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*.

3 *Ibid.*, p. 39-40.

4 *Ibid.*, p. 43.

5 *Ibid.*, p. 396.

6 *Ibid.*, p. 43.

niveau, les dialogues apportent une pierre essentielle au cheminement commun. Mais ce n'est qu'une partie du parcours. Nous avons indiqué que, selon nous, cette démarche n'était pas suffisante pour déboucher sur une reconnaissance mutuelle ; les précisons apportées au long des années de dialogue peuvent figer les identités en antagonismes irréconciliables. Il importe que ce parcours se développe dans les liens entre Églises comme sujets. Les participants aux commissions de dialogue reconnaissent la joie de cheminer dans le dialogue et la prière ; il y a, en-deçà et en-delà des résultats publiés dans les rapports, une relation mutuelle en Christ. C'est là que la reconnaissance peut se déployer.

Pour Paul Ricœur, en effet, le travail du sens ne se limite pas au registre de la doctrine. Dans une conférence donnée en 2000 lors d'un colloque à Trente, il indiquait que ce travail se poursuit « dans celui de l'agir et du sentir, et dans une multiplicité de domaines : personnel, communautaire, social, politique, international »[1]. Ainsi, « le consensus à chercher dans ces multiples dimensions de sens ne me paraît pas susceptible de se réduire à un accord sur des propositions dont tous les termes sont pesés et soupesés, les virgules calculées, et les arguments soumis à une inflexible logique de non-contradiction, peu sensible au paradoxe et au travail des symboles »[2]. L'acte de foi n'est, selon lui, pas fait de propositions isolées ni d'un corps doctrinal, mais de « paquets de sens »[3] qui englobent les formulations dogmatiques dans un ensemble plus large où figurent une spiritualité, une tradition, une organisation, des règles… La tâche herméneutique, dès lors, nécessite un travail de traduction qui doit accepter qu'il n'y a jamais un sens identique entre deux textes même s'ils parlent de la même chose, et qu'il y a de l'intraduisible – par exemple dans les textes poétiques ; il faut même un « esprit de la traduction [qui] consiste en un échange entre deux intentions : celle de se transporter dans la sphère de sens de la langue étrangère, et celle d'accueillir le discours de l'autre dans la sphère de sens de la langue d'accueil »[4]. Parce que cela ne peut aller sans discordances, cela nécessite un « esprit de pardon [qui] prend en charge le dissensus »[5].

---

1 Paul RICŒUR, « Du Concile de Trente au Colloque de Trente (2000) », *Ist* LXI, 2016/1, p. 39.
2 *Ibid.*.
3 *Ibid.*.
4 *Ibid.*, p. 41.
5 *Ibid.*, p. 42.

La reconnaissance se joue ainsi sur un niveau plus fondamental que celui des textes doctrinaux. Pour Ricœur :

> « Que donc les porte-parole autorisés des confessions chrétiennes continuent à élargir le cercle du consensus doctrinal, c'est là leur tâche propre. Mais il revient aux fidèles, à ceux du centre et à ceux de la périphérie, à tous ceux qui de près ou de loin se sentent concernés comme auditeurs et comme lecteurs des textes fondateurs, d'inscrire ce travail doctrinal dans une entreprise plus vaste et toujours inachevée de "réformation", appliqué à ces paquets de sens que sont les confessions de foi des communautés chrétiennes. Ce travail de sens ne restera pas vain s'il demeure confié à la garde de l'esprit de la traduction et de l'esprit du pardon »[1].

Pour Beate Bengard, qui a consacré sa thèse à l'herméneutique œcuménique de Paul Ricœur[2], cette perspective est prometteuse pour prendre en compte l'importance théologique des rencontres entre les chrétiens à tous les niveaux, alors que « la concentration quasiment exclusive de la théologie œcuménique sur les modalités institutionnelles de la réception et sur les débats dogmatiques est l'un des facteurs qui ont contribué à renforcer l'impression d'un "hiver œcuménique" »[3]. Il s'agit en quelque sorte de prendre en compte l'existence des croyants. Parler de « paquets de sens » peut permettre de faire face à la complexité œcuménique ; en effet, comme ces paquets de sens « ne sont pas identiques aux formules dogmatiques, il n'est pas approprié, pour aboutir au consensus, de produire de nouvelles formules qui relativiseraient les premières. Il s'agit au contraire de prendre les différences au sérieux dans leur qualité de constellation de sens »[4]. Parce qu'il y a de l'intraduisible, la reconnaissance de l'autre est de l'ordre de l'hospitalité, hospitalité linguistique, hospitalité ecclésiale[5].

Cela ne veut bien sûr pas dire que les dialogues doctrinaux sont vains. Cela les replace au sein d'un mouvement plus profond. Ainsi que l'exprime Beate Bengard, « les textes et les documents officiels ne sont pas devenus inutiles, mais leur rôle est

---

1 *Ibid.*, p. 43.

2 « Réception et reconnaissance. L'herméneutique œcuménique de Paul Ricœur à la lumière de processus œcuméniques actuels en France », thèse soutenue en 2014 (Strasbourg et Leipzig), publiée en allemand : Beate BENGARD, *Rezeption und Anerkennung. Die ökumenische Hermeneutik von Paul Ricœur im Spiegel aktueller Dialogprozesse en Frankreich*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2015. L'auteur confronte l'herméneutique œcuménique du philosophe à trois situations œcuméniques en France : la réception de la Concorde de Leuenberg, le travail du Groupe des Dombes et l'approche de la Communauté de Taizé.

3 Beate BENGARD, « L'herméneutique œcuménique de Paul Ricœur selon la "Conférence de Trente" », *Ist* LXI, 2016/1, p. 43-44.

4 *Ibid.*, p. 46.

5 *Ibid.*, p. 48.

nettement second par rapport au processus interpersonnel de la réconciliation »[1]. Ce qui prime pour Paul Ricœur, c'est la relation entre les croyants, à la base de la vie de l'Église.

Il est ainsi question d'altérité dans la reconnaissance. En effet, comme l'écrivait Paul Ricœur, « n'est-ce pas dans mon identité authentique que je demande à être reconnu ? Et si, par bonheur, il m'arrive de l'être, ma gratitude ne va-t-elle pas à ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont reconnu mon identité en me reconnaissant ? »[2].

La reconnaissance comme relation mutuelle s'approche alors de la reconnaissance comme expression de gratitude. Rendre grâce et donner à l'autre sa place sont liés. C'est le même élan qui pousse à remercier Dieu pour le don de l'Évangile, de l'Église, des ministères, don qui se trouve au cœur de l'existence de chaque tradition ecclésiale, et à affirmer, dans la relation fraternelle, que l'autre a toute sa place dans une communion spirituelle, même s'il conçoit différemment des points qui sont essentiel à ma propre identité. C'est dans l'action de grâce et dans la relation à l'autre que la vie humaine s'épanouit et il en est de même pour la vie de l'Église.

On pourrait rajouter une troisième dimension à la reconnaissance, celle de l'exploration : comme au-devant d'un groupe en marche un éclaireur part en reconnaissance, pour ouvrir un chemin nouveau, il y a une dimension d'espérance à vivre. Certes, celui qui est envoyé pour reconnaître un espace auquel d'autres pourront accéder n'est pas toujours suivi par ceux qui l'ont missionné, mais c'est pourtant bien lui qui permet d'avancer.

La question des ministères pourrait ainsi être mise en perspective. Il s'agit fondamentalement pour chaque Église d'être reconnue dans ce qu'elle est, avec la légitimité de son ecclésiologie dans sa définition de son être-Église. Il s'agit également que chaque Église puisse reconnaître l'autre Église pour ce qu'elle est, avec ses spécificités et ses différences, sans lui imposer de devenir semblable à elle, sans chercher à fusionner avec elle. Il s'agit de se reconnaître mutuellement comme

---

[1] Beate BENGARD, « La contribution de Paul Ricœur à la théologie œcuménique », *PosLuth* 62, 2014/2, p. 155. Comme le fait remarquer Beate Bengard, la sous-estimation des documents œcuméniques est étonnante chez un philosophe qui, par ailleurs, attachait beaucoup d'importance aux textes écrits, notamment dans les questions de constitution d'identité ; *ibid.*, p. 155.

[2] Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 13-14.

expressions authentiques, bien que vécues diversement, de l'unique Église de Jésus-Christ. Pour reprendre la distinction établie par le Groupe des Dombes[1], il s'agit de vivre joyeusement son identité confessionnelle dans la relation à d'autres Églises qui ont d'autres identités confessionnelles, sans tenter de confisquer la plénitude de l'identité ecclésiale mais en la partageant avec les autres, dans la commune conversion permanente au Christ.

Il s'agit en définitive de rendre grâce ensemble au Seigneur pour ouvrir avec lui des chemins nouveaux, dans l'horizon du Royaume.

3.2 – La promesse du Royaume

Les dialogues que nous avons étudiés se penchent longuement sur ce qu'est l'Église et sur la problématique de savoir où elle est ; nous en avons longuement rendu compte. Ici se pose cependant une question : ne risque-t-on pas ainsi de trop focaliser sur l'Église ? N'est-il pas essentiel de déplacer la question pour la mettre en perspective : l'Église… pour quoi ? Derrière cette question se présentent les dimensions d'insertion dans le monde – son témoignage – et dans le temps – l'espérance.

Cette dimension d'espérance est portée, dans la foi chrétienne, par la promesse du Royaume. Cette thématique est présente dans les deux dialogues[2] ; pour la question des ministères, nous avons en particulier montré qu'ils affirment que

---

1 Voir *supra*, III.5.3.

2 La thématique du Royaume est également présente dans les discussions qui se tiennent au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe. Ceux-ci rappellent que l'Église n'a pas sa finalité en elle-même, qu'elle se tient « devant son juge et sauveur » (*L-R - L'Église de Jésus-Christ* I, 4), qu'elle est témoin du Royaume de Dieu, tournée vers cet horizon, orientée dans une dimension eschatologique. L'origine, la norme et le but de l'Église se trouvent à l'extérieur d'elle-même, ce qui donne à l'Église la liberté d'un service désintéressé, l'amène « à l'autocritique continue et au renouvellement de ses formes d'existence actuelles » et l'invite « à dépasser continuellement des frontières et à inclure toute la création et les générations à venir dans l'horizon de son service » (*L-R - Foi chrétienne et liberté*, réflexions et thèses du groupe régional Europe du Sud, IV). La vérité évangélique est « chemin, mise en route » (*Ibid.*, résultat du groupe de travail foi chrétienne et liberté II, 2), elle appelle à faire « un usage dynamique des critères spécifiquement réformateurs de l'organisation ecclésiale » (*L-R - Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation* 1.4.3). L'ecclésiologie étant nécessairement en mouvement, la question des ministères ne peut être figée dans des concepts ontologiques, elle porte en elle une dimension relationnelle fondamentale qui l'ouvre à toujours être prête à être réformée dans ses formes.

l'Église se déploie comme signe, instrument et avant-goût du Royaume[1]. Parmi les rapports que nous avons analysés, le dernier document du dialogue réformé-catholique est spécifiquement centré sur la perspective du Royaume[2] ; il indique que « le travail en commun sur l'ecclésiologie entrepris dans la phase actuelle de notre dialogue, était marqué par l'espoir qu'en revoyant les actuelles questions ecclésiologiques à la lumière d'une nouvelle appréciation du Royaume de Dieu et du présent effort d'obédience chrétienne, de nouvelles possibilités œcuméniques pourraient s'ouvrir et devenir la source d'une persévérance et d'un engagement renouvelés envers l'unité à laquelle Dieu nous appelle »[3]. Ce document est moins centré sur les conséquences en termes de structures ecclésiales et de ministères que sur les possibilités de témoignage et d'engagement commun dans le monde ; il ouvre ainsi une perspective essentielle.

Le rapport entre Église et Royaume est central dans l'histoire de la théologie et recouvre des conceptions très diverses voire contradictoires[4]. Une convergence

---

1 Voir *supra*, II.1.2.3.

2 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu*. Dans ce document, une longue et riche étude exégétique de la notion de Royaume aboutit à traiter du lien entre le Royaume, l'Esprit Saint et l'Église. « Au sens biblique, le Royaume de Dieu représente la justice, la paix et une communauté (*koinonia*) qui invite tous les hommes à s'engager personnellement, à participer pleinement et à célébrer l'unité dans la diversité » (19). Le rapport présente ensuite un parcours à travers l'histoire et la tradition de l'Église, présentant différentes visions du thème du Royaume, en particulier dans la période patristique, l'époque des Réformes et le XX^e^ siècle. Dans la littérature patristique, différentes conceptions de la relation du Royaume et de l'Église peuvent se trouver – vision sociale, perfection individuelle, union harmonieuse de l'Église et de l'État, interprétation ecclésiologique du Royaume, mouvement monastique (50). La tendance la plus forte au Moyen Âge est « d'identifier le Royaume avec l'Église », même si existent des vues minoritaires – Joachim de Flore, les franciscains spirituels, les anabaptistes (51). C'est la critique exégétique du début du XX^e^ siècle (Johannes Weiss, Albert Schweitzer) qui ouvre la voie « à un réexamen des vues qui identifiaient le Royaume trop entièrement à l'Église » ; depuis, on tient mieux compte du fait que « le Royaume de Dieu est l'œuvre de Dieu, dans laquelle la collaboration ecclésiale et morale devrait être vue dans une lumière plus modeste » (54). Vatican II « présente l'origine et la mission de l'Église dans les termes du Royaume » (*LG* 5) et indique « le Royaume […] comme le principe suprême qui gouverne la mission de l'Église dans et pour le monde » (55 ; cf. *GS* 45). « La foi chrétienne dans le Royaume de Dieu et le rôle de l'Église comme instrument de Dieu pour sa venue » (60) s'insèrent dans des contextes qui, sans les relativiser, servent de « facteur déterminant à la pensée et à la pratique chrétiennes ». Catholiques et réformés convergent aujourd'hui pour dire que « le Royaume est présent avec une force et une puissance particulières dans l'Église » et qu'« en même temps, le Royaume dépasse les limites de l'Église » (62). Le Royaume « n'est pas principalement un concept, mais un appel à une réelle transformation de la vie personnelle et sociale » (63). Il fournit « le contexte pour comprendre la nature et la mission de l'Église » : celle-ci « est censée servir l'établissement du Royaume en tant que signe prophétique et instrument efficace dans les mains de Dieu » (64).

3 *Ibid.* 11.

4 Voir Jürgen MOLTMANN, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, Paris, Cerf, 2000, coll. « Cogitatio Fidei » n° 220.

réelle existe cependant pour à la fois lier et distinguer le Royaume et l'Église[1]. Le Royaume de Dieu « est déjà présent d'une façon incomplète, non exhaustive, en cette époque, dans ce monde et dans la communauté chrétienne »[2] et l'Église est chargée d'en être témoin. L'essentiel est que, comme la réalité n'a de sens qu'au-delà d'elle-même, l'être de l'Église est une dynamique orientée vers le Royaume de Dieu, lequel ne la concerne pas qu'elle mais l'ensemble de l'humanité et du cosmos, terre nouvelle et cieux nouveaux. L'Église est ainsi au service de l'Évangile qui ouvre le monde et les vies à la dimension eschatologique. Cela pourrait devenir une formulation incantatoire, répétée sans effets ; cela devrait être une mise en perspective concrète dont les conséquences sont tirées pour l'Église elle-même. C'est ce qu'écrivaient déjà les rédacteurs du *Rapport de Malte*, pour qui « l'Église, comme Peuple de Dieu pèlerin n'ayant pas encore atteint son terme eschatologique, reçoit, dans l'entre-temps du "maintenant déjà" et du "pas encore", des ministères, des structures et des institutions qui doivent contribuer à rendre présente l'action salvatrice de Dieu dans le Christ »[3].

En ce sens, ce que vit l'Église n'est pas figé dans une tradition qui serait regard en arrière, toujours plus raide, mais est ouvert par une espérance forte qui la tire en avant. Le *Rapport de Malte* le rappelait déjà : il est nécessaire d'articuler

---

1 Voir par exemple *L-C - Église et justification* 25 : « Le Royaume de Dieu est une réalité salutaire eschatologique qui concerne le monde entier. On n'en dispose pas sur cette terre : mais il est pourtant présent au milieu des disciples de Jésus car il est là en Jésus (cf. Lc 17,20s.). Même chose pour l'Église : elle ne se confond pas avec le Royaume de Dieu. Celui-ci demeure, même après Pâques, caché dans l'avenir de la fin des temps ; il est totalement l'affaire de Dieu et de nul autre, et personne dans l'Église ne peut non plus en disposer. Et pourtant sa réalité salutaire eschatologique peut être déjà expérimentée au sein de l'Église, dans la "justice, la paix et la joie" qui – par la médiation de la Parole et des sacrements – deviennent effectives "dans l'Esprit Saint" au sein de la communauté chrétienne (Rm 14,17). En ce sens on peut dire que l'Église est déjà le Royaume de Dieu présent "dans le secret" [voir *Apologie de la Confession d'Augsbourg* VII, 17-19 (*FEL* 186)], "dans le mystère" [*LG* 3] ». Voir aussi *Dominus Iesus* 19 : « Affirmer l'union inséparable entre Église et Royaume ne signifie cependant pas que le Royaume de Dieu – même considéré dans sa phase historique – s'identifie avec l'Église dans sa réalité visible et sociale » ; le paragraphe évoque les thèses qui « sont contraires à la foi catholique parce qu'elles nient l'unicité de rapport du Christ et de l'Église avec le Royaume de Dieu ».

2 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 29.

3 *L-C - Rapport de Malte* 49. Plus loin, le rapport précise, dans un paragraphe que nous avons déjà en partie cité, que la « considération de l'historicité affectant l'Église, jointe à une nouvelle intelligence de la nature eschatologique de celle-ci, a […] conduit à des modifications dans la conception théologique du ministère officiel de l'Église. Le ministère est constitutif de l'Église et sa structure fondamentale est permanente, cependant ses formes concrètes, nécessaires et importantes à certaines époques pour accomplir fidèlement la mission de l'Église, peuvent être de valeur faible ou nulle en d'autres situations. Cela nous permet d'envisager, aujourd'hui encore, des restructurations répondant mieux à la nouvelle situation. Ainsi d'anciennes structures (par exemple le diaconat) peuvent être renouvelées et de nouvelles apparaître » (56).

l'« historicité affectant l'Église » et « la nature eschatologique de celle-ci »[1]. L'Église ne peut se penser qu'en lien avec le Royaume de Dieu et cela la projette en avant. Cela a forcément des conséquences en ecclésiologie, en la mettant en tension. Georges Tavard expose ainsi le « dilemme fondamental de toute ecclésiologie : comment l'un et le multiple, l'unité et la pluralité, peuvent-ils coexister en une seule Communion ? »[2]. Il interroge : « la hiérarchie, responsable de la Tradition qui est nécessairement liée au passé dont elle transmet l'héritage, est-elle capable de se tourner franchement vers l'avenir pour accepter et finalement canoniser l'invention, au sens propre du mot, de formes et de formules rénovées de la foi ? »[3]. Pour lui, « il faudrait, pour faciliter le processus, envisager la Tradition non pas d'abord comme reposoir du passé, mais comme dynamique anticipative de l'avenir sous la conduite de l'Esprit »[4]. Pour Bernard Sesboüé, il s'agit « de prendre en compte tous les éléments de vérité inscrits dans les positions confessionnelles séparées et de découvrir leur point d'intégration dans un en-avant qui représentera une vérité plus plénière où l'exclusif et l'unilatéral se trouveront convertis, mais où les valeurs imprescriptibles au regard de l'Évangile seront honorées et reconnues. C'est par ce chemin austère que passe la réconciliation doctrinale »[5].

C'est un des axes de la réflexion récente du théologien réformé Henry Mottu : « Plutôt que de nous disputer sur la question des fondements, pourquoi ne pas envisager le problème sous la forme de la finalité *humaine* de l'Église ? En vue de quoi l'Église ? Pour faire quoi et appeler à quoi ? Au bénéfice de qui ? »[6]. Un peu plus loin : « Le Christ est présent au milieu de ceux et celles qui invoquent son Nom, certes, mais jamais sur le mode de la possession. Le Christ ne nous appartient pas, il est l'arbitre entre les Églises […]. La présence du Christ est une présence non pas

---

1 *Ibid.* 56.

2 Georges TAVARD, « Vers une ecclésiologie aux dimensions du monde », *art. cit.*, p. 156.

3 *Ibid.*.

4 *Ibid.*. Il précise que « c'est là le point précis auquel se heurtent les dialogues contemporains dès qu'ils estiment, comme ce fut le cas dans le Rapport final de la première Commission internationale catholique-anglicane (1981), avoir surmonté les problèmes principaux qui provoquèrent les divisions du XVI^e^ siècle, et avoir posé les principes de solution des différences secondaires qui demeurent » (*Ibid.*, p. 157).

5 Bernard SESBOÜÉ, « Le contentieux sur la foi entre Églises séparées », *art. cit.*, dans ID, *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 50. Voir sur ce sujet Joseph de BACIOCCHI, « Accords des Dombes et théologie œcuménique », *art. cit.*.

6 Henry MOTTU, *Recommencer l'Église. Ecclésiologie réformée et philosophie politique*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 20 ; c'est lui qui souligne.

substantielle, mais intersticielle. […] La position de Tiers implique la pluralité »[1].

L'être de l'Église n'est ainsi pas un être-pour-soi mais un être-pour-les-autres. Son témoignage est essentiel : comment rendre compte de l'espérance d'une réconciliation de l'humanité au-delà des identités[2] si la réconciliation entre Églises est figée dans des identités exclusives ? Poser cela, c'est élargir le champ de vision pour ne pas rester collé à des questions de structures qui ne prennent sens que dans le contexte plus large de la mission de l'Église, voulue par le Seigneur, aux dimensions du monde et à l'échelle eschatologique. L'Église n'a en effet pas sa finalité en elle-même, elle la trouve dans la mission que le Christ lui a confiée pour le monde, c'est-à-dire pour des hommes, pour leur salut et leur espérance. C'est une mission qu'elle est appelée à remplir dans le temps où elle vit, face aux défis contemporains qui sont autant de problèmes urgents dans le monde et touchent à l'injustice sociale, au racisme, à la dignité de l'être humain, aux questions de développement, à la construction de formes nouvelles de société[3]… Ce sont des tâches importantes pour le ministère ecclésial ; « l'examen des différences traditionnelles entre nos Églises doit s'effectuer, lui aussi, en référence à cet horizon que constituent les défis d'aujourd'hui, et servir à assumer les tâches missionnaires qui se posent ainsi »[4]. Unité et mission sont ainsi étroitement articulées. Le Royaume de Dieu appelle au témoignage commun mais « des Églises séparées ou divisées contredisent le symbole du Royaume de Dieu comme communauté universelle de plénitude de vie et de relations correctes. Cela signifie également que la capacité de l'Église à fonctionner effectivement comme sacrement du Royaume est limitée »[5]. Cela implique que « la fonction prophétique de l'Église à l'égard du monde doit être aujourd'hui repensée quant à ses conséquences sur les structures de l'Église »[6].

Dans cette perspective missionnaire et portée dans l'espérance du Royaume,

---

1 *Ibid.*, p. 23.

2 Gal 3, 28 : en Jésus-Christ, il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme.

3 Notons au passage que la question de la mission est un lieu de conflit entre « évangéliques » et « œcuméniques » ; voir par exemple Klauspeter BLASER, « L'historiographie théologique de ce siècle aux prises avec sa dimension œcuménique », *Autres Temps*, hiver 1998-1999, n° 60, p. 63-77.

4 *L-C - Le ministère dans l'Église* 5.

5 *R-C - L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu* 218.

6 *L-C - Rapport de Malte* 56.

l'Église doit vivre et agir pleinement dans le temps présent. Son rapport au contexte est essentiel, il est comme un contrepoint à une démarche qui, dans les dialogues œcuméniques, est plutôt déductive[1]. La réalité de la mission de l'Église *hic et nunc* est essentielle pour mettre en perspective les ministères dans une communion ecclésiale qui n'est pas une fin en soi mais est au service du témoignage de l'Évangile. Les pistes ainsi ouvertes pourraient s'avérer fructueuses pour l'horizon œcuménique.

Un aspect particulier du contexte dans lequel les Églises vivent est une certaine difficulté de l'exercice du ministère, en particulier dans les sociétés sécularisées. Pour certains auteurs, l'œcuménisme serait une manière de réagir à la sécularisation, en permettant aux Églises de s'unir pour mieux résister dans un contexte de concurrence religieuse[2]. Le constat d'une crise du ministère est courant[3]. Il devrait être vérifié et actualisé et son analyse devrait être approfondie, mais il a le mérite de poser la question du ministère dans une réalité plus large, celle de la mission de la prédication aujourd'hui et des nouvelles formes de ministère qui peuvent en découler, et de parler des ministères à travers les personnes qui en sont chargées. Cette dernière perspective, qui touche à la personne du ministre, à ce qu'il fait, vit, représente, est peu présente dans les dialogues que nous étudions[4]. Cet

---

1 Pour l'articulation entre dogmatique et réalité dans la théologie systématique, d'un point de vue protestant, voir André BIRMELÉ, Pierre BÜHLER, Jean-Daniel CAUSSE et Lucie KAENNEL (éd.), *Introduction à la théologie systématique*, *op. cit.*, I. Prolégomènes. Pour ce qui concerne la théologie des ministères, le contraste entre une approche déductive et une approche inductive apparaît nettement dans Pierre BÜHLER et Carmen BURKHALTER (éd), *Qu'est-ce qu'un pasteur ?*, Genève, Labor et Fides, 1997.

2 Par exemple Friedrich Wilhelm Graf, Dietrich Korsch et Jörg Dierken, dans la suite des travaux du sociologue Peter Berger : voir Marc LIENHARD, « Identité confessionnelle et œcuménisme », *art. cit.*, p. 431.

3 Voir par exemple Pierre-Luigi DUBIED, *Le pasteur : un interprète*, Genève, Labor et Fides, 1990. L'auteur réfute une méthodologie qui voudrait déduire « à partir d'une Révélation jugée intemporelle ce que devrait être le ministère ou le pasteur, et espérer plier la réalité à ce préalable » (p. 16). Préférant partir du problème plutôt que de la solution (p. 116), il déroule une réflexion sur la crise pastorale : « La ministère pastoral est-il théologiquement pensable et praticable comme possibilité d'assumer la crise et de la dépasser ? » (p. 18).

4 On la retrouve dans les discussions qui se déroulent au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe. Les *Thèses de Tampere* introduisent une notion qui ne se retrouve pas dans les autres dialogues, celle d'une crise du ministère ecclésial liée aux changements psychologiques et sociaux de la société. Pour ces thèses, les images traditionnelles sont abolies et des attentes nouvelles surgissent comme autant de défis pour le ministère ; celui-ci doit éviter les pièges du pouvoir, de l'embourgeoisement, de la bureaucratisation. Ni une forme traditionnelle ni une adaptation sans critique à la société ambiante ne doivent servir de « norme à la structure et à l'exercice des fonctions du ministère ecclésial » (*L-R - Thèses de Tampere* 6). La crise est plus profonde que celle du ministère pastoral seul, elle est la crise du sacerdoce universel : « on exige du pasteur qu'il représente l'Église par sa personne » et « la communauté se décharge sur sa personne » (*Ibid.* 6. Renvoi sur les thèses IV, 2.1 et 2.2 de l'Assemblée générale de Driebergen en

ancrage dans la réalité de la société et de l'existence comme dans l'axe de la prédication peut pourtant mettre en perspective dynamique la question des ministères et aider à mieux vivre la diversité des conceptions ecclésiologiques.

Il nous semble, à l'issue de cette étude, que c'est uniquement dans l'espérance vivante du Royaume et dans la responsabilité de témoins du Christ que les Églises pourront avancer vers une reconnaissance mutuelle avec leurs différences propres, notamment en ce qui concerne les ministères.

La dimension pneumatologique de l'ecclésiologie est ici essentielle[1]. Le document sur l'apostolicité de l'Église affirmait, comme une confession de foi, que l'action de l'Esprit Saint est plus grande que les formes spécifiques par lesquelles chaque Église accomplit le service qu'elle rend à l'Évangile ; ainsi un jugement spirituel est possible sur le ministère de l'autre Église, si l'on suit le consensus différenciant comme dans la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*, en acceptant la possibilité de structures différentes de ministères qui réalisent et servent l'intention fondamentale de la fonction ministérielle ; c'est « un risque à prendre dans la confiance en l'aide de l'Esprit Saint »[2]. Dans cette dynamique, le dernier rapport produit par le dialogue luthéro-catholique affirme :

> « Au cours de l'histoire, le ministère luthérien a pu accomplir sa tâche de maintenir l'Église dans la vérité. Ainsi, presque cinq cents ans après les débuts de la Réforme, il a été possible de déclarer un consensus luthéro-catholique sur les vérités fondamentales de la doctrine de la justification. Si, d'après l'évaluation du Concile Vatican II, le Saint-Esprit utilise "les communautés ecclésiales" comme moyens de salut, il serait légitime que cette œuvre de l'Esprit contribue à une reconnaissance mutuelle du ministère. Ainsi, le ministère présente à la fois des

1981). Le même paragraphe appelle à « redécouvrir, pour le raviver, le sacerdoce de tous les croyants » et à l'exercer « dans le monde du travail, dans le culte communautaire ». Cette crise se situe dans la réalité d'une « déchristianisation des Églises multitudinistes » et d'une « menace d'une perte de substance de leurs communautés de base » (*Ibid.* 6) au sein d'une société sécularisée. La crise est plus profonde encore, elle est celle de la société. « En tant qu'hommes, les ministres et les membres de la communauté sont confrontés avec la société tout entière aux graves problèmes et aux menaces » (*Ibid.* 7) qui affectent le monde. Le défi de la prédication chrétienne se pose dans cette situation. Le résultat du groupe de travail « Foi chrétienne et liberté » situe la mission de l'Église dans ce contexte où la responsabilité des Églises est engagée : « Témoins de l'Évangile, les Églises ont à s'avérer véritables écoles de liberté et de responsabilité, d'autant plus qu'elles risquent aussi de devenir lieux d'aliénation » (*L-R - Foi chrétienne et liberté* III, 1) ; en effet, « que de structures ecclésiales, que de processus de décisions dans nos Églises, qui seraient jugés inacceptables "dans le monde !" » (*Ibid.* III, 3).

[1] Voir Jürgen MOLTMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie moderne*, Paris, Cerf, 1980, coll. « Cogitatio Fidei » n° 102.

[2] *L-C - L'apostolicité de l'Église* 293.

> obstacles considérables à une compréhension commune mais aussi des perspectives encourageantes pour un rapprochement »[1].

L'horizon eschatologique est essentiel dans la théologie chrétienne comme dans l'existence de l'Église. Il ne s'agit pas tant d'une échéance sur une échelle chronologique – par exemple comme aboutissement toujours repoussé des dialogues œcuméniques – mais de l'horizon du *kairos*, de cette rencontre dans notre temps de l'espérance, du Royaume, de la présence vivante du Seigneur, du souffle de son Esprit. La dimension pneumatique de la théologie nous paraît être ce qui peut pousser les Églises, dans la foi, à déjà se reconnaître mutuellement comme Églises membres de la même Église, invitées ensemble par le Seigneur à la table eucharistique qui n'est pas celle d'une Église particulière mais celle de son Église, corps du Christ. Bernard Sesboüé évoque « un esprit de profonde communion dans l'Esprit, une "conspiration" au sens étymologique du mot »[2]. C'est dans cet acte de foi en Christ qui déjà unit ses disciples, divers mais suivant le même Seigneur, que le dialogue théologique peut permettre d'approfondir la reconnaissance mutuelle. Pour le dire autrement, la communion ecclésiale n'est pas au bout du dialogue, elle est dans le dialogue. Elle est dialogue.

3.3 – Une nécessaire conversion

Un dialogue porté dans la « conspiration » appelle nécessairement à changer, puisque la relation à l'autre entraîne toujours une évolution. Dans le domaine des relations entre les Églises, spécifiquement au sujet des ministères qui se trouvent au cœur des difficultés sur la route de la reconnaissance mutuelle, un vrai dialogue aboutit à accepter de perdre une part de l'identité que « je » possède. Bernard Sesboüé propose de distinguer les sacrifices impossibles (fidélité à la foi et à l'exigence évangélique), les sacrifices inutiles (différences compatibles avec l'unité) et les sacrifices nécessaires[3]. Pour lui, « de notre côté catholique, où la rigidité institutionnelle est une tradition, et où ce qui est essentiel, fondamental pour l'Église

---

1 *L-C - Du conflit à la communion* 194. Ces questions ont également été explorées en Allemagne par l'Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen ; son travail a été publié dans *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, op. cit..

2 Bernard SESBOÜÉ, « Ecclésiologie de communion et voie vers l'unité », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 154.

3 Bernard SESBOÜÉ, « Exigences de l'œcuménisme », *art. cit.*, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 19.

est trop immédiatement identifié avec des réalisations historiques qui en rajoutent considérablement, cette investigation demande une conversion de mentalités »[1]. Nous préférons pour notre part parler de conversion plutôt que de sacrifice ; c'est à la fois plus positif et plus conforme à la perspective d'*Unitatis redintegratio* qui affirmait qu'« il n'y a pas de véritable œcuménisme sans conversion intérieure »[2]. Dans *Ut unum sint*, Jean-Paul II parlait de « dialogue de la conversion ». Il affirmait :

> « Seul le fait de se mettre en présence de Dieu peut donner une base solide à la conversion des chrétiens et à la réforme constante de l'Église en tant qu'institution également humaine et terrestre ; ainsi seront remplies les conditions préalables à toute action œcuménique. L'un des éléments essentiels du dialogue œcuménique est l'effort accompli pour amener les Communautés chrétiennes dans l'espace spirituel tout intérieur où le Christ, par la puissance de l'Esprit, leur suggère, à toutes sans exception, de s'examiner devant le Père et de se demander si elles ont été fidèles à son dessein sur l'Église »[3].

Le dialogue œcuménique, comme l'existence chrétienne individuelle ou communautaire, appelle à un esprit d'humilité et de conversion. Si l'identité est ce que je possède, alors je la tiens serrée pour ne pas la perdre. Si l'identité est ce qui m'est donné, alors je la reçois comme d'autres la reçoivent. Si ce que je vis et pense est la norme pour juger les autres, alors je suis dans une situation d'orgueil, moi au centre. Si ce que je vis et pense est un cadeau offert par Dieu, alors je n'ai rien à craindre à ce que d'autres vivent et pensent différemment le cadeau qu'ils reçoivent du même Dieu. Il s'agit là d'une attitude spirituelle. Elle n'est pas naturelle, elle est chemin de conversion. Il ne s'agit pas d'une conversion de l'un à la vérité de l'autre mais de leur conversion ensemble à Jésus-Christ[4].

Le chemin vers une reconnaissance mutuelle est ainsi une question de volonté, de possibilité mais aussi de disponibilité à l'Esprit. Il est essentiel d'aller au-delà des conversations doctrinales pour se situer dans cette dimension spirituelle où la conversion a sa place. Conversion de l'intelligence, des mentalités, des cœurs, qui permet une véritable conversation. Conversion aussi des Églises, qui permet une

---

1 *Ibid.*.

2 *UR* 7.

3 *Ut unum sint* 82. Voir aussi *Ut unum sint* 15-16.

4 Walter KASPER, « L'engagement œcuménique de l'Église catholique », *art. cit.*, p.34-36.

véritable communion. C'est un chemin à prendre sans savoir où il mène[1], mais à emprunter dans la foi, qui est confiance avant d'être doctrine. Ce qui donne sens aux efforts considérables menés depuis cinquante ans par les commissions internationales de dialogue entre l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale et entre l'Église catholique et la Communion mondiale d'Églises réformées, c'est la confiance mise dans le Seigneur. Comme l'écrit le Groupe des Dombes, « la communion n'est pas tant le résultat de nos efforts que l'acceptation du processus de conversion qui nous transforme »[2].

C'est là notre conviction profonde, à l'issue de cette étude : le chemin immense parcouru par les dialogues que nous avons analysés est prometteur et peut conduire les Églises partenaires dans des espaces de reconnaissance mutuelle, à condition que cette reconnaissance ne soit pas le fruit de discussions toujours plus pointues sur des points d'ecclésiologie, mais celui d'une conversion commune au Christ qui change les regards. Alors les discussions théologiques et les confrontations propositionnelles et ecclésiologiques prennent tout leur sens : elles ne se déroulent pas pour bloquer et figer une situation, mais pour vivre ensemble une espérance.

* * * * *

Si la conception de l'Église de manière générale, et en son sein la question des ministères, ressemble encore à ce jour, à bien des égards, à un nœud gordien, nous croyons que les dialogues entrepris ont permis de démêler déjà bien des fils, de desserrer déjà bien des points de ce nœud et d'en apercevoir le cœur. Le nœud reste encore solide, le cœur de la question est encore à résoudre et l'on pourrait être tenté de croire qu'il n'est pas possible d'aller plus loin. On peut au contraire espérer que le Saint-Esprit vienne un jour, soudainement et définitivement, bousculer les certitudes et les identités confessionnelles pour mettre son Église face à la diversité des manière de vivre l'Évangile et à la pluralité des structurations du ministère,

[1] *L-C - Voies vers la communion* 54 : « Nous nous attendons à ce que l'Esprit de Dieu lui-même indique aussi les pas à faire et nous conduise sur des voies qui, pour une bonne part, échappent encore aujourd'hui à nos regards ».

[2] GROUPE DES DOMBES, *« Vous donc, priez ainsi »*, *op. cit.*, p. 147.

poussant les Églises et leurs responsables à un geste prophétique de reconnaissance que tous sont aussi authentiquement les uns que les autres dans la même quête de fidélité à l'Évangile apostolique et d'unité de l'Église universelle, se reconnaissant mutuellement comme Églises dans laquelle se trouve pleinement l'Église de Jésus-Christ. Il est possible d'y croire, car des réformes puissantes ont déjà marqué l'histoire de l'Église dans des temps de crise de société ou d'urgence de témoignage. Portés par cette espérance, et dans l'attente de ce jour, il nous semble important de continuer à patiemment dénouer la question, au fil des dialogues, des rencontres, de la prière commune et de la conversion mutuelle. Non pas dans une espérance passive voire résignée, mais dans une confiance active dans la force de l'Évangile.

Les dialogues que nous avons étudiés rendent témoignage à cette foi qui permet de confesser avec Grégoire de Nysse que, toujours, « la puissance divine […] trouve une espérance pour ce qui n'en offre plus et une issue à ce qui n'en a pas »[1].

[1] Grégoire de Nysse, *De opificio hominis, prooemium* ; dans GREGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, Paris, Cerf, 1943 (réimpression 2002), coll. « Sources chrétiennes » n° 6, préface (*PG* 44, 124-256).

ABRÉVIATIONS

Vatican II, constitutions et décrets

AA	*Apostolicam actuositatem*
AG	*Ad gentes*
CD	*Christus dominus*
DV	*Dei verbum*
GS	*Gaudium et spes*
LG	*Lumen gentium*
OE	*Orientalium ecclesiarum*
PO	*Presbyterorum ordinis*
SC	*Sacrosanctum concilium*
UR	*Unitatis redintegratio*

Revues

La liste des abréviations est reprise de LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2007[3] (1ère édition 1998), p. XXIII-XXXIX.

AAS	*Acta apostolicae sedis* (Vatican)
ASCOV	*Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*
DC	*Documentation catholique* (Paris)
ETR	*Études théologiques et religieuses* (Montpellier)
Ist	*Istina* (Boulogne-sur-Seine)
LouvSt	*Louvain Studies* (Louvain)
LV	*Lumière et Vie* (Lyon)
NRTh	*Nouvelle Revue Théologique* (Louvain)
PosLuth	*Positions luthériennes* (Paris)
RevSR	*Revue des Sciences religieuses* (Strasbourg)
RhphR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Strasbourg)
RSPhTh	*Revue des sciences philosophiques et théologiques* (Paris)
Service d'information	*Service d'information du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens* (Vatican)
ZthK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tübingen)

Documents de dialogue

L-C - …	Document luthéro-catholique
L-R - …	Document luthéro-réformé
R-C - …	Document réformé-catholique

Organisations ecclésiales

ARM	Alliance réformée mondiale
CEPE	Communion d'Églises protestantes en Europe
CMER	Communion mondiale d'Églises réformées
COE	Conseil œcuménique des Églises
FLM	Fédération luthérienne mondiale

Divers

CA	*Confession d'Augsbourg*
DH	DENZINGER Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 2010.
FEL	BIRMELÉ André et LIENHARD Marc (éd.), *La foi des Églises luthériennes, confessions et catéchismes*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1991.
PG	MIGNE Jacques-Paul, *Patrologiciae graeca*, Paris, 1844-1855.
PL	MIGNE Jacques-Paul, *Patrologia latina*, Paris, 1844-1855.
WA	*D. Martin Luthers Werke. KritischeGesamtausgabe*, Weimar, 1883-2009 *(Weimarer Ausgabe).*
WA Br	*Id., Weimarer Ausgabe Briefe*

BIBLIOGRAPHIE

Ne figurent dans cette bibliographie que les ouvrages, articles et documents d'Église cités dans la thèse.

1 – DICTIONNAIRES ET INSTRUMENTS DE TRAVAIL

COLL., *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1932-1995.

GISEL Pierre (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1995.

LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2007[3] (1ère édition 1998).

MATHON G., BAUDRY G.-H., GUILLUY P. (éd.), *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain. Encyclopédie publiée sous la direction du Centre Interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille*, Paris, Letouzey et Ané, 1948-1997.

2 – DIALOGUES ŒCUMÉNIQUES

2.1 – Ensemble des dialogues œcuméniques

BEST Thomas F., FUCHS Lorelei F., GIBAUT John, GROS Jeffrey and PRASSAS Despina (ed.), *Growth in Agreement IV. International Dialogue. Texts and Agreed Statements*, 2005-2013, 2 volumes, Genève, WCC, 2016.

BIRMELÉ André et TERME Jacques (éd), *Accords et dialogues œcuméniques*, CD-ROM, Lyon, Olivétan, 2007

GROS Jeffrey, MEYER Harding and RUSH William G. (ed.), *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998,* Genève/Grand Rapids, WCC Publications/Eerdmans, 2000.

GROS Jeffrey, BEST Thomas F. and FUCHS Lorelei F. (ed.), *Growth in Agreement III. International Dialogue. Texts and Agreed Statements, 1998-2005*, Genève/Grand Rapids, WCC Publications/Eerdmans, 2007.

MEYER Harding and VISCHER Lukas (ed.), *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, Genève/New York, WCC/Paulist Press, 1984.

VELIKO Lydia et GROS Jeffrey (éd.), *Growing Consensus II – Church Dialogues in the United States, 1992-2004*, Washington, D.C., USCCB Publishing, 2005.

2.2 – Corpus étudié

2.2.1 – Dialogue international luthéro-catholique

COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHERIENNE, *Face à l'unité, tous les textes officiels (1972 -1985)*, Paris, Cerf, 1986.

« L'Évangile et l'Église », Rapport de Malte (1972), dans *ibid.*, p. 21-59.

« Le repas du Seigneur » (1978), dans *ibid.*, p. 61-101.

« Voies vers la communion » (1980), dans *ibid.*, p. 139-183.

« Tous sous un seul Christ » (1980), dans *ibid.*, p. 185-194.

« Le ministère dans l'Église » (1981), dans *ibid.*, p. 195-242.

« Martin Luther, témoin de Jésus-Christ » (1983), dans *ibid.*, p. 281-293.

« L'unité qui est devant nous » (1985), dans *ibid.*, p. 295-382 et *DC* 1936 (1987), p. 294-319.

« Stratégies de réception – Perspectives pour la réception de documents élaborés par la Commission mixte internationale catholique-luthérienne » (1991), *DC* 2065 (1993), p. 140-143.

« Église et justification » (1994), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 8.1.2.1 et dans *Service d'information*, n° 86, 1994/II-III, p. 133-187.

« Déclaration commune sur la doctrine de la justification » (1999), dans ÉGLISE CATHOLIQUE ET FEDERATION LUTHERIENNE MONDIALE, *La doctrine de la justification. Déclaration commune*, Paris – Genève, Cerf – Bayard-Centurion – Fleurus-Mame – Labor et Fides, 2000.

« L'apostolicité de l'Église » (2006), dans THE LUTHERAN WORLD FEDERATION AND PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY, *The apostolicity of the Church* (2007), Minneapolis, Lutheran University Press, 2006 et dans *Service d'Information* n° 128, 2008/II, p. 59-133.

« Du conflit à la communion. Commémoration luthéro-catholique commune de la Réforme en 2017. Rapport de la commission internationale de dialogue luthéro-catholique romaine » (2013), dans *Ist* LVIII, 2013, p. 269-332.

2.2.2 – Dialogue international réformé-catholique

« La présence du Christ dans l'Église et dans le monde » (1977), dans *DC* 1737 (1978), p. 206-223 et dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 8.1.1.1. Texte anglais en ligne : http://www.vatican.va/roman_ curia/pontifical_councils/chrstuni/alliance-reform-docs/rc_pc_chrstuni_ doc_19770301_ first-phase-dialogue_en.html [consulté le 15 décembre 2014].

« Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église » (1990), dans *DC* 2031 (1991), p. 625-652, sous le titre « Vers une compréhension commune de l'Église », et dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 8.1.1.2.

« L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu » (2007), dans *Service d'information*, n°125, 2007/III, p. 117-167.

2.3 – Autres dialogues entre luthériens et/ou réformés et catholiques

2.3.1 – International

FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE, SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ et CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « La théologie du mariage et les problèmes des mariages mixtes » (1976), dans *DC* 1736 (1978), p. 157-172 et dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 8.1.3.

« Réponse de l'Église catholique à la Déclaration commune de l'Église catholique et de la Fédération luthérienne mondiale sur la doctrine de la justification » (1998), *DC* 2187 (1998), p. 713-715.

« Déclaration méthodiste d'association à la Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification » suivie de la « Déclaration officielle commune » (2006), dans *Service d'information*, n° 122, 2006/II, p. 60-62.

COMMUNION MONDIALE D'ÉGLISES RÉFORMÉES, « Projet d'association à la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* » (2016), en ligne : http://wcrc.ch/wp-content/uploads/2016/07/JDDJRevisedDraftOnAssociation-Francais.pdf [consulté le 7 avril 2017].

2.3.2 – États-Unis

EMPIE Paul C., MURPHY T. Austin (éd.)*, Lutherans and Catholics in Dialogue IV. Eucharist and Ministry* (1970), New York, 1970.

– *Papal Primacy and the Universal Church. Lutherans and Catholics in Dialogue V* (1973), Minneapolis, Augsbourg Fortress, 1974.
Traduction française de la *Déclaration commune* dans *DC* 1652 (1974), p. 373-380.

EMPIE Paul C., MURPHY T. Austin, BURGESS Joseph A. (éd.), *Teaching Authority and Infallibility in the Church, Lutherans and Catholics in Dialogue VI* (1978), Minneapolis, Augsbourg Fortress, 1980.

ANDERSON H. George, MURPHY T. Austin, BURGESS Joseph A. (éd.), *Justification by Faith. Lutheran and Catholics in Dialogue VII* (1983), Minneapolis, Augsbourg Fortress, 1985. Traduction française « La justification par la foi. Document du groupe mixte de dialogue luthérien-catholique des États-Unis. 7ème étape des discussions théologiques », *DC* 1888 (1985), p. 126-162.

LEE Randal et GROS Jeffrey (éd.), *The Church as Koinonia of Salvation. Its structures and Ministries. Round X of the Catholic-Lutheran dialogue in the USA* (2004), Washington, US Conference of Catholic Bishops, 2005.

ROMAN CATHOLIC CHURCH, CHRISTIAN, REFORMED CHURCH IN NORTH AMERICA, PREBYTERIAN CHURCH OF USA, REFORMED CHURCH IN AMERICA, UNITED CHURCH OF CHRIST, *Common agreement on mutual recognition of Baptism, Roman Catholic – Reformed Church Dialogue, Round VII* (2011). Texte en ligne : http://www.usccb.org /beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/ reformed/upload/OFFICIAL-Common-Agreement-on-Mutual-Recognition-of-Baptism-Roman-Catholic-Reformed-Church-Dialogue-2011.pdf [consulté le 31 janvier 2017].

BISHOPS' COMMITTEE FOR ECUMENICAL AND INTERRELIGIOUS AFFAIRS, UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH IN AMERICA, *Declaration on the Way : Church, Ministry and Eucharist* (2015). En ligne : http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/lutheran/upload/Declaration_on_the_Way-for-Website.pdf [consulté le 8 décembre 2015].

2.3.3 – Allemagne

Um Amt und Herrenmahl, Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch, Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck-Josef Knecht, 1974.

VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Manuskript des Lutherischen Kirchenamtes des VELKD*, Hanovre, 1976.

BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* (1984), Paderborn-Hanovre, Bonifatius-Lutherisches Verlagshaus, 1984.

LEHMANN Karl et PANNENBERG Wolfhart (éd.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend ?*, Freiburg i. Br./Göttingen, Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, 4 vol., 1988-1994.
Traduction française du volume 1 : ID., *Les Anathèmes du XVI^e^ siècle sont-ils encore actuels ? Les condamnations doctrinales du concile de Trente et des Réformateurs justifient-elles encore la division de nos Églises ? Propositions soumises aux Églises catholique, luthérienne et réformée en Allemagne*, Paris, Cerf, 1989.

PANNENBERG Wolfhart et SCHNEIDER Theodor (éd.), *Verbindliches Zeugnis*, Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht, 3 volumes : *Kanon-Schrift-Tradition*, 1992 ; *Schriftauslegung-Lehramt-Rezeption*, 1995 ; *Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, 1999.

BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio Sanctorum, Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* (2000), Paderborn-Francfort, Bonifatius-Lembeck, 2000.
Traduction anglaise : BILATERAL WORKING GROUP OF THE GERMAN NATIONAL BISHOPS' CONFERENCE AND THE CHURCH LEADERSHIP OF THE UNITED EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH OF GERMANY, *Communio Sanctorum. The Church as the Communion of Saints*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2004.

Versöhnte Verschiedenheit, Aufsätze zur ökumenischen Theologie II, Der katholisch-lutherische Dialog, Francfort-Paderborn, Lembeck-Bonifatius, 2000.

SCHNEIDER Theodor et WENZ Gunther (éd.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht, volume 1 : *Grundlagen und Grundfragen*, 2004.

SATTLER Dorothea et WENZ Gunther (éd.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht, volume 2 : *Ursprünge und Wandlungen*, 2006.

– *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht, volume 3 : *Verständigungen und Differenzen*, 2008.

Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie, III, Frankfurt-Paderborn, Lembeck-Bonifatius, 2009.

2.3.4 – France

COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus œcuménique et différence fondamentale*, Paris, Centurion, 1987.

CENTRE D'ÉTUDES ŒCUMÉNIQUES (STRASBOURG), *Communio/Koinonia. Un concept du Nouveau Testament et de la chrétienté antique aujourd'hui repris. Son sens et sa portée* (1990), dans *Foi et Vie* n° 90, 1991, p. 107-139.

– INSTITUT DE RECHERCHE ŒCUMÉNIQUES (TÜBINGEN), INSTITUT DE RECHERCHES CONFESSIONNELLES (BENSHEIM), *Le partage eucharistique entre les Églises est possible* (2003), Fribourg, Academic Press Fribourg, 2005.

COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *« Discerner le corps du Christ ». Communion eucharistique et communion ecclésiale*, Paris, Bayard-Cerf-Fleurus/Mame, 2010.

2.3.5 – Divers

GROUPE DES DOMBES, *Vers une même foi eucharistique ? Accord entre catholiques et protestants*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1972.

– *Pour une réconciliation des ministères*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1973.

– *Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière*, Taizé, Presses de Taizé, 1976.

– *L'Esprit saint, l'Église et les Sacrements*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1979.

– *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, Paris, Le Centurion, 1986.

– *Pour la conversion des Églises*, Paris, Le Centurion, 1991.

– *« Un seul maître », l'autorité doctrinale dans l'Église*, Paris, Bayard, 2005.

– *« Vous donc, priez ainsi ». Le Notre Père, itinéraire pour la conversion des Églises*, Montrouge, Bayard, 2011.

– *Communion et conversion des Églises*, Montrouge, Bayard, 2014.

GRUPPE VON FARFA SABINA, *Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katolische Annäherungen*, Francfort, Lembeck, 2010.
Traduction anglaise : GROUP OF FARFA SABINA *Communion of Churches and Petrine Ministry, Lutheran-Catholic Convergences*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014.

2.4 – Dialogues entre luthériens et réformés

2.4.1 – International

ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE et FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, « Sur le chemin de la communion ecclésiale » (1989), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 2.1.1.1.

– « Appelés à la communion et au témoignage commun » (2002), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 2.1.1.2.

LUTHERAN-REFORMED COMMISSION BETWEEN THE LUTHERAN WORLD FEDERATION AND THE WORLD COMMUNION OF REFORMED CHURCHES, *Communion : On Being the Church* (2014), en ligne : http://wcrc.ch/wp-content/uploads/2015/04/Communion-OnBeingThe Church.pdf [consulté le 25 novembre 2016].

2.4.2 – Communion d'Églises protestantes en Europe

« Concorde de Leuenberg » (1973), dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 2.2.1.

« Thèses de Neuendettelsau » (1982-1986), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 2.2.2.2.A.

« Thèses de Tampere » (1986), dans *ibid.*, 2.2.2.2.B.

« L'Église de Jésus-Christ » (1994), dans *ibid.*, 2.2.2.5.

« Foi chrétienne et liberté. Réflexions et thèses du groupe régional Europe du Sud » (1994), dans *ibid.,* 2.2.2.6.

« La doctrine et la pratique du baptême » (1994), dans *ibid.,* 2.2.2.3.

« La doctrine et la pratique de la sainte-cène » (1994), dans *ibid.*, 2.2.2.4.

« Forme et organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation » (2006), dans *ibid.*, 2.2.2.10.

« Rapport final de la 6ème Assemblée générale, septembre 2006 » (2006), en ligne : http://leuenberg.eu/sites/default/files/publications/libres_et_lies.pdf [consulté le 12 mars 2017].

« Écriture, Confession de foi, Église » (2012), dans *PosLuth* 60, 2012, n° 1, p. 3-26

« Ministère - ordination - episkopè » (2012), dans *PosLuth* 61, 2013, n° 4, p. 301-368.

« Communion ecclésiale. Rapport intermédiaire 2014 », *PosLuth* 62, 2014/4, p. 301-335.

2.4.3 – États-Unis

EMPIE Paul C. and McCORD James I. (éd.), *Marburg revisited. A Reexamination of Lutheran and Reformed Traditions* (1962-1966), Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1966.

ANDREWS James E. and BURGESS Joseph A. (éd.), *An Invitation to Action* (1981-1983), Philadelphia, Fortress Press, 1984.

NICKLE Keith F. and LULL Timothy F. (éd.), *A Common Calling. The Witness of Our Reformation Churches in North America Today* (1988-1992), Minneapolis, Augsburg Fortress, 1993.

EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH IN AMERICA, PRESBYTERIAN CHURCH OF USA, REFORMED CHURCH IN AMERICA and UNITED CHURCH OF CHRIST, « A Formula of Agreement on Entering into Full Communion on the Basis of A Common Calling » (1997), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 2.1.2.1.

2.4.4 – Moyen-Orient

« Déclaration d'Amman » (2006), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 2.1.2.2.

2.5 – Dialogues entre luthériens et/ou réformés et autres protestants

2.5.1 – Adventistes

FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE et ÉGLISE ADVENTISTE DU SEPTIÈME JOUR, « Rapport des conversations bilatérales entre la Fédération luthérienne mondiale et l'Église adventiste du septième jour

1994-1998 » (1998), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 10.1.2.

ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE et ÉGLISE ADVENTISTE DU SEPTIÈME JOUR, « Rapport du dialogue théologique international entre les adventistes de l'Église du septième jour et l'Alliance réformée mondiale » (2001), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 10.1.1.

2.5.2 – Baptistes

ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE et ALLIANCE BAPTISTE MONDIALE, « Rapport des entretiens théologiques sous les auspices de l'Alliance réformée mondiale et de l'Alliance baptiste mondiale » (1974-1976), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 5.1.1.1.

ALLIANCE BAPTISTE MONDIALE et FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, « Rapport de la commission commune » (1990), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 5.1.2.1.

ÉGLISES BAPTISTES, MÉTHODISTES ET VAUDOISES D'ITALIE, « Reconnaissance mutuelle » (1990), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 5.2.1.

COMMUNION D'ÉGLISES PROTESTANTES EN EUROPE et FÉDÉRATION BAPTISTE EUROPÉENNE, « Le début de la vie chrétienne et la nature de l'Église » (2004), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 5.2.2.

2.5.3 – Disciples du Christ

ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE et DISCIPLES DU CHRIST, « Pas d'obstacles théologiques » (1987), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 6.1.1.

2.5.4 – Mennonites

FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE et CONFÉRENCE MENNONITE MONDIALE, « Guérir les mémoires : se réconcilier en Christ » (2010), en ligne : https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/OEA-Lutheran-Mennonites-FR-full.pdf [consulté le 24 novembre 2016].

2.5.5 – Méthodistes

ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE et CONSEIL MÉTHODISTE MONDIAL, « Ensemble sous la grâce de Dieu » (1987), texte dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 3.1.1.

COMMUNION ECCLÉSIALE DE LEUENBERG et BRANCHE EUROPÉENNE DU CONSEIL MÉTHODISTE MONDIAL, « L'Église communauté de grâce » (1994), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 3.2.2.

2.5.6 – Pentecôtistes

ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE et CERTAINES ÉGLISES PENTECÔTISTES CLASSIQUES, « Parole et Esprit, Église et monde » (2001), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 11.1.1.

2.6 – Dialogues entre catholiques et autres protestants

2.6.1 – Baptistes

ÉGLISE CATHOLIQUE et ALLIANCE BAPTISTE MONDIALE, « Rapport sur les conversations internationales (1984-1988) », *DC* 1990, p. 857-866.

COMITÉ MIXTE BAPTISTE CATHOLIQUE EN FRANCE, *Rendre témoignage au Christ*, Paris, Cerf, 1992.

ÉGLISE CATHOLIQUE et ALLIANCE BAPTISTE MONDIALE, « La Parole de Dieu dans la vie de l'Église » (2010), dans *Service d'Information* n° 142, 2013/II, p. 21-67.

2.6.2 – Disciples du Christ

COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE ENTRE DES REPRÉSENTANTS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES DISCIPLES DU CHRIST, « Apostolicité et catholicité » (1982), dans *Service d'information* n° 49, 1982, p. 70-79.

– « L'Église comme communion en Christ » (1992), dans « Call to Unity, Resourcing the Church for Ecumenical Ministry », Disciples of Christ - Roman Catholic International Commission for Dialogue, 1977-2002, *Issue* n° 1, August 2003.

– « Réception et transmission de la foi : la mission et la responsabilité de l'Église » (2002), dans *ibid.*.

– « La présence du Christ dans l'Église, en référence particulière à l'eucharistie » (2012), dans *Service d'information* n° 141, 2013/I, p. 28-43.

2.6.3 – Évangéliques

ÉGLISE CATHOLIQUE et ALLIANCE ÉVANGÉLIQUE MONDIALE, « ERCDOM – Dialogue évangélique-catholique sur la mission » (1977-1984), dans SCHWEITZER Louis (dir.), *Le dialogue catholiques-évangéliques*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2002.

– « Église, évangélisation et les liens de la Koinonia » (2003), *Service d'information* n°113, 2003/II-III, p. 92-111.

2.6.4 – Mennonites

ÉGLISE CATHOLIQUE et CONFÉRENCE MENNONITE MONDIALE, « Appelés ensemble à faire œuvre de paix » (2003), *Service d'information* n°113, 2003/II-III, p. 120-160.

2.6.5 – Méthodistes

COMMISSION INTERNATIONALE DE DIALOGUE MÉTHODISTE-CATHOLIQUE, « Rapport de la 1ère étape » (1971), en ligne: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_methodist-council_fr.htm [consulté le 19 août 2014].

– « Vers une déclaration sur l'Église » (1986), *ibid.*.

– « Dire la vérité dans l'amour : l'autorité d'enseignement chez les catholiques et les méthodistes » (2001), *ibid.*.

– « La grâce qui vous est donnée en Christ. Catholiques et méthodistes poursuivent leur réflexion sur l'Église » (2006), *ibid.*.

– « Rencontrer le Christ Sauveur : Église et sacrements » (2011), *ibid.*.

2.6.6 – Pentecôtistes

ÉGLISE CATHOLIQUE ET ÉGLISES PENTECÔTISTES CLASSIQUES, « "N'éteignez pas l'Esprit" - Les charismes dans la vie et dans la mission de l'Église » (2011-2015), *Service d'information* n° 147, 2016/I, p. 52-68.

2.7 – Dialogues avec les anglicans

2.7.1 – Protestants et anglicans

« Déclaration de Meissen » entre l'Église d'Angleterre et les Églises luthériennes, réformées et unies d'Allemagne (1988), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 4.2.2.

« Déclaration de Porvoo » entre les Églises anglicanes britanniques et irlandaise et les Églises luthériennes nordiques et baltes (1992), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 4.2.3.

« Accord de Porvoo » entre les Églises anglicanes des Îles britanniques et les Églises luthériennes de Scandinavie et des Pays baltes » (1994), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 4.2.3.

"Appelés à témoigner et à servir". L'affirmation commune de Reuilly (1998), Paris, Les Bergers et les Mages, 1999.

« Déclaration de Reuilly » entre les Églises anglicanes de Grande Bretagne et d'Irlande et les Églises luthériennes et réformées de France (1998), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 4.3.1.

« Called to Common Mission » entre l'Episcopal Church in the United States of America et l'Evangelical Lutheran Church in America (2001), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 4.1.3.1.

« Common Ground » entre l'Église anglicane d'Australie et l'Église luthérienne d'Australie (2001), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 4.1.3.3.

« Déclaration de Waterloo » entre l'Église évangélique luthérienne au Canada et l'Église anglicane du Canada (2001), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 4.1.3.2.

« Rapport de Porto Alegre » (2002), dans BIRMELÉ André et TERME Jacques, *op. cit.*, 4.1.2.5.

2.7.2 – Catholiques et anglicans

COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE (ARCIC), *Anglicans et catholiques. La quête de l'unité* (1970-1981), Paris, Centurion/Cerf, 1997.

– *Anglicans et catholiques. Approches de l'unité* (1986-1999), Paris, Cerf, 2000.

– « Marie, grâce et espérance dans le Christ » (2004), dans *DC* 2341 (2005), p. 752-775.

COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE POUR L'UNITÉ ET LA MISSION (IARCUM), « Grandir ensemble dans l'unité et la mission - Bâtir sur 40 ans de dialogue entre anglicans et catholiques romains » (2006), *DC* 2386 (2007) p. 766-784 et *Service d'Information*, n° 124, 2007/I-II, p. 24-48.

2.8 – Dialogues avec les orthodoxes

2.8.1 – Protestants et orthodoxes

COMMISSION COMMUNE LUTHÉRIENNE-ORTHODOXE, « La divine révélation » (1985), en anglais, en ligne : https://www.lutheranworld.org/content/resource-agreed-lutheran–orthodox-statements-1985-2011 [consulté le 26 novembre 2016].

– « Les conciles œcuméniques et l'autorité de et dans l'Église » (1993), *ibid.*.

– « Parole et Sacrements (mystères) dans la vie de l'Église » (2000), *ibid.*.

– « Sacrements (mystères) en tant que moyens de salut » (2002), *ibid..*

– « Baptême et chrismation comme sacrements d'initiation dans l'Église » (2004), *ibid..*

– « La Sainte Eucharistie dans la vie de l'Église » (2006), *ibid..*

– « La Sainte Eucharistie dans la vie de l'Église. Préparation, implications écologiques et sociales » (2008), *ibid.*.

– « La nature, les attributs et la mission de l'Église » (2011), *ibid.*.

COMMISSION MIXTE DE DIALOGUE ENTRE L'ÉGLISE ORTHODOXE ET L'ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE, « Convergences dans la doctrine de l'Église » (2005), dans André BIRMELÉ et Jacques TERME, *op. cit.*, 9.1.1.

2.8.2 – Catholiques et orthodoxes

COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *La primauté romaine dans la communion des Églises*, Paris, Cerf, 1991..

– *Catholiques et orthodoxes : les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Paris, Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, 2004

COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, « Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité » (1982), dans *DC* 1838 (1982), p. 941-945.

– « Foi, sacrements et unité de l'Église » (1987), dans *DC* 1954 (1988), p. 122-126.

– « Le sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église, en particulier l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu » (1988), dans *DC* 1973 (1988), p. 1148-1152.

– « L'uniatisme, méthode d'union du passé et la recherche actuelle de la pleine communion » (1993), dans *DC* 2077 (1993), p. 711-714.

COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE (DANS SON ENSEMBLE) « Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église. Communion ecclésiale, conciliarité et autorité » (2007), dans *Ist* LIII, 2008/4, p. 283-296 et dans *DC* 2392 (2007), p. 1117-1125.

– « Le rôle de l'évêque de Rome dans la communion de l'Église pendant le premier millénaire » (2008), en ligne : http://orthodoxie.typepad.com/Fichiers_2/Communion_premier_millenaire.pdf [consulté le 19 août 2014].

– « Vers une compréhension commune de la synodalité et de la primauté au service de l'unité de l'Église » (2016), Cieti, en ligne : https://fr.zenit.org/articles/orthodoxes-catholiques-traduction-complete-du-document-de-chieti-2016/ [consulté le 26 novembre 2016].

COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES ÉGLISES ORTHODOXES ORIENTALES, « Nature, constitution et mission de l'Église » (2009), en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/anc-orient-ch-docs/ rc_pc_christuni_doc_20090129_ mission-church_fr.html [consulté le 19 août 2014].

– « The Exercise of Communion in the Life of the Early Church and its Implications for our Search for Communion Today » (2015), en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/anc-orient-ch-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20150513_exercise-communion_en.html [consulté le 26 novembre 2016].

ÉGLISE CATHOLIQUE ET ÉGLISE ASSYRIENNE DE L'ORIENT, « Déclaration christologique commune entre l'Église catholique et l'Église assyrienne de l'Orient » (1994), dans *DC* 2106 (1994), p. 1069-1070.

ÉGLISE CATHOLIQUE ET ÉGLISE ORTHODOXE AUX USA, « Sharing the ministry of Reconciliation : Statement on the Orthodox-Catholic Theological Consult, 2000 », in VELIKO Lydia et GROS Jeffrey (éd.), *op. cit.*.

2.9 – Dialogue au sein du Conseil œcuménique des Eglises

BEST Thomas F. et GASSMANN Gunther, *On the Way to Fuller Koinonia*, Document n° 166 de Foi et Constitution, Genève, 1994.

« Conférence de Foi et Constitution. Accra 1974 », n° spécial d'*Ist* XX (1975), n° 2.

CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Désordre de l'homme et dessein de Dieu. V : La première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises. Rapport officiel*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1949.

– « La signification ecclésiologique du Conseil œcuménique des Églises », rapport reçu par le Comité central du Conseil œcuménique des Églises à Toronto en 1950, et recommandé à l'étude et à la prise en considération par les Églises , en ligne : http://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/central-committee/1950/toronto-statement [consulté le 11 janvier 2016].

CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES - FOI ET CONSTITUTION, *Actes officiels de la conférence mondiale de Lausanne*, Paris, Attinger, 1928.

– « L'Écriture, la Tradition et les traditions », 3ème chapitre du « Rapport de la 4ème Conférence mondiale de Foi et Constitution, Montréal 1963 », dans VISCHER Lukas (éd.), *Foi et Constitution*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, p. 172-185.

– *La Réconciliation des Églises. Baptême-Eucharistie-Ministère*, Taizé, Presses de Taizé, 1974.

– « Les exigences de l'unité », rapport de la section II de la Ve Assemblée du COE à Nairobi, 23 novembre - 10 décembre 1975, *DC* 73 (1976).

– « Vers un consensus œcuménique. Baptême, eucharistie, ministère », *Foi et Constitution document n° 84*, Genève, 1977.

– *Sharing in One Hope. Bangalore 1978. Faith and Order Paper 92*, Genève, World Council of Churches, 1978. Traduction française dans *DC* 1752 (1978), p. 983-988.

– *Baptême Eucharistie Ministère. Convergence de la foi*, Paris-Taizé, Le Centurion-Presses de Taizé, 1982 (en abrégé : *BEM*).

– *Baptême Eucharistie Ministère. 1982-1990. Rapport sur le processus « BEM » et les réactions des Églises*, Paris, Cerf, 1993.

– *La nature et le but de l'Église* (1998), Document de Foi et Constitution n° 181.

– *Nature et mission de l'Église. Une étape sur le chemin d'une déclaration commune*, Genève, Conseil œcuménique des Églises, document de Foi et Constitution n° 198, 2005.

– *L'Église, vers une vision commune* (2012), Document de Foi et Constitution n° 214.

GROUPE DE TRAVAIL ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LE CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, « La hiérarchie des vérités » (1990), *Service d'information 74*, 1990/III, p. 86-91.

– « L'Église locale et universelle » (1990), *ibid.*, p. 76-85.

– « La réception, enjeu fondamental des avancées œcuméniques » (2013), *Service d'information* 143, 2014/I, p. 53-82.

THURIAN Max (éd.), *Churches respond to BEM*, vol.I-VI, Genève, COE, 1986-1988.

3 – SOURCES

3.1 – Sources chrétiennes anciennes (I^e^-XV^e^ siècles)

3.1.1 – Recueils de textes

MIGNE Jacques-Paul, *Patrologia latina*, Paris, 1844-1855.

– *Patrologiciae graeca*, Paris, 1844-1855.

QUÉRÉ France (traduction et introduction), *Les Pères apostoliques. Écrits de la primitive Église*, Paris, Seuil, coll. « Points Sagesses » n° Sa22.

3.1.2 – Textes de la tradition de l'Église avant le XVI^e^ siècle

AUGUSTIN, « Contre les lettres de Pétilien », dans dans RAULX M. (dir.), *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome XVII, Bar-Le-Duc, L. Guérin & Cie, 1869.

– « De doctrina », dans RAULX M. (dir.), dans *ibid.*, tome IV, 1866.

– « Du baptême contre les Donatistes », dans *ibid.*, tome XV, 1870.

– « Épître 187 » (*PL* 33).

BONAVENTURE, « Commentaire des Sentences », in S. BONAVENTURAE, *Opera Omnia*, t. IV, Quaracchi, Ex Typographia Collegii S.Bonaventurae, 1889.

CLÉMENT DE ROME, *Première épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 2000[2], coll. « Sources chrétiennes » n° 167.

CYPRIEN, « De Oratione Dominica » 23 (*PL* 4), dans SAINT CYPRIEN, *L'oraison dominicale*, texte, traduction, introduction et notes par Michel Réveillaud, Paris, Presses universitaires de France, 1964.

– « Épître 63 » (*PL* 4), dans SAINT CYPRIEN, *Correspondance*. *Tome II : Lettres XL-LXXXI*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France - Série Latine n° 52, 1961 (2003[2]).

– « Épître 66 », dans *ibid.*.

– « Épître 69 » (*PL* 3), dans *ibid.*.

Grand symbole de foi de l'Église arménienne (*DH* 48-49).

GRATIEN, « Décret », dans FRIEDBERG E. (éd.), *Corpus Juris Canonici*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1955.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme* (*PG* 44), Paris, Cerf, 1943 (réimpression 2002), coll. « Sources chrétiennes » n° 6.

HUGUCCIO, *Summa Decretorum*

HIPPOLYTE DE ROME, *La tradition apostolique*, Paris, Cerf, 1984[3], coll. « Sources chrétiennes » n° 11 bis.

IGNACE D'ANTIOCHE, « Lettre aux Éphésiens », dans IGNACE D'ANTIOCHE, POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, Paris, Cerf, 1998[5], coll. « Sources Chrétiennes » n° 10 bis.

– « Lettre aux Magnésiens », dans *ibid.*.

– « Épître aux Romains » (*PG* 5), dans *ibid.*.

– « Lettre aux Smyrniotes », dans *ibid..*

IRÉNÉE, « Adversus Haereses » (*PG* 7), dans IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* III, Paris, Cerf, 1974, coll. « Sources chrétiennes » n° 210-211.

JEAN CHRYSOSTOME, « Homélie sur 2 Timothée » (*PG* 62), en ligne : http://www.abbaye-saintbenoit.ch/saints/chrysostome/timothee/2tim02.htm [consulté le 21 janvier 2017].

JÉRÔME, « Au prêtre Evangélus », Lettre 146 (*PL* 22), dans SAINT JÉRÔME, *Correspondance. Tome VIII : Lettres CXXXI-CLIV*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France - Série Latine n° 172, 1963.

– « Commentariorum in Epistolam ad Titum » (*PL* 26).

PIERRE D'AURIOLE, *Commentariorum Sententiarum*, Rome, Ex Typ Vaticana, 1596-1605.

PIERRE LOMBARD, « Livre des Sentences », dans BRADY Ignatius (éd.), *Petri Lombardi Sententiae in IV Libris distinctae*, Grottaferrata, 1971-1981.

POLYCARPE, « Ep. Circularis », dans IGNACE D'ANTIOCHE, POLYCARPE DE SMYRNE, *op. cit.*.

THOMAS D'AQUIN, *Commentaire des sentences*, en ligne : http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES4.htm

– *Somme théologique*, tome 4, Paris, Cerf, 1985.

– *Somme théologique. L'ordre. Supplément, questions 34-40*, Marie-Joseph Gerlaud (trad.), Paris, Desclée de Brouwer, 1931.

3.2 – Catholiques

3.2.1 – Recueils de textes

DENZINGER Heinrich Joseph Dominicus, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (1854).

– *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 2010.

FRIEDBERG E. (éd.), *Corpus Juris Canonici*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1955.

3.2.2 – Conciles

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-1980.

ALBERIGO Giuseppe.(dir.), *Les conciles œcuméniques, Les décrets, tome II-1, Nicée à Latran V*, Paris, Cerf, 1994.

ALBERIGO Giuseppe (dir.), *Les conciles œcuméniques, tome II-2, Les Décrets. Trente à Vatican II*, Paris, Cerf, 1994.

CONCILE DE NICÉE I (325), canons 4, 6 et 7, dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques, Les décrets, tome II-1, op. cit.*, p. 39-43.

CONCILE DE CHALCÉDOINE (451), canon 6, dans ALBERIGO Giuseppe.(dir.), *Les conciles œcuméniques, Les décrets, tome II-1*, *op. cit.*, p. 206-207.

CONCILE DE LATRAN IV (1215), « Définition contre les albigeois et les cathares » (*DH* 800-802).

CONCILE DE CONSTANCE (1414-1418), 8ème session, 4 mai 1415, condamnation des propositions de John Wyclif (*DH* 1151-1195).

– 15ème session, 6 juillet 1415, condamnation des erreurs de Jean Hus (*DH* 1201-1230).

CONCILE DE FLORENCE (1439), Bulle sur l'union avec les Arméniens, *« Exsultate Deo »*, 22 novembre 1439 (*DH* 1310-1328).

CONCILE DE TRENTE (1545-1563), 4ème session, 8 avril 1546, Décret sur la réception des livres saints et des traditions (*DH* 1501-1505).

– 7ème session, 3 mars 1547, Décret sur les sacrements (*DH* 1600-1630).

– 22ème session, 17 septembre 1562, « Doctrine et canons sur le sacrifice de la messe » (*DH* 1738-1760).

– 23ème session, 15 juillet 1563, « Doctrine et canons sur le sacrement de l'ordre » (*DH* 1763-1778).

– 24ème session, 11 novembre 1563, *Decretum de reformatione*, canon IV*,* dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques, tome II-2*, *op. cit.*, p. 1551.

CONCILE DE VATICAN I (1869-1870), 3ème session, 24 avril 1870, constitution dogmatique *« Dei Filius »* sur la foi catholique (*DH* 3000-3045).

– 4ème session, 18 juillet 1870, première constitution dogmatique « *Pastor Aeternus* » sur l'Église du Christ (*DH* 3050-3075).

CONCILE DE VATICAN II (1962-1965), *Sacrosanctum concilium* (décembre 1963), en ligne : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council /documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_fr.html [21 octobre 2014].

– *Lumen gentium* (novembre 1964), en ligne : http://www.vatican.va /archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_ 19641121_lumen-gentium_fr.html [28 novembre 2013].

– *Unitatis redintegratio* (novembre 1964), en ligne : http://www.vatican.va/ archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_ 19641121_unitatis-redintegratio_fr.html [21 octobre 2014].

– *Christus dominus* (octobre 1965), en ligne : http://www.vatican.va/ archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_ 19651028_christus-dominus_fr.html [28 novembre 2013].

– *Apostolicam actuositatem* (novembre 1965), en ligne : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/document s/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_fr.html [21 octobre 2014].

– *Dei verbum* (novembre 1965), en ligne : http://www.vatican.va /archive /hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html [21 octobre 2014].

– *Orientalium ecclesiarum* (novembre 1965), en ligne : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/document s/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_fr.html [21 octobre 2014].

– *Ad gentes* (décembre 1965), en ligne : http://www.vatican.va/archive/ hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ ad-gentes_fr.html [21 octobre 2014].

– *Gaudium et spes* (décembre 1965), en ligne : http://www.vatican.va /archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_ 19651207_gaudium-et-spes_fr.html [21 octobre 2014].

– *Presbyterorum ordinis* (décembre 1965), en ligne : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/document s/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_fr.html [28 novembre 2013].

« Extraits des actes du Concile œcuménique Vatican II » dans *Le Concile Vatican II (1962-1965). Édition intégrale et définitive*, Paris, Cerf, 2010, p. 164-169.

Le Concile Vatican II (1962-1965). Édition intégrale et définitive, Paris, Cerf, 2010.

3.2.3 – Papes

BONIFACE VIII, Bulle « Unam Sanctam », 1302 (*DH* 870-875).

GRÉGOIRE IX, Lettre « Super periculosis » aux évêques de Cantorbéry et de Londres, 22 mai 1377 (*DH* 1121-1139).

LÉON XIII, Lettre « Apostolicae curae et caritatis », 13 septembre 1896 (*DH* 3315-3319).

BONIFACE IX, Bulle « Sacrae religionis », 1er février 1400 (*DH* 1145).

– Bulle « Apostolicae Sedis », 6 février 1403 (*DH* 1146).

MARTIN V, Bulle « Gerentes ad vos », 16 novembre 1427 (*DH* 1290).

EUGÈNE IV, Bulle sur l'union avec les Grecs, « Laetentur caeli », 6 juillet 1439 (*DH* 1300-1308).

– Bulle sur l'union avec les Arméniens, « Exultate Deo », 22 novembre 1439 (*DH* 1310-1328).

INNOCENT VIII, Bulle « Exposcit tuae devotionis », 9 avril 1489 (*DH* 1435).

PIE XI, « Mortalium animos », encyclique (1928), *DC* 412 (1928), col. 195-203.

– « Ad catholici sacerdotii », lettre encyclique sur le sacerdoce du 20 décembre 1935, *AAS* 28 (1936), col. 10-19 et *DH* 3755-3758.

PIE XII, « Mystici corporis », encyclique *(*1943), *AAS* 35 (1943), col. 193-248 et *DH* 3800-3822.

– « Mediator Dei », encyclique sur la liturgie (1947), *AAS* 39 (1947), col. 528-580 et *DH* 3840-3855.

– « Sacramentum Ordinis », constitution apostolique sur les Ordres sacrés du diaconat, de la prêtrise et de l'épiscopat (1947), *AAS* 40 (1948), col. 5-7 et *DH* 3857-3861.

– « Humanis generis », encyclique (1950), *AAS* 42 (1950), col. 561-577, *DC* 1077 (1950), col. 1153-1168 et *DH* 3875-3899.

– « Dominum Magnificate mecum », allocution (1954), *AAS* 46, 1954, p. 669.

JEAN XXIII, « Ad Petri cathedram », encyclique du 26 juin 1959, *DC* 1308 (1959), col. 897-922.

– « Gaudet Mater Ecclesia », allocution, *DC* 1387 (1962), p. 1377-1386.

PAUL VI, « Discours aux Pères lors de la clôture de la troisième session du Concile, le 21 novembre 1964 », *DC* 1456 (1964), col. 1537-1546.

– « Allocution au secrétariat pour l'Unité des chrétiens », 28 avril 1967, AAS 59 (1967), col. 428.

– « Sacrum diaconatus ordinem », *motu proprio* du 18 juin 1967, *DC* 1498 (1967), 1279-1287.

– « Pontificalis Romani Recognitio », constitution apostolique (18 juin 1968) : en ligne : http://www.introibo.fr/Pontificalis-Romani-1968 [consulté le 28 janvier 2016].

– « Discours aux représentants de la Fédération luthérienne mondiale », 31 mai 1969, ; en ligne : http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1969/may/documents/hf_pvi_spe_19690531_federazione-luterana_fr.html [consulté le 29 avril 2014].

JEAN-PAUL II, « Dominicae cenae », lettre du pape Jean-Paul II à tous les évêques de l'Église sur le mystère et le culte de la Sainte Eucharistie (24 février 1980), *DC* 1783 (1980), p. 301-315.

– « Discours aux Évêques des États-Unis d'Amérique » (16 septembre 1987) ; en ligne en anglais : http://w2.vatican.va/content/john-paulii/en/speeches/1987/september/documents/hf_jp-ii_spe_19870916_vescovi-stati-uniti.html [consulté le 4 janvier 2016].

– « Pastor Bonus », constitution apostolique (28 juin 1988), *AAS* 80 (1988), p. 841-934.

– « Ecclesia Dei », *motu proprio* (2 juillet 1988), *AAS* 80 (1988), p. 1495-1497 (*DH* 4820-4823).

– « Redemptoris missio », lettre encyclique du souverain pontife Jean-Paul II sur la valeur permanente du précepte missionnaire, XXV^{e} anniversaire du Décret conciliaire *"Ad gentes"* (7 décembre 1990), *AAS* 83 (1991), p. 251-333. Publiée dans JEAN-PAUL II, *La mission du Christ rédempteur*, Paris, Cerf, 1991.

– « Discours aux Cardinaux, à la Curie et à la Prélature romaine pour la présentation des vœux de Noël » (20 décembre 1990), dans *AAS* 83 (1991), p. 741-749.

– « Pastores dabo vobis », exhortation (25 mars 1992), *DC* 2055 (1992), p. 451-503.

– « Discours adressé à Sa Sainteté Abouna Paulos, Patriarche de l'Église orthodoxe d'Éthiopie » (11 juin 1993), *DC* 2076 (1993), p. 651-652.

– « Ordinatio sacerdotalis », lettre apostolique sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes (22 mai 1994), *AAS* 86 (1994), p. 545-548 et *DC* 2096 (1994), p. 551-552 (extraits dans *DH* 4980-4983).

– Encyclique *Ut unum sint* (25 mai 1995), publié dans JEAN-PAUL II, *Que tous soient un*, Paris, Mame/Plon, 1995.

– « Apostolos suos », lettre apostolique en forme de *motu proprio* sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques (21 mai 1998), *AAS* 90 (1998), 641-658.

– « Ad tuendam fidem », *motu proprio* (29 juin 1998), *DC* 2186 (1998) p. 651-653.

– « Incarnationis mysterium », bulle d'indiction du Grand Jubilé de l'an 2000 (29 novembre 1998), publiée dans JEAN-PAUL II, *À tous les fidèles en marche vers le troisième millénaire. "Incarnationis Mysterium". Bulle d'indiction du Grand Jubilé de l'an 2000*, Paris, Centurion – Cerf – Fleurus-Mame, 1998.

– « Ecclesia de eucharistia », lettre encyclique (17 avril 2003), publiée dans JEAN-PAUL II, *L'Église vit de l'eucharistie*, Paris, Bayard-Fleurus/Mame-Cerf, 2003.

– « Pastores gregis », exhortation apostolique (16 octobre 2003), publiée dans JEAN-PAUL II, *Pastores gregis. Exhortation apostolique sur l'Évêque, serviteur de l'Évangile de Jésus-Christ pour l'espérance du monde*, Paris, Bayard-Centurion, Fleurus-Mame, Cerf, 2003.

BENOÎT XVI, « Discours à la curie romaine » (22 décembre 2005), *DC* 2350 (2006), p. 59-62.

– « Sacramentum caritatis », exhortation apostolique (2007), en ligne : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_benxvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html [consulté le 29 novembre 2016].

– « Lettre du souverain pontife Benoît XVI pour l'indiction d'une année sacerdotale à l'occasion du 150ème anniversaire du *dies natalis* du saint curé d'Ars » (16 juin 2009) ; en ligne : http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_benxvi_let_20090616_anno-sacerdotale_fr.html [consulté le 28 décembre 2014].

– « Anglicanorum coetibus », constitution apostolique sur l'établissement d'ordinariats personnels pour les anglicans qui entrent dans la pleine communion avec l'Église catholique (4 novembre 2009), *DC* 2435 (2009), p. 1083-1085.

– Audiences générales du 14 avril 2010 sur le *Munus docendi*, du 5 mai 2010 sur le *Munus sanctificandi* et du 26 mai 2010 sur le *Munus regendi*, *DC* 2448 (2010), p. 554-562.

FRANÇOIS, « Message au patriarche Bartholomée Ier, archevêque de Constantinople » (30 novembre 2015), en ligne : http://www.paris.catholique.fr/message-du-pape-francois-au.html [consulté le 23 janvier 2016].

3.2.4 – Congrégations, commissions, conseils…

ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, *Tous responsables dans l'Église ? Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière « ministérielle »* (Lourdes, 1973), Paris, Centurion, 1973.

Catéchisme de l'Église catholique, Paris, Centurion, Cerf, Fleurus-Mame, Librairie Éditrice Vaticane, 1998.

Code de droit canonique, Paris, Centurion-Cerf-Tardy, 1984.

COMITÉ ÉPISCOPAL FRANÇAIS POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, « Note du Comité épiscopal français pour l'unité des chrétiens concernant le document du Groupe des Dombes : Vers une même foi eucharistique ? », *DC* 1669 (1975), p. 126-129.

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, « Les femmes peuvent-elles être prêtres ? », en anglais dans Arlene SWIDLER et Leonard SWIDLER (éd.), *Women Priests*, New York, Paulist Press, 1977, pp. 338-346.

COMMISSION INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE, *Le Ministère sacerdotal*, Paris, Cerf, 1971, coll. « Cogitatio Fidei » n° 60.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *L'unique Église du Christ*, Paris, Centurion, 1985.

– *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Cerf, 1988.

– *Documents II (1986-2009)*, Paris, Cerf, 2013.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Mysterium Ecclesiae », Déclaration sur la doctrine catholique concernant l'Église en vue de la protéger contre les erreurs d'aujourd'hui, 24 juin 1973, dans *AAS* 65 (1973), p. 396-408.

– « Inter Insigniores », Déclaration, *DC* 1714 (1977), p. 158-164.

– « Sacerdotium ministeriale », instruction du 6 août 1983, *DH* 4720-4723.

– « À propos du livre "Église : charisme et pouvoir" du P. Leonardo Boff. Notification de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi », *DC* 1895 (1985), p. 484-486.

– « Communionis notio », lettre aux Évêques de l'Église catholique romaine sur certains aspects de l'Église, 28 mai 1992, Paris, Cerf, 1993 et *DC* n° 2055 (1992), p. 729-734.

– *L'Église comprise comme communion. Lettre de la Congrégation pour la doctrine de la foi*, Paris, Cerf, 1993.

– « Réponse à un doute sur la doctrine de la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* », *DC* 2128 (1995), p. 1079 et *DH* 5040-5041.

– « La doctrine de la justification selon l'Église catholique », *DC* 2187 (1998), p. 713-715.

– *Le Seigneur Jésus. Déclaration « Dominus Iesus » sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église*, Paris, Centurion, Cerf, Fleurus-Mame, 2000.

– « Note sur l'expression "Églises sœurs" », dans *DC* 2233 (2000), p. 823-825.

– « Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine de l'Église », *DC* 2385 (2007), p. 717-720.

CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Présentation générale du Missel romain* de 2002 ; en ligne : en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_fr.html#L%B4hom%E9lie [consulté le 27 novembre 2016].

CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, « Critères de discernement vocationnel au sujet des personnes présentant des tendances homosexuelles en vue de l'admission au Séminaire et aux Ordres sacrés », *DC* 2349 (2006), p. 24-27.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS[1],

SECRÉTARIAT POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, « Instruction sur les cas particuliers d'admission des autres chrétiens à la communion eucharistique dans l'Église catholique » (1er juin 1972), *AAS* 64 (1972), p. 518-525 et *DC* 1614 (1972), p. 708-712.

– « Notes sur certaines interprétations de l'"Instruction sur les cas particuliers d'admission des autres chrétiens à la communion eucharistique dans l'Église catholique" », *AAS* 65 (1973), p. 616-619 et *DC* 1643 (1973), p. 1005-1006.

– *Directoire pour l'application des principes et des normes de l'œcuménisme*, Paris, Cerf, 1994.

– « Orientations pour l'admission à l'Eucharistie entre l'Église Chaldéenne et l'Église Assyrienne d'Orient » (2001), *DC* 2265 (2002), p. 213-214.

– « Le ministère pétrinien », dans *Service d'information* n° 109, 2002/I-II, p. 33-47.

– « Communiqué du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens : la suppression du titre "Patriarche d'Occident" dans l'*Annuario Pontificio* 2006 », *DC* 2356 (2006), p. 420.

EID Émile et METZ René (dir.), *Code des canons des Églises orientales. Texte officiel et traduction française*, Paris-Cité du Vatican, Cerf et Libreria editrice vaticana, 1997.

ÉVÊQUES DE FRANCE, BUREAU D'ÉTUDES DOCTRINALES, *Les ministres ordonnés dans une Église-communion*, Paris, Cerf, 1993.

« Réponse catholique au document *BEM* » dans *DC* 1954 (1988), p. 102-119.

Rituel de l'Ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres, Paris, Desclée-Mame, 1996

SAINT-OFFICE, *Lettre du Saint-Office aux évêques d'Angleterre (*16 septembre 1864), *DH* 2885-2888.

Youcat. Catéchisme de l'Église catholique pour les jeunes 130, Paris, Cerf/Mame-Fleurus/Bayard, 2011.

3.2.5 – Divers

BELLARMIN Robert, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, dans *Opera Omnia*, Paris, Ludovicus Vivès, 1870.

BOSSUET Jacques-Bénigne, « Réflexions sur un écrit de M. Claude », dans *Œuvres complètes de Bossuet, évêque de Meaux*, tome septième, Paris, chez Lefèvre et chez Firmin Didot Frères, 1856.

GROPPER Johannes, *Enchiridion Christianae institutionis* (1538), Paris, chez François Berthelemy, Étienne Guyot, la veuve de Maurice de La Porte, Jean Macé et la veuve de François Regnault, 1554.

[1] Le Secrétariat pour la promotion de l'unité des chrétiens, créé par Jean XXIII en 1960, est devenu en 1988 le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens.

3.3 – Protestants

3.3.1 – Recueils de textes

BIRMELÉ André et LIENHARD Marc (éd.), *La foi des Églises luthériennes, confessions et catéchismes*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1991.

BRETSCHNEIDER Carolus Gottlieb (éd.), *Corpus Reformatorum*, vol. II, Halle, C. A. Schwetschke, 1895.

FATIO Olivier (éd), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986.

MOTTU Henry (éd.), *Confessions de foi réformées contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2000.

3.3.2 – Textes du XVI^e^ siècle

« Confession d'Augsbourg » (1530), dans BIRMELÉ André et LIENHARD Marc, *op. cit.*, p. 35-93.

« Apologie de la Confession d'Augsbourg » (1531), dans BIRMELÉ André et LIENHARD Marc, *op. cit.*, p. 99-248.

« Articles de Smalkalde » (1537-1538), dans BIRMELÉ André et LIENHARD Marc, *op. cit.*, p. 253-275.

« Confession de La Rochelle » (1559), dans FATIO Olivier (éd), *op. cit.*, p. 111-127.

« Catéchisme de Heidelberg » (1563), dans FATIO Olivier (éd), *op. cit.*, p. 129-178.

« Confession helvétique postérieure » (1566), dans FATIO Olivier (éd), *op. cit.*, p. 179-306.

« Formule de Concorde » (1577), dans BIRMELÉ André et LIENHARD Marc, *op. cit.*, p. 415-540.

CALVIN Jean, *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, CUNITZ Edouard, BAUM Johann-Wilhelm, REUSS Eduard Wilhelm Eugen (éd.), Brunsvigae, C.A. Schwetschke, 58 vol., 1863-1900.

– « Ordonnances ecclésiastiques » (1541), dans *ibid.*, vol. X, 1871, col. 17-30.

– « Projet d'ordonnances ecclésiastiques » (1541), dans *ibid.*, col. 15-17.

– « Ordonnances ecclésiastiques de l'Église de Genève » (textes de 1541 et de 1576), dans HEYER Henri, *L'Église de Genève. Esquisse historique de son organisation*, Genève, A. Julien, 1909.

– *Le Catéchisme de l'Église de Genève* (1545), dans FATIO Olivier (éd), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, *op. cit.*, p. 25-110.

– *L'Institution de la religion chrétienne* (1560), quatre livres, Genève, Labor et Fides, 1955-1958.

LUTHER Martin, *D. Martin Luthers Werke. KritischeGesamtausgabe*, Weimar, 1883-2009 (*Weimarer Ausgabe*, abrégé *WA*).

– *Œuvres*, tome I-XVII, Genève, Labor et Fides, 1957-1977

– *Œuvres I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1999.

– « Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio », 1518 (*WA* 1).

– « Resolutio Lutheriana super propositione sua decima tertia de potestate papae », 1519 (*WA* 2).

– « Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis », 1519 (*WA* 2).

– « Sermon sur le très vénérable sacrement du corps du Christ et sur les confréries », 1519 (*WA* 2), dans ID., *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 309-330.

– « A la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'état chrétien », 1520 (*WA* 6), dans ID., *Œuvres I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1999, p. 591-673.

– « De la papauté de Rome », 1520 (*WA* 6), in ID., *Œuvres I*, *op. cit.*, p 537-588.

– « Disputatio de fide infusa et acquisita », 1520 (*WA* 6).

– « Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église », 1520 (*WA* 6), dans ID., *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 711-824.

– « Sermon sur la sainte messe », 1520 (*WA* 6), dans ID., *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 677-707.

– « De instituendis ministris Ecclesiae », 1523 (*WA* 12).

– « Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'installer et de destituer des prédicateurs », 1523 (*WA* 11) dans ID., *Œuvres*, tome IV, 1958, *op. cit.*, p. 79-89.

– « Du Serf arbitre », 1525 (*WA* 18), in ID., *Œuvres*, tome V, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 17-236.

– « L'interprétation des dix commandements » (*Auslegung der zehn Gebote*), 1525 (*WA* 16).

– « Vorlesung über Titus und Philemon », 1527 (*WA* 25).

– « Le grand catéchisme », 1529 (*WA* 30, I), dans BIRMELÉ André et LIENHARD Marc, *op. cit.*, p. 331-410.

– « Psaume 82 », 1530 (*WA* 31/I).

– « Une prédication sur le devoir d'envoyer les enfants à l'école », 1530 (WA 30/II), dans ID., *Œuvres*, tome IX, 1961, *op. cit.*, p. 159-196.

– « La messe privée et la consécration des pasteurs » *(Von der Wintelmesse und Pfaffenweihe)*, 1533 (*WA* 38).

– « Commentaire de l'Épître aux Galates », 1535 (*WA* 40/I et 40/II), dans ID., *Œuvres*, tome XV et XVI, Genève, Labor et Fides, 1969 et 1972.

– « Das deutsche Ordinationsformular », 1538 (*WA* 38).

– « Des conciles et de la vraie Église », 1539 (*WA* 50).

– « Contre Hans Worst », 1541 (*WA* 51).

– « Die Promotionsdisputation von Johannes Macchabäus Scotus », 1542 (*WA* 39/II).

– « Préface au premier volume des œuvres latines de l'édition de Wittenberg », 1545 (*WA* 54), dans ID., *Œuvres*, tome VII, 1962, *op. cit.*, p. 301-308.

– « Wittenberger Ordinationszeugnisse » (*WA Br* 12).

MELANCHTHON Philippe, « Consilium de moderandis controversiis religionis » (1535), dans Carolus Gottlieb BRETSCHNEIDER (éd.), *Corpus Reformatorum*, vol. II, Halle, C. A. Schwetschke, 1895.

– « Traité sur le pouvoir et la primauté du pape » (1537), dans BIRMELÉ André et LIENHARD Marc, *op. cit.*, p. 281-289.

– *L'Église et l'autorité de la Parole de Dieu*. Édité en français en sous le titre *De l'autorité de l'église, des docteurs d'icelle, et de l'autorité de la parole de Dieu composé en latin par Phil. Melancthon, et depuis translaté en français*, sans lieu, 1542.

MELDENIUS Rupert, *Paraenesis votiva pro pace ecclesiae*, 1626.

ZWINGLI Ulrich, « L'exposition de la foi » (*Expositio Fidei*, 1531), in ID., *La foi réformée*, Paris, Les Bergers et les Mages, 2000.

3.3.3 – Textes d'Eglises

ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE, *Voix réformée. Princeton 1954. Messages et rapports*, Genève, Alliance réformée mondiale, 1954.

– *Actes du Conseil général en voie d'union de l'Alliance réformée mondiale (presbytériens et congrégationalistes)*, Genève, Siège de l'Alliance, 1970.

– *Vous serez mes témoins*, Genève, Labor et Fides, 1983.

« Confession foi de Belhar » (1982), dans MOTTU Henry (éd.), *Confessions de foi réformées contemporaines*, *op. cit.*, p. 269-273.

COMMUNION MONDIALE D'ÉGLISES RÉFORMÉES, *Constitution* (2010) ; en ligne : http://wcrc.ch/wp-content/uploads/2015/05/Constitution Reglements-CMER.pdf [consulté le 24 novembre 2015].

« Déclaration théologique de Barmen » (1934), dans MOTTU Henry (éd.), *Confessions de foi réformées contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 33-56.

ÉGLISE PROTESTANTE UNIE DE FRANCE, *Constitution* (2014) ; en ligne : https://www.eglise-protestante-unie.fr/prod/file/epudf/upload/nation/ conv-hist-org/constitution/constitution_2014.pdf [consulté le 20 décem-bre 2016].

– *Règlement d'application de la Constitution* (2014) ; en ligne : https://www.eglise-protestante-unie.fr/prod/file/epudf/upload/nation/ conv-hist-org/constitution/reglement_application.pdf [consulté le 20 décem-bre 2016].

ÉGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE, *Actes du LVII^e Synode national* (Saint-Jean-du-Gard 1964).

– *Actes du LXXVII^e Synode national* (Dourdan 1984).

– *Actes du LXXVIII^e Synode National* (Strasbourg 1985).

FÉDÉRATION DES ÉGLISES PROTESTANTES DE SUISSE, *La consécration selon la vision réformée*, Berne, FEPS Position 10, 2009.

FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, *Le Ministère épiscopal au sein de l'Apostolicité de l'Église. Déclaration de Lund*, Lund, Suède, 26 mars 2007. http://www.protestants.org/fileadmin/user_upload/Relations oecumeniques/images/PDF/2007-flm-declaration-lund.pdf [consulté le 14 janvier 2015].

– *Constitution* (2010) ; en ligne : http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Constitution%20FR%20valid.pdf [consulté le 17 janvier 2015].

4 – OUVRAGES ET ARTICLES

ACERBI Antonio (dir.), *Il ministro del Papa in prospettiva ecumenica*, Milan, Vita e Pensiero, 1999.

« Actes du Colloque de Chevetogne 1999, "Vers une seule communauté eucharistique. Eucharistie et communion des Églises" », *Irénikon* 72, 1999, p. 305-630.

ALBERIGO Giuseppe (éd.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et perspectives*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique » 61, 1981.

– (dir.), *Les conciles œcuméniques. Tome 1 : L'histoire*, Paris, Cerf, 2012.

ALBERIGO Giuseppe et JOSSUA Jean-Pierre (dir.), *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf, 1985.

von ALLMEN Jean-Jacques, *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés au XVI^e siècle*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968.

ANDREVON Thérèse-Martine, « Le nouveau texte de la Commission pontificale pour les relations avec le judaïsme, nœud gordien de la théologie du dialogue ? », *NRTh*, 2016/3, p. 400-418.

APPOLD Kenneth, « L'œcuménisme contemporain : un changement de perspective ? », in DENEKEN Michel et PARMENTIER Élisabeth (dir.), *La passion de la grâce. Mélanges offerts à André Birmelé*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 253-263.

ARJAKOVSKY Antoine, « Primauté et juste gouvernance dans l'Église », *Ist* LVIII, 2013, p. 345-359.

ARNAUDOV Dimitar, « L'ecclésiologie du document de Ravenne (2007) », *Ist LIX*, 2014/4, p. 339-366.

ASKANI Hans-Christoph, « Le statut des énoncés dogmatiques. Réponse à : “Herméneutique et vérité. Des énoncés dogmatiques en contexte œcuménique“ d’Hervé Legrand », *Recherches de Science Religieuse*, 2007/4, p. 529-544.

AUDET Lionel, « Notre participation au sacerdoce du Christ : étude sur le caractère sacramentel (II) », *Laval théologique et philosophique*, vol. 1, n° 2, 1945, p. 110-130.

de BACCIOCHI Joseph, « Accords des Dombes et théologie œcuménique », *Ist* XIX, 1974, p. 160-183.

BACCUET Christian, *La question des ministères dans les dialogues et accords entre les Églises issues de la Réforme*, Mémoire pour le Master recherche en théologie protestante, sous la direction d’André Birmelé, Faculté de théologie protestante de l’Université de Strasbourg, 2009 (non publié).

BARAUNA Guilherme (dir.), *L’Église de Vatican II. Études autour de la constitution conciliaire sur l’Église*, Paris, Cerf, 1966, coll. « Unam Sanctam » n° 51.

BARTH Karl, *Dogmatique* I/1, Genève, Labor et Fides, 1953.

– *Dogmatique* IV/1***, Genève, Labor et Fides, 1967.

BEAUDUIN Dom Lambert, « L’Église anglicane unie, non absorbée », dans Jacques de BIVORT DE LA SAUDÉE, *Documents sur le problème de l’union anglo-romaine* (1921-1927), Paris, Plon, 1949, p. 212-224.

BEAUPÈRE René, « La réunion plénière de Foi et Constitution à Bangalore », *Ist* XXIV, 1979/4, p. 352-365.

BECHDOLFF Paul, « La reconnaissance liturgique des ministères », dans ÉGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE, *Actes du LXXVII^e Synode national* (Dourdan 1984), p. 180-190.

BENGARD Beate, « La contribution de Paul Ricœur à la théologie œcuménique », *PosLuth*, 2014/2, p. 145-157.

– *Rezeption und Anerkennung. Die ökumenische Hermeneutik von Paul Ricoeur im Spiegel aktueller Dialogprozesse en Frankreich*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2015.

– « L’herméneutique œcuménique de Paul Ricœur selon la “Conférence de Trente“ », *Ist* LXI, 2016/1, p. 37-50.

BIER Georg, *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, Würzburg, Echter, 2001.

BIRMELÉ André, « Trois documents récents à propos des ministères », *PosLuth* 31, 1983, n° 4, numéro, p. 289-313.

– *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1986, coll. « Cogitatio Fidei » n° 141.

– « La réalisation de la communion ecclésiale. La Concorde de Leuenberg de 1973 à 1988 », *PosLuth* 37, 1989, n°3, p. 190-207.

– « Église », in GISEL Pierre (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1995, p. 483-499.

– « La “déclaration commune sur la doctrine de la justification”. Bilan et perspectives méthodologiques », in Michel DENEKEN [études réunies par], *L’Église à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann*, Paris, Cerf, 1999, p. 195-222.

– « Le ministère dans les Églises luthériennes françaises », dans « *Appelés à témoigner et à servir ». L’affirmation commune de Reuilly, Paris, Les Bergers et* les Mages, 1999, p. 99-102.

– *La communion ecclésiale, progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2000.

– « Synodalité et unité de l’Église », dans Martin ROSE (éd.), *Histoire et Herméneutique. Mélanges offerts à Gottfried Hammann*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 81-92.

– « Does the Joint Declaration on the Doctrine of Justification (JD) Have Any Relevance to the Discussion of the Papal Ministry ? », Farfa 2004 : en ligne : http://www.strasbourginstitute.org/wp-content/uploads/2012/11/ForschGEPapeFarfa-2004E.pdf [consulté le 1er février 2015].

– « La compréhension de l’unité de l’Église : de la nécessité d’une clarification après la signature de la déclaration luthérienne-catholique », dans ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l’Église. Mélanges en l’honneur de Hervé Legrand, o.p.*, Paris, Cerf, 2006, p. 41-60.

– « Les dialogues bilatéraux entre les Églises : repères sur le chemin de l’unité », *PosLuth*, 2009/3, p. 181-200 et *DC* 2431 (2009), p. 881-891.

– « La Communion ecclésiale. De la Concorde de Leuenberg à la Communion des Églises protestantes en Europe (CEPE) », *PosLuth* 59, 2011, n°1, p. 1-27.

– « Le ministère dans le dialogue entre les Églises de la Réforme et l’Église catholique romaine », *RhphR* 93, 2013/4, p. 537-551.

– *L’horizon de la grâce. La foi chrétienne*, Paris, Cerf - Olivétan, 2013.

– « L’Église : vers une vision commune. Un nouveau texte de *Foi et Constitution* », *PosLuth* 62, 2014/2, p. 91-106.

– « La Communion des Églises protestantes en Europe et le mouvement œcuménique mondial », *PosLuth* 63, 2015/3, p. 201-218.

– « La nécessaire conversion des Églises », *PosLuth* 64, 2016/1, p. 45-57.

– « La réforme de l’Église et la hiérarchie des vérités », *PosLuth* 64, 2016/2, p. 161-176.

BIRMELÉ André, BÜHLER Pierre, CAUSSE Jean-Daniel et KAENNEL Lucie (éd.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008.

BIVORT DE LA SAUDÉE de Jacques, *Documents sur le problème de l’union anglo-romaine* (1921-1927), Paris, Plon, 1949.

BLASER Klauspeter, « L’historiographie théologique de ce siècle aux prises avec sa dimension œcuménique », *Autres Temps*, hiver 1998-1999, n° 60, p. 63-77.

– *Signe et instrument. Approche protestante de l'Église*, Fribourg, Éditions universitaires Fribourg Suisse, coll. « Cahiers œcuméniques » n° 39, 2000.

– « Le peuple de Dieu en quête d'une identité tangible. "*Von den Konziliis und Kirchen*" (1569) dans l'ecclésiologie de Luther », *ibid.*, p. 11-31.

BLOCK Heinrich, « L'Eucharistie fait-elle toujours l'Église ? », *La Maison-Dieu*, 2000, n° 223, p. 73-92.

BOEGLIN Jean-Georges, *Pierre dans la communion des Églises. Le ministère pétrinien dans la perspective de l'Église-Communion et de la communion des Églises*, Paris, Cerf, 2005, coll. « Cogitatio Fidei » n° 242.

BOFF Leonardo, *Église : charisme et pouvoir*, Paris, Lieu commun, 1985.

BONHOEFFER Dietrich, *La nature de l'Église*, Genève, Labor et Fides, 1972.

BORDEYNE Philippe et VILLEMIN Laurent (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Paris, Cerf, 2006, coll. « Cogitatio Fidei » n° 254.

BOSC Jean, « Ordination-consécration », *Église et Théologie*, n° 71, mars 1961, p. 5-15.

BOSC Jean et GREINER Albert, « Thèses sur l'ordination », *Église et Théologie*, n° 71, mars 1961, p. 2-3.

BOURGEOIS Daniel, *L'Un et l'Autre Sacerdoce. Essai sur la structure sacramentelle de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

BOURGEOIS Henri, SESBOÜÉ Bernard et TIHON Paul, *Les signes du salut*, Paris, Desclée, 1995.

BOUSQUET François, GAGEY Henri-Jérôme, MÉDEVIELLE Geneviève, SOULETIE Jean-Louis (éd.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Paris, Desclée, 2002.

BOUWEN Frans, « Ravenne 2007 dans la marche du dialogue théologique catholique-orthodoxe », *Ist* LIII, 2008/4, p. 269-282.

BRADSHAW Paul F., « Les réformateurs et les rites d'ordination », *La Maison-Dieu*, 138, 1979, p. 137.

BREYNE Jean-François, « De la consécration à la reconnaissance de ministère dans l'ERF », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale* n° 40, juillet 2001, p. 29-59.

BRITTO Emilio, « La distinction de l'Église visible et de l'Église invisible selon Schleiermacher », *RevSR*, 1994, vol. 68, n° 4, p. 465-480.

BROWN Raymond E., DONFRIED Karl P., REUMANN John (dir.), *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1974, coll. « Lectio divina » n° 79.

BROWN Stephen G., « "Communion : Être l'Église" (2014). Rapport de la commission mixte luthéro-réformée », *Ist* LIX, 2014/4, p. 387-398.

BÜHLER Pierre et BURKHALTER Carmen (éd), *Qu'est-ce qu'un pasteur ?*, Genève, Labor et Fides, 1997.

CADOUX Richard, *Bérulle et la question de l'homme. Servitude et liberté*, Paris, Cerf, coll. Théologies, 2005.

CHÉNO Rémi, *L'Esprit-Saint et l'Église. Institutionnalité et pneumatologie. Vers un dépassement des antagonismes ecclésiologiques*, Paris, Cerf, 2010.

CHEVALIER Max-Alain, « La référence à l'Écriture dans le BEM (section "Ministère") », *PosLuth* 31, 1983, n° 4, p. 253-268.

CHIRON Jean-François, *L'Infaillibilité et son objet. L'autorité du magistère infaillible de l'Église s'étend-elle sur des vérités non révélées ?*, Paris, Cerf, 1999, coll. « Cogitatio Fidei » n° 215.

– « La catégorie du "définitif" et la référence à l'infaillibilité dans les derniers documents du magistère romain », in ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p. 417-435.

– « Église du Christ et Église catholique », *Recherches de Science Religieuse*, 2008/1, p. 65-79.

– « "Église catholique" et "Église du Christ" : quelques enjeux d'un déplacement conciliaire », dans DENEKEN Michel et PARMENTIER Élisabeth (dir.), *La passion de la grâce*, *op. cit.*, p. 91-101.

– « Pourquoi l'Église ? », dans THEOBALD Christoph (dir.), *Pourquoi l'Église ? La dimension ecclésiale de la foi dans l'horizon du salut*, Paris, Bayard, 2014, p. 321-346.

CIPRIANI Pierluigi, *Defectus ordinis. La sacramentalità delle'ordine nelle chiese della Riforma*, Naples, Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S.Tommaso d'Aquino, 2001.

CLIFFORD Catherine E., *The Groupe des Dombes. A Dialog of Conversion*, New York, Peter Lang, 2005, coll. « American University Studies » VII.

– « L'herméneutique d'un principe herméneutique. La hiérarchie des vérités », dans ROUTHIER Gilles et JOBIN Guy (éd.), *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, 2010, p. 69-91.

COLL., *Serviteurs de l'Évangile. Les ministères dans l'Église*, Paris, Cerf, 1971

CONGAR Yves, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, 1953, coll. « Unam Sanctam » n° 23.

– *La Tradition et les traditions I*, Paris, Cerf, 1960.

– *La Tradition et les traditions II*, Paris, Cerf, 1963.

– *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, Cerf, 1963, coll. « Unam Sanctam » n° 41.

– « Composantes et idée de la succession apostolique », *Oecumenica* 1, Strasbourg, 1966, p. 61-80.

– *Vaste monde, ma paroisse*, Paris, Éditions Témoignage chrétien, coll. « Foi vivante » n° 27, 1966 (réédition Paris, Cerf, coll. « Foi vivante » n° 413, 2000).

– « L'*ecclesia* ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », in JOSSUA Jean-Pierre et CONGAR Yves (dir.), *La liturgie après Vatican II*, Paris, Cerf, 1967, coll. « Unam Sanctam » n° 66, p. 241-282.

– *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris, Cerf, 1967, Coll. « Cogitatio Fidei » n° 27.

– *Cette Église que j'aime*, Paris, 1968, Foi Vivante 70.

– « L'idée de sacrements majeurs ou principaux », *Concilium* 31, 1968, p. 25-34.

– *L'Église. De Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, coll. « Histoire des dogmes » n° 20.

– *L'Église une, sainte, catholique, apostolique*, Paris, Cerf, 1970, coll. « Mysterium salutis » n° 15.

– *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, 1971.

– « La "réception" comme réalité ecclésiologique », *RSPT* 56, 1972, p. 369-403.

– *Diversités et communion*, Paris, Cerf, 1982, coll. « Cogitatio Fidei » n° 112.

– « Le pape patriarche d'Occident. Approches d'une réalité trop négligée », *Ist* XXVIII, 1983, p. 374-390.

– « Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre », *RSPhTh* 67, 1983, p. 97-115.

COURVOISIER Jacques, *La notion d'Église chez Bucer dans son développement historique*, Paris, Je sers, 1933.

– *Zwingli, théologien réformé*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965, Cahiers Théologiques 53.

CROKEN Robert C., *Luther's First Front. The Eucharist as Sacrifice*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1990.

DANKBAAR Jacques, « L'office de docteur chez Calvin », dans « Regards contemporains sur Jean Calvin. Actes du Colloque Calvin, Strasbourg 1964 », *Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1965, n° 39, Paris, Presses de France, p. 102-126.

DAUTRY Michel, « Philippe Mélanchthon et la primauté du pape », *PosLuth* 36, 1988, p. 42-48.

DEFOIS Gérard, *Le pouvoir et la grâce. Le prêtre, du Concile de Trente à Vatican II*, Paris, Cerf, 2013.

DELAIGUE Christophe, *Quel pape pour les chrétiens ? Papauté et collégialité en dialogue avec l'orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.

DELORME Jean (dir.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1974.

DELTEIL Gérard et KELLER Paul, *L'Église disséminée*, Paris, Cerf, 1995.

DENEKEN Michel, [études réunies par], *L'Église à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann*, Paris, Cerf, 1999.

– *Johann Adam Möhler*, Paris, Cerf, coll. Initiations aux théologiens, 2007.

DENEKEN Michel et PARMENTIER Élisabeth (dir.), *La passion de la grâce. Mélanges offerts à André Birmelé*, Genève, Labor et Fides, 2014.

DENIS Henri, « La théologie du presbytérat de Trente à Vatican II », in FRISQUE Jean et CONGAR Yves (dir.), *Les prêtres. Décrets "presbyterorum Ordinis" et "Optatam totius"*, Paris, Cerf, 1968, coll. « Unam Sanctam » n° 68, p. 193-232.

DERMIENCE Alice, *La « question féminine » et l'Église catholique. Approches biblique, historique et théologique*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2008.

DIETER Theodor, « Die Folgen der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht », *Una Sancta* 59 (2004), p. 134-144.

– « L'apostolicité de l'Église : introduction au nouveau document de la Commission luthérienne – catholique romaine pour l'unité », *PosLuth* 57, 2009, n°2, p. 163-179.

– « La Déclaration sur la justification a dix ans : un bilan luthérien », *PosLuth* 58, 2010, n° 1, p. 25-39.

– « Du conflit à la communion. Réflexions au sujet du document de la Commission luthérienne - catholique romaine pour l'Unité », in DENEKEN Michel et PARMENTIER Élisabeth (dir.), *La passion de la grâce*, *op. cit.*, p. 239-249.

– « Le Centre d'études œcuméniques de Strasbourg fête ses cinquante ans », *PosLuth* 63, 2015, n° 2, p. 107-114.

DORÉ Joseph, « Enjeux et contenus de la déclaration commune luthéro-catholique sur la justification », *Œcuménisme Informations* 296, juin 1999, p. 17-23.

– « La relation de l'évêque diocésain à son peuple », dans ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p. 161-184.

DUBIED Pierre-Luigi, *Le pasteur : un interprète*, Genève, Labor et Fides, 1990.

– « Pasteur », in GISEL Pierre (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1995, p. 1126-1138.

DUBOST Michel (dir.), *Le Grand tournant. L'an I de la révolution du pape François*, Paris, Cerf, 2014.

DUCOQ Christian, *« Je crois en l'Église ». Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*, Paris, Cerf, 1999.

DUMAS André, « Le ministère selon le BEM – Remarques d'un théologien réformé », *PosLuth* 31, 1983, n° 4, p. 315-321.

– « Magistère et ministères », *Recherches de science religieuse*, 71 (1983/2), p. 181-190.

DUMONT Christophe-Jean, « Eucharistie et Ministères. A propos des "Accords des Dombes". Essai de critique constructive », *Ist* XVIII, 1973/2, p. 155-207.

DUVAL Yvette, « La *plebs* chrétienne au "siècle de Cyprien" jusqu'à la paix de l'Église. Troisième partie », *Revue des Études Augustiniennes*, 48 (2002), p. 43-78.

EASTWOOD Cyril, *The Priesthood of All Believers. An Examination of the Doctrine from the Reformation to the Present Day*, London, Epworth,1960.

– *The Royal Priesthood of the Faithful. An investigation of the Doctrine from Biblical Times to the Reformation*, London, Epworth, 1963.

EBELING Gerhard, *Dogmatik des christilichen Glaubens*, III, Tübingen, Mohr Siebeck, 1979.

– *Luther, introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, 1983.

d'ESPINE Henri, *Les Anciens, conducteurs de l'Église*, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1946, Cahiers théologiques de l'actualité protestante 7.

EVDOKIMOV Michel, « Se convertir de plus en plus à la vérité de Dieu », in PÉRÈS Jacques-Noël (dir.), *La réception de Vatican II. En cinquante ans, quels effets pour les Églises ?*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Théologie à l'Université », 2013, p. 15-22.

FAMERÉE Joseph, « Les premières interprétations de « *Lumen gentium* » : enjeux pour l'herméneutique conciliaire actuelle », in BORDEYNE Philippe et VILLEMIN Laurent (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e^ siècle*, Paris, Cerf, 2006, coll. « Cogitatio Fidei » n° 254, p. 37-59.

– « The Contribution of the Groupe des Dombes to Ecumenism. Past Achievements and Future Challenges », *LouvSt*, 2008, p. 99-116.

– « Portée et réception de la Déclaration commune sur la justification dans la théologie et l'Église catholiques », *PosLuth* 58, 2010, n° 1, p. 1-24.

– « *Hierarchia veritatum*. Aux origines d'un présupposé du consensus différenciée », dans DENEKEN Michel et PARMENTIER Élisabeth (dir.), *La passion de la grâce*, *op. cit.*, p. 153-166.

– « Ministère - ordination - épiskopé. Point de vue catholique sur un document de la CEPE », *PosLuth* 63, 2015, n° 1, p. 3-18.

FAMERÉE Joseph et ROUTHIER Gilles, *Yves Congar*, Paris, Cerf, coll. Initiations aux théologiens, 2008.

FÉDOU Michel, « Le document luthéro-catholique *Du conflit à la communion* », *Ist* LVIII, 2013, p. 227-244.

FONDATION PRO ORIENTE, *La tradition syriaque (1)*, Paris, Istina, 1995, *La tradition syriaque (2)*, Paris, Istina, 1998 et *La tradition syriaque (3)*, Paris, Istina, 1998.

FORTIN Benjamin, « Problèmes de succession épiscopale au milieu du IIIe siècle », *Laval théologique et philosophique*, vol. 19, n° 1, 1963, p. 49-61.

FRISQUE Jean et CONGAR Yves (dir.), *Les prêtres. Décrets "presbyterorum Ordinis" et "Optatam totius"*, Paris, Cerf, 1968, coll. « Unam Sanctam » n° 68.

FROST Francis, « Ministère », dans MATHON G., BAUDRY G.-H., GUILLUY P. (éd.), *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain. Encyclopédie publiée sous la direction du Centre Interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille*, Paris, Letouzey et Ané, tome IX, 1980, p. 185-226.

FUCHS Éric, *La morale selon Calvin*, Paris, Cerf, 1986.

– *L'éthique protestante. Histoire et enjeux*, Paris-Genève, Les Bergers et les Mages-Labor et Fides, 1990.

FUCHS Josef, « Origine d'une trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la théologie », *RSPhTh* 53, 1969, p. 185-211.

GALOT Jean, « Recensiones » [du volume *Un Amt und Herrenmahl, Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck-Josef Knecht, 1974], *Gregorianum*, 1974, vol. 55, fasc. IV, p. 779.

GANOCZY Alexandre, *Calvin théologien de l'Église et du ministère*, Paris, Cerf, 1964.

– *Calvin et Vatican II. L'Église servante*, Paris, Cerf, 1968.

GARUTI Adriano, *Primacy of the Bishop of Rome and the Ecumenical Dialogue*, San Francisco, Ignatius, 2004.

GISEL Pierre, « Statut et place de l'Église, en compréhension interne et face à la société. Regard critique sur le motif de l'Église comme sacrement », dans Christoph THEOBALD (dir.), *Pourquoi l'Église ?*, *op. cit.*, p. 197-217.

GOUNELLE André, « Le ministre et la communauté », *ETR,* 1988/2, p. 243-249.

– « Le sacerdoce universel », *ETR*, 1988/3, p. 429-434.

– *Protestantisme*, Paris, Publisud, 1992.

– *La cène, sacrement de la division*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996.

GRAPPE Christian, *D'un temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

– *Images de Pierre aux deux premiers siècles*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

GRELLIER Isabelle, *Action sociale et reconnaissance, Pour une théologie diaconale*, Strasbourg, Oberlin, 2003.

GRELOT Pierre, « Le ministère chrétien dans sa dimension sacerdotale », *NRTh* 112/4 (1990), p. 161-182.

de HALLEUX André, « Ministère et sacerdoce », *Revue théologique de Louvain* 18, 1987, première partie : n° 3, p. 289-316, deuxième partie : n° 4, p. 425-453.

HAMMANN Gottfried, *Entre la secte et la cité. Le projet d'Église du réformateur Martin Bucer*, Genève, Labor et Fides, 1984.

– « Aspects herméneutiques du travail œcuménique du Groupe des Dombes », *Variations hérméneutiques* n° 9, 1998, p. 47-59.

– « "Synode" et « synodalité » : histoire et enjeux d'un concept ecclésiologique », *PosLuth* 46, 1998, n° 2, p. 131-155.

– *L'amour retrouvé. Le ministère de diacre du christianisme primitif aux Réformateurs protestants du XVIe siècle*, Paris, Cerf, 2007.

HENN William, « Les dialogues œcuméniques de l'Église catholique avec les Églises méthodistes, baptistes et les Églises de Pentecôte suggèrent-ils une autre voie d'approche du dialogue œcuménique ? », dans ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p. 85-105.

HEYER Henri, *L'Église de Genève. Esquisse historique de son organisation*, Genève, A. Julien, 1909.

HINLICKY WILSON Sarah, « Défis ecclésiologiques et œcuméniques pour les luthériens en dialogue avec les pentecôtistes », in DENEKEN Michel et PARMENTIER Élisabeth (dir.), *La passion de la grâce*, *op. cit.*, p. 167-176.

HIRZEL Martin, « Ministère - ordination - épiskopé. Genèse, rédaction et enjeux d'un texte doctrinal », *PosLuth* 63, 2015, n° 1, p. 19-31.

HOFFMANN J., « L'Église et son origine », in LAURET Bernard et REFOULÉ François (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome III : Dogmatique 2*, Paris, Cerf, 1983, p. 55-141.

HOFFNER Anne-Bénédicte, « Première réponse de l'Église assyrienne à la proposition d'unité avec les Chaldéens, *La Croix*, 13 juillet 2015 ; en ligne : http://www.lacroix.com/Urbi-et-Orbi/Actualite/Monde/Premiere-reponse-de-l-Église-assyrienne-a-la-proposition-dunite-avec-les-Chaldeens-2015-07-13-1334103 [consulté le 26 novembre 2016].

HOYEAU Céline et LESEGRETAIN Claire, « Le pape nomme une commission sur les femmes diacres », *La Croix*, 2 septembre 2016, en ligne : http://www.lacroix.com/Religion/Pape/Le-pape-nomme-commission-femmes-diacres-2016-08-03-1200779827 [consulté le 15 janvier 2017].

Identité luthérienne, Centre d'études œcuméniques, Strasbourg, 1977, n° 29.

JAEGER Lorenz, *Le décret de Vatican II sur l'œcuménisme, son origine, son contenu et sa signification*, Paris-Tournai, Casterman, 1965.

JOHNER Michel, « Église visible et invisible : l'architecture ecclésiologique de Calvin », *La Revue réformée* 61, 2010/4, n° 255, p. 27-68.

JONCHERAY Jean, « L'ecclésiologie comme question de la théologie pratique », dans ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p. 485-504.

JORISSEN Hans, « Structure du ministère et succession apostolique. Perspective œcuménique », *Concilium* 276 (1996), p. 117-129.

JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT, *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, Paderborn, Bonifatius-Druckerei, 1983, Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts n°15.

JOSSUA Jean-Pierre et CONGAR Yves (dir.), *La liturgie après Vatican II*, Paris, Cerf, 1967, coll. « Unam Sanctam » n° 66.

JÜNGEL Eberhard, « Um Gottes Willen - Klarheit ! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels - aus Anlass einer ökumenischen Gemeinsamen Erklärung zur Techtfertigungslehrer », *ZthK*, 94, 1997, p. 394-406.

KASPER Walter, *La théologie et l'Église*, Paris, Cerf, 1990, coll. « Cogitatio Fidei » n° 158.

– « Le mystère de la sainte Église. Un rappel ecclésiologique au soir d'un "siècle de l'Église" », in Michel DENEKEN [études réunies par], *L'Église à venir*, *op. cit.*, p. 309-344.

– « Situazione e visione del movimento ecumenico », *Il regno : attualità*, 47 (2002), p. 132-141.

– « L'unité ne dépend pas des seuls efforts humains », *DC* 2312 (2004), p. 365-373.

– « Principes herméneutiques pour la relecture des dogmes de Vatican I », *Ist* L, 2005, p. 341-352.

– « L'engagement œcuménique de l'Église catholique », dans ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p 23-40.

– *Harvesting the Fruits: Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, New-York, Continuum, 2009.

– *Katholische Kirche. Wesen-Wirklichkeit-Sendung*, Freiburg im Breisgau, Verlag Herder GmbH, 2012.
Traduction française : ID., *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*, Paris, Cerf, 2014, coll. « Cogitatio Fidei » n° 293.

KELLY Gerald, *Recognition. Advancing Ecumenical Thinking*, New York, Peter Lang, 1996.

KESSLER Diane C., « Principales avancées du groupe mixte de travail : les textes importants et leur impact », *Service d'information* 145, 2015/I, p. 43-51.

KOCH Kurt, « 50 ans après Vatican II : les défis de l'œcuménisme aujourd'hui » ; en ligne: http://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Eglise-en-France/Le-cardinal-Koch-souligne-lurgence-existentielle-loecumenisme-chretien-2016-12-15-1200810786 [consulté le 7 mars 2017].

KOMONCHAK Joseph A., « A propos de la priorité de l'Église universelle : analyse et questions », dans ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p 245-268.

KÖRTNER Ulrich H.-J., « Une raison pour fêter et non se lamenter. Remarques sur le point de vue de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique romaine sur le prochain jubilé de la Réforme protestante de 2017 », *Ist* LVIII, 2013, p. 263-268.

KÜNG Hans, *Die Kirche*, Freiburg, Herder, 1968.
Traduction française : ID., *L'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968.

La Confession d'Augsbourg. Autour d'un colloque œcuménique international, Paris, Beauchesne, coll. « Le point théologique » n° 37, 1980.

de LA SOUJEOLE Benoît-Dominique, « Différence d'essence et différence de degré dans le sacerdoce », *Revue thomiste* 109, 2009/4, p. 621-638.

LAMIRANDE Émilien, « Corpus permixtum », dans Cornelius MAYER (éd.), *Augustinus-Lexikon*, vol. II, fasc.. 1/2, "Cor-Deus", Basel, Schwabe & Co, 1996, c. 21-22.

LANNE Emmanuel, « Pluralisme et Unité : possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale », *Ist* XIV (1969), p. 171-190.

– « L'Unité de l'Église dans les travaux de Foi et Constitution », *NRTh* 97/9 (1975), p. 820-841.

– « Foi commune et communion des Églises. "Concevoir l'unité dans la diversité" », dans ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p. 123-144.

LAURET Bernard et REFOULÉ François (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome III : Dogmatique 2*, Paris, Cerf, 1983.

LE BARS Stéphanie (Propos recueillis par), « Les religions à l'épreuve de la mondialisation », entretien avec Olivier Roy, *Le Monde*, 22 décembre 2008.

LÉCHOT Pierre-Olivier, « Non ! Une réponse historique aux néo-orthodoxes contemporains », *Évangile et Liberté*, juin 2014, en ligne : http://www.evangile-etliberte.net/2014/06/non-une-reponse-historique-aux-neo-orthodoxes-contemporains/ [consulté le 19 février 2015].

LÉCUYER Joseph, « "Le ministère dans l'Église" selon le rapport catholique luthérien », *DC* 1838 (1982), p. 932-936.

– *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique*, Paris, Beauchesne, 1983, coll. « Théologie historique » n° 65.

LEENHARDT Franz-Jehan, *L'Église, questions aux protestants et aux catholiques*, Genève, Labor et Fides, 1978, p. 163-185.

LEGRAND Hervé, « Caractère indélébile et théologie du ministère », *Concilium* 74, 1972, p. 63-82.

– « Ministère romain et ministère universel du pape », *Concilium*, 108, 1975, p. 43-54.

– « La présidence de l'Eucharistie selon la tradition ancienne », *Spiritus* 69 (1977), p. 409-431.

– « Le développement d'Églises sujets à la suite de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », in Giuseppe ALBERIGO (éd.), *Les Églises après Vatican II*, *op.cit.*, p. 149-184.

– « La réalisation de l'Église en un lieu » in Bernard LAURET et François REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome III : Dogmatique 2*, *op. cit.*, p. 143-345.

– « Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II », *RSPhTh* 75, 1991, p. 545-568.

– « Pour quoi l'Église ? Réflexions sur l'Église comme signe et instrument du rassemblement eschatologique des peuples », *Prêtres diocésains* 1337-1338, 1996, p. 115-130.

– « Églises locales, Églises régionales et Église entière. Éclaircissement sur quelques débats au sein de l'Église catholique depuis Vatican II », in Michel DENEKEN [études réunies par], *L'Église à venir*, *op. cit.*, p. 277-308.

– « Primato e collegialità al Vaticano II. Valutazione ecumenica di una formulazione dottrinale incompiuta », dans Antonio ACERBI (dir.), *Il ministro del Papa in prospettiva ecumenica*, *op. cit.*, p. 211-232.

– « *Dominus Iesus* et l'œcuménisme », *Unité des chrétiens*, 2001, n° 122, p. 10-16.

– « Les Évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche », *RSPhTh* 85, 2001/3, p. 461-509.

– « Les relations entre l'Église et l'État dans la tradition luthérienne allemande et nordique », *L'Année canonique*, XLIII, 2001, p. 25-46.

– « L'œcuménisme aujourd'hui », *Raisons politiques* 2001, n° 4, p. 121-132.

– « L'œcuménisme devient un enjeu pastoral : la saison de la maturité », *Unité des chrétiens*, 2001, n° 123, p. 31-37.

– « La légitimité d'une pluralité de "formes de pensée" (*Denkformen*) en dogmatique catholique. Retour sur la thèse d'un précurseur : O. H. Pesch », in BOUSQUET François, GAGEY Henri-Jérôme, MÉDEVIELLE Geneviève, SOULETIE Jean-Louis (éd.), *La responsabilité des théologiens*, *op.cit.*, p. 685-704.

– « Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode », *NRTh* 124/1 (2002), p. 30-56.

– « La théologie des Églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand », *RSPhTh* 2004/3, p. 461-496.

– « Comment devient-on ecclésiologue et œcuméniste ? Quelques apprentissages initiaux », dans ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p. 505-539.

– « Communion eucharistique et communion ecclésiale. Une relecture de la première Lettre aux Corinthiens », *Studia Canonica* 40, 2006, p. 5-30.

– « Herméneutique et vérité. Des énoncés dogmatiques en contexte œcuménique », *Recherches de Science Religieuse*, 1/2006 (tome 94), p. 53-76.

– « Le Pape, patriarche d'Occident : actualité d'un titre inactuel », *Proche Orient Chrétien* 57 (2007/3-4), p. 250-278.

– « Du gouvernement de l'Église depuis Vatican II », *LV* 288, 2010, p. 47-56.

– « Épiscopat, *episcopè*, Église locale et communion des Églises dans la constitution apostolique *Anglicanorum coetibus* », *Cristianesimo nella storia* 32, 2011/2, p. 405-423.

– « Il primato romano, la communione tra le chiese e la comunione tra i vescovi », *Concilium* 5, 2013, p. 90-109 (édition italienne).

– « La réception catholique du Décret sur l'œcuménisme cinquante ans après », in PÉRÈS Jacques-Noël (dir.), *La réception de Vatican* II, *op. cit.*, p. 173-212.

– « Comment progresser vers la communion quand les ecclésiologies sont dissymétriques et même séparatrices ? », in DENEKEN Michel et PARMENTIER Élisabeth (dir.), *La passion de la grâce*, *op. cit.*, p. 189-204.

– « Enjeux ecclésiologiques des réformes institutionnelles envisagées par le pape François », dans DUBOST Michel (dir.), *Le Grand tournant*, *op. cit.*, p. 185-210.

– « Réformer la papauté pour servir l'unité entre les Églises », *NRTh* 136/4 (2014), p. 565-576.

LEGRAND Hervé et THEOBALD Christoph (dir.), *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr G. Herbulot*, Paris, Cerf, 2001.

LEHMKÜHLER Karsten, « Le théologien Wolfhart Pannenberg dans l'histoire de la théologie protestante du 20e siècle », *RevSR* 83, n° 3 (2009), p. 411-427.

LEMAITRE Franck, *Anglicans et Luthériens en Europe. Enjeux théologiques d'un rapprochement ecclésial*, Fribourg, Institut d'études œcuméniques de l'Université de Fribourg, 2011.

– « Le Comité mixte catholique – luthéro-réformé en France. L'orientation pastorale initiale », dans DENEKEN Michel et PARMENTIER Élisabeth (dir.), *La passion de la grâce*, *op. cit.*, p. 177-185.

LEUBA Jean-Louis, *L'institution et l'événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu dans le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1950.

– *Considérations sur l'état du christianisme aujourd'hui*, Genève, Labor et Fides, 1985.

LIENHARD Fritz, « Les Églises en chantier », *ETR,* 2008/1, p. 27-48.

LIENHARD Marc, *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, Paris-Genève, Le Centurion-Labor et Fides, 1983.

– « La Concorde de Leuenberg, origine et visée », *PosLuth* 37, 1989, n°3, p. 170-189, dans ID., *Identité confessionnelle et quête de l'unité*, *op. cit.*, p. 117-135.

– « La direction personnelle, collégiale et communautaire de l'Église. Perspectives historiques et approche pour aujourd'hui », *PosLuth* 43, 1995, p. 177-202.

– « Le débat sur le ministère d'unité », *Ist* LX, 1995, p. 183-189.

– « Le débat sur l'Église », dans *Unité des chrétiens*, 2001, n° 122, p. 4-7, repris dans ID., *Identité confessionnelle et quête de l'unité*, *op.cit.*, p. 193-201.

– « Divisions et rapprochements des Églises : le poids des facteurs non théologiques », *Ist* XXXVIII, 1993, p. 228-231, repris dans ID., *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique,* Lyon, Olivetan, 2007, p. 50-54.

– « Les réformateurs protestants et la papauté », *PosLuth* 46, 1998, p. 157-174.

– « Identité confessionnelle et œcuménisme », *ETR*, 2007/3, p. 417-437.

– *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, Lyon, Olivétan, 2007.

– « Luther notre "maître commun" ? Regards sur le document Luthéro-Catholique Du conflit à la communion », *Ist* LVIII, 2013, p 245-262.

LINDBECK George A. (éd.), *Le concile vu par les observateurs luthériens : Le dialogue est ouvert. Les trois premières sessions du Concile Vatican II, Volume 1*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Bibliothèque théologique, 1965.

– (éd.), *Rome nous interpelle, Le Concile vu par les observateurs luthériens* **, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967.

LOGUE Damien, « Le *premier* et le *principal* du sacrement de l'ordre. Lecture de *Presbyterorum ordinis* n° 4 et n° 13 », *Revue thomiste* 102, 2002, p. 431-453.

de LUBAC Henri, *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, 1954.

– *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, 1971.

McAFEE BROWN Robert, *Observer in Rome, A Protestant report on the Vatican Council*, New York, Doubleday & Company, 1964.

McDONNELL Kilian, « The Ratzinger/Kasper debate : the universal church and local churches », *Theological Studies* 63 (2002), p. 227-250.

McPARTLAN P., « Local Church and the Universal Church », *International Journal for Study of the Christian Church* 2004, n° 4, p. 21-33.

MALZAC Marie et LESEGRETAIN Claire, « Le pape autorise la réflexion sur les femmes diacres », *La Croix*, 13 mai 2016, en ligne : http://www.la-croix.com/Religion/Pape/Le-pape-autorise-la-reflexion-sur-les-femmes-diacres-2016-05-13-1200759898 [consulté le 15 juillet 2016].

MANNS Peter (éd.), *Dialog und Anerkennung. Hanfried Krüger zu Ehren*, Frankfurt am Main, Otto Lembeck, 1980.

MANOËL Marcel, « L'autorité doctrinale dans la tradition réformée », *RhphR*, 2006, Tome 86, n° 2, p. 231-251.

MASSON Charles, « Institution et événement », *Revue de théologie et de philosophie*, 1950, vol. XXXVIII, p. 271-278.

MAYER Cornelius (éd.), *Augustinus-Lexikon*, vol. II, fasc.. 1/2, "Cor-Deus", Basel, Schwabe & Co, 1996.

MEHL Roger, « L'évolution de l'ecclésiologie dans la pensée du mouvement œcuménique », *RhphR* 42, 1962, p. 212-224.

MÉJAN François, *Discipline de l'Église réformée de France*, Paris, Je sers, 1947.

MERCIER Jean, *Célibat des prêtres. La discipline de l'Église doit-elle changer ?*, Paris, DDB, 2014.

METZ René, *Le nouveau droit des Églises orientales catholiques*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1997.

MEYER Harding, « Les modèles d'unité que nous trouvons actuellement dans l'Église », *Unité des Chrétiens* 27, juillet 1977, p. 16-21.

– « Anerkennung – ein ökumenischer Schüsselbegriff », dans MANNS Peter (éd.), *Dialog und Anerkennung. Hanfried Krüger zu Ehren*, Frankfurt am Main, Otto Lembeck, 1980, p. 25-41.

– « Différence fondamentale, consensus fondamental. Esquisse d'un projet du centre d'études œcuméniques de Strasbourg », *Irenikon* 58 (1985), p. 163-179.

– « La communion ecclésiale selon la Concorde de Leuenberg », *PosLuth* 37, 1989, n°3, p. 208-222.

– « Der päpstliche Primat im katholisch-lutherischen Dialog », in *Versöhnte Verschiedenheit, Aufsätze zur ökumenischen Theologie II*, *op. cit.*, p. 339-366.

– « *Simul satis est et non satis est ?* Die "satis-est"-Aussage von Confessio Augustana VII im ökumenischen Dialog », dans *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie*, III*, op. cit.*, p. 63-77.

MILLET Olivier, *Calvin. Un homme, une œuvre, un auteur*, Gollion, Infolio, 2008.

MILTOS Amphilochios (Thomas), « Les Églises locales et l'Église universelle : une relecture orthodoxe du débat Ratzinger-Kasper », *Ist* LVIII, 2013/1, p. 23-39.

MÖHLER Johann Adam, *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*, Paris, Cerf, 1938, coll. « Unam Sanctam » n° 2.

MOLTMANN Jürgen, *L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie moderne*, Paris, Cerf, 1980, coll. « Cogitatio Fidei » n° 102.

– *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, Paris, Cerf, 2000, coll. « Cogitatio Fidei » n° 220.

MONSARRAT Jean-Pierre, « Le ministère dans l'Église réformée de France », dans « *Appelés à témoigner et à servir ». L'affirmation commune de Reuilly*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1999, p. 103-107.

– « L'*episcopè* dans l'Église réformée de France », dans « *Appelés à témoigner et à servir ». L'affirmation commune de Reuilly*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1999, p. 108-111.

MOTTU Henry, *Recommencer l'Église. Ecclésiologie réformée et philosophie politique*, Genève, Labor et Fides, 2011.

MOULINET Daniel, « La Réforme de l'Église catholique à Vatican II : une interpellation pour les observateurs protestants ? », *PosLuth* 64, 2016, n° 1, p. 23-44.

MÜLLER Denis, « Précarité institutionnelle de l'Église et radicalité du Royaume », dans THEOBALD Christoph (dir.), *Pourquoi l'Église ?*, *op. cit.*, p. 295-320.

MÜLLER Denis et LAURET Bernard, « Wolfhart Pannenberg, une incitation à la théologie. Regards croisés de Denis Müller et Bernard Lauret sur son œuvre à l'occasion de la parution de la Théologie systématique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 259, 2010/2, p. 105-116.

NDONGALA MADUKU Ignace, « Églises régionales et catholicité de l'Église : quelques enjeux ecclésiaux et ecclésiologiques pour les Églises d'Afrique », in ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église, op. cit.*, p. 229-244.

NEUNER Peter, *Théologie œcuménique. La quête de l'unité des Églises chrétiennes*, Paris, Cerf, 2005.

NICOLAS Charles, « "Sacerdoce commun des croyants et ministères" ou "ministère de l'Église et ministères dans l'Église" », *La Revue réformée*, n° 213 (2001/3), p. 59-80.

NISUS Alain, « L'episkopè : éclairage évangélique », *Cahiers Unité des Chrétiens* 1, 2004, p. 52-60.

– « Les Églises congrégationalistes et l'episkopè », *Unité des Chrétiens* 135, 2004, p. 25-29.

– *L'Église comme communion et comme institution. Une lecture de l'ecclésiologie du cardinal Congar à partir de la tradition des Églises de professants*, Paris, Cerf, 2012.

NIVAT Georges, *Vivre en russe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2007.

ONCLIN Willy et CONGAR Yves, *La charge pastorale des évêques. Décret "Christus Dominus"*, Paris, Cerf, 1969, coll. "Unam Sanctam" n° 74.

PANNENBERG Wolfhart, *Systematische Theologie*, Band III, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.
Traduction française : ID., *Théologie systématique* ***, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 291, 2013.

PARMENTIER Élisabeth, « L'ordination des femmes dans la communion luthérienne », *PosLuth* 45*,* 1997, n° 1, p. 72-94.

– « La "crise" comme élément identitaire du protestantisme ? Une question à la communion ecclésiale de Leuenberg », in ROSE Martin (éd.), *Histoire et Herméneutique*, *op. cit.*, p. 289-300.

– « Femmes, charismes et ministères », *PosLuth* 55, 2007, n° 2, p. 93-110.

– « L'œcuménisme : avancées et perplexités des Églises issues de la Réforme », *RhphR*, 2010, n° 4, p. 521-541.

– « Ce que le Concile a apporté aux protestants », in PÉRÈS Jacques-Noël (dir.), *La réception de Vatican II*, *op. cit.*, p. 81-97.

– « Commentaire du dernier document catholique-protestant français "Discerner le corps du Christ" », *PosLuth* 61, 2013, n°3, p. 253-275.

– « Ministère - ordination - épiskopé. Une étude de la Communion d'Églises protestantes en Europe à discuter dans toutes les Églises membres », *PosLuth* 61, 2013, n° 4, p. 297-300.

PASQUIER Jean-Marie, *L'Église comme sacrement. Le développement de l'idée sacramentelle de l'Église de Moehler à Vatican II*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008.

PÉRÈS Jacques-Noël (dir.), *La réception de Vatican II. En cinquante ans, quels effets pour les Églises ?*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Théologie à l'Université », 2013.

PESCH Otto Hermann, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mayence, Matthias Grünewald Verlag, 1967.

PHILIBERT Paul J., *Le sacerdoce des baptisés. Clé d'une Église vivante*, Paris, Cerf, 2007.

PHILIPS Gérard, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution "Lumen Gentium"*, Paris, Desclée, 1967.

PICON Raphaël, *Ré-enchanter le ministère pastoral, fonctions et tensions du ministère pastoral*, Lyon, Olivétan, 2007.

POLLET Jacques Vincent-Marie, *Martin Bucer. Tome 1. Études*, Leiden, E.J. Brill, 1977.

PUGLISI James F., *The Process of Admission to Ordained Ministry. A Comparative Study*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press. Tome 1, *Epistemologocal Principles and Roman Catholic Rites*, 1996.

– *The Process of Admission to Ordained Ministry. A Comparative Study*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press. Tome 2, *The First Lutheran, Reformed, Anglican and Weysleyan Rites*, 1998.

– (éd.), *Petrine ministry and the unity of the Church. Toward a patient and fraternal dialogue. A symposium celebrating the 100th anniversary of the foundation of the Society of the Atonement, Rome*, December 4-6, 1997, Collegeville, Minnesota, 1999.

– *The Process of Admission to Ordained Ministry. A Comparative Study*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press. Tome 3, *Contempory Rites and General Conclusions*, 2001.

– « Les dialogues interconfessionnels sur le ministère », dans ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p. 341-361.

– (éd.), *How can the petrine ministry be a service to the unity of the universal Church ?*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2010.

RADANO John A., « Cinquantième anniversaire du groupe mixte de travail (1965-2015) - introduction historique », *Service d'information* 145, 2015/I, p. 33-43.

RAEM Heinz-Albert, « Troisième phase du dialogue luthérien-catholique (1986-1993), *Service d'information* 86, 1994/II-III, p. 196-204.

RATZINGER Joseph, *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier, 1971.

– *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris, Pierre Téqui éditeur, 1985.

– « La primauté de Pierre et l'unité de l'Église », *DC* 2031 (1991), p. 653-659.

– « L'ecclésiologie de la Constitution conciliaire *Lumen Gentium* », *DC* 2223 (2000), p. 303-312.

REYMOND Bernard, *Le protestantisme et ses pasteurs, une belle histoire bientôt finie ?*, Genève, Labor et Fides, 2007.

RICHARD-MOLARD Georges, *L'hiver de Vatican II, un pasteur au Concile*, Paris, Albin Michel, 1965.

– *Oui et Non (un pasteur au Concile)*, Paris, Albin Michel, 1966.

RICŒUR Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, et collection Folio essais, n° 459, 2005.

– « Du Concile de Trente au Colloque de Trente (2000) », *Ist* LXI, 2016/1, p. 37-43.

RIGAL Jean, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris, Cerf, 1997, coll. « Cogitatio Fidei » n° 202.

– *Découvrir les ministères*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

ROBECK Cecil M., Jr, « Le dialogue entre les pentecôtistes classiques et l'Église catholique », *Ist* LIX, 2014/2-3, p. 151-160.

ROSE Martin (éd.), *Histoire et Herméneutique. Mélanges offerts à Gottfried Hammann*, Genève, Labor et Fides, 2002.

ROSENHÄGER Ursel et STEPHENS Sarah (éd.), *Walk my Sister. The Ordination of Women. Reformed Perspectives*, Genève, 1993, Studies from the World Alliance of Reformed Churches vol. 18.

ROUTHIER Gilles, « Église locale ou Église particulière : querelle sémantique ou option théologique ? », *Studia Canonica* 25 (1991), p. 277-344.

– *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, 1993.

– « Le synode des évêques, un débat inachevé », in ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p. 269-293.

– *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, 2006.

– « L'ombre de Karl Barth à Vatican II », *ETR* 2011/1, p. 1-24.

ROUTHIER Gilles et JOBIN Guy (éd.), *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, 2010.

ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand, o.p.*, Paris, Cerf, 2006.

ROUX Hébert, *Détresse et promesse de Vatican II, Réflexions et expériences d'un observateur au Concile*, Paris, Seuil, 1967.

– « Le ministère d'unité dans l'Église locale et l'épiscopat en perspective réformée », *ETR*, 1976/1, p. 39-57.

RUYSSEN Georges-Henri, *Eucharistie et œcuménisme*, Paris, Cerf, 2008.

SAARINEN Risto, *Faith and Holiness. Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1997.

– « The Lutheran- Orthodox Joint Commission. Our Work 1994-2003 » in WIBERG PEDERSEN Else Marie and NISSEN Johannes (éd.), *Cracks in the Walls. Essays on the Spirituality, Ecumenicity and Ethics*, Frankfurt, Peter Lang, 2005, p. 121-129.

– « Le dialogue luthérien-orthodoxe de 2004 à 2014 », *Ist* LIX, 2014/4, p. 367-386.

– « Théories de la reconnaissance et théologie œcuménique », in DENEKEN Michel et PARMENTIER Élisabeth (dir.), *La passion de la grâce*, *op. cit.*, p. 227-237.

SCHATZ Klaus, *La primauté du pape. Son histoire des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992.

SCHILLEBEECKX Edward, *L'économie sacramentelle du salut*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2004.

SCHJORRING Jens Holger, KUMARI Prasanna, HJELM Norman A., MORTENSEN Viggo (éd.), *From Féderation to Communion. The History of the Lutheran World Federation*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1997.

SCHLEIERMACHER Friedrich, *La foi chrétienne d'après les principes de la Réforme*, Paris, E. de Boggrad, 1888.

SCHWEITZER Louis (dir.), *Le dialogue catholiques-évangéliques. Débats et documents*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2002.

SENARCLENS de Jacques, *De la vraie Église selon Jean Calvin*, Genève, Labor et Fides, 1965.

SESBOÜÉ Bernard, « Exigences de l'œcuménisme », *Croire aujourd'hui*, janvier 1971, p. 31-43, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, Paris, Cerf, 2011, coll. « Cogitatio Fidei » n° 160, p. 15-25.

– « Les ministères dans l'Église », dans COLL., *Serviteurs de l'Évangile*, *op. cit.*, p. 95-130, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 227-285.

– « L'accord eucharistique des Dombes. Réflexions théologiques », *Ist* XVIII, 1973/2, p. 210-229, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 191-215.

– « Les sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, célébration ecclésiale de la justification par la foi », *La Maison-Dieu*, 116, 1973, p. 89-121, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 91-125.

– « "Pour une réconciliation des ministères". Réflexions théologiques sur le document des Dombes », *Études*, mai 1973, p. 739-761, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 287-311.

– « "Le ministère épiscopal". Réflexions théologiques sur le document des Dombes », *Études*, mars 1977, p. 381-400, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 313-335.

– « Ecclésiologie de communion et voies vers l'unité », conférence non publiée donnée au IX^e^ Congrès des Jésuites engagés dans l'œcuménisme, juillet 1981, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 137-156.

– « "Jésus-Christ, vie du monde" : cinq questions théologiques posées à propos du thème de Vancouver (1983) », *The ecumenical review*, vol. 34, 2, avril 1982, p. 147-158, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 73-88.

– « Le contentieux sur la foi entre Églises séparées », *Unité des chrétiens* 46, avril 1982, p. 14-21, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 47-71.

– « La *metanoia* confessionnelle de l'Église catholique », *Unité des chrétiens*, 62, avril 1986, p. 11-14, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 27-36.

– « Le déplacement des catégories du ministère apostolique à Vatican II et sa répercussion sur le dialogue œcuménique », *Églises, Sociétés et Ministères*, Travaux et conférences du Centre-Sèvres, 7, 1986, p. 169-197, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 337-374.

– « Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? », *NRTh* 109 (1987), p. 3-29, dans ID., *Pour une théologie œcuménique*, *op. cit.*, p. 157-188.

– « A propos du "motu proprio" de Jean-Paul II *Ad tuendam fidem* », *Études*, n° 369 (1988), p. 357-367.

– « Quelle est l'identité ministérielle du diacre ? », in DENEKEN Michel [études réunies par], *L'Église à venir*, *op. cit.*, p. 223-257.

– *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

– *Pour une théologie œcuménique*, Paris, Cerf, 2011, coll. « Cogitatio Fidei » n° 160.

– « La réception de Vatican II est-elle achevée ? », in PÉRÈS Jacques-Noël (dir.), *La réception de Vatican II*, *op. cit.*, p. 121-152.

SCHNEIDER Théodore, « Un commentaire sur le document "Église et Justification". Le document de dialogue dans le contexte œcuménique et théologique actuel », *Service d'information*, 86, 1994/II-III, p. 188-195.

SICARD Damien, « Quelques commentaires sur l'Église comprise comme communion », dans CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *L'Église comprise comme communion*, *op. cit.*, p. 37-121.

SOULETIE Jean-Louis, « L'Église, de Abel jusqu'au dernier élu », dans THEOBALD Christoph (dir.), *Pourquoi l'Église ?*, *op. cit.*, p. 13-29.

STAUFFER Richard, « Témoignage de Richard Stauffer », dans Jean-Louis LEUBA, *Considérations sur l'état du christianisme aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 23-24.

SULLIVAN Francis A., « The Decree on Ecumenism : Presuppositions and Consequences », *One in Christ*, XXVI, 1990, p. 7-19.

– *From Apostles to Bishops. The Development of the Episcopate in the Early Church*, Mahwah, New Jersey, The Newman Press, 2001.

– « Évolution de la question de l'autorité doctrinale dans l'Église catholique depuis Vatican II », in ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église, op. cit.*, p. 401-415.

SWIDLER Arlene et SWIDLER Leonard (éd.), *Women Priests*, New York, Paulist Press, 1977.

TANNER Mary, « Les accords de Meissen et de Porvoo : un modèle pour accéder à l'unité chrétienne ? », in ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église, op. cit.*, p. 107-122.

TAVARD Georges, « Vers une ecclésiologie aux dimensions du monde », dans ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église*, *op. cit.*, p.145-157.

TCHONANG Gabriel, « Bilan de 500 ans de controverse sur l'eucharistie », *PosLuth* 64, 2016/2, p. 197-213.

THEOBALD Christoph, *La réception du Concile Vatican II. I : accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009.

– « L'identité chrétienne entre émiettement et discernement. Pour une théologie des références testimoniales de la foi », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2013, Hors-série n° 276, p. 151-165.

– (dir.), *Pourquoi l'Église ? La dimension ecclésiale de la foi dans l'horizon du salut*, Paris, Bayard, 2014.

THOMASSET Alain Y., *L'ecclésiologie de John Henry Newman anglican*, Leuven, Leuven University Press / Presses universitaires de Louvain, 2006.

THÖNISSEN Wolfgang, « "The Apostolicity of the Church". Study Document of the Lutheran/Roman Catholic Commission for Unity. Commentary », in *Service d'Information* n° 128, 2008/II, p. 133-137.

– « Sur le chemin de la communion des Églises ? Au sujet de la *Concorde de Leuenberg* depuis une perspective catholique », in DENEKEN Michel et PARMENTIER Élisabeth (dir.), *La passion de la grâce*, *op. cit.*, p. 205-226.

THURIAN Max, « Le ministère et l'ecclésiologie selon le BEM », *PosLuth* 31, 1983, n° 4, p. 269-287.

TILLARD Jean-Marie R., « La "qualité sacerdotale" du ministère chrétien », *NRTh* 95/5 (1973), p. 481-514.

– « L'évêque et les autres ministres », *Irenikon* 48, 1975, p. 195-200.

– « "Ministère ordonné" et "sacerdoce" du Christ », *Irenikon* 49, 1976, p. 147-166.

– « L'œcuménisme après Bangalore », *NRTh* 101/1 (1979), p. 66-79.

– *L'évêque de Rome*, Paris, Cerf, 1982.

– « Les sacrements de l'Église », dans LAURET Bernard et REFOULÉ François (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome III : Dogmatique 2*, *op. cit.*, p. 385-466.

– « Église et salut. Sur la sacramentalité de l'Église », *NRTh* 106/5 (1984), p. 658-685.

– *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987, coll. « Cogitatio Fidei » n° 143.

– « Sacerdoce », *Dictionnaire de spiritualité*, tome XIV, Paris, Beauchesne, 1990, col. 1-37.

– *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1992, coll. « Cogitatio Fidei » n° 168.

– *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 191, 1995.

TORRELL Jean-Pierre, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris, Cerf, 1961, coll. « Unam Sanctam » n° 37.

– *Un peuple sacerdotal. Sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal*, Paris, Cerf, 2011.

VERCUYSSE Jos, « "Towards a common understandig of the Church". A Comment and Reflections », texte en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/alliance-reform-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19900101_vercruysse-common-und._en.html [consulté le 19 septembre 2014].

– « Commentaire et réflexions du R.P. Jos Vercuysse, s.j. », *Service d'information*, n° 125, 2007/III, p. 168-180.

VILLEMIN Laurent, « Les provinces ecclésiastiques et la théologie de l'Église », in ROUTHIER Gilles et VILLEMIN Laurent (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église, op. cit.*, p. 185-204.

– « L'herméneutique de Vatican II : enjeux d'avenir », in BORDEYNE Philippe et VILLEMIN Laurent (dir.), *Vatican II et la théologie*, *op.cit.*, p. 247-262.

– *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Cerf, 2006.

– « Vatican II : un Concile aux multiples ecclésiologies », in PÉRÈS Jacques-Noël (dir.), *La réception de Vatican II*, *op. cit.*, p. 213-224.

VILLEMIN Laurent et CHEVALLIER Georges, « La distinction "incorporé à" / "ordonné à" dans *Lumen Gentium* : quelles conséquences pour la compréhension du rapport Église / Royaume ? », dans THEOBALD Christoph (dir.), *Pourquoi l'Église ?*, *op. cit.*, p. 165-196.

VIOT Michel, *De Luther à Benoît XVI*, Paris, L'Homme Nouveau, 2011.

VISCHER Lukas (éd.), *Foi et Constitution*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968.

– *Le ministère des anciens dans les Églises réformées aujourd'hui, dans la tradition réformée, dans le témoignage biblique*, Berne, 1992, Textes de l'Office protestant pour l'œcuménisme en Suisse n° 15.

VOETZEL René, *Vraie et fausse Église selon les théologiens protestants français au XVIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956.

WENDEL François, *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Genève, Labor et Fides, 1985.

WIBERG PEDERSEN Else Marie and NISSEN Johannes (éd.), *Cracks in the Walls. Essays on the Spirituality, Ecumenicity and Ethics*, Frankfurt, Peter Lang, 2005.

WICKS Jared, « Observations sur "L'unité qui est devant nous" », *Service d'information*, n° 59, 1985/III-IV, p. 77-81.

– « Lights and Shadows over Catholic Ecumenism », *Centro Pro Unione Bulletin*, n° 61 (2002), p. 11-17.

WILLAIME Jean-Paul, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire et société » n° 25, 1992.

– « L'ultramodernité sonne-t-elle la fin de l'œcuménisme ? », *Recherches de Science Religieuse*, 2001/2, p. 177-204.

WILLEBRANDS Johannes, « La signification de *"subsistit in"* dans l'ecclésiologie de communion, *DC* 1953 (1988), p. 35-41.

– « La notion de "Typos" dans l'unique Église du Christ », *Service d'information*, 1999/II, n° 101, p. 138-142.

de WITTE Pieter, *Doctrine, Dynamic and Difference. To the Heart of the Lutheran-Roman Catholic Differentiated Consensus on Justification*, London, T. and T. Clark, 2012.

WRIGHT J.Robert, « Anglicanisme », in LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2007 (1ère édition 1998), p. 55-61.

ZIZIOULAS Jean, « L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe », in Gilles ROUTHIER et Laurent VILLEMIN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église, op.cit.*, p. 321-340.

ZUMSTEIN Jean, *Sauvez la Bible. Plaidoyer pour un lecture renouvelée*, Poliez-le-Grand, éditions du Moulin, 1994[2].

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS **3**

INTRODUCTION **7**

PREMIÈRE PARTIE - CINQUANTE ANNÉES DE DIALOGUES **19**

INTRODUCTION **21**

CHAPITRE 1 – LE DIALOGUE LUTHÉRIEN-CATHOLIQUE **23**

I.1.1 – Première phase : 1967-1972 – L'Évangile et l'Église 24

I.1.2 – Deuxième phase : 1973-1984 27

I.1.2.1 – Le repas du Seigneur (1978) *27*

I.1.2.2 – Voies vers la communion (1980) *29*

I.1.2.3 – Tous sous un seul Christ (1980) *30*

I.1.2.4 – Le ministère dans l'Église (1981) *31*

I.1.2.5 – Martin Luther, témoin de Jésus-Christ (1983) *35*

I.1.2.6 – L'unité qui est devant nous (1985) *36*

I.1.3 – Troisième phase : 1986-1993 – *Église et justification (1994)* 39

I.1.4 – Quatrième phase : 1995-2006 44

I.1.4.1 – La Déclaration commune sur la doctrine de la justification (1999) *45*

I.1.4.2 – L'apostolicité de l'Église (2006) *48*

I.1.5 – Cinquième phase : depuis 2009 – *Du conflit à la communion (2013)* 53

CHAPITRE 2 – LE DIALOGUE RÉFORMÉ-CATHOLIQUE **59**

I.2.1 – La présence du Christ dans l'Église et dans le monde (1977) 60

I.2.2 – Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église (1990) 62

I.2.3 – L'Église, communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu (2007) 65

CHAPITRE 3 – DES SILLONS PARALLÈLES **69**

I.3.1 – Deux dialogues d'inégale importance 69

I.3.2 – La centralité du ministère 71

I.3.3 – La réception 73

I.3.4 – Les textes de référence 74

CHAPITRE 4 – LES ACCORDS ENTRE LUTHÉRIENS ET RÉFORMÉS **79**

I.4.1 – Au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe 80

I.4.1.1 – La Concorde de Leuenberg *81*
I.4.1.2 – Un approfondissement du dialogue sur les ministères *84*

I.4.2 – L'Église et sa mission 90
I.4.2.1 – Fondement : l'Évangile *91*
I.4.2.2 – Forme : l'Église visible *95*
I.4.2.3 – Mission : le caractère sacerdotal de l'Église *101*

I.4.3 – Les ministères 104
I.4.3.1 – Sacerdoce universel et diversité des ministères *104*
I.4.3.2 – Le ministère ordonné *107*
I.4.3.3 – L'ordination *115*
*I.4.3.4 – L'*episkopè *121*
I.4.3.5 – Fondement et formes *125*

I.4.4 – Cohérence avec d'autres dialogues et accords luthéro-réformés 126
I.4.4.1 – Un dialogue international *126*
I.4.4.2 – Des accords régionaux *133*
I.4.4.3 – Ministères et communion ecclésiale *136*

CHAPITRE 5 – DIALOGUES ET ACCORDS AVEC D'AUTRES TRADITIONS 139

I.5.1 – Luthériens, réformés et catholiques 139

I.5.2 – Dialogues avec d'autres dénominations protestantes 141

I.5.3 – Dialogues et accords avec les anglicans 144

I.5.4 – Dialogues avec les orthodoxes 148

CONCLUSION – UNE NÉCESSAIRE MISE EN PERSPECTIVE 155

DEUXIÈME PARTIE – CONVERGENCES ET DIVERGENCES 159

INTRODUCTION 161

CHAPITRE 1 – MINISTÈRES ET MISSION DE L'ÉGLISE 167

II.1.1 – Évangile et Église, un consensus de fond 168
II.1.1.1 – Justification et ecclésiologie *168*
II.1.1.2 – Fondements christologiques et pneumatologiques *175*
II.1.1.3 – Ministère du Christ et ministère de l'Église *180*
II.1.1.4 – Église et apostolicité *183*
II.1.1.5 – Ministère de l'Église et ministères *189*

II.1.2 – Église et salut, une différence d'accent 193
II.1.2.1 – L'Église « creatura Verbi *»* *194*
II.1.2.2 – L'Église « sacrement du salut » *196*
II.1.2.3 – L'Église « signe et instrument du Royaume » *202*

II.1.3 – Bilan théologique 212
II.1.3.1 – Une convergence fondamentale *212*
II.1.3.2 – La valeur du ministère *214*
II.1.3.3 – Prédication, sacrements… et ministère *215*

II.1.3.4 – Consensus différenciant et hiérarchie des vérités 217

CHAPITRE 2 – LE SACERDOCE COMMUN DES BAPTISÉS 223

II.2.1 – Un sacerdoce baptismal 224
II.2.1.1 – Participation de tous à la mission de l'Église 224
II.2.1.2 – Sacerdoce commun, sacerdoce de chacun 229
II.2.1.3 – Une participation au sacerdoce du Christ 232

II.2.2 – Sacerdoce commun et ministère ordonné 234
II.2.2.1 – Une articulation nécessaire 235
II.2.2.2 – Pour les catholiques, une différence d'essence 238
II.2.2.3 – Pour les luthériens et les réformés, une différence de fonction 244
II.2.2.4 – Caractère baptismal et caractère ministériel 246

II.2.3 – Bilan théologique 255
II.2.3.1 – La différence « essentielle » 256
II.2.3.2 – Trois offices 257
II.2.3.3 – La place du sacerdoce commun en ecclésiologie 258

CHAPITRE 3 – LE MINISTÈRE ORDONNÉ 261

II.3.1 – Un ministère institué par Dieu 263
II.3.1.1 – Une institution divine 263
II.3.1.2 – « Dans » et « face à » la communauté 270
II.3.1.3 – Un ministère constitutif de l'Église 271

II.3.2 – Un ministère transmis par ordination 274
II.3.2.1 – La liturgie d'ordination 275
II.3.2.2 – Sacramentalité de l'ordination 282
II.3.2.3 – Un « defectus *» ? 289*

II.3.3 – Trois grandes fonctions 293
II.3.3.1 – Prédication, sacrements, direction de la communauté 294
II.3.3.2 – La présidence de l'eucharistie 301

II.3.4 – Un triple ministère 312
II.3.4.1 – Ministère diaconal, ministère presbytéral, ministère épiscopal 312
II.3.4.2 – Une différenciation hiérarchique ? 314

II.3.5 – L'ordination des femmes 319
II.3.5.1 – Une question aux nombreuses ramifications 319
II.3.5.2 – Des conceptions divergentes 323

II.3.6 – Bilan théologique 326
II.3.6.1 – Pouvoir ou habilitation ? 327
II.3.6.2 – À propos du defectus *..... 328*
II.3.6.3 – Personne ou fonction ? 332
II.3.6.4 – Ministre et esse *de l'Église 333*

CHAPITRE 4 – L'*EPISKOPÈ* 337

II.4.1 – Un ministère nécessaire 340
II.4.1.1 – Une vigilance supra-locale 340
II.4.1.2 – Dimensions personnelle, collégiale et communautaire 344
II.4.1.3 – Pour les catholiques 346

II.4.1.4 – Dans les Églises luthériennes et réformées *352*

II.4.2 – Une triple responsabilité 359
II.4.2.1 – Fonction doctrinale *361*
II.4.2.2 – Un magistère infaillible ? *368*
II.4.2.3 – Fonction juridictionnelle *375*
II.4.2.4 – Fonction pastorale *378*
II.4.2.5 – Quelle est la fonction principale ? *379*

II.4.3 – Évêque et prêtre, un même ministère ? 381
II.4.3.1 – Pour les catholiques, une distinction théologique *382*
II.4.3.2 – Pour les protestants, une différence de charge *385*
II.4.3.3 – Une ordination présidée par un prêtre ? *387*
II.4.3.4 – Une ordination épiscopale ? *397*

II.4.4 – Signe ou garantie de l'apostolicité de l'Église ? 400
II.4.4.1 – Pour les catholiques, une succession essentielle *402*
II.4.4.2 – Pour les protestants, la continuité de l'Église *405*
II.4.4.3 – Un approfondissement dans les dialogues *406*

II.4.5 – Un ministère d'unité au plan de l'Église universelle ? 416
II.4.5.1 – Pour les catholiques, un ministère fondamental *418*
II.4.5.2 – Pour les protestants, un ministère en question *422*
II.4.5.3 – Un chantier œcuménique *426*

II.4.6 – Bilan théologique 432
II.4.6.1 – Episkopè *et membres non ordonnés de l'Église* *433*
II.4.6.2 – Plénitude de l'ordination *434*
II.4.6.3 – Succession apostolique *437*
II.4.6.4 – Fidélité de l'Église et structure ministérielle *439*
II.4.6.5 – Fond et forme *444*
II.4.6.6 – Une forme normative de ministère ? *446*
II.4.6.7 – Traditio, successio, communio *452*

CONCLUSION – DES PROGRÈS ET UN BLOCAGE 455

TROISIÈME PARTIE – LE MINISTÈRE, RÉVÉLATEUR D'ENJEUX ECCLÉSIOLOGIQUES MAJEURS 459

INTRODUCTION 461

CHAPITRE 1 – LE NÉCESSAIRE ET LE SUFFISANT 463

III.1.1 – Pour les protestants, communion dans la prédication et les sacrements 463

III.1.2 – Pour les catholiques, communion dans le ministère 470

III.1.3 – Une asymétrie fondamentale 473

III.1.4 – « Églises » ou « communautés ecclésiales » ? 477

CHAPITRE 2 – COMMUNION ECCLÉSIALE ET COMMUNION EUCHARISTIQUE 483

III.2.1 – Une communion en Dieu 484

III.2 2 – Ministère et eucharistie 489
III.2.2.1 – Deux logiques opposées 489
III.2.2.2 – La médiation du salut 493

III.2.3 – L'instrumentalité de l'Église 495
III.2.3.1 – La compréhension de l'Église comme sacrement 496
III.2.3.2 – Une différence fondamentale 501

III.2.4 – Ouvertures 504
III.2.4.1 – La sacramentalité de l'eucharistie 505
III.2.4.2 – La succession apostolique 506
III.2.4.3 – Le lien à l'évêque et au pape 509
III.2.4.4 – Eucharistie et baptême 512
III.2.4.5 – Vers une communion prophétique ? 514

CHAPITRE 3 – ÉGLISE LOCALE ET ÉGLISE UNIVERSELLE 517

III.3.1 – L'évêque catholique à l'articulation du local et de l'universel 518

III.3.2 – Priorité de l'Église locale ou de l'Église universelle ? 523

III.3.3 – Pour les protestants, l'Église locale est l'Église 530

III.3.4 – Ouvertures 535
III.3.4.1 – Un enjeu ecclésiologique fondamental 535
III.3.4.2 – Le ministère du pape 540
III.3.4.3 – Défi protestant : développer la synodalité au-delà des nations 543
III.3.4.4 – Défi catholique : distinguer Église universelle et Église catholique 546
III.3.4.5 – Une dimension géographique ? 547
III.3.4.6 – Au service d'une même mission 549

CHAPITRE 4 – ÉGLISE DU CHRIST ET CATHOLICITÉ DE L'ÉGLISE 553

III.4.1 – Églises visibles et Église invisible 555
III.4.1.1 – Une convergence de fond 556
III.4.1.2 – Une articulation nécessaire 558

III.4.2 – Pour Vatican II, l'Église du Christ « *subsistit in* » l'Église catholique 562
III.4.2.1 – Un important changement de point de vue 564
III.4.2.2 – Traduction et interprétation 567

III.4.3 – Peut-on dire que l'Église du Christ « *subsistit in* » d'autres Églises ? 572
III.4.3.1 – Hors de l'Église catholique 572
III.4.3.2 – Des « éléments » 576
III.4.3.3 – Plénitude et degrés 578
III.4.3.4 – Le ministère comme « élément » ? 580

III.4.4 – Ouvertures 582
III.4.4.1 – Trois pistes pour avancer 584
III.4.4.2 – Une perspective relationnelle 587
III.4.4.3 – Des Églises particulières au sein de l'Église universelle ? 591

CONCLUSION – DES IDENTITÉS FIGÉES ? 599

III.5.1 – Fondement et formes 601

III.5.2 – Le ministère relève-t-il du fondement ou des formes ?.....606
III.5.3 – Identité confessionnelle et identité ecclésiale 612

CONCLUSION GÉNÉRALE.....617

1 – Un but possible à atteindre ?.....621
1.1 – L'impasse d'une unité structurelle 622
1.2 – Pour une communion spirituelle 623
2 – L'importance de la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*.....626
2.1 – La valeur du ministère luthéro-réformé.....627
2.2 – La limite du consensus différenciant.....628
2.3 – Une question de langage ? 631
2.4 – Le risque d'un dialogue propositionnel 635
3 – Un horizon de foi 638
3.1 – La « reconnaissance » 638
3.2 – La promesse du Royaume.....643
3.3 – Une nécessaire conversion.....650

ABRÉVIATIONS 655

BIBLIOGRAPHIE.....657

1 – DICTIONNAIRES ET INSTRUMENTS DE TRAVAIL.....657

2 – DIALOGUES ŒCUMÉNIQUES.....657

2.1 – Ensemble des dialogues œcuméniques 657
2.2 – Corpus étudié 658
2.2.1 – Dialogue international luthéro-catholique.....658
2.2.2 – Dialogue international réformé-catholique 658
2.3 – Autres dialogues entre luthériens et/ou réformés et catholiques 659
2.3.1 – International.....659
2.3.2 – États-Unis.....659
2.3.3 – Allemagne 660
2.3.4 – France.....661
2.3.5 – Divers.....661
2.4 – Dialogues entre luthériens et réformés 662
2.4.1 – International.....662
2.4.2 – Communion d'Églises protestantes en Europe 662
2.4.3 – États-Unis.....663
2.4.4 – Moyen-Orient.....663
2.5 – Dialogues entre luthériens et/ou réformés et autres protestants 663
2.5.1 – Adventistes.....663
2.5.2 – Baptistes.....664

2.5.3 – Disciples du Christ *664*
2.5.4 – Mennonites *664*
2.5.5 – Méthodistes *664*
2.5.6 – Pentecôtistes *665*

2.6 – Dialogues entre catholiques et autres protestants 665
2.6.1 – Baptistes *665*
2.6.2 – Disciples du Christ *665*
2.6.3 – Évangéliques *665*
2.6.4 – Mennonites *666*
2.6.5 – Méthodistes *666*
2.6.6 – Pentecôtistes *666*

2.7 – Dialogues avec les anglicans 666
2.7.1 – Protestants et anglicans *666*
2.7.2 – Catholiques et anglicans *667*

2.8 – Dialogues avec les orthodoxes 667
2.8.1 – Protestants et orthodoxes *667*
2.8.2 – Catholiques et orthodoxes *668*

2.9 – Dialogue au sein du Conseil œcuménique des Eglises 669

3 – SOURCES 670

3.1 – Sources chrétiennes anciennes (I^e^-XV^e^ siècles) 670
3.1.1 – Recueils de textes *670*
3.1.2 – Textes de la tradition de l'Église avant le XVI^e^ siècle *670*

3.2 – Catholiques 672
3.2.1 – Recueils de textes *672*
3.2.2 – Conciles *672*
3.2.3 – Papes *674*
3.2.4 – Congrégations, commissions, conseils… *676*
3.2.5 – Divers *678*

3.3 – Protestants 679
3.3.1 – Recueils de textes *679*
3.3.2 – Textes du XVI^e^ siècle *679*
3.3.3 – Textes d'Eglises *681*

4 – OUVRAGES ET ARTICLES 682

TABLE DES MATIÈRES 707

Christian BACCUET

Université de Strasbourg

LE MINISTÈRE, NŒUD GORDIEN DE L'ŒCUMÉNISME ?

ED 270 ISR École Doctorale de Théologie et Sciences Religieuses

La question des ministères dans les dialogues théologiques internationaux entre les Églises luthériennes et réformées et l'Église catholique

Les relations œcuméniques se cristallisent autour du ministère et un blocage semble avoir été atteint sur ce point. Depuis cinquante ans, les Églises luthériennes et réformées dialoguent au plan international avec l'Église catholique sur cette question et de nombreux rapports ont été édités. Cette étude analyse les convergences fortes, les légitimes différences et les divergences qui apparaissent dans ces dialogues au sujet de l'apostolicité de toute l'Église, de l'importance du sacerdoce commun des baptisés, de la nécessité d'un ministère ordonné au service de la prédication et de l'administration des sacrements, de l'importance constitutive pour l'Église d'un ministère d'*episkopè* en charge de veiller à sa fidélité à l'Évangile et à son unité au plan supra-local. Elle montre que le ministère n'est pas la question ultime mais révèle des enjeux ecclésiologiques fondamentaux qui apparaissent dans le lien entre communion eucharistique et communion ecclésiale, la structuration de l'Église sur le plan universel et son rapport aux Églises locales, la présence en plénitude de l'Église de Jésus-Christ dans une ou plusieurs Églises particulières. Elle pose des jalons de réflexion pour avancer vers une reconnaissance mutuelle des ministères qui, si elle n'est à l'ordre du jour, demeure encore possible.

Apostolicité, catholique, communion, defectus*, dialogue, ecclésiologie, Église,* episkopè*, évêques, eucharistie, luthérien, ministères, œcuménisme, pape, pasteur, prêtre, protestant, reconnaissance, réformé, sacerdoce,* subsistit in*.*

Ecumenical relations tend to crystallize around the question of ministry, a subject on which current dialogue seems to be blocked. For fifty years, the Lutheran and Reformed Churches have been engaged in dialogue at the international level with the Roman Catholic Church on this question. Numerous reports have been produced. This study analyzes the strong convergences, the legitimate differences and the divergences which appear in these dialogues on the apostolicity of the Church, the importance of the common priesthood of the baptized, the necessity of a special ministry conferred by ordination for the service of preaching and administration of the sacraments and the essential importance for the Church of a ministry of *episkopè* to protect the integrity of the faith and preserve the unity of the church. The study demonstrates that ministry is not the ultimate question, but one that reveals fundamental ecclesiological issues which appear in the connection between eucharistic and ecclesial communion, the structuring of the Church on a universal level and its relationship with local Churches, the presence in fullness of the Church of Jesus Christ in one or several particular Churches. The study offers a reflexion which prepares the ground for moving forward to a mutual recognition of ministries which, although not currently on the agenda, nevertheless still remains possible.

Apostolicity, Catholic, communion, defectus*, dialogue, ecclesiology, Church,* episkopè*, bishops, eucharist, Lutheran, ministries, ecumenism, pope, minister, priest, recognition, Reformed, priesthood*, subsistit in*.*