

Université de Fribourg Suisse
Institut d'études œcuméniques

**L'EGLISE COMME COMMUNION –
VERS UNE ECCLESIOLOGIE COMMUNE
A L'AGE DE L'ŒCUMENISME**

Trois études sur la communion

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg,
Suisse

pour obtenir le grade de docteur

par

Andrzej CHOROMAŃSKI

Sous la direction du professeur

Guido VERGAUWEN

FRIBOURG (SUISSE)

2004

Cette thèse a été approuvée par la Faculté de théologie
de l'Université de Fribourg, Suisse, en sa séance du 24. 11. 2004
sur la proposition de MM. les professeurs :
Guido Vergauwen, O.P. (1^{er} censeur),
Mme. Barbara Hallensleben (2^e censeur, Doyenne),
Benoît-Dominique de La Soujeole, O.P. (Président du Jury).

AVANT – PROPOS

La présente dissertation est le résultat de plusieurs années d'étude et de recherches, consacrées à l'ecclésiologie et surtout à la question de l'unité de l'Eglise. L'idée est née à la suite de mon travail de licence consacré à l'intercommunion¹. Il m'a permis de constater que les différentes disciplines ecclésiastiques concernant le partage eucharistique avec les chrétiens appartenant à d'autres Eglises que la sienne, trouvaient leurs principaux motifs doctrinaux dans différentes conceptions de la place de l'eucharistie dans le mystère de l'Eglise. En d'autres termes, le cœur du problème du partage eucharistique entre les chrétiens divisés se situait du côté de l'ecclésiologie. Même si à l'époque actuelle, il existe différentes pratiques concernant l'hospitalité eucharistique, les Eglises engagées dans le mouvement œcuménique reconnaissent que la pleine communion eucharistique entre tous les chrétiens ne pourra se réaliser avant que ne soit atteinte la plénitude de leur communion dans l'Eglise visiblement unie. Ceci exige que les Eglises de traditions différentes se mettent d'accord sur ce que cela signifie *être l'Eglise et faire partie de l'Eglise*.

Dans les pages qui suivent, nous examinerons différentes visions de l'Eglise et de son unité dans la perspective de la communion. La notion de communion (*koinônia–communio*), en effet, constitue aujourd'hui le point focal du dialogue œcuménique sur l'Eglise. Par le présent travail, nous voulons prendre part à ce dialogue, ayant à cœur l'exhortation de Jésus : que tous ceux qui croient en lui soient un (cf. Jn 17, 20-21).

Mon intérêt et ma sensibilité œcuméniques ont été renforcés lors de mes études par une expérience personnelle sur le terrain. Pendant plusieurs années, en effet, simultanément à l'élaboration de cette dissertation, j'ai assumé la tâche de cure d'une paroisse catholique, dans une région de la Suisse – le Jura bernois – à majorité protestante. L'œcuménisme vécu dans la pratique m'a confirmé dans la conviction que pour faire avancer la cause de l'unité, il est nécessaire que nos efforts pastoraux se fondent sur des connaissances approfondies des autres traditions chrétiennes, sur l'amour de sa propre Eglise et sur la fidélité – personnelle et ecclésiale –

¹ *Intercommunion. La pratique des Eglises et une réflexion théologique sur la position catholique*. Université de Fribourg Suisse, 1998. Ecrit sous la direction du professeur L. Walsh.

toujours plus grande, au Christ. Sinon, nous risquons de tomber dans un *œcuménisme d'indifférentisme*, qui conduit au renversement des perspectives où la recherche des autres chrétiens prend le dessus sur la recherche commune du Christ et de sa volonté pour l'Eglise. Il est indispensable que les chrétiens soient conscients du fait que ce n'est pas en allant les uns vers les autres en oubliant leurs identités ecclésiales propres qu'ils parviendront à éliminer les causes et les conséquences de leurs divisions, mais en allant ensemble vers le Christ et dans l'obéissance toujours plus parfaite à son évangile. C'est par un *œcuménisme de vérité* qui ne contourne pas les problèmes mais les affronte avec humilité et courage, que les Eglises contribueront le mieux à la cause de l'unité chrétienne. C'est avec une telle conviction au fond du cœur que j'ai entrepris cette étude sur l'ecclésiologie dont le but ultime était de mesurer la valeur réelle de la notion de communion dans le dialogue œcuménique actuel sur l'Eglise.

Au terme de ce long cheminement, jalonné tantôt par des périodes d'enthousiasme et de ferveur, tantôt par des moments de découragement et de lassitude, je rends grâce au Seigneur qui, dans son infinie bonté, m'a permis d'achever ce travail malgré mes insuffisances personnelles de toutes sortes. Il est le Dieu d'amour qui ne nous abandonne jamais et nous accompagne par sa grâce dans tous les projets entrepris, pour faire resplendir davantage sa gloire parmi les hommes et faire croître son Eglise dans le monde. Aussi humble qu'il puisse être, ce travail n'a pas eu d'autres raisons.

Tout au long de l'élaboration de ce projet, j'étais entouré de ma famille, mes proches et mes amis fidèles. Leur prière – de loin ou de près – et leur soutien moral me portaient continuellement et me fortifiaient aux temps de découragement. Je suis profondément convaincu que ce travail n'aurait pas pu être accompli sans leur présence – physique ou spirituelle – à mes côtés. Qu'il me soit permis à cet endroit de les remercier pour tout le bien reçu, sans citer leurs noms qui sont gravés dans mon cœur.

Je pense, avec une grande reconnaissance dans le cœur, à notre *Alma Mater Friburgensis* et à tous les professeurs de théologie et d'autres sciences, qui ont contribué à mon éducation par leurs cours et leurs livres, et qui ont ainsi une participation indirecte mais réelle dans ce travail.

Cette dissertation a été rédigée sous la direction de Monsieur le professeur Guido Vergauwen de l'Institut d'Etudes Œcuméniques.

L'élaboration du projet, surtout dans sa première phase, était plutôt difficile, marquée par des hésitations et des incertitudes concernant aussi bien des questions de fond que de méthodologie. Plusieurs fois le plan a été remanié et même considérablement changé. J'exprime ma grande reconnaissance au professeur Vergauwen qui a su me suggérer des pistes de recherches et des solutions adéquates aux moments de blocage tout en respectant mes idées et ma façon de penser et de travailler.

Je remercie également Madame la professeure Barbara Hallensleben, dont les suggestions ont été une aide décisive dans le dernier remaniement du plan de l'ensemble.

Ce projet a aussi profité des échanges avec d'autres étudiants et étudiantes notamment lors de colloques semestriels organisés par le père Vergauwen. Leurs remarques et critiques amicales m'ont permis de clarifier et de mieux élaborer plusieurs questions particulières ; j'en suis reconnaissant à chacune et chacun d'eux.

Je tiens également à exprimer ma sincère reconnaissance à l'Œuvre St-Justin à Fribourg, qui m'a accordé une bourse d'études pendant plusieurs années, et sans laquelle ce travail n'aurait pu voir le jour.

Toutes ces personnes qui, de quelque manière que ce soit, ont contribué à l'accomplissement de ce projet, je les remercie du fond de mon cœur et je les recommande au Seigneur dans une prière pleine de reconnaissance.

Andrzej Choromanski

Fribourg, Suisse

Le 18 juin 2004

TABLE DES MATIERES

AVANT – PROPOS	I
TABLE DES MATIERES	V
ABREVIATIONS ET SIGLES	XV
INTRODUCTION.....	1
PREMIERE ETUDE : La notion de communion – quelques éclaircissements sur le terme, sa compréhension et son évolution	7
Notes méthodologiques	8
1. Le mot <i>communio</i> – évolution du sens	9
2. La <i>Koinônia</i> dans le grec classique	14
3. <i>Communio</i>, <i>communicatio</i> et <i>communicare</i> dans le latin classique	18
4. La communion dans la Bible.....	21
4.1. La communion dans l’Ancien Testament et la culture juive	21
4.2. La communion dans le Nouveau Testament	24
4.2.1. Introduction	24
4.2.2. La <i>koinônia</i> comme mise en commun des ressources matérielles et spirituelles	28
4.2.3. La <i>koinônia</i> comme participation communautaire	30
4.2.4. La <i>koinônia</i> comme communauté	38
4.2.5. La <i>koinônia</i> – une réalité multiple.....	42

4.2.6. La koinônia et l'intercommunion à la lumière du Nouveau Testament.....	45
5. Le concept de communion selon les Pères	47
5.1. La koinônia chez les Pères grecs	47
5.2. La communio chez les Pères latins.....	53
5.3. La communion : vie partagée – éléments du concept chez les Pères	55
 DEUXIEME ETUDE : L'Eglise en tant que communion dans la Foi et Constitution et le Conseil Œcuménique des Eglises.....	 59
 Notes méthodologiques	 60
 1. L'émergence du concept.....	 63
2. La troisième Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises – Nouvelle Delhi 1961	68
2.1. L'unité est communion	68
2.2. Don de Dieu et défi pour l'Eglise	70
2.3. Les composantes de la communion.....	70
2.3.1. Le baptême.....	71
2.3.2. La foi et son annonce au monde.....	73
2.3.3. La prière et l'eucharistie.....	75
2.3.4. Le ministère.....	77
2.3.5. La vie commune.....	77
2.3.6. Les structures	79
2.4. Conclusion.....	80
3. La quatrième Conférence mondiale de la Foi & Constitution – Montréal 1963.....	82
3.1. La conférence et ses thèmes.....	82

3.2. L'Eglise selon Montréal.....	84
4. La quatrième Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises – Upsal 1968	90
4.1. La présentation de l'Assemblée	90
4.2. La catholicité selon Upsal	92
4.3. Les appréciations et les critiques	96
5. La cinquième Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises – Nairobi 1975	103
5.1. L'Eglise, communauté conciliaire – Déclaration de Nairobi	103
5.2. Le terme et le développement du concept de conciliarité dans le COE	104
5.3. Concile et conseil – distinction des concepts	106
5.4. La communauté conciliaire selon Nairobi	108
5.4.1. La communauté unie dans la foi	108
5.4.2. La communauté catholique	109
5.4.3. Les dimensions et les niveaux de la conciliarité	112
5.5. Critiques de Nairobi.....	115
6. La sixième Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises – Vancouver 1983	117
6.1. Elargir et approfondir la communauté œcuménique de vie	117
6.2. L'Eglise liée au monde	118
6.3. L'Eglise distincte du monde	122
6.4. Les Exigences du processus conciliaire	124
6.5. Promouvoir le modèle de la communauté conciliaire	128
7. La septième Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises – Canberra 1991.....	130
7.1. Le Message de l'Assemblée.....	130

7.2. Thème général : Viens, Esprit Saint, renouvelle toute la création.....	131
7.3. Thème particulier : Esprit d'unité, réconcilie ton peuple ..	134
7.4. Une étude orthodoxe sur l'unité.....	139
7.5. Une étude catholique sur la diversité.....	142
7.6. La Déclaration de Canberra.....	148
7.7. Les commentaires théologiques de la Déclaration.....	153
7.7.1. Un commentaire anglican.....	153
7.7.2. Un commentaire catholique	155
7.7.3. Un commentaire orthodoxe	157
7.7.4. Un commentaire luthérien	159
7.7.5. Un commentaire réformé	160
8. La cinquième Conférence mondiale de la Foi & Constitution – Saint-Jacques-de-Compostelle 1993	162
8.1. La structure et les buts de la Conférence	162
8.2. La complexité de la notion de koinônia	164
8.3. La koinônia divine et la koinônia ecclésiale	167
8.4. Aspects de la koinônia ecclésiale	172
8.4.1. La koinônia dans la foi et sa portée réelle	172
8.4.2. La koinônia dans les structures, notamment le ministère	176
8.4.3. La koinônia dans la vie et ses implications concrètes	179
8.4.4. La koinônia dans le témoignage et ses exigences existentielles..	186
8.5. Le Message final de Saint Jacques de Compostelle – une conclusion.....	193
9. Vers une vision commune de l'Eglise – déclaration provisoire de la Foi & Constitution sur l'Eglise.....	196
9.1. Introduction : koinônia – fondement d'une ecclésiologie commune	196
9.2. L'Eglise dans ses origines de communion	200
9.2.1. L'Eglise de Dieu	201
9.2.2. L'Eglise du Christ	201
9.2.3. L'Eglise de l'Esprit-Saint.....	201

9.3. L'Eglise dans son être de communion	203
9.3.1. L'Eglise une et multiple	203
9.3.2. L'Eglise sainte et pécheresse.....	205
9.3.3. L'Eglise catholique, apostolique et eschatologique	206
9.3.4. L'Eglise sacramentelle et missionnaire.....	209
9.3.5. L'Eglise universelle et locale	212
9.4. L'Eglise dans sa vie de communion	215
9.4.1. La foi	215
9.4.2. Le baptême.....	218
9.4.3. L'eucharistie.....	220
9.4.4. Le ministère.....	222
9.4.5. L'épiscopè.....	226
9.4.6. Primauté – collégialité – conciliarité.....	229
9.5. Conclusion.....	232
10. Conclusions générales de la deuxième étude	235
10.1. Le développement doctrinal de la notion de communion .	235
10.2. Atouts du concept de communion.....	238
10.3. Limites du concept de communion	247
 TROISIEME ETUDE : L'Eglise comme communion selon la doctrine de l'Eglise catholique. Autour de Vatican II	 253

Notes méthodologiques	254
------------------------------------	------------

1. L'émergence du concept de communion dans l'ecclésiologie catholique contemporaine	255
1.1. Vatican II – un nouveau regard sur l'Eglise.....	255
1.2. L'Eglise comme « <i>societas perfecta et hierarchica</i> » – un rappel de l'ecclésiologie préconciliaire	257
1.3. Vatican II : entre « <i>societas</i> » et « <i>communio</i> » – une ecclésiologie en tension.....	263

1.4. Influences non-catholiques sur l'ecclésiologie conciliaire...	270
1.5. Le concept de communion comme la clef d'une relecture actualisée de l'ecclésiologie de Vatican II	274
2. La personne humaine comme un être relationnel – fondements anthropologiques de l'ecclésiologie conciliaire de communion	278
2.1. De l'« animal social » à l'« être relationnel » – quelques repères philosophiques.....	278
2.2. Créé comme un être de communion	286
2.2.1. En communion avec Dieu	286
2.2.2. Créé pour une vie de communion – homme et femme.....	287
2.3. Le Christ – homme de communion.....	289
2.3.1. L'homme à la lumière du Christ	289
2.3.2. Le Christ – membre de la société et modèle d'une vie de communion	290
2.4. La vie sociale et l'appel à la communion	291
2.5. L'Eglise et la vocation de l'homme à la communion.....	295
2.6. L'homme, un être de communion selon Vatican II – une conclusion.....	297
3. Triple perspective théologique de l'ecclésiologie de communion	299
3.1. Perspective trinitaire : communion trinitaire – source et modèle de la communion ecclésiale.....	299
3.1.1. Dieu est une communion.....	300
3.1.1.1. Quelques repères bibliques et patristiques.....	300
3.1.1.2. La périchorèse comme mode de communion en Dieu.....	303
3.1.1.3. L'amour comme le ciment de la communion trinitaire	304
3.1.2. La communion de l'Eglise – un mystère trinitaire	305
3.1.2.1. Ecclesia de Trinitate – Ecclesia ad Trinitatem.....	305
3.1.2.2. La communion ecclésiale : une icône de la communion trinitaire	310
3.1.2.3. La communion trinitaire comme modèle de vie partagée pour l'Eglise	313
3.1.3. L'eucharistie comme lieu de communion de l'Eglise avec la Trinité – le Rapport de Munich.....	314

3.2. Perspective sacramentelle : Eglise – sacrement de la communion 318

3.2.1. Introduction	318
3.2.2. L'Eglise comme mystère dans la Bible	319
3.2.2.1. Introduction	319
3.2.2.2. L'Ancien Testament	320
3.2.2.3. Le Nouveau Testament.....	321
3.2.3. L'appellation de l'Eglise comme sacrement dans l'ecclésiologie catholique.....	324
3.2.3.1. Rappel historique.....	324
3.2.3.2. Un concept-cléf de l'ecclésiologie conciliaire	329
3.2.4. La sacramentalité de l'Eglise à la lumière de la sacramentalité du Christ.....	332
3.2.4.1. Le Christ – sacrement fondamental et universel du salut	332
3.2.4.2. L'Eglise – sacrement de la communion « in Christo»	333
3.2.5. L'Economie sacramentelle du salut dans l'Eglise.....	337
3.2.5.1. La communauté visible comme signe et moyen de la communion spirituelle.....	337
3.2.5.2. Le régime sacramentel du salut	339
3.2.6. L'Eglise – sacrement pour le monde	344
3.2.6.1. La sacramentalité de l'Eglise et son universalité.....	344
3.2.6.2. La vocation missionnaire de l'Eglise à la lumière de sa sacramentalité	346
3.2.6.3. L'appartenance à l'Eglise à la lumière de sa sacramentalité.....	349
3.2.6.4. La fraternité à la lumière de la sacramentalité	351
3.2.7. Conclusions	353

3.3. Perspective eschatologique : communion ecclésiale – l'avant-goût de la communion du Royaume 355

3.3.1. Introduction	355
3.3.2. L'eschatologie dans l'histoire de l'Eglise – un aperçu	356
3.3.3. L'eschatologie et le contexte socio-culturel	365
3.3.4. L'Eglise et le Royaume – entre identification et distinction	368
3.3.4.1. Perspective scripturaire	370
3.3.4.2. Perspective conciliaire	372
3.3.4.3. Applications existentielles dans le contexte social	376
3.3.5. La <i>communio sanctorum</i>	381
3.3.6. L'eucharistie comme sacrement de la communion eschatologique	385
3.3.7. Conclusions	390

4. *Notae Ecclesiae* dans la perspective de communion..... 394

4.1. Introduction	394
4.2. L'unité et la diversité dans la communion ecclésiale	396
4.2.1. Fondements divins de l'unité et de la diversité ecclésiales	396
4.2.1.1. L'aspect trinitaire	396
4.2.1.2. L'aspect christologique	399
4.2.1.3. L'aspect pneumatologique.....	401
4.2.2. L'Eglise une et multiple depuis ses origines	402
4.2.3. La primauté de l'unité	406
4.2.4. Domaines de l'unité et de la diversité	411
4.2.4.1. La foi révélée.....	411
4.2.4.2. Les sacrements, surtout l'eucharistie	415
4.2.4.3. Les structures visibles d'unité	425
4.2.4.4. La charité.....	427
4.2.5. La diversité socio-culturelle et l'inculturation.....	428
4.3. La catholicité de la communion ecclésiale.....	433
4.3.1. Deux regards sur l'Eglise – une introduction	433
4.3.2. Sens du terme catholicité selon quelques témoignages de la Tradition.....	435
4.3.3. La conscience de la catholicité dans l'Eglise primitive.....	440
4.3.4. Racines et caractéristiques de la catholicité selon Vatican II.....	445
4.3.5. L'Eglise universelle comme communion des Eglises locales	448
4.3.5.1. Distinctions des termes.....	448
4.3.5.2. Le caractère universel de l'appartenance ecclésiale d'un fidèle	451
4.3.5.3. La relation entre l'Eglise universelle et l'Eglise locale dans la communion catholique	453
4.4. L'apostolicité de la communion ecclésiale.....	462
4.4.1. L'apostolicité comme critère décisif de l'authenticité de l'Eglise.....	462
4.4.2. Les apôtres selon le Nouveau Testament	463
4.4.3. Le sens de l'apostolicité – aperçu historique.....	470
4.4.4. L'apostolicité de l'Eglise selon l'ecclésiologie catholique contemporaine.....	473
4.4.4.1. Le caractère total de l'apostolicité.....	473
4.4.4.2. L'apostolicité de la foi et l'apostolat de l'Eglise	474
4.4.4.3. L'apostolicité du ministère et la communion	481
4.4.4.3.1. La succession apostolique et le ministère épiscopal	481
4.4.4.3.2. Les munera et les potestas dans le ministère de communion de l'évêque.....	488
4.4.4.3.3. La collégialité des évêques et la communion.....	492
4.4.4.3.4. Le ministère d'unité du pontife romain	498

4.5. Conclusions	505
4.5.1. L'unité.....	505
4.5.2. La catholicité.....	508
4.5.3. L'apostolicité	511
Vers une vision commune de l'Eglise –	
observations finales.....	517
 <i>BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE</i>	525

ABREVIATIONS ET SIGLES

AA	<i>Apostolicam Actuositatem</i> . Décret sur l'apostolat des laïcs du Concile de Vatican II, 18. 11. 1965
AG	<i>Ad Gentes</i> . Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise du Concile de Vatican II, 07. 12. 1965
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Commentarium officielle, Roma
ARCIC	Commission Mixte Internationale du Dialogue entre la Communion Anglicane et l'Eglise Catholique Romaine
BA	Bibliothèque augustinienne, Paris
CCEO	Corpus Canonum Ecclesiarum Orientalium. Promulgué par le pape Jean-Paul II, le 18 octobre 1990
CCRO	Commission Mixte Internationale de Dialogue entre l'Eglise Catholique Romaine et l'Eglise Orthodoxe
CCSL	Corpus christianorum series Latina, Tournai
CD	<i>Christus Dominus</i> . Décret sur la charge pastorale des évêques du Concile de Vatican II, 28. 10. 1965
CDF	Congrégation pour la Doctrine de la Foi
CE	Congrégation pour les Evêques
CEC	<i>Catéchisme de l'Eglise Catholique</i> . Promulgué par le pape Jean-Paul II, le 11 octobre 1992 (cité ici d'après la version définitive française, 1998)
CEP	Congregation Pour l'Evangelisation des Peuples
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> . Promulgué par le pape Jean-Paul II le 23 janvier 1983
COE	Conseil Œcuménique des Eglises, Genève (= WCC)
CPB	Commission Biblique Pontificale
CPDIR	Conseil Pontifical Pour le Dialogue Interreligieux
CPUC	Conseil Pontifical Pour l'Unité des Chrétiens
CQR	<i>Church Quarterly Review</i> , London
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienne
CTI	Commission Théologique Internationale
DC	<i>La Documentation Catholique</i> , Paris
DH	<i>Dignitatis Humanae</i> . Déclaration sur la liberté religieuse du Concile de Vatican II, 07. 12. 1965
DThC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , Paris
Dz	<i>Enchiridion Symbolorum</i> , H. Denzinger, Fribourg

D.S.	Dictionnaire de spiritualité
DS	<i>Enchiridion Symbolorum</i> , H. Dezingher–Schönmmeizer, Fribourg, 1963
DV	<i>Dei Verbum</i> . Constitution dogmatique sur la révélation divine du Concile de Vatican II, 18. 11. 1965
ER	<i>The Ecumenical Review</i> , Geneva
EThL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i> , Louvain
EV	<i>Esprit et Vie</i> , Longres
FC	Foi & Constitution, Genève (= FO)
FO	Faith & Order, Geneva (= FC)
GS	<i>Gaudium et Spes</i> . Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps du Concile de Vatican II, 07. 12. 1965
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i> , Boston
JES	<i>Journal of Ecumenical Studies</i> , Philadelphia
JThS	<i>Journal of Theological Studies</i> , Londres
LG	<i>Lumen Gentium</i> . Constitution dogmatique sur l'Eglise du Concile de Vatican II, 21. 11. 1964
LWF	Lutheran World Federation
LV	<i>Lumière et Vie</i> , Lyon
Mansi	J. D. Mansi, <i>Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio</i> , nouvelle éd. L. Petit et J.B. Martin, Paris, 60 vol.
MD	<i>La Maison – Dieu</i> , Paris
NA	<i>Nostra Aetate</i> . Décret sur l'Eglise et les religions non chrétiennes du Concile de Vatican II, 21. 11. 1964
NRT	<i>Nouvelle Revue Théologique</i> , Tournai–Louvain–Paris
NV	<i>Nova et Vetera</i> , Genève
OE	<i>Orientalium Ecclesiarum</i> . Décret sur les Eglises catholiques orientales du Concile de Vatican II, 21. 11. 1964
ParLi	Paroisse et Liturgie, Bruges
ParP	<i>Parole et Pain</i>
PG	Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Accurante J.P. Migne, Paris, 1857–1866
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina. Accurante J.P. Migne, Paris, 1878–1890
PLS	Patrologiae latinae supplementum, éd. Hamman, A., Paris

PO	<i>Presbyterorum Ordinis</i> . Décret sur le ministère et la vie des prêtres du Concile de Vatican II, 07. 12. 1965
QLP	<i>Questions Liturgiques et Paroissiales</i> , Louvain
RB	<i>Revue biblique</i> , Paris
RevSR	<i>Revue des sciences Religieuses</i> , Paris
RSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i> , Paris
RHE	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i> , Louvain
RHPR	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse</i> , Strasbourg
RSPPhTh	<i>Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques</i> , Paris
RThom	<i>Revue Thomiste</i> , Paris
RTL	<i>Revue Théologique de Louvain</i>
RTP	<i>Revue de Théologie et de Philosophie</i> , Lausanne
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i> . Constitution sur la Liturgie du Concile de Vatican II, 04. 12. 1963
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris
SJTh	<i>Scottish Journal of Theology</i> , Edinburgh
StLi	<i>Studia Liturgica</i> , London
ThS	<i>Theological Studies</i> , Baltimore
UnSa	<i>Unam Sanctam</i> , Paris
UR	<i>Unitatis Redintegratio</i> . Décret sur l'œcuménisme du Concile de Vatican II, 21. 11. 1964
WCC	World Council of Churches, Geneva (= COE)

INTRODUCTION

Toutes les Eglises engagées dans le dialogue œcuménique sont d'accord pour dire que la notion de communion (*koinônia–communio*) exprime ce qu'est l'Eglise dans son être, sa vie et sa destinée ultime. Comme le dit le pape Jean–Paul II dans sa lettre apostolique pour la clôture du grand Jubilé de l'an 2000, la communion *incarne et manifeste l'essence–même du mystère de l'Eglise*¹. Les Eglises réunies au sein du Conseil Œcuménique des Eglises, ainsi que celles qui sont représentées dans la commission Foi & Constitution sans nécessairement être membres du Conseil – comme l'Eglise catholique romaine –, sont unanimes pour dire que la notion de *koinônia est un concept clé dans le récent débat œcuménique sur l'Eglise*², et qu'elle *est fondamentale pour la relance d'une conception commune de la nature de l'Eglise et de son unité visible*³.

Pourtant, aussi paradoxal que ça puisse paraître, tout en étant d'accord pour dire que *l'Eglise est une communion*, les Eglises continuent à avoir des conceptions divergentes de ce que signifie *être l'Eglise, être une Eglise* ou *être une communauté d'Eglise*. Le paradoxe est d'autant plus grand que sur le fondement des Ecritures saintes et de la Tradition ancienne commune, elles reconnaissent généralement les mêmes parties intégrantes dans le concept de communion. Malgré tout, elles continuent à concevoir différemment la nature, le but et l'unité visible de l'Eglise.

Il est évident que tant que les chrétiens auront des conceptions différentes de ce qui constitue l'Eglise dans son être et dans sa vie, la pleine communion visible ne saura pas se réaliser. Il est donc nécessaire qu'ils persévèrent dans un dialogue œcuménique honnête et continuent à

¹ JEAN–PAUL II, *Novo Millennio Ineunte*. Lettre Apostolique pour la clôture du grand Jubilé de l'an 2000, 6 janvier 2001, n°42, cf. n°43-47 (<http://www.vatican.va>, 01. 04. 2004).

² *Vers une conception et une vision communes du Conseil Œcuménique des Eglises*. Déclaration d'orientation générale, n°3.3 (<http://www.wcc-coe.org/wcc/assembly/or-6a-f.html>), 23. 04. 2004).

³ FOI & CONSTITUTION, *La nature et le but de l'Eglise : Vers une déclaration commune*, Document de Foi et Constitution 181 (novembre 1998), n°48 (<http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/natl-f.html>), 23. 04. 2004).

scruter ensemble le mystère de l'Eglise, dans l'espoir de pouvoir atteindre un jour la communion pleine et visible, qui s'exprimera dans la célébration commune de l'eucharistie. En évoquant le concile Vatican II et l'engagement irrévocable de l'Eglise catholique dans le mouvement œcuménique moderne, Jean-Paul II dans son encyclique *Ut unum sint*, consacrée à la question œcuménique, encourage toutes les Eglises à ce dialogue et en explique les conditions nécessaires du point de vue de l'Eglise catholique¹. Conscient de l'importance fondamentale de la doctrine, il rappelle que l'unité voulue par Dieu ne pourra pas se réaliser par des compromis doctrinaux, puisqu'*en matière de foi, le compromis est en contradiction avec Dieu qui est Vérité*, mais bien par *l'adhésion commune à la totalité du contenu révélé de la foi*². En effet, *l'amour de la vérité est la dimension la plus profonde d'une recherche authentique de la pleine communion entre les chrétiens*³. C'est pourquoi, chacune des parties qui participent au dialogue doit présupposer chez son interlocuteur *une volonté d'unité dans la vérité*⁴.

C'est avec de tels présupposés de base que nous avons voulu participer, par le présent travail, au dialogue sur l'Eglise mené actuellement au sein du mouvement œcuménique. Cette dissertation se veut être une voix personnelle qui entend demeurer entièrement fidèle à la foi de notre Eglise – c'est-à-dire l'Eglise catholique romaine –, et, en même temps, sensible aux convictions de foi émanant des autres traditions chrétiennes. La place de première importance accordée à la notion de communion dans la recherche ecclésiologique actuelle, ainsi que les difficultés qu'elle suscite, nous ont incités à scruter, une fois de plus, ses potentialités et ses limites dans le processus actuel d'élaboration d'une conception commune de l'Eglise ; processus lancé, il y a quelques années, par le document de la Foi & Constitution intitulé *La nature et le but de l'Eglise : Vers une déclaration commune*⁵.

¹ JEAN-PAUL II, *Ut unum sint*. Lettre encyclique sur l'engagement œcuménique de l'Eglise catholique, n°s 28-39 et 77-79

(<http://www.vatican.va/edocs/FRA0080/INDEX.HTM>, 20. 10. 2003).

² *Ibid.*, n° 18.

³ *Ibid.*, n° 36.

⁴ *Ibid.*, n° 29.

⁵ FOI & CONSTITUTION, *La nature et le but de l'Eglise : Vers une déclaration commune* (novembre 1998), Document n° 181 (<http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/nat1-f.html>, 23. 04. 2004).

Notre dissertation est composée de trois études d'inégale longueur, dont chacune poursuit un but propre et suit d'autres principes méthodologiques, lesquels sont expliqués à chaque fois dans une note introductive. L'unité de l'ensemble est due au fait que chacune des études traite de la même question qui est celle de la communion ecclésiale. La structure *de trois études* – peu typique pour une thèse de doctorat – nous semble bien correspondre au but que nous nous sommes fixés dans notre dissertation, à savoir : proposer une contribution catholique au dialogue œcuménique actuel sur l'Eglise, au cœur duquel se trouve la notion de communion. Dans cette perspective, nous avons privilégié l'Eglise catholique en accordant la plus grande place à la présentation de sa doctrine sur l'Eglise. Cependant, pour avoir un caractère œcuménique, un travail de théologie catholique doit, d'une part, tenir compte de la foi commune de tous les chrétiens et assimiler de manière organique des conceptions et visions émanant des autres traditions qui ne s'opposent pas à sa doctrine et, d'autre part, démontrer les points de divergence et les impasses qui persistent. C'est pourquoi nous avons élargi ce travail par deux autres études, dont l'une est consacrée à la notion de communion *en soi*, et l'autre à l'ecclésiologie œcuménique de communion élaborée dans les structures du Conseil Œcuménique des Eglises.

L'étude par laquelle commence le présent ouvrage vise à nous faire connaître la notion de *koinônia–communio*, ses parties intégrantes, ses exigences et ses implications ecclésiales nécessaires à travers une approche sémantique, une approche biblique et une approche patristique, précédées d'une présentation de l'évolution historique du sens du mot *communio* dans l'usage ecclésiastique. La plus courte de toutes les trois, elle est conçue comme une sorte d'introduction développée à la problématique.

La deuxième étude, beaucoup plus longue, retrace le développement théologique de la notion de *koinônia–communio* et de l'ecclésiologie de communion à travers les contributions successives apportées par les Assemblées mondiales du Conseil Œcuménique des Eglises, et les Conférences mondiales de la commission Foi & Constitution à partir du début des années soixante et jusqu'à la fin du 20^{ème} siècle. L'intérêt d'une telle présentation nous semblait être double. Premièrement, à notre connaissance, aucune étude, n'a retracé de manière systématique l'évolution chronologique de la théologie de la communion ecclésiale dans le dialogue œcuménique mené au sein du Conseil. Il existait donc

un réel intérêt d'entreprendre une telle étude, à côté de l'histoire doctrinale du mouvement œcuménique, et plus spécifiquement du Conseil Œcuménique des Eglises et de sa commission Foi & Constitution. Deuxièmement – et c'était notre intérêt principal –, il s'agissait de cerner, à travers ce développement la vision de la communion ecclésiale telle que le Conseil l'a élaborée en identifiant ses parties intégrantes et ses conditions nécessaires. Avoir une appréhension claire de cette *vision œcuménique* de la communion – qui a été formée au cours d'un demi siècle de dialogue doctrinal entre diverses traditions chrétiennes, à partir de sources communes de la foi – nous était indispensable pour pouvoir la comparer avec la *conception spécifiquement catholique* fondée sur la doctrine de Vatican II.

La troisième étude, qui est aussi la plus longue, est une présentation de l'ecclésiologie catholique contemporaine sur le fondement des documents du concile Vatican II et du Magistère postconciliaire. Elle a la forme d'un développement systématique construit autour des quelques thèmes fondamentaux de l'ecclésiologie à grande portée œcuménique, et qui sont tous traités à la lumière de la notion de communion. En plus, les thèmes sont mis dans la perspective des données bibliques, patristiques et relevant de la Tradition théologique de l'Eglise, parfois éclairées par l'apport des sciences philosophiques ou sociologiques. Tout en espérant avoir proposé dans cette étude une vision de l'Eglise qui soit cohérente et conforme à la doctrine de foi catholique, notre présentation ne prétend pas à l'exhaustivité. Sans aucun doute, d'autres questions auraient pu y être traitées ; la même problématique aurait pu être exposée suivant un plan différent. Il s'agit donc d'une présentation personnelle de la doctrine catholique sur l'Eglise comprise comme communion, laquelle présentation est inspirée par une double préoccupation : d'une part, elle veut demeurer fidèle à l'esprit de Vatican II ; d'autre part, elle veut être ouverte aux questions œcuméniques actuelles, et dont la résolution est indispensable pour faire avancer le dialogue doctrinal sur l'Eglise entre les différentes traditions chrétiennes.

Dans la conclusion générale, nous avons mis au jour les parités et les disparités qui existent encore (ou toujours) entre la *vision catholique* et la *vision œcuménique* de la communion ecclésiale. Avoir une conscience claire des impasses actuelles et des ouvertures possibles de l'ecclésiologie œcuménique est en effet fondamental si l'on veut évaluer les conditions nécessaires et les possibilités réelles de l'élaboration

d'une vision commune de l'Eglise, comme : sa nature, son but, sa place dans l'économie divine du salut, son unité et sa destinée ultime.

Quant au genre littéraire, ce travail se rapproche tantôt d'un traité, tantôt d'un essai de théologie. Il est à la fois un écrit où sont exposés d'une manière systématique plusieurs sujets particuliers relatifs au thème de communion ecclésiale – ce qui l'approche d'un traité classique de théologie –, et un ouvrage où sont développées des réflexions diverses sur plusieurs thèmes sans pour autant les épuiser – ce qui l'approche d'un essai.

Rédigée en français, notre dissertation se nourrit surtout de la littérature disponible dans cette langue. Des textes en anglais y sont également largement analysés (surtout dans la seconde étude) ainsi que, sporadiquement, des ouvrages en italien. Nous regrettons de n'avoir pu explorer la riche littérature allemande, surtout récente, sur le thème de la communion. Malheureusement, ignorant cette langue, nous avons dû nous limiter à quelques traductions françaises ou anglaises disponibles. Ecrivant à l'étranger nous ne disposions pas de la littérature théologique dans notre langue maternelle – le polonais.

Malgré ces manquements – et bien d'autres sans doute –, nous espérons avoir écrit un texte qui tienne compte de l'universalité de l'Eglise, sinon quant à la diversité linguistique, au moins quant à l'œcuménicité théologique.

PREMIERE ETUDE :
La notion de communion –
quelques éclaircissements
sur le terme, sa compréhension
et son évolution

Notes méthodologiques

Cette première étude, la plus courte de toutes les trois, est conçue comme une sorte d'introduction au thème de notre dissertation – la communion (*koinônia*–*communio*). Son but consiste à nous *familiariser* avec la notion de communion à travers trois approches complémentaires – une sémantique, une biblique et une patristique –, qui sont précédées par une présentation de l'évolution historique du sens du mot *communion* dans l'usage des Eglises. Bien des études linguistiques, scripturaires et patristiques qui donnent des analyses détaillées et bien documentées, ont été consacrées à cette notion au cours du dernier demi siècle du dialogue œcuménique ; nous en mentionnons plusieurs dans les pages qui suivent. Cependant, nous n'envisageons pas en produire une autre ; conformément à l'objectif exprimé dans le titre de cette étude, nous fournissons ici quelques éclaircissements relatifs au terme et à sa compréhension, qui constituent une *porte d'entrée* dans la problématique complexe de la communion.

1. Le mot *communion* – évolution du sens

Il est significatif que le thème de l'Eglise – communion (ou de l'Eglise comme communion) ait apparu dans le dialogue œcuménique à l'occasion du débat consacré à l'eucharistie et plus précisément à l'intercommunion. Ce simple fait nous indique déjà au moins deux choses importantes pour notre sujet. Premièrement, nous constatons une certaine ambiguïté dans le terme *communion* qui peut désigner soit l'Eglise, soit l'eucharistie, soit l'une et l'autre en même temps. Deuxièmement, nous relevons aussi qu'il existe un lien étroit entre l'eucharistie d'un côté et l'Eglise de l'autre. En effet, la notion de communion constitue le point culminant du débat œcuménique concernant le partage eucharistique, considéré par toutes les Eglises comme la plus importante expression visible de l'unité ecclésiale des chrétiens.

Jusqu'à une époque récente, le terme *communion* était employé presque exclusivement – tant dans la théologie que dans la pastorale – comme une abréviation de l'expression *communion eucharistique*. Aujourd'hui encore, pour beaucoup de chrétiens, il renvoie essentiellement à la célébration de la messe ou du culte eucharistique, et se rattache plus spécifiquement à ce moment précis de la liturgie eucharistique où les fidèles reçoivent le corps et le sang du Christ en partageant le pain et le vin de la communion¹. Le verbe *communier*, qui renvoie à l'action de recevoir la communion eucharistique et le participe *communiant*, qui – utilisé à la manière d'un substantif – désigne la personne qui la reçoit, possèdent ainsi des acceptions correspondantes. Dans l'ensemble des Eglises, ce sens eucharistique a dominé pendant des siècles dans l'usage ecclésial du mot *communion*.

Cependant, sous l'impulsion du mouvement œcuménique, la théologie de la seconde moitié du 20^{ème} siècle a montré un intérêt renouvelé pour

¹ Des dictionnaires et des encyclopédies théologiques en témoignent. Jusqu'aux années récentes, lorsqu'ils parlaient de la communion, il y était presque exclusivement question des différents aspects de la communion eucharistique : les conditions et l'âge de sa réception, la communion fréquente, la communion sous une ou deux espèces, l'antienne de la communion, etc. Le *Dictionnaire de Spiritualité* des années cinquante, par exemple, parle uniquement de la communion au sens de la *communion eucharistique*, sans même mentionner le sens ecclésiologique du terme (t. 2, Paris, 1953, 1188-1288).

ce que l'Occident chrétien désigne par le mot *communio* et l'Orient par le mot *koinônia*. Des études approfondies dans les Eglises et au sein du mouvement œcuménique ont été consacrées à la signification du terme, à l'évolution du concept, aux conditions et exigences de la communion suivant différentes traditions confessionnelles, et au développement historique de la doctrine et de la pastorale de la communion dans les Eglises¹. Ces recherches ont démontré que la limitation du sens du terme *communio* au seul domaine eucharistique était incorrecte à la lumière des données sémantiques, bibliques et patristiques, et qu'elle constituait un appauvrissement de son sens originel et original. Sous l'impulsion de ces découvertes, dès la fin des années cinquante, le terme a fait une véritable *carrière* théologique, en devenant rapidement la catégorie dominante dans le dialogue œcuménique sur le rétablissement de l'unité visible entre les Eglises. Dans cette évolution de l'usage, le sens ecclésiologique est devenu prépondérant, sans pour autant que le sens eucharistique fût perdu ou oublié. En effet, les Eglises ont mieux saisi que la communion ecclésiale et la communion eucharistique sont inséparables et que la vraie et pleine communion ecclésiale doit nécessairement s'exprimer dans la communion eucharistique.

Dans le langage actuel des Eglises, *le terme communion indique le but vers lequel tend le mouvement œcuménique. Il désigne la communion voulue par le Christ*². Les Eglises reconnaissent que cette communion ecclésiale s'accomplit sacramentellement, et se manifeste visiblement au plus haut degré dans la célébration communautaire de l'eucharistie. La participation commune à la table eucharistique implique et exprime la communion des participants avec Dieu et des participants entre eux.

¹ Pour une vue d'ensemble voir, BIRMELE, A., « *Status questionis* de la théologie de la communion à travers les dialogues œcuméniques et l'évolution des différentes théologies confessionnelles », dans Dossetti, G (éd.), *La Ricerca Costituente 1945-1952*, Il Mulino, 1994, 245-284 ; cf. TILLARD, J.M.R., art. « Communion », dans Lacoste, J.Y. (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, 1998, 236-242 ; CONGAR, Y.M., art. « Koinônia » *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VIII, Paris, 1974, col. 1743-1769 et du même auteur *Diversité et communion*, Paris, 1982, 126-134. Parmi les études plus détaillées sur la communion, il convient de consulter, WCC, *On the Way to Fuller Koinonia. Official Report of the Fifth World Conference of Faith and Order*, Geneva, WCC, 1994 ; CDF, *Communio notio*. Lettre sur l'Eglise comprise comme communion, 28 mai 1992, www.vatican.va, 11. 03. 2003.

² WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Terminologie œcuménique*, Genève, WCC Publications, 1975, 227.

Une telle compréhension de la notion de communion, avec ses différentes harmoniques, met en valeur l'enracinement ecclésial de la communion eucharistique et l'enracinement eucharistique de la communion ecclésiale des fidèles. C'est pourquoi, l'eucharistie peut être appelée le sacrement de la communion ecclésiale. La Tradition de l'Eglise témoigne unanimement que l'Eglise est inséparable de l'eucharistie comme l'eucharistie de l'Eglise¹. Ceci révèle le caractère total de la communion, qui est ecclésiale et eucharistique en même temps. Les deux aspects sont indissociables et complémentaires, au point que les frontières entre eux s'effacent : mot *communion* renvoie tantôt à la communauté des croyants, tantôt à l'eucharistie ; comme en témoigne déjà la doctrine paulinienne du corps du Christ (1Co 10, 16-17)².

Même si le mot *communion* se distingue par une forte coloration eucharistique, le mouvement œcuménique a démontré qu'il s'agissait d'une notion dont le sens originel dominant était ecclésiologique. Les dictionnaires *profanes* de la langue nous enseignent déjà que ce terme désigne, en premier lieu, la profonde unité d'esprit et de vie entre les personnes appartenant à une même Eglise, partageant les mêmes croyances de type religieux, et entretenant des formes spécifiques de la vie commune³. En accord avec cette acception sémantique fondamentale, dès le début du mouvement œcuménique contemporain, le terme *communion* était fréquemment utilisé pour désigner différentes communautés confessionnelles dans le christianisme. On parlait ainsi de la *communion catholique, orthodoxe, anglicane, luthérienne, réformée*, etc⁴. Dans le monde protestant, où est né le mouvement œcuménique

¹ L'intensité du lien entre l'Eglise et l'eucharistie dans la conscience de l'Eglise, à travers les siècles, se trouve illustrée par le renversement de sens qui s'est opéré entre les expressions *corpus mysticum* et *corpus verum* au Moyen-Âge. Originellement, l'appellation *corpus mysticum* s'appliquait à l'eucharistie et l'appellation *corpus verum* à l'Eglise. Peu à peu, par un jeu des diverses circonstances dont l'enchaînement est subtil et complexe, c'est l'Eglise qui, à l'issue de la crise bérengarienne au 12^{ème} siècle, est appelée le *corpus mysticum* et l'eucharistie le *corpus verum* (Voir à ce sujet, DE LUBAC, H., *Corpus mysticum*. L'Eglise et l'eucharistie au Moyen-Âge, Paris, 1949²).

² Sur ce texte voir, *supra*, 5.2.3 : *Koinônia comme participation communautaire*.

³ « Communion », *Le Grand Robert de la langue française*, t. II, Paris, 1985 ;

« Communion » dans *Trésors de la langue française*, t. V, Paris, 1977.

⁴ Cet usage actuel n'est cependant pas une pratique inventée par le mouvement œcuménique contemporain. Dans l'antiquité déjà nous constatons ce type d'emploi du terme *communion*. C'est, par exemple, le cas de saint Augustin qui l'utilisait pour parler

moderne, ce type d'usage du mot *communion* s'accompagnait de l'éclosion progressive d'une nouvelle conscience ecclésiologique, laquelle concevait l'Eglise universelle comme une communion de communions confessionnelles diverses¹. Selon cette conception, préconisée pendant longtemps au sein du Conseil Œcuménique des Eglises, la communion ecclésiale n'impliquait pas, de soi, l'appartenance de tous les chrétiens à la même communauté ecclésiastique. L'Eglise du Christ était considérée essentiellement comme une communauté mystique et invisible, composée de tous les baptisés (ou de tous les croyants) qui confessaient les points fondamentaux de la foi chrétienne ; notamment la seigneurie du Christ. L'unique Eglise universelle existait ainsi répandue en une multitude de communions confessionnelles distinctes et indépendantes au niveau de structures ecclésiastiques mais unies par la référence commune au même et unique Sauveur, Jésus-Christ.

Cependant, les recherches œcuméniques récentes – puisant surtout dans la Bible, les Pères et la liturgie et s'appuyant également sur la philosophie, la psychologie et la linguistique –, ont permis à la théologie actuelle d'approfondir le sens de la notion de communion et d'en redécouvrir la richesse authentique. Elles ont démontré que le sens ecclésiologique du mot *communion* ne peut être réduit ni à une simple association extérieure de personnes résultant de leur appartenance aux mêmes structures ecclésiastiques (*societas ecclesiastica*), ni à une communion purement spirituelle et sans aucun cadre visible (*communio spiritualis*). A la lumière de ces acquis, les Eglises engagées dans les dialogues œcuméniques sont généralement d'accord pour dire que l'unité ecclésiale, qui est désignée par le terme *communion* (*koinônia-communio*), est multidimensionnelle : elle signifie simultanément l'union de plusieurs personnes dans la même foi (*communio fidei*), une communauté de prière (*communio liturgica*) et une vie de fraternité entre elles (*communio existentialis*), tout cela encadré par une structure sociale (*communio socialis*) qui rend possible et effective la communion. C'est donc une réalité beaucoup plus riche que le sens

tant de l'Eglise catholique que de celle des donatistes : comme les catholiques, les donatistes, eux aussi, formaient dans le monde une *communio* (AUGUSTIN, *Contra Epist. Pareniani* I, 3, 5: PL 43, 37; *De baptismo* I, 10, 14: PL 43, 117).

¹ CONGAR, Y.M., « Note sur les mots 'Confession', 'Eglise' et 'Communion' », *Irénikon*, 23 (1950), 30-36.

mystique de *communio spiritualis*, et beaucoup plus intime que ne revêt le sens sociétaire de *communio socialis*. Même si l'eucharistie se trouve au centre de la vie de l'Eglise, il n'est pas correct de limiter la communion ecclésiale à la célébration de la cène, ni de réduire le sens de ce mot à cette acception particulière. Dans l'Eglise, la communion se noue à travers des liens multiples dont certains sont divins et d'autres humains. Grâce à ces liens, les membres de l'Eglise se savent en communion si organique et si profonde avec le Seigneur et entre eux qu'ils n'hésitent pas à s'appeler le *corps du Christ*.

L'évolution par laquelle est passé le terme *communio* au cours des dernières décennies, grâce au mouvement œcuménique, est double et concerne tant son usage que sa compréhension. Concernant l'usage, le terme n'est plus réservé exclusivement au domaine eucharistique, et est devenu courant dans l'ecclésiologie ; dans le mouvement œcuménique, cet emploi ecclésiologique est actuellement dominant. Concernant la compréhension, différentes vues unilatérales, préconisées dans certaines Eglises, ont cédé progressivement la place à une conception plus globale, dans laquelle sont organiquement associés différents aspects de la communion.

Ce qui pose problème aux Eglises d'aujourd'hui, ce n'est plus tellement la compréhension de la notion de communion, mais, comme nous allons le voir dans cette dissertation, les conceptions différentes de ses diverses parties intégrantes. Lorsque les Eglises affirment ensemble que la communion implique la profession de la même foi, cela ne signifie pas encore qu'elles sont d'accord sur l'interprétation de ses divers articles ; si les Eglises admettent que la pleine communion visible de l'Eglise implique le partage commun de l'eucharistie, elles se distinguent pourtant considérablement dans leurs doctrines eucharistiques respectives, et dans les conditions d'admission à la table du Seigneur ; si elles reconnaissent toutes que des structures communes sont nécessaires pour maintenir l'Eglise en communion visible, elles en ont toutes des conceptions variées, et souvent incompatibles entre elles ; etc.

Revenons pourtant à notre mot, afin de savoir s'il est possible de chercher des solutions communes à ces problèmes particuliers à partir de l'analyse de la notion elle-même¹.

¹ Ajoutant encore que même si *communio* est un mot par excellence religieux, il se rencontre également dans la littérature *profane*. Dans cet usage littéraire, qui s'inspire sans doute du sens religieux, la notion de communion se rapporte parfois au partage des

2. La *Koinônia* dans le grec classique

Dans le français ecclésiastique, le mot *communion* traduit plusieurs termes des langues anciennes lesquels possèdent des sens associés mais distincts. Il s'agit tout d'abord du terme grec *koinônia* et des autres mots dérivés de la racine *koinos*. Les mots de ce groupe – y compris la forme nominale *koinônia* – ne sont pas propres à la culture chrétienne. Leur usage littéraire remonte aux temps des écrivains et des philosophes grecs de l'antiquité classique.

Étymologiquement, *koinos* désigne ce qui est publique, commun, accessible à tous, ordinaire et s'oppose à *idios* qui désigne ce qui est *propre à, particulier, privé*¹. Les formes verbales dérivées de *koinos* se traduisent par *mettre en commun, communiquer, participer à, avoir part à*. Il existe deux formes nominales : *koinônia* et *koinonos*. Le substantif féminin *koinônia* désigne la communauté ou la collectivité, tandis que le substantif masculin *koinonos* désigne un particulier qui peut être un ami proche, un compagnon de route fortuit, ou un associé dans une affaire quelconque. Quant à l'adjectif *koinonikos*, son sens est *qui concerne la communauté*. Tous les mots du groupe *koinos* expriment l'idée de communion entre des personnes. Cette communion peut pourtant avoir divers degrés d'intensité. Suivant le cas, il peut s'agir aussi bien d'une association purement extérieure basée sur la communauté d'intérêts, que d'une communion intérieure ancrée dans l'unité de sentiments et de pensées. Dans tous les cas cependant, il s'agit d'une relation de relative proximité entre des personnes qui tendent ensemble vers un même but, ou qui mettent à l'usage commun leurs biens propres ou encore qui partagent une vie commune quelle que soit sa forme (famille, habitation

activités de la vie quotidienne par les membres d'une famille, ou par de proches amis ; parfois, il désigne une profonde relation affective et sentimentale entre des personnes liées par des liens d'amitié ou d'amour ; on la trouve également employée pour désigner la relation sexuelle par laquelle s'exprime l'amour entre un homme et une femme (Cf. « Communion », *Trésor de la langue française*, t. V, Paris, 1977 et « Communier » et « Communion » dans RAY, A. éd., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, 1992 ; nous trouverons dans ces articles des références à des auteurs et à des œuvres).

¹ Cf. « *koinos* » et « *idios* », dans *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, 1968.

commune, etc.). Deux idées y sont associées intimement : celle de donner et celle de recevoir.

Platon, par exemple, utilise le terme *koinônia* dans trois acceptions qui reflètent trois degrés de proximité entre les personnes concernées. Au niveau le plus bas et dans un sens très large, la *koinônia* exprime chez lui l'idée de rencontre entre des personnes humaines qu'il s'agisse d'une fête ou d'un voyage fait ensemble. A un niveau plus élevé se situe une *koinônia* basée sur l'amitié ou l'amour. Au sommet de cette hiérarchie, il y a la *koinônia* entre les humains et les dieux, où le ciel et la terre sont reliés¹.

Aristote, par contre, n'utilise jamais les termes du groupe *koinos* pour exprimer l'idée de communion entre les humains et les dieux ; il les réserve uniquement au contexte d'une communauté humaine, qu'il s'agisse de la cité, de l'armée, de la tribu ou de la famille. De même, il fait une distinction entre une *koinônia d'intérêt* et une *koinônia d'esprit*. Dans la première situation, des personnes s'associent sur le fondement d'un intérêt commun ou pour atteindre plus facilement un même but ; cependant, même dans ce cas, le sens est plus profond que celui d'*association extérieure* : le partage du même intérêt ou la poursuite du même but font naître entre les gens des liens de solidarité, une sorte de camaraderie. Dans la seconde situation, il s'agit d'une communauté intime de sentiments d'amitié ou d'amour, lesquels sentiments poussent les personnes concernées à établir des formes stables de vie communes et s'engager définitivement les unes envers les autres. Selon Aristote, ce second cas constitue une forme plus élevée et plus parfaite de la *koinônia* que le premier.

Le terme *koinônia* revient régulièrement dans *La Politique* et dans *L'Ethique à Nicomaque*². Pour Aristote, l'homme est par nature un être communionnel, incapable de parvenir à son plein épanouissement ni d'atteindre son bonheur propre sans s'associer à d'autres hommes. Cette inclination naturelle le pousse à créer différentes communautés, dont les trois fondamentales sont la famille, le village et la cité (l'état). Toute

¹ SIEBEN, H.J., « Koinônia » [chez Platon et Aristote], *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VIII, Paris, 1974, col. 1743-1745 ; KITTEL, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, 1965, 789-800.

² Pour la notion de *koinônia* dans l'ensemble de l'œuvre d'Aristote, voir, ARISTOTE, *Politique. Livre I et II*, éd. de la Collection des Universités de France (par J. Aubonnet), Paris, 1968², note explicative n°4, p. 106.

communauté se compose de plusieurs êtres humains qui sont différents les uns des autres et qui établissent entre eux des relations de types divers. Toute communauté implique l'existence d'au moins un but commun sur la base duquel plusieurs personnes s'unissent dans une action commune. Grâce aux échanges – qui peuvent concerner des biens matériels ou des biens spirituels – les membres de la communauté s'aident mutuellement à *bien vivre*, c'est-à-dire à mener une vie vertueuse, synonyme chez Aristote de la vie heureuse.

L'idée d'une *koinônia* entre les hommes et les dieux, présente déjà chez Platon, sera reprise par le stoïcisme. Les stoïciens considèrent que l'aspiration de l'homme à une vie de communion s'étend non seulement sur ses semblables mais également sur les dieux. Selon Pythagore de Samos (+580 av. J-C), le fait d'appartenir à un même dieu doit s'exprimer dans une vie de *koinônia* entre ses adorateurs, *koinônia* qui doit consister dans le dévouement mutuel et la mise en commun des biens.

Ces quelques exemples nous permettent de distinguer les trois principales situations dans lesquelles le mot *koinônia* et les termes associés sont utilisés par des auteurs grecs. Il peut s'agir soit d'une association des citoyens (village, cité), soit d'une communauté intime entre des personnes humaines (famille, amis, amoureux), soit d'une union entre des hommes et des dieux, sur base de laquelle se construit une vie de communion entre les hommes se référant au même dieu. Quel que soit le cas, deux idées-clés se conjuguent dans le concept grec de *koinônia* : celle d'une association de plusieurs personnes en vue d'une action commune, et celle d'une participation commune aux mêmes biens (matériels ou spirituels) ; association et participation sont inséparables l'une de l'autre. Il s'agit au fond d'une vie partagée bien que l'extension et l'intensité de ce partage puissent varier suivant les situations. Chez les philosophes grecs la conviction domine que la *koinônia* correspond à la nature sociale de l'homme : l'homme est un être communionnel qui ne peut pas se réaliser pleinement ni développer ses potentialités humaines dans l'exclusion des autres¹. Dans la culture grecque antique, l'amitié entre des hommes (*philia*) était considérée comme la réalisation la plus parfaite de la *koinônia*. L'idéal de cette

¹ Cf., *supra*, Troisième étude, 2.1. De l'« animal social » à l'« être relationnel » – quelques repères philosophiques.

koinônia de type adelphique vécue au sein d'un petit groupe d'amis et où tout est partagé, est bien exprimé dans un proverbe attribué aux pythagoriciens mais très estimé par la quasi-totalité de philosophes de l'antiquité : *entre amis tout est commun*¹. L'idéal de la *koinônia adelphique* était répandu et grandement estimé dans le monde grec à l'apparition du christianisme.

¹ On trouve cette idée chez tous les grands philosophes de l'antiquité. A titre d'exemple, PLATON, *Lysis*, 507c ; ARISTOTE, *Eth. Nic.*, VIII, 11, 1159b 31 ; TERENCE, *Adelphes*, 804.

3. *Communio, communicatio et communicare* dans le latin classique

Communio est la transcription française du substantif latin *communio*. Grammaticalement, *communio* se compose de *cum* et *munus*¹. Etymologiquement, il reflète donc les diverses significations véhiculées par ces deux composants. Les principaux sens de la préposition *cum* sont : *avec, du côté de, ensemble, en même temps, simultanément*. Dans l'usage profane – habituellement militaire ou civique –, le nom *munus* signifie *charge, obligation* ou *devoir* à accomplir (envers la patrie, la cité, etc.) ; tandis que dans l'usage religieux (mais pas nécessairement chrétien), *munus* signifie *sacrifice offert pour des morts* ou *offrande rendue à la divinité* ; le contexte est habituellement cultuel et liturgique. Véhiculant simultanément le sens d'association dû à la préposition *cum* et le sens de responsabilité dérivant du substantif *munus*, le nom composé *com/munio* désigne la communauté dans sa réalité vivante d'association de personnes liées entre elles par la participation à une mission commune et portant ensemble une commune responsabilité. Selon ce sens sémantique, la *communio* n'a donc rien d'un assemblage accidentel des personnes qui se seraient trouvées ensemble en raison de circonstances extérieures et indépendantes de leur volonté. Au contraire, la *communio* apparaît comme le résultat d'un choix délibéré de la part de personnes qui veulent s'associer pour accomplir une charge commune ou pour poursuivre ensemble un même but. Derrière le nom latin de *communio*, il se cache ainsi un réseau de liens divers, dont certains sont *extérieurs* (objectifs poursuivis) et d'autres *intérieurs* (sentiments), grâce auxquels se réalise une profonde unité entre les personnes qui communiquent entre elles et participent délibérément ensemble à la même réalité.

Communiquer et *communier* rendent en français le verbe latin *communicare* qui possède un double contenu. Suivant le cas, il véhicule le sens de *rendre commun, mettre en commun, faire la cause commune*, ou celui de *prendre part à, avoir part à, participer à*. Il possède ainsi

¹ Il faut se garder d'une fausse étymologie instinctive qui tirerait le mot *communio* de *cum-* et *unio*. En effet, le verbe *unire* et le nom *union* sont postérieurs à *communio* (Cf. les articles, « *Communio* », « *Communicatio* », « *Cum* » et « *Munus* », dans *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, 1968).

une dimension active de *donner* et une dimension passive de *recevoir* ; dimensions qui sont associées. Ces deux facettes du mot *communicare* correspondent aux éléments dynamique et statique dans la vie de toute communauté humaine. Toute communauté est établie dans sa structure *statique* d'entité sociologique, en vertu de la communication *dynamique* qui se fait entre ses membres. Ainsi, la communion (*communio*) apparaît comme le résultat de la communication (*communicare* – *communicatio*). *Communio*, *communicatio* et *communicare*, avec toutes les nuances de sens dégagées plus haut, sont employés par des auteurs latins classiques¹. Ainsi, chez Cicéron (+43 av. J-C), le terme *communicatio* signifie le partage de sentiments intimes et de projets de vie entre des amis, tandis que *communio* révèle une relation particulièrement forte qui résulte de ces échanges. Le caractère exceptionnellement intime et profond d'une relation entre des humains et décrite comme *communio*, est confirmée par le fait que Cicéron utilise le même terme pour décrire les liens du sang au sein de la même famille (*communio sanguinis*). Cicéron, et un siècle plus tard l'historien Tacite (~ +120 ap. J-C), recourent fréquemment aux termes du groupe *communio-communicatio* pour désigner le partage des joies et des malheurs par des personnes qui vivent ensemble (*communicare res adversas, labores, gloriam, inimicitatis*). Un autre historien romain, Valère Maxime, contemporain de Tacite, utilise la formule *communicare concordiam cum aliquod* pour exprimer l'idée de réconciliation basée sur la concorde entre tous. Plaute (~ +184 av. J-C) utilise le verbe *communicare* pour désigner le partage d'un repas avec quelqu'un (*communicabo te mensa*) ; cette communauté de table devient un signe des relations amicales entre les participants. Homme d'état, historien et penseur, Jules César (+44 av. J-C) y recourt pour décrire le partage des biens matériels – notamment de l'argent – entre les époux : le mari et la femme sont sensés recevoir et mettre en usage commun les mêmes biens et dots (*Viri quantas pecunias ab uxoribus acceperunt, tantas ex suis bonis cum dotibus communicant*). Dans le latin classique – qu'il s'agisse de l'association en vue de poursuivre un même but, de la possession commune d'une chose, du partage d'un repas commun ou de la concorde fraternelle –, les mots du groupe *communio-communicatio-communicare* décrivent toujours les

¹ Tous les exemples cités dans ce paragraphe sont puisés dans les articles « Communicatio », « Communico » et « Communio », dans *Nouveau Dictionnaire Latin – Français*, Paris, 1936, 286+ ; nous y trouvons les références aux auteurs cités.

relations de proximité entre des amis ou les membres de la même famille. L'idée dominante est celle de la proximité spirituelle qui s'exprime à travers différentes formes de la vie commune. *Communion* apparaît ainsi comme la forme la plus élevée de *convivere*.

Même si le substantif *munus* est parfois utilisé pour désigner l'offrande rendue aux dieux, ni les noms *communio* et *communicatio* ni le verbe *communicare* ne sont jamais utilisés chez les auteurs non chrétiens pour exprimer le sens d'une communion entre les dieux et les hommes, ou celle entre les membres d'un groupe religieux. Ce type d'usage apparaîtra seulement avec l'avènement du christianisme.

4. La communion dans la Bible

4.1. La communion dans l'Ancien Testament et la culture juive

Dans l'hébreu, c'est surtout la racine *hbr* et ses dérivés qui expriment l'idée de communion¹. Les versions grecques de la Bible traduisent les mots du groupe *hbr* par différents termes du groupe *koinos*. Ils sont plutôt rares ; quelques emplois à peine dans le canon hébreux et quelques autres dans les apocryphes². Il faut remarquer aussi que la racine *koinon* n'est pas l'équivalent exact du *hbr*. Si *hbr* s'oriente davantage vers le sens *commun* et *ordinaire*, *koinon* s'oriente davantage vers le sens *avec* ou *ensemble*.

La racine *hbr*, en effet, décrit originellement ce qui est mis à l'usage commun en contraste avec ce qui est réservé à un usage particulier ou privé. A partir de ce sens général, s'est développé avec le temps un sens plus précis avec une connotation religieuse. Dans la littérature rabbinique, le terme *hbr* dénote ainsi ce qui est profane, en opposition à ce qui est sacré ou saint. Il peut s'agir, par exemple, des jours de travail en opposition à Sabbat, ou de l'argent utilisé pour pourvoir aux besoins de la vie quotidienne en opposition à l'argent offert comme don pour les besoins religieux (entretien du temple ou de la synagogue, célébration du culte, etc.) ou encore des nourritures destinées à la consommation du peuple en opposition aux nourritures des sacrifices (pains et viande) réservées à la consommation des prêtres.

Dans le judaïsme hellénistique, les mots du groupe *koinos* ne possèdent pas le sens *profane* ou *ordinaire*, typique de la racine hébraïque *hbr* dans la terre juive. Comme nous l'avons vu, ils sont utilisés pour désigner différents aspects de la vie commune des gens et ne se réfèrent jamais aux objets mais toujours aux personnes. Sous l'influence de ce sens grec, les mots du groupe *koinos*, lorsqu'ils sont employés dans des

¹ HAUCK, F., « *Koinos* in the Old Testament and Judaism » and « *Koinon*- in the Israelite-Jewish Sphere », in Kittel, G. (ed)., *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, 1965, 790-791 and 800-803.

² *Koinonikos* – 3x dans le canon juif et 3x dans les Apocryphes ; *koinoneo* – 5x dans le canon et 7x dans les Apocryphes ; *koinônia* – 1x dans le canon et 1x dans les Apocryphes.

écrits religieux juifs pour traduire des termes du groupe *hbr*, acquièrent des harmoniques nouvelles.

Dans la Septante, les mots du groupe *koinon* se réfèrent aux différentes relations entre les hommes. Les exemples sont divers¹ : partage de la même charge (Job 40, 30), association de type social ou professionnel (Ct 1, 7 ; 8, 13), vie en commun, qu'il s'agisse de la famille ou des amis (Qo 4, 10 ; 2Ch 20, 35 ; Ml 2, 14 ; Si 42, 3). L'idée centrale est toujours celle d'une communauté de personnes résultant de leur participation commune à la même chose, ou de la poursuite d'un même but.

A la différence de l'usage classique grec, les mots du groupe *koinos* ne sont presque jamais utilisés par les Juifs hellénistes pour décrire les rapports entre Dieu et les hommes ; ni dans la Septante ni dans les écrits rabbiniques². La raison de cette réticence réside, sans doute, dans le sentiment qu'avaient les Israélites de la distance infinie qui les séparait du Dieu *trois fois saint*. Dans l'Israël, par exemple, nous ne trouvons pas d'idée d'*amitié* entre les hommes et Dieu telle que nous la trouvons chez les Grecs. On ne parle pas de la communion avec Dieu car l'idée même de communion implique une certaine égalité des partenaires ; or quel Juif oserait se croire égal à Dieu ? Non, dans le langage religieux d'Israël, on parle de la seigneurie de Dieu et de l'assujettissement des croyants³. Même dans le contexte d'un repas sacrificiel qui implique une proximité tout à fait exceptionnelle entre les fidèles qui l'offrent et Dieu qui le reçoit, l'Ancien Testament évite le vocabulaire de la communion⁴. Les sacrifices des Israélites expriment moins l'idée d'une communion de vie que celle d'un engagement réciproque en vertu de l'Alliance scellée dans le sang des animaux et confirmé par un repas sacré (Ex 24, 1+). Il s'agit d'avantage d'une *présence réciproque* de Dieu devant et pour le peuple et du peuple devant et pour Dieu, que d'une vraie

¹ Cf. différents termes de ce groupe dans HATCH, E. & REDPATH, H. (ed), *A Concordance to Septuagint*, Graz, 1975.

² Philon est la seule exception connue. Influencé, sans doute, par l'usage courant dans le grec classique, il emploie à plusieurs reprises des mots du groupe *koinos* pour exprimer l'idée de la communion entre Dieu et les hommes (*Vit. Mos.*, I, 158) ; ou dans le contexte d'un repas sacrificiel (*Spec. Leg.*, I, 221).

Le vocabulaire de *koinônia* est parfois utilisé dans la Bible pour décrire la communion des nations païennes avec leurs dieux (Is 44, 11 ; Os 4, 17).

³ REUMANN, J. « *Koinônia in Scripture* », in *On the Way to Fuller Koinonia. Official Report of the Fifth World Conference of Faith and Order*, Geneva, WCC, 1994, 42-44.

⁴ HAUCK, F., *Op. cit.*, 790-791 et 801-802.

communion de vie. Le Code deutéronomique qui donne des prescriptions exactes de la manière de célébrer ces repas parle de *manger et se réjouir en présence de Dieu* et non pas *en communion* avec lui (Dt 12, 1-28, notamment vv. 7, 12, 18).

Dans le milieu religieux juif, les termes du groupe *hbr-koinônia* apparaissent, à partir du deuxième siècle avant Jésus-Christ, dans le courant pharisien qui connaît des *Habûrah* – des communautés fraternelles de disciples qui, sous la direction d'un maître, s'efforcent de suivre solidairement la Loi d'une façon extrêmement rigoureuse. Bien que le contexte soit explicitement religieux, les termes de communion sont utilisés ici pour décrire les relations réciproques – définies en détails par les prescriptions légales – entre les membres de la communauté et non pas celles qui les lient à Dieu. La communauté de Qoumrân utilise très rarement des termes dérivés de *hbr* et elle ne le fait jamais pour parler de la relation de ses membres avec Dieu. Et même en parlant des relations entre les membres de la communauté, elle préfère le terme *yahad* qui appartient au langage religieux et exprime la solidarité spirituelle entre les membres, ancrée dans le partage de la même foi et non pas dans les sentiments humains. Toutefois, Philon et Josèphe parlent avec admiration de la *koinônia* de vie réalisée dans l'ordre des Esséniens¹. Dans le contexte de la vie religieuse des Israélites, l'idée de communauté fraternelle rassemblée au nom de Dieu est exprimée surtout par les termes *ecclesia* et *synagogè*² ou par l'usage de différentes images et comparaisons³.

En concluant nous pouvons dire trois choses : a) les mots du groupe *koinos* sont rares dans le judaïsme hellénistique ; b) même si le terme *koinônia* rend en grec le terme hébreux *hbr*, il n'y pas d'équivalence sémantique entre ces deux mots ; c) dans la littérature religieuse, les termes du groupe *koinos* ne sont jamais utilisés pour parler des relations divino-humaines au sein de la communauté de croyants. Dans cette

¹ PHILON, *Omn. Prob. Lib.*, 75-91; JOSEPHE, *Bell.*, II, 122s; *Ant.*, 18, 20. Ce dernier décrit quelquefois par le mot *to koinon* l'unité du peuple autour du gouvernement qui le dirige et veille sur la cohérence et l'harmonie de la vie sociale. Dans cet emploi, l'idée est celle de l'unité ethnique, nationale et politique du peuple juif autour de ses dirigeants.

² HAUCK, F., *Op. cit.*, 790.

³ Cf. ONAIYEKAN, J., « The Blessing promised to the nations : the Call of Abraham, Gn 12, 1-9. A personal Vision of Koinonia », in *On the Way to Fuller Koinonia. Official Report of the Fifth World Conference of Faith and Order*, Geneva, WCC, 1994, 70-80.

acception spécifique, c'est une notion proprement chrétienne qui apparaîtra avec le Nouveau Testament.

4.2. La communion dans le Nouveau Testament

4.2.1. Introduction

Pour toutes les Eglises chrétiennes, le Nouveau Testament demeure la référence principale dans les matières de la foi. Il est donc nécessaire que nous fassions une enquête, au moins rapide, sur le concept de *koinônia* dans le Nouveau Testament avec une attention particulière aux aspects eucharistiques et ecclésiologiques du problème¹.

Traiter de la *koinônia* dans le Nouveau Testament pose cependant un problème méthodologique que l'on peut formuler dans l'interrogation suivante : doit-on se limiter à présenter les divers emplois que les auteurs bibliques font des mots du groupe *koinos*, ou doit-on parler du concept néotestamentaire de *communio* dans un sens plus large en se référant également à d'autres termes, expressions et images, qui apportent des éclaircissements sur divers aspects du problème ? La première approche relèverait de la stricte exégèse littéraire du terme tandis que la seconde de la théologie biblique. Dans les lignes qui suivent nous entendons nous placer au point de rencontre de ces deux approches : prenant pour base de nos développements les textes contenant des termes du groupe *koinos*, nous les mettrons dans un contexte plus large en évoquant également des textes où ce vocabulaire n'apparaît pas mais qui jettent une lumière de compréhension sur la conception biblique de la *koinônia*². Cet élargissement de la perspective

¹ Notre enquête se base essentiellement sur les études suivantes : BEST, T. and GASSMANN, G. (eds), *On the Way to Fuller Koinonia*, ch.3 : *The Biblical Witness to Koinonia* (plusieurs études), Faith & Order Paper 166, Geneva, WCC, 1994, 36-69 ; DUPONT, J., « La *koinônia* des premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres », dans D'Ercole, G. & Stickler, A.M. (dir.), *Communione interecclesiale, collegialità, primato, ecumenismo*, Rome, 1972, 41-61 et PANIKULAM, G., *Koinônia in the New Testament*, Rome, 1979.

² La même conviction a été celle de la 5^{ème} Conférence mondiale de la Foi & Constitution qui s'est préoccupée, entre autres, du problème de la *koinônia* dans la Bible. En effet, plusieurs études présentées lors des débats traitaient la vision biblique de la *koinônia* en se basant sur des textes dans lesquels n'apparaissait aucun mot du groupe *koinos*. Voir : ONAIYEKAN, J., « The blessing promised to the Nations : the Call of Abraham (Gn 12, 1-9). A personal vision of *Koinonia* » ; LEE, D., « A vision of

nous paraît d'autant plus légitime et nécessaire que dans aucun texte du Nouveau Testament le thème de *koinônia* n'est ni exclusif ni même central ; au contraire, il apparaît toujours dans des ensembles contenant différents mots fondamentaux du langage chrétien. Dans cette étude introductive nous ne pouvons pourtant pas nous étendre sur l'ensemble des problèmes théologiques qui entrent dans l'orbite de la *koinônia* et qui seront présentés dans les deux études suivantes. C'est pourquoi, nous ne pouvons pas développer ici une théologie biblique complète de ce thème. Dans notre investigation, nous allons nous laisser guider par les trois sens génériques qui se dégagent de l'analyse des termes du groupe *koinos* dans les écrits néotestamentaires et nous les compléterons par des textes qui apportent des harmoniques importantes au thème de la communion.

Le vocabulaire de *koinônia-communio* est utilisé dans le Nouveau Testament pour parler des réalités diverses et dans des contextes variés¹. En parcourant une concordance biblique, on s'aperçoit que, d'une part, certaines acceptions apparaissent déjà dans l'Ancien Testament tandis que d'autres sont propres au langage du Nouveau Testament et, d'autre part, certains emplois vétérotestamentaires disparaissent du langage chrétien².

La *Koinônia* n'est jamais utilisée dans le Nouveau Testament comme nom de l'Eglise. Cependant les mots du groupe *koinos* sont employés pour parler des éléments essentiels de la vie la communauté chrétienne : l'unité dans la foi en Christ, la communion fraternelle entre les croyants qui implique aussi bien le partage des sentiments que celui des biens

koinônia: the anointing at Bethany (Jn 12, 1-8) », dans BEST, T. and GASSMANN, G. (eds), *Op. cit.*, respectivement, 71-80 et 81-84.

¹ Pour les occurrences du vocabulaire de la *koinônia-communio* dans le Nouveau Testament, voir, FISCHER, B. (ed.), *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam versionem critice editam*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1977 ; LETHIELLEUX, P., *Table pastorale de la Bible. Index analytique et analogique*, Paris, 1974 ; BOMPOIS, C., *Concordance des actes et des épîtres*, Mame, 1970.

² On ne trouve pas dans le Nouveau Testament le sens vétérotestamentaire *sacrifice de communion* (Ex 12, 4 ; 18, 12 ; Lv 7, 15 ; Ez 44, 3, etc.) ; par contre, comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, on ne trouve pas, dans l'Ancien Testament le sens *communion avec Dieu* (ou avec les personnes divines prises séparément) présent dans le Nouveau Testament ni, évidemment, celui de communion au corps et au sang du Christ.

matériels, la célébration communautaire du repas du Seigneur, l'association dans la mission d'évangélisation du monde et l'attente commune de la Parousie. On peut dire, que le vocabulaire de la *koinônia* est employé pour décrire l'Eglise des premiers chrétiens dans son être, sa vie, sa mission et son destin ultime. Ainsi, *koinônia* apparaît comme une notion générique qui exprime l'idée de *communion* (ou *communauté*) *chrétienne* dans ses divers aspects.

C'est surtout l'apôtre Paul qui en fait un usage abondant : sur 64 emplois des termes dérivés de *koinos* dans l'ensemble du Nouveau Testament, 33 se trouvent dans le corpus paulinien¹. Pour Paul, les mots de ce groupe, lorsqu'ils se rapportent aux chrétiens, ont toujours une forte coloration religieuse, qu'il s'agisse de la communion des croyants avec les personnes de la Trinité et leur participation aux bénédictions spirituelles, ou de la communion entre les fidèles au sein de la communauté et de leur vie communautaire.

Une analyse des textes contenant des mots du groupe *koinônia-communio* permet de définir quatre contextes différents dans lesquels ils apparaissent sur les pages du Nouveau Testament. Un premier est le contexte que l'on pourrait appeler *trinitaire*. Il convient de préciser d'emblée que le terme *koinônia* n'est jamais employé dans la Bible pour parler des relations internes entre le Père, le Fils et l'Esprit². Il s'agit des textes où des mots de ce groupe apparaissent pour parler des liens existant entre les fidèles et différentes personnes divines : Père (1 Jn 1, 3b. 6), Fils (1Co 1, 9 ; Ph 3, 10) et l'Esprit (2Co 13, 13 ; Ph 2, 1) ou, dans un sens plus général, de la participation des croyants à la nature et la vie divines (2P 1, 4)³. Un deuxième contexte, que l'on pourrait appeler *eucharistique*, est propre à saint Paul. L'Apôtre emploie des mots du groupe *koinos* pour parler de la communion au corps et au sang du

¹ Cette statistique comprend quelques rares passages où les termes de *koinos* véhiculent le sens de *profane* ou d'*impur* et ne se réfèrent pas à la vie des chrétiens. La forme nominale *koinônia* apparaît dans le Nouveau Testament à 19 reprises dont 13 fois chez Paul. Le plus ancien écrit chrétien contenant le vocabulaire de *koinônia* est *La première Lettre aux Corinthiens*.

² REUMANN, J. « *Koinônia in Scripture* », in BEST, T. and GASSMANN, G. (eds), *Op.cit.*, 61.

³ En sortant du contexte proprement chrétien, on peut associer à cette acception le sens de communion avec une divinité quelconque, par exemple avec les *démons*, comme c'est le cas dans 1Co 10, 20.

Christ lors du repas du Seigneur (1Co 10, 16-18)¹. Un troisième contexte est celui de la *vie communautaire* où différents liens qui relient les chrétiens entre eux au sein de la communauté sont présentés au moyen des termes de ce groupe (Ac 2, 42 ; 4, 32+ ; Ga 2, 9 ; 1Jn 1, 7). Un quatrième et dernier contexte, que l'on pourrait appelé *eschatologique*, est celui où il s'agit de la communion des saints (Ep 2, 19 ; Ap 7, 9).

Nous voyons donc que le vocabulaire de la *koinônia* tel qu'il est employé dans le Nouveau Testament est riche en acceptions variées et que son sens ne se limite pas au champ sémantique propre au mot français *communion*. Dans la Vulgate déjà, les mots du groupe *koinos* ne sont pas rendus toujours par des termes du groupe *communio-communicatio*. En effet, comme nous l'avons déjà remarqué, *koinônia* et *communio* ne se recouvrent pas totalement. Jérôme traduit le vocabulaire de *koinônia* au moyen de plusieurs termes, dont certains soulignent l'aspect dynamique de la communion (*participatio*), tandis que d'autres mettent l'accent sur le caractère établi et structuré de la communauté (*societas*)². Jusqu'à nos jours, les traducteurs en langues occidentales ont suivi généralement les propositions de Jérôme. A l'époque actuelle, sous l'influence œcuménique, ils optent plutôt pour des mots *communion* et *participation* que pour celui de *société*³.

Après ces quelques considérations d'ordre général, nous passons maintenant à une analyse plus détaillée de la conception de la

¹ De toute évidence, l'idée de communier au corps et au sang du Christ est centrale dans les récits de l'institution de l'eucharistie (1Co 11, 23-26 ; Mt 26, 26-29 ; Mc 14, 22-25 ; Lc 22, 14-20). Pourtant, aucun d'eux ne contient de mots du groupe *koinônia-communio*.

² La Vulgate traduit *koinônia* par *societas* – 9x ; par *communicatio* – 5x ; par *participatio* – 1x ; par *communio* – 1x ; par *collatio* – 1x. L'adjectif *koinonos* est rendu par *communicator*, *socius* ou *participes* ; le verbe *koinonein* par *communicare* et par *participem fieri*. La liste exhaustive avec les indications des endroits précis est donnée dans DEWAILLY, L.M., « Communio – Communicatio. Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1 (1970), 49 ; cf. *On the Way to Fuller Koinonia. Official Report of the Fifth World Conference of Faith and Order*, Geneva, WCC, 1994, surtout le tableau à la page 39 qui énumère toutes les apparitions des mots du groupe *koinos* dans le Nouveau Testament.

³ La dernière édition critique de la Vulgate a été corrigée dans ce sens (différentes versions de la Vulgate se trouvent rassemblées sur le CD ROM *BibleWorks*, plusieurs éditions).

communion telle qu'elle apparaît à nos yeux à la lecture des textes du Nouveau Testament.

4.2.2. La koinônia comme mise en commun des ressources matérielles et spirituelles

Parmi différents sens du terme *koinônia* dans le Nouveau Testament, nous trouvons celui de *donner une part, faire part, mettre en commun*. L'idée centrale exprimée par divers passages contenant le vocabulaire de la *koinônia* dans cette acception, est celle du partage qui réalise et manifeste la communion de foi et d'amour entre les chrétiens.

Dans le contexte de la collecte de Paul pour les chrétiens de Jérusalem (Ac 2, 42-47 ; 2Co 8, 4), il s'agit du partage des ressources matérielles avec les pauvres membres de l'Eglise. Mais il ne faut pas y voir un altruisme de type humaniste basé sur l'amour purement naturel de la personne humaine. La vraie motivation de la collecte est proprement religieuse : ce geste doit manifester la communion de foi, de cœur et de vie entre ceux qui partagent la même foi en Christ. Pour Paul, il s'agit de se conformer aux exigences de la foi en mettant en pratique les appels du Christ à la charité et la fraternité qui doivent caractériser les disciples. A regarder de plus près les motivations de la collecte à laquelle Paul tient autant, on se rend compte que l'aspect spirituel prime sur l'aspect matériel : mettre une part de ses ressources matérielles à la disposition des frères qui sont dans le besoin soude la communion spirituelle entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent. Donner, ne se limite pas à faire un don matériel mais crée une situation de communion spirituelle entre les donateurs et les receveurs – par delà le don, celui qui donne participe à celui qui reçoit et celui qui reçoit à celui qui donne.

Le fait que la collecte soit organisée parmi les chrétiens venant du paganisme et destinée à la communauté de Jérusalem acquiert une importance particulière. Pour Paul, les païens qui participent aux bénédictions spirituelles accordées originellement aux fils d'Israël, sont moralement obligés de partager avec les pauvres frères de Jérusalem leurs ressources matérielles (Rm 15, 26- 27). Il y a ici l'idée d'une nécessaire réciprocité dans le partage, et qui constitue un trait essentiel de la *koinônia* chrétienne : dans l'Eglise du Christ, personne ne doit abuser personne mais chacun est appelé à partager avec les autres les biens dont il dispose ; que ces biens soient matériels ou spirituels. Le fait que des païens pourvoient aux besoins vitaux des Juifs constitue

pour Paul le cœur du projet et la raison de sa grande détermination personnelle pour le mener à sa fin (Ga 2, 10). La collecte doit manifester l'unité de la communion ecclésiale à travers le monde ; unité constituée des communautés locales dont les unes sont formées des Juifs et les autres des païens. Paul agit au nom de la conviction (qui n'était pas évidente à l'époque même parmi certains chrétiens) selon laquelle la communion chrétienne transcende toutes les frontières : géographiques, nationales, sociales, culturelle, etc. La collecte devient alors une expression concrète de la réconciliation universelle et définitive entre les différentes fractions de l'humanité que le Christ a initiée sur la croix en détruisant le mur de haine qui les séparait, et les réunissant dans l'unité de son corps (Ep 2, 14. 16).

A cet aspect de partage avec ses différentes dimensions symboliques, s'ajoute un autre, celui de l'imitation du Christ qui permet au fidèle d'entrer en communion avec lui. Faire don d'une partie de ses biens pour secourir des frères dans le besoin rend le chrétien semblable au Christ qui, *de riche qu'il était s'est fait pauvre pour vous enrichir de sa pauvreté* (2Co 8, 4-9). La communion acquise ainsi n'est donc pas uniquement celle avec les autres chrétiens, mais aussi, à travers eux, celle avec le Seigneur lui-même. Se déposséder de quelque chose à cause de la foi en Christ et de l'amour du prochain qui s'enracine dans cette foi, est un don de soi qui fait participer le fidèle au sacrifice du Christ sur la croix. Dans l'épître aux Hébreux, le partage de biens matériels est inséré dans un contexte cultuel qui lui confère une valeur spécifique d'offrande spirituelle agréable à Dieu (He 13, 16).

Donner une part se réfère aussi bien à une contribution pécuniaire qu'à la prédication de la parole et l'enseignement de la foi. Paul parle de la communion qui existe entre les fidèles qui pourvoient à ses besoins matériels, et lui-même qui pourvoit à leurs besoins spirituels par son ministère d'apôtre. Avec reconnaissance, il évoque le geste des Philippiens qui l'ont soutenu financièrement dès le début de son ministère d'apôtre notamment lorsqu'il séjournait à Thessalonique dans le cadre de son premier voyage missionnaire (Ph 4, 15-16). De nouveau, ce n'est pas l'aspect matériel qui est le plus important pour Paul. Lorsqu'il exprime sa gratitude envers ses bienfaiteurs, il tient à préciser qu'il ne recherche pas les dons (v. 17), car il est habitué à vivre aussi bien dans l'abondance que dans le dénuement (v. 12). Ce qui importe pour lui, c'est la communion spirituelle qui se noue à travers le don matériel ; pour cette raison, il loue les Philippiens qui ont *bien fait* de

prendre part à son épreuve (v. 14). S'identifiant aux besoins de Paul, ils ont montré leur sens d'empathie et leur solidarité enracinée dans la foi en Christ. De cette foi, ils sont bénéficiaires grâce à l'évangile qui leur a été transmis par des apôtres, il est donc naturel que ces derniers bénéficient à leur tour de leur soutien matériel nécessaire pour la continuation de la mission. En s'adressant aux Galates, il demande *que le disciple fasse part de toute sorte de biens à celui qui lui enseigne la parole* (Ga 6, 6)¹. D'une manière générale, les apôtres qui font part des biens spirituels aux membres de la communauté par leur ministère ont le droit de vivre des biens matériels que la communauté met à leur disposition (1Co 9, 1-14). Cette règle fait écho à la recommandation donnée par Jésus lui-même à ses apôtres au moment de leur envoi en mission, recommandation selon laquelle l'*ouvrier* qui prêche la Bonne Nouvelle au nom du Christ *mérite sa nourriture* (Mt 10, 10 ; Lc 10, 7 ; cf. 1Tm 5, 18).

L'Eglise du Christ est une communion d'échanges entre les membres : on n'y donne pas sans recevoir mais on ne reçoit pas non plus sans vouloir partager avec les autres ce que l'on a soi-même.

4.2.3. La koinônia comme participation communautaire

Les mots du groupe *koinos* sont souvent utilisés pour exprimer l'idée de *participer avec des autres, prendre part ensemble, avoir communion à quelque chose avec quelqu'un*. En effet, ce sens est le plus fréquent dans l'ensemble du Nouveau Testament en général, et dans le *corpus paulinien* en particulier. Il apparaît dans des contextes variés. Dans plusieurs passages, il s'agit d'avoir part à la communion qui existe entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint. En passant du langage de l'exégèse à celui de la théologie, on parlerait alors de la participation à la vie divine ou trinitaire. Cette *koinônia* est un lien vital en vertu duquel les fidèles deviennent participants (*koinonoi*) de la nature divine (2P 1, 4). Toute la première lettre de Saint Jean véhicule l'idée selon laquelle être chrétien signifie avoir communion avec Dieu le Père et son Fils Jésus-Christ (1Jn 1, 3). Il s'agit d'une relation de proximité qui commence dans ce

¹ Certains y voient une référence aux sophistes grecs qui enseignaient en échange de l'argent, ou encore à l'idéal grec de l'amitié fondée sur le principe d'échange et de réciprocité. Il paraît cependant plus probable que Paul se réfère directement au Christ et aux exigences de son évangile, sans avoir nécessairement dans l'esprit les règles et normes empruntées aux autres cultures ou religions.

monde pour s'achever dans le monde à venir (1Jn 3, 2). La communion des fidèles avec Dieu, dans le Christ, réalisée par la foi et l'amour (1Jn 4, 8. 16), est le fondement de la communion qui s'établit entre les frères au sein de la communauté de croyants (1Jn 1, 7+) ; elle est la motivation profonde de l'esprit de communion qui anime la vie de la communauté et qui s'exprime dans la charité fraternelle (1Jn 2, 10-11 ; 3, 10. 17)¹.

De nombreux textes de saint Paul s'entendent dans le même sens : la communion des chrétiens est fondée en Dieu, par le Christ, dans l'Esprit. C'est Dieu qui appelle les croyants à la communion avec son Fils Jésus-Christ (1Co 1, 9) et qui les fait entrer dans la communion du Saint Esprit (2Co 13, 13) qui vient de Dieu (1Co 2, 12). Ainsi, la *koinônia* de vie qui s'accomplit à l'intérieur de la communauté de fidèles est ancrée dans la *koinônia* qui existe à l'intérieur de Dieu. Et comme Dieu demeure unique en trois personnes, l'Eglise demeure unique dans la multitude de ses membres : le même Esprit est à l'origine de divers dons spirituels qui sert à l'édification de l'Eglise, l'unique Seigneur suscite la multiplicité des ministères, et le même Dieu *opère tout en tous* (1Co 12, 6, cf. Ep 4, 4-6). Tout cela s'accomplit *en vue du bien commun* (1Co 12, 7) et réalise la communion entre les membres nombreux de l'unique corps du Christ (1Co 12, 27). L'image du corps du Christ appliquée par Paul à l'Eglise véhicule un trait essentiel de son ecclésiologie : comme le corps humain ramène à l'unité la pluralité de ses membres, ainsi, le Christ – principe unificateur de son Eglise –, ramène tous les chrétiens à l'unité de son corps. Cette image est en accord parfait avec la théologie paulinienne de la *koinônia* : comme dans le corps humain tous les membres participent à la même vie naturelle, de même, dans l'Eglise tous les membres du corps du Christ participent à la même vie divine en vertu de la participation à l'unique Esprit.

Paul emploie quelquefois l'expression *koinônia (tou ägiou) pneumatou* (2Co 13, 13 ; Ph 2, 1), traduite en français par *communion du Saint Esprit*. Différentes explications de cette formule ont été proposées, et toutes sont possibles du point de vue de la critique littéraire. Sans se contredire, elles se complètent plutôt et éclairent divers aspects de la

¹ Outre le vocabulaire de la *koinônia*, Jean emploie d'autres termes pour décrire cette communion qui existe entre Dieu et le chrétien et entre les chrétiens. A titre d'exemple, nous pouvons évoquer l'image de la vigne et des sarments (15, 1-6) ou la prière de Jésus pour l'unité avant la passion et la mort (17 11, 20-26).

communion de l'Esprit Saint¹. La première lecture possible est celle qui y voit une référence directe à la troisième personne divine. Là encore, deux possibilités d'interprétation existent. Dans le premier cas on peut lire la formule comme *communion (participation) à l'Esprit Saint*, et dans le second cas comme *communion entre les chrétiens dans l'Eglise réalisée par l'Esprit Saint*. Dans ce cas-là, nous pensons instinctivement aux différents dons de l'Esprit (1Co 12, 4-11) grâce auxquels l'Eglise est édifiée en tant que le corps du Christ (1Co 12, 7 ; Rm 12, 4-8). L'Esprit Saint s'y révèle comme l'Esprit de l'Eglise qui réalise la communion entre les membres du corps du Christ. Si nous optons pour la première variante – *communion (participation) à l'Esprit Saint* –, cela nous amène à penser surtout au baptême chrétien qui a le pouvoir efficace de donner le Saint Esprit au croyant (Ac 11, 16). Ainsi, la *koinônia* des fidèles se révèle comme un effet de la grâce baptismale, par laquelle tous les chrétiens ont été plongés dans l'unique Esprit (1Co 12, 11-13). Cet Esprit est celui du Christ mort et ressuscité pour nous (Rm 6, 3). Ceux qui ont reçu le baptême en son nom et qui lui appartiennent par la foi – qu'ils soient Juifs ou païens et quel que soit leur statut social – ne font qu'un en lui (Ga 3, 27). Par conséquent, avoir part à l'unique Esprit reçu par le baptême (conféré au nom du Christ, Ac 2, 38), fait entrer le croyant à la communion de l'unique Eglise du Christ.

Une troisième lecture, qui ne fait pas de référence directe à la personne de l'Esprit Saint, est possible. Certains estiment que dans les deux textes bibliques le contexte permet de traduire l'expression *koinônia tou pneumatos* par *communion d'esprit* qui fait la référence à l'amour, à la compassion et à l'accord des sentiments et des pensées entre les fidèles à l'intérieur de la communauté. Dans ce cas, l'accent est mis sur l'unanimité d'esprit et la vie de communion qui doivent caractériser les chrétiens dans leurs rapports réciproques. Sans nous croire compétents pour entrer dans un débat exégétique sur la critique de l'expression, nous pouvons pourtant affirmer avec certitude que les trois variantes restent en accord avec la foi de l'Eglise telle qu'elle se trouve exprimée dans l'ensemble des Ecritures et confirmée par la Tradition de l'Eglise. Si les deux premières insistent sur le caractère sacré de la *koinônia*

¹ REUMANN, J. « *Koinônia in Scripture* », in BEST, T. and GASSMANN, G. (eds), *Op. cit.*, 46-47.

ecclésiale qui est une participation à la *koinônia* divine elle-même réalisée par l'Esprit Saint, la troisième souligne l'importance des exigences éthiques pour l'édification et le maintien de cette *koinônia* entre les membres de l'Eglise qui ont été abreuvés du même Esprit. Dans le contexte de la vie de la communauté chrétienne, la *koinônia* prend le caractère d'une motivation intérieure profonde qui inspire aux fidèles la charité, la fraternité, l'attitude de partage, l'hospitalité, l'harmonie, la paix, la justice l'égalité, etc. La *koinônia* implique une façon de vivre et de se comporter, enracinée dans la participation de tous les membres de la communauté à l'unique Esprit qui est à la fois et inséparablement l'Esprit de Dieu et du Christ et l'Esprit de l'Eglise.

Cette vie de communion à laquelle les chrétiens sont appelés dans le Christ ne se limite pas à la participation commune aux différents dons de l'Esprit et aux bénédictions spirituelles. Ceux qui forment ensemble l'unique Eglise sont appelés à prendre part les uns avec les autres aux souffrances dont souffre le corps du Christ dans le monde. Paul utilise le langage de la *koinônia* pour parler de la participation commune des fidèles aux souffrances du Christ (Ph 3, 10). Il s'agit des souffrances qu'endurent les membres de l'Eglise dans le monde à cause du Christ et de son évangile. Pour ceux qui appartiennent au Christ et s'adonnent à répandre son message du salut à travers le monde, des épreuves et des tribulations peuvent venir. Pourtant, les chrétiens qui demeurent unis au Christ par la foi sont déjà consolés, au sein même des souffrances, et appelés à communiquer cette consolation aux autres qui souffrent aussi à cause du Christ (2Co 1, 4-7 ; 7, 4). Les chrétiens doivent être en communion les uns avec les autres dans les joies aussi bien que dans les souffrances. Le contexte est clairement ecclésiologique. Pour Paul, il ne s'agit pas d'une éthique individualiste d'imitation qui viserait la perfection personnelle du fidèle par une sorte de *reproduction* de la vie du Christ dans sa propre vie. S'il se réjouit de ses souffrances d'apôtre, c'est parce qu'elles sont endurées pour l'Eglise du Christ (Col 1, 24)¹.

¹ Nous ne voulons pas entrer ici dans la discussion exégétique et théologique sur la prétention de Paul à *compléter dans sa chair ce qui manque aux tribulations du Christ*. Signalons simplement que toute son œuvre témoigne, sans équivoque, de sa conviction inébranlable selon laquelle le Christ, crucifié dans sa chair pour nos péchés, est le Sauveur unique et universel dont le sacrifice a été parfait (Col 1, 19-20. 22 ; 2, 9-10. 13-14 ; 3, 1). Ce que Paul doit compléter, ce ne sont pas les souffrances rédemptrices du Christ pour l'Eglise, mais son ministère d'apôtre qu'il appelle les *tribulations du Christ en sa chair... pour l'Eglise*. Quelle que soit l'interprétation que l'on puisse donner aux

Dans l'esprit de Paul, chaque fidèle doit prendre sa part aux épreuves de l'Eglise dans le monde. Cette solidarité dans les souffrances donne aux fidèles le droit de prendre part ensemble à la consolation que le Christ accordera, en temps voulu, à son Eglise (2Co 1, 3-7). La consolation définitive sera eschatologique : ceux qui prennent part aujourd'hui aux souffrances du Christ dans l'Eglise, auront le privilège de partager sa future Gloire (Ph 3, 10-11). La loi de communion s'étend ainsi de la participation aux afflictions du temps présent, jusqu'à la participation à la résurrection à la fin des temps et à la gloire éternelle : ni dans la souffrance, ni dans le salut, le chrétien n'est isolé des autres, mais tout est vécu en communion avec les autres, c'est-à-dire *en Eglise*.

Cette dimension communautaire de l'Eglise se manifeste aussi dans l'association des chrétiens dans la mission d'évangélisation du monde. Dans certains passages du Nouveau Testament, le vocabulaire de *koinônia* est utilisé dans le sens de partenariat entre des personnes qui accomplissent ensemble cette tâche. Ainsi, Tite est *l'associé et coopérateur* de Paul auprès des Corinthiens, dans la mission de leur enseigner l'évangile du Christ (2Co 8, 23), de même, il est considéré par l'apôtre comme son *véritable enfant* dans la foi qui leur est commune (Tit 1, 4).

La *koinônia* de l'Eglise se manifeste d'une manière particulièrement forte et visible dans la communauté chrétienne rassemblée autour d'une même table pour prendre part ensemble au repas du Seigneur. L'eucharistie se trouve au cœur même de la vie de communion de la communauté chrétienne. Dans la Première lettre de Paul aux Corinthiens – le plus ancien écrit néotestamentaire où nous rencontrons le vocabulaire de la *koinônia* – le contexte est explicitement eucharistique. Paul parle ici de la communion au corps et au sang du Christ qui se réalise à travers le partage commun du même pain et la participation commune à la même coupe de bénédiction :

La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas participation/communion (koinônia) au sang du Christ ? Le pain que

souffrances de Paul en tant qu'apôtre, quatre choses sont clairement affirmées dans ses lettres : 1) le Christ est l'unique Sauveur, 2) les souffrances de Paul sont une participation aux souffrances du Christ – aspect christologique, 3) elles sont endurées pour le bien de l'Eglise – aspect ecclésiologique, 4) elles donnent l'espérance de la résurrection – aspect eschatologique.

nous rompons n'est-il pas participation/communion (koinônia) au corps du Christ ? (1Co 10, 16)¹.

Le fait de consommer le pain et le vin, offerts par le Seigneur comme son corps et son sang dans le repas eucharistique, confère aux participants la communion avec le Christ. Cette communion avec le Seigneur ressuscité, à laquelle les croyants participent ensemble au cours d'une célébration commune, est le fondement et la source de la communion entre eux au sein de la communauté. Dans toute la lettre, Paul condamne avec vigueur les divisions survenues dans la communauté de Corinthe, et qui se sont manifestées lors de la célébration du repas du Seigneur : il les juge contraires à l'esprit eucharistique. En effet, tous ceux qui participent à l'unique pain ne forment qu'un seul corps et doivent le manifester par leur vie car l'eucharistie non seulement réalise la communion mais aussi l'exige (1Co 10, 17 ; cf. 12, 12+). Dans un argument rhétorique, Paul passe de la christologie à l'ecclésiologie. La situation de conflits internes qui déchirent la communauté de Corinthe nous éclaire sur la visée pédagogique de son enseignement : encourager l'esprit communionnel parmi les chrétiens dont la synaxe eucharistique est à la fois une source et une expression. L'unité de l'Eglise est son souci principal. Cette unité doit être préservée avec zèle car elle est de caractère sacré en raison de son enracinement dans la participation commune des fidèles au corps et au sang du Christ. Dans l'esprit de Paul, l'Eglise dans son être le plus profond, est eucharistique et la communion entre les chrétiens ne peut pas exister sans être ancrée dans la célébration du repas du Seigneur : la communauté devient l'Eglise précisément par la participation de tous les membres à l'unique eucharistie qui les unit dans le Christ. Le passage de 1Co 10, 16-17 mis en rapport avec d'autres passages de Paul sur l'unité du corps du Christ (1Co 12, 12+ ; Rm 12, 4-5+ ; Ep 4, 3-6 ; Ga 3, 28 ;

¹ Il est possible que ces formules ne soient pas entièrement de Paul. Certains exégètes estiment qu'elles ont été élaborées par les chrétiens de Corinthe, eux-mêmes essayant d'expliquer la signification du repas du Seigneur dans des termes de leur propre culture. Quel que soit l'auteur originel des expressions *koinônia estin tou aimatos tou Christou* et *koinonia tou somatos tou Christou*, le fait que Paul les introduit dans son enseignement sur l'eucharistie manifeste qu'il juge le vocabulaire de la *koinônia* comme étant en accord avec sa théologie du corps du Christ (HÄUSER, G., *Communion with Christ and Christian Community in 1 Corinthians : A study of Paul's Concept of Koinonia*, Durham, 1992).

Col 3, 11+) et sur l'eucharistie (1Co 11, 23-26+) révèle clairement le caractère eucharistique de l'Eglise¹.

Cette dimension eucharistique de la communion ecclésiale lui confère un caractère de double exclusivité : d'une part, le repas eucharistique ne peut être partagé que par ceux qui appartiennent au Christ et font partie de son Eglise ; d'autre part, ceux qui participent à la table du Seigneur ne peuvent pas participer à la table des *idoles* pour ne pas avoir part avec eux (1Co 10, 18-21). Paul déduit cette exclusivité de la foi que la participation au repas du Seigneur confère de la communion avec lui. Cette foi est ancrée dans la promesse du Christ selon laquelle ceux qui partagent le pain et le vin pendant le repas du Seigneur participent à son corps et à son sang, c'est-à-dire à sa vie. Paul associe cette foi à la théologie vététotestamentaire du repas sacrificiel par lequel les participants entraînent en communion avec l'autel – symbole de la présence divine. Cela le conduit à opposer le repas du Seigneur aux repas sacrés païens qui suivaient les sacrifices offerts aux divinités. En effet, comme il n'y a pas d'*entente entre le Christ et Béliar*, il ne peut y avoir d'*association entre fidèle et infidèle* (2Co 6, 14-16) ; comme il n'y a pas d'*accord entre le temple de Dieu et les idoles*, de même il n'y a pas d'association entre les disciples du Christ qui sont *le temple de Dieu vivant* et les *infidèles* que ces premiers doivent *fuir* (2Co 6, 14-17). Ces *infidèles*, ce sont surtout les membres de la communauté chrétienne qui trahissent l'Eglise en participant à des repas sacrés offerts à des dieux étrangers (1Co 8, 10). Agissant ainsi, ils pèchent contre leurs frères dans l'Eglise et contre le Christ (v. 11). Mais les adeptes des autres religions qui offrent des sacrifices à des *démons* et participent à des repas sacrés qui les mettent en communion avec des *idoles* étrangères appartiennent aussi à cette catégorie – aucune communion n'est possible entre ceux

¹ Les passages ici mentionnés – avec, au cœur 1Co 10, 16-17 – constituent la base néotestamentaire fondamentale de l'*ecclésiologie eucharistique* remise en valeur au 20^{ème} siècle dans le dialogue œcuménique, grâce surtout aux théologiens orthodoxes. Voir à ce sujet, CLEMENT, O., « L'ecclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion », *Contacts* 61 (1968), 10-36 ; ZIZIOULAS, J., « L'Eucharistie : quelques aspects bibliques », dans Zizioulas, J. & Tillard, J.M.R., & Von Allmen, J.J., *L'Eucharistie*, col. Eglises en dialogues 12, Mame, 1970 ; AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint Esprit*, col. Cogitatio Fidei 83, Paris, 1975 ; SCHMEMANN, A., *L'eucharistie, sacrement du Royaume*, col. L'Echelle de Jacob, Paris, 1985 ; cf. McPARTLAN, P., *Sacrament of salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh, T&T Clark, 1995.

qui célèbrent le repas du Seigneur et ceux qui immolent aux idoles. Comme il n’y a pas de communion entre la lumière et les ténèbres (2Co 6, 14), de même les enfants de la Lumière ne peuvent pas avoir communion avec les enfants des ténèbres, pour ne pas se rendre coupables de leur péché (Ep 5, 11)¹. Pour Paul, c’est surtout l’eucharistie qui interdit aux chrétiens d’établir la communion avec les incroyants.

D’une manière générale, dans le langage des premiers chrétiens, l’usage du vocabulaire de *koinônia* se limite aux chrétiens et éventuellement à ceux qui sont l’objet de leur mission d’évangélisation². Il ne s’applique jamais aux relations entre les chrétiens et les non chrétiens, qu’ils soient Juifs ou païens. Cette exclusivité d’usage est une autre indication que, pour l’Eglise primitive, il n’y a pas de communion entre ceux qui sont dans le Christ et ceux qui sont en dehors de lui, entre ceux qui croient en lui et ceux qui ne le reconnaissent pas comme le Messie envoyé par Dieu pour le salut du monde³. Certes, les uns et les autres vivent côte à côte mais ils appartiennent à deux communautés distinctes : le *monde* et l’Eglise⁴.

Chez Paul, le contexte général dans lequel apparaît le vocabulaire de la *koinônia* est celui du salut par et dans le Christ. Il conçoit ce salut comme une *koinônia* : pour Paul, être sauvé, c’est avoir part à la vie éternelle avec le Christ, entrer en communion avec lui, faire communauté en lui. Certes, cela ne sera pleinement réalisé qu’à la fin

¹ Le dualisme *lumière – ténèbres* est fréquent dans le Nouveau Testament. Il symbolise deux mondes qui s’opposent, l’un s’efforçant de vaincre l’autre (Lc 22, 53 ; Jn 13, 27-30). Le premier, c’est le monde des disciples du Christ qui vivent suivant sa lumière, le second, c’est le monde des adversaires du Christ sous la domination de Satan – prince des ténèbres (2Co 6, 14 ; Col, 1, 12-13). Face au Christ – Lumière du monde (Jn 8, 12), personne ne peut rester indifférent, chacun doit se prononcer pour ou contre (Jn 3, 19-21 ; 9, 39). Il n’est pas possible d’être à la fois dans la lumière et dans les ténèbres. L’opposition entre la lumière et les ténèbres est une autre façon de souligner le caractère exclusif de la communauté chrétienne.

² Sauf quelques rares exceptions où le terme *koinônia* possède un sens négatif de condamnation ou d’interdiction. Matthieu met dans la bouche de Jésus la condamnation de ceux qui *communient* au même péché (Mt 23, 30) ; d’autres textes appellent les chrétiens à éviter les pécheurs pour ne pas avoir de communion avec leur péché (2Jn 11 ; 1Tm 5, 22).

³ REUMANN, J. *Op. cit.*, 48.

⁴ Plus tard Augustin développera magistralement cette distinction dans son célèbre *De Civitate*.

des temps, lorsque le Seigneur reviendra dans sa gloire et nous amènera avec lui dans les nués (1Th 4, 17). Cependant, les croyants réunis *en Ecclesia* anticipent déjà cette communion eschatologique en prenant part ensemble à son évangile et en partageant en commun le repas du Seigneur. La communion ecclésiale apparaît ainsi comme une anticipation de la communion eschatologique du salut.

4.2.4. La *koinônia* comme communauté

Dans la Bible la forme nominale *koinônia*, relativement rare, s'emploie habituellement pour désigner l'Eglise en tant que communauté de fidèles, avec toute la richesse des liens intérieurs et extérieurs qui la maintiennent dans l'existence. Ce troisième sens résulte des deux précédents. Il s'agit de ce que l'on pourrait appeler le *fait communautaire chrétien*, c'est-à-dire une forme spécifique de la vie commune enracinée dans la foi en Christ, et s'exprimant dans des comportements fraternels entre les croyants vivant ensemble et selon des principes communs. Le Christ ressuscité, qui a promis de ne jamais abandonner ses disciples (Mt 28, 20), est la source vivante de laquelle jaillit et dans laquelle se nourrit continuellement la *koinônia* des chrétiens. Les principes existentiels qui gèrent les relations humaines au sein de la communauté ecclésiale se trouvent dans son évangile qui est une parole d'amour donnant la vie éternelle¹. La communauté de vie entre les croyants ne peut pas être détachée de leur communion spirituelle avec le Christ, car elle en est une conséquence directe. Etant ainsi unis à lui et entre eux, les chrétiens n'appartiennent plus à eux-mêmes (1Co 6, 19), mais au Christ (2Co 5, 15) et les uns aux autres (Ep 4, 25). Fondée dans l'amour du Christ, la *koinônia* des chrétiens dans l'Eglise implique la pratique de l'amour fraternel (Jn 13, 34 ; 1P 1, 22). En effet, l'amour du Christ exige des chrétiens une vie conforme aux exigences de son évangile (Jn 14, 15) dont la première et la plus importante est l'amour (Jn 13, 34). Cet amour fraternel s'exprime dans le partage des biens matériels (argent, nourriture, habits, etc.) et spirituels (foi, charité, espérance, charismes) ; les uns et les autres vont

¹ Certains ont estimé que la communauté de vie des premiers chrétiens était une forme christianisée de l'idéal grec de la *koinônia adelphique*. Cependant, cette hypothèse ne semble pas se justifier à la lumière des écrits néotestamentaires qui ne font aucune référence à cet idéal. Il semble correct de dire que le Christ et son évangile étaient le fondement sur lequel s'est construite la communauté de vie des premiers croyants.

ensemble et ne doivent pas être séparés dans la vie de la communauté (Rm 15, 26-27 ; 2Co 8, 4 ; 9, 13 ; Ga 6, 6 ; Ph 4, 15-17). Ces biens partagés sont un signe de l'union des cœurs des membres de la communauté (Ac 2, 42 ; 4, 32-35 et 5, 12-16). La communion de vie implique également la participation à des actions communes (Ap 1, 9) et le partage des sentiments (Ph 2, 2. 5) et des pensées (1Co 1, 10, cf. Rm 15, 5). Il s'agit donc à la fois d'une manière commune de vivre et d'agir, et d'une profonde communion de cœur et d'esprit entre les chrétiens qui sont les uns pour les autres comme des membres de la même famille. En effet, toutes les différences sont surpassées dans l'Eglise puisqu'*il n'y a plus en elle ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme; car tous ne font qu'un dans le Christ Jésus* (cf. Ga 3, 28). Au sein de la communauté, les chrétiens doivent préserver l'unanimité entre eux pour glorifier *d'un même cœur et d'une même bouche le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ* (Rm 15, 6). Cette concorde fraternelle entre les membres de la communauté chrétienne est une conséquence de leur foi commune en celui qui a vaincu la haine qui divisait les hommes (Ep 2, 14-16). Le Christ ressuscité et son message d'amour se trouvent au cœur de ces relations nouvelles entre ceux qui, par la foi, reçoivent la vie nouvelle de lui.

Le passage de l'état de pécheur à l'état de saint, s'accomplit rituellement par le baptême au nom du Christ, qui est la source de cette vie nouvelle. Plongés dans la mort du Christ et espérant une résurrection semblable à la sienne (Rm 6, 5), les croyants deviennent en lui une *créature nouvelle* (2Co 5, 17 ; Ga 6, 15) et sont appelés à une *vie nouvelle* (Rm 6, 3-4). Le baptême est ainsi à la base d'une relation nouvelle qui s'établit à la fois entre le baptisé et le Christ, et entre tous ceux qui ont reçu le même baptême : relation que saint Paul appelle justement la *koinônia*. Dans 1Co 1, 9, il rend grâce à Dieu pour la *koinônia* vécue par les baptisés avec le Christ. Elle consiste à être *sanctifiés dans le Christ* en communion *avec tous ceux qui en tout lieu invoquent son nom* (1Co 1, 2) ; ceux qui ont été *lavés de leurs fautes et sanctifiés par le nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de Dieu* (1Co 6, 11). Justifiés par la grâce baptismale et renouvés par l'Esprit Saint (Tt 3, 5-7), les croyants ne forment qu'*un seul corps* (1Co 12, 13), l'Eglise, dont le Seigneur ressuscité est la tête (Col 1, 18). Dans le Nouveau Testament, le baptême apparaît comme un rite chrétien fondamental en vertu duquel un croyant est intégré dans la *koinônia* de disciples du Christ.

Le baptême ne peut pas être séparé de la foi. Dans Ac 2, 42, le terme *koinônia* dénote la communauté fraternelle entre les croyants qui gardent unanimement l'enseignement des apôtres, c'est-à-dire qu'ils participent ensemble à la foi qu'ils ont reçue des apôtres. Cette foi n'est pas un vague sentiment : elle doit *rendre effectif* en chacun l'*esprit de communion*, afin de réaliser ensemble *tout le bien qu'il est en notre pouvoir d'accomplir pour le Christ* (Phm 6). La communion fondée sur la foi et la charité (v. 5), s'exprime dans des actions concrètes pour *soulager les cœurs des saints* (v. 7). En accueillant par la foi l'enseignement apostolique, les chrétiens ont leur part ensemble à l'évangile qui est le message du salut apporté par le Christ (Ph 1, 5). Mais cette participation à l'évangile ne se limite pas à son accueil pour le salut personnel, elle implique aussi la mission de le proclamer face au monde pour le salut des tous¹. Les premiers chrétiens ont eu une conscience très aiguë du devoir de proclamer la Bonne Nouvelle selon l'ordre que le Christ leur a laissé après sa résurrection (Mc 16, 15). Et ils étaient persuadés que cette mission leur avait été assignée comme une tâche communautaire à laquelle ils devaient participer ensemble. Dans Ga 2, 9, le geste de se donner la main entre Paul et Pierre (et leurs associés dans la mission) est une expression de la *koinônia* dans la mission d'évangélisation que les apôtres partagent dans la même foi en Christ, même si les uns sont envoyés vers les païens et les autres vers les Juifs.

La *koinônia* des chrétiens – fondée sur la foi et le baptême et exprimé dans la vie communautaire et la participation commune à la mission d'évangélisation –, se parachève dans le repas du Seigneur. La célébration de l'eucharistie manifeste la conviction commune des chrétiens selon laquelle, c'est le Christ lui-même qui est la *pierre vivante* sur laquelle s'élève l'édifice de leur communauté spirituelle (1P 2, 4-7). Chaque fois que la communauté chrétienne se rassemble pour la synaxe eucharistique, elle exprime sa foi en la présence vivante et agissante du Seigneur ressuscité au milieu d'elle. Prenant part à l'eucharistie, les fidèles s'unissent d'abord à celui qui est la source de leur communion. C'est lui qui les rassemble dans l'unité de son corps lorsqu'ils partagent le même pain et boivent à la même coupe. C'est

¹ REUMANN, J. « *Koinônia in Scripture* », in *On the Way to Fuller Koinonia. Official Report of the Fifth World Conference of Faith and Order*, Geneva, WCC, 1994, 45.

donc de cette communion à l'unique Seigneur – représenté par un seul pain –, que découle la communion entre les fidèles en un seul corps – l'Eglise. Celle-ci s'exprime au quotidien dans une *vie eucharistique* entre les frères, vie animée par les sentiments du Christ dont ils se nourrissent. La célébration de l'eucharistie se trouve ainsi au centre des relations fraternelles entre les chrétiens. Il ne fait aucun doute que, dans la perspective néotestamentaire (et notamment chez Paul), l'eucharistie est à l'origine et au centre de la *koinônia* fraternelle des chrétiens.

La communauté de l'Eglise ne se limite pourtant pas aux chrétiens vivant sur la terre ; elle étreint aussi tous les saints qui demeurent déjà au ciel. Entre les uns et les autres, il existe une communion spirituelle qui trouve sa source dans le Christ lui-même car *si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Donc, dans la vie comme dans la mort, nous appartenons au Seigneur* (Rm 14, 8). En vertu de cette appartenance commune au Christ, les *saints* (c'est-à-dire les croyants) – qu'ils soient encore vivants ou déjà morts –, forment une seule communauté car ils appartiennent tous au même Christ qui *est mort et revenu à la vie pour être le Seigneur des morts et des vivants* (Rm 14, 9). Cette communauté, qui s'étend au-delà des frontières de la mort – et que les Pères appelleront plus tard la communion des saints (*communio sanctorum*)¹ – est déjà vécue à la synaxe eucharistique qui les unit tous à l'unique Seigneur, et en qui les vivants et les morts ne forment qu'un seul corps. La table du Seigneur devient ainsi la table du Royaume qui annonce le banquet eschatologique que tous les sauvés partageront ensemble dans la gloire des cieux. Selon les paroles de Jésus, *beaucoup viendront du levant et du couchant prendre place au festin... dans le Royaume des cieux* (Mt 8, 11). A la dernière Cène, le Seigneur fait comprendre aux disciples que l'eucharistie, qu'il leur ordonne de célébrer en mémoire de lui, est une anticipation de ce banquet eschatologique qu'il partagera avec eux dans le Royaume de Dieu (Mt 26, 29 ; Lc 22, 18 ; Mc 14, 15).

¹ L'expression ne se retrouve pas dans la Bible. Pour la première fois, elle apparaît dans une version grecque, *koinonia ton agion* chez Cyrille de Jérusalem, avec le sens de *participation aux choses saintes* (c'est-à-dire à l'eucharistie). La formule latine *communio sanctorum* apparaît en Occident au IV^e siècle, chez Nicéas de Rémésiana, dans son commentaire du *Symbole des Apôtres* avec la signification *communion des saintes personnes* (RORDORF, W., « Ta agia tois agiois » dans *Irenikon*, 3-4/1999, 346-363).

Le rassemblement eucharistique des fidèles autour du Seigneur ressuscité inaugure et représente la communauté eschatologique des saints qui sera réalisée lorsque Dieu, selon *son dessein bienveillant*, ramènera *toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres* (Ep 1, 9+)¹. L'eucharistie devient ainsi un avant-goût du salut éternel qui ne sera autre chose que la plénitude de communion avec le Christ et entre les sauvés. Mais cette communion éternelle à laquelle aspirent les croyants ne s'opérera pas seulement avec le Christ mais aussi avec son Père : la vie éternelle qui s'est manifestée au monde dans le Christ est *turnée vers le Père* de qui vient tout et vers qui tout se dirige (1Jn 1, 3). C'est pourquoi, à la fin des temps, *lorsque toutes choses auront été soumises au Christ, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous* (1Co 15, 28). La plénitude de la *koinônia* consistera dans l'unité parfaite du tout et de tous ; unité réalisée éternellement en Dieu (*Plérôme*).

4.2.5. La koinônia – une réalité multiple

Telle qu'elle se dégage des pages du Nouveau Testament, la *koinônia* est une réalité chrétienne originale qui ne trouve de correspondant exact ni dans la culture païenne ni dans la religion juive. Dans les écrits néotestamentaires, elle apparaît comme un nom parmi d'autres, que leurs auteurs emploient pour définir la relation spécifique qui relie les chrétiens au Père par le Fils et dans l'Esprit Saint, et sur base de laquelle se construit une relation fraternelle entre eux. La communauté de vie et d'amour entre les croyants n'est donc pas un simple résultat de l'entente mutuelle entre eux, ni l'effet de leurs sentiments fraternels purement humains mais une réalité à caractère sacré et enracinée dans la communion trinitaire de laquelle vient la grâce divine et par laquelle ils sont soudés en un seul corps *in Ecclesia*. L'amour de Dieu, la foi en Christ–Sauveur et la vie dans l'Esprit-Saint, sont le fondement des rapports nouveaux de bienveillance, de solidarité et d'entraide fraternelle qui caractérisent la vie des fidèles au sein de l'Eglise.

Même si à la lumière de la critique exégétique, il n'est pas justifiable d'utiliser indistinctement tous les textes parlant de la *koinônia* pour

¹ L'épître aux Ephésiens tout entière développe l'idée du Christ réunissant sous son autorité – pour le ramener à Dieu – le monde divisé par le péché. Il rétablit la communauté entre les Juifs et les païens pour les rendre participants d'un même salut, dont la plénitude sera réalisée à la fin des temps.

expliquer ou expliciter la notion d'*ecclesia*, il faut cependant noter que tout cet ensemble est relatif à l'Eglise et à sa vie. D'un passage à l'autre se révèlent divers aspects de ce mystère de communion de Dieu avec les hommes qu'est l'Eglise. Outre les textes dont le sens est explicitement celui de *communauté* ou de *communion*, tous les autres supposent implicitement une telle communion et y apportent un éclairage. Toutefois, pour avoir une vision intégrale de l'enseignement néotestamentaire sur l'Eglise en tant que le lieu et le moyen de la communion avec Dieu et entre les fidèles, il n'est pas suffisant de se limiter à l'examen du vocabulaire de la *koinônia*. On ne doit pas oublier que les termes dérivés de *koinos* apparaissent assez rarement dans les pages du Nouveau Testament et d'une manière que l'on pourrait même dire *occasionnelle*. Aucun auteur – qu'il s'agisse des synoptiques, de Paul ou de Jean – ne fait de la *koinônia* un concept central ni de sa pensée en général, ni de son ecclésiologie en particulier. Pour décrire la réalité communionnelle de l'Eglise dans la conformité au message biblique, il faut compléter le vocabulaire de la *koinônia* par d'autres notions et expressions qui apportent des éclaircissements complémentaires à la riche réalité ecclésiale qui se cache derrière cette appellation¹. Telle qu'elle est employée dans le Nouveau Testament, la

¹ Nous pensons surtout aux différentes images de l'Eglise dans le Nouveau Testament et qui véhiculent, elles aussi, l'idée de communion. De manière la plus claire et la plus puissante, elle est exprimée dans l'image paulinienne de corps du Christ (1Co 12, 27, etc.) et dans l'image johannique de vigne (Jn 15, 1-17). Qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre, elles s'accordent sur l'essentiel : l'Eglise est une communion qui résulte de la participation de tous les fidèles à la même vie divine dont Jésus-Christ est la source. Chez Jean, le Christ est la vigne véritable dont les croyants sont des sarments. Pour vivre et apporter du fruit, ils doivent demeurer *en communion* avec le tronc de qui vient la sève assurant la vie et la fécondité. Selon saint Paul, l'Eglise est le corps dont le Christ est la tête et les croyants, des membres (Ep 1, 22 ; Col 1, 18). L'image du corps véhicule l'idée d'une unité organique qui dépasse une simple cohérence institutionnelle. Il s'agit d'une communion de vie qui résulte de la participation de tous les membres à la même vie de la tête. C'est à l'intérieur de cette communion spirituelle que se développent des liens fraternels et des structures institutionnelles qui permettent à l'Eglise son existence terrestre en tant qu'une communauté de personnes. Notons encore que l'image du corps, chez Paul, est intimement liée à l'eucharistie : le corps du Christ partagé par tous dans le repas du Seigneur est la nourriture de la communion ecclésiale comprise, elle aussi, comme corps du Christ (1Co 10, 16-17). A travers l'eucharistie, le Seigneur ressuscité s'unit en un seul corps avec tous ses membres et par-là il les incorpore dans la communion de la vie divine qui circule entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint au sein de la Trinité. D'autres images qui expriment différentes dimensions de la réalité ecclésiale

notion *communio* n'est pas un équivalent de la notion *ecclesia*, mais elle décrit plusieurs de ses aspects essentiels, notamment son unité dans la foi, la vie et le témoignage. Sur le fondement de la foi commune, la *koinônia* se noue dans le baptême pour s'épanouir dans le partage des sentiments et des biens matériels dans la vie quotidienne, pour s'achever dans le partage eucharistique du corps et du sang du Christ par lequel les croyants participent aux effets salvifiques de sa mort et de sa résurrection. Ainsi, tous ceux qui sont *en communion* avec l'Eglise – corps du Christ vivifié et animé par son Esprit – participent aux bénédictions spirituelles qui annoncent dès maintenant la gloire du ciel. Vécue par les fidèles dans le *pas encore* de la vie actuelle, la *koinônia* s'accomplira dans le *déjà* de la *gloire qui doit être révélée* (1P 5, 1) lorsque tous seront emportés dans la communion éternelle de Dieu.

Dans le Nouveau Testament la notion de *koinônia* exprime l'unité fondamentale de l'Eglise qui n'est pas corrompue malgré la pluralité des membres et la diversité des opinions qui existent au sein de la communauté chrétienne sur les questions aussi importantes que l'organisation de la vie ecclésiale où l'engagement missionnaire. La *koinônia* est le nom de ce lien divin, qui maintient dans l'unité la riche réalité de tout ce qui se trouve exprimé dans la notion d'*ecclesia*. Elle est complexe et multidimensionnelle comme l'Eglise elle-même. Elle est à la fois un attribut divin incorruptible accordé à l'Eglise par la grâce de l'Esprit-Saint, un défi à relever par celle-ci au jour le jour et une réalité eschatologique dont elle ne jouira pleinement que dans le monde à venir. La multiple réalité de la *koinônia*, telle qu'elle nous apparaît à la lumière des textes bibliques, peut être exprimée dans une prière composée des textes de saint Paul et contenant des mots du groupe *koinos*¹ :

*Nous te rendons grâce, ô Père
car tu nous as appelés à la communion avec ton Fils (1Co 1, 9)
et tu as mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit Saint (2Co 1,
22 ; 13, 13)*

complètent le tableau : *épouse du Christ* (Ep 5, 25-26), *troupeau* (Is 40, 11; Ez 34, 11+) dont le Seigneur est le *bon Pasteur* (Jn 10, 11 ; 1P 5, 4), la *citée sainte* (Ap 21, 2+), etc. Elles ont été incluses dans la doctrine sur l'Eglise de Vatican II (cf. LG, 6-7).

¹ Cette prière est empruntée à FRANCO, E., *Communione e Partecipazione : La koinônia nell'epistolario paolino*, Aloisiana 20, Brescia, 1986, 295.

pour faire de nous – par la communion au corps et au sang du Christ – un seul corps, ton Eglise (1Co 10, 16-17).

Nous te prions encore :

Que notre participation à l'évangile (Ph 1, 5) devienne en nous agissante par l'accomplissement de tout le bien qu'il est en notre pouvoir d'accomplir pour le Christ (Phm 6)

et que notre amour s'accroît (Ph 1, 9) par la contribution aux besoins des pauvres (Rm 12, 13)

et la capacité d'être unanime (Ph 2, 2)

afin que nous devenions – par la communion à la passion du Christ – co-participants de sa résurrection (Ph 3, 10-11 ; 1Co 1, 7).

A toi la gloire, par Jésus-Christ notre Seigneur dans l'unité de l'Esprit Saint maintenant et à jamais. Amen.

4.2.6. La *koinônia* et l'intercommunion à la lumière du Nouveau Testament

Les études œcuméniques sur le thème de la *koinônia* ont été occasionnées directement par la recherche commune d'une solution au problème du partage eucharistique entre les chrétiens divisés. Il semble donc utile de se demander à l'issue de cette étude scripturaire si les communautés chrétiennes décrites dans le Nouveau Testament auraient admis au partage eucharistique les personnes avouant la foi en Christ mais n'ayant pas de *koinônia* avec elles ? Evidemment, la réponse ne peut être qu'une spéculation, car aucun texte néotestamentaire ne mentionne une telle situation ; ce qui suggère indirectement que les premières Eglises chrétiennes n'étaient pas confrontées à ce problème. Est-il pourtant possible d'en dire un mot d'après le concept néotestamentaire de *koinônia* ? L'analyse que nous avons faite dans ce chapitre nous a révélé que la *koinônia* ecclésiale des premiers chrétiens était une réalité complexe et multidimensionnelle. Ces éléments essentiels se trouvent rassemblés par l'auteur des Actes des Apôtres pour lequel les membres de la première communauté chrétienne *se montraient assidus à l'enseignement des apôtres et fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières* (2, 42). Dans ce texte, la *fraction du pain* – désignant sans doute la communion eucharistique –, est insérée dans tout un ensemble de conditions qui caractérisent la vie de *koinônia* des premiers chrétiens. Dans cet ensemble d'exigences englobant divers domaines de la vie, le repas du

Seigneur n'est qu'un élément parmi d'autres, mais, comme nous l'avons vu plus haut, l'élément central autour duquel oscille toute la *koinônia*. Conformément aux textes néotestamentaires, la *koinônia* chrétienne se présente comme une réalité totale et indivisible, et il ne semble pas concevable dans cette perspective que les premiers chrétiens eussent admis une participation partielle et incomplète à la vie de la communauté. A notre avis, tout indique, qu'à la lumière de la conception néotestamentaire de la *koinônia*, il n'est pas parmi de séparer la communion eucharistique de l'ensemble de la communion ecclésiale. La pratique que nous appelons aujourd'hui du nom d'*intercommunion* nous semble ainsi aller à l'encontre de l'intuition ecclésiologique fondamentale des premiers chrétiens, pour lesquels le partage communautaire du repas du Seigneur exprimait, attestait et achevait leur unité dans l'Eglise, corps du Christ unique et indivisible. Le geste de rompre le même pain et de boire à la même coupe autour de la même table du Seigneur signifiait, pour eux, *être en koinônia* les uns avec les autres *in Christo*. Conformément à une telle vision totale, là où la *koinônia* est brisée par division – résultat du péché –, la réconciliation avec l'Eglise s'impose comme une condition préalable du partage eucharistique.

La difficulté de transposer sans réserve cette vision originelle à la situation actuelle, réside dans le fait que la fragmentation de la chrétienté en une multitude de communautés confessionnelles séparées les unes des autres n'était pas connue à l'époque. Toutefois, si nous nous tenons aux principes néotestamentaires, nous devons affirmer que la communion eucharistique ne peut pas être séparée de l'ensemble de la *koinônia* ecclésiale qui exige l'unité dans la foi, le culte et la vie (impliquant la morale). Il semble justifié de dire, qu'à la lumière du Nouveau Testament, le rétablissement de la pleine communion entre les Eglises divisées apparaît comme condition préalable du partage eucharistique. Pour cette raison, il est important que les Eglises définissent ensemble quelles sont les conditions nécessaires de la reconnaissance mutuelle de leur communion ecclésiale, à travers les diversités actuelles dans la doctrine, la vie liturgique et les visions éthiques. Malgré tout le progrès œcuménique déjà accompli, cette reconnaissance n'est pas encore pleine et pour cette raison plusieurs Eglises se refusent à partager la communion eucharistique avec les chrétiens qui ne font pas visiblement partie de leur *koinônia*.

5. Le concept de communion selon les Pères

Le vocabulaire de *koinônia*–*communio* n'apparaît que sporadiquement chez les Pères apostoliques. Cependant, dès la deuxième moitié du deuxième siècle, *koinônia* dans la sphère culturelle et linguistique grecque et *communio* dans le monde latin, entrent largement dans le vocabulaire des Pères lorsqu'ils parlent de Dieu et de l'Eglise. Toutefois, comme dans la Bible, les mots de ce groupe ne constituent pas un vocabulaire particulièrement privilégié ; ils sont utilisés parmi beaucoup d'autres dont se servent les Pères pour décrire différents aspects de la communauté chrétienne¹. Bien que très rarement utilisés comme synonymes d'*ecclesia* ou de *synagouguè*, souvent mais pas uniquement, les mots du groupe *koinônia*–*communio* se rapportent chez les Pères aux réalités qui appartiennent à la vie ecclésiale des chrétiens.

5.1. La *koinônia* chez les Pères grecs

Le vocabulaire de *koinônia* est fréquent chez les Pères grecs à partir de la fin du deuxième siècle ; presque tous l'utilisent. Cependant, c'est surtout chez Clément d'Alexandrie, Jean Chrysostome, Grégoire de Nysse et Basile que nous trouvons des recours particulièrement nombreux et les plus significatifs théologiquement.

A *Patristic Greek Lexicon* distingue plusieurs sens que les Pères grecs attribuent au mot *koinônia* et à ses dérivés². Quelquefois, il s'agit des réalités *profanes* touchant à la vie des gens en général, sans une connotation spécifiquement chrétienne. Ainsi, Chrysostome parle de la *koinônia* qui existe entre tous les hommes en vertu de leur participation à la même nature humaine³. Il arrive à Justin de désigner par ce mot l'ensemble des relations entre les hommes, quelles que soient leur nature et leur extension⁴. Clément d'Alexandrie, dans un sens similaire,

¹ L'usage des termes *ecclesia*, *unitas*, *societas*, *fraternitas* et *caritas* est fréquent chez les Pères latins lorsqu'ils parlent de la communauté ecclésiale. Chez les Pères grecs, nous pouvons noter dans le contexte similaire l'usage fréquent des termes *sumphonèsis*, *metekhein*, *metokè*, *eirenè*, *agapè*.

² « *Koinônia* » et « *koinonikos* » dans LAMPE, G.W.H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

³ JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. in Jo.* 37, 3 : PG 59, 23.

⁴ JUSTIN, *1 Apol.* 55, 2 : PG 6, 412b.

désigne par *koinônia* le simple fait de s'associer avec des autres dans un but quelconque¹. Quelquefois, il s'agit des relations plus profondes qui ne sortent pourtant pas du cadre purement humain ; ainsi, la *koinônia* peut désigner les liens d'affection entre des amis particulièrement proches et qui expriment leur amitié dans le partage d'un repas commun². Clément utilise le mot *koinônia* pour parler des relations intimes entre l'homme et la femme dans le cadre d'un mariage³. Le plus souvent, cependant, les Pères grecs emploient le vocabulaire de la *koinônia* pour décrire différentes dimensions de la vie des chrétiens dans l'Eglise.

Avant de passer aux usages proprement théologiques, il convient de mentionner un cas intéressant que nous trouvons chez le Pseudo-Denys, et qui se place au point de rencontre entre la philosophie et la théologie. Il décrit comme *koinônia* l'ordre universel du cosmos organisé selon une hiérarchie divinement instituée⁴. Selon lui, l'univers est une création de Dieu, gérée par des lois qui proviennent de lui et qui font son unité dans l'ordre. Il y a une harmonie universelle entre tous les éléments du cosmos dont le Créateur est l'auteur. Ainsi, l'univers apparaît comme une *koinônia* dont Dieu est l'origine, le point culminant et l'achèvement. Dans le contexte proprement chrétien, *koinônia* prend plusieurs sens que nous pouvons systématiser dans trois catégories. Dans la première catégorie nous rangeons les textes où les mots du groupe *koinos* se réfèrent directement à la Trinité en elle-même ; dans la deuxième, ceux qui décrivent les relations entre les personnes de la Trinité et les hommes – notamment entre le Christ et les chrétiens – ; et dans la troisième, les textes où ils concernent la vie des fidèles à l'intérieur de l'Eglise et les relations entre eux.

Grégoire de Nysse se sert du terme *koinônia* pour désigner les relations qui existent entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint à l'intérieur de la Trinité⁵. Même si les trois personnes restent distinctes et si chacune d'elles est différente des deux autres, elles partagent toutes la même et unique vie divine qui fait leur communion. S'inspirant probablement de saint Jean, Basile décrit par le mot *koinônia* la relation qui existe entre le

¹ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromateis* 4, 3 : PG 8, 1224c.

² *Chronicon Paschale*, PG 92, 729a.

³ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paedagogus* 1, 4 : PG 8, 260c.

⁴ PSEUDO-DENYS, *De caelesti hierarchia* 9, 2 : PG 3, 260 b.

⁵ GREGOIRE DE NYSSE, *De differentia essentiae et hypostaseos* 4 : PG 32, 332a.

Jésus-Christ *historique* – le Fils de Dieu devenu homme –, et Dieu le Père qui est aux cieux¹. Il s’agit d’une *koinônia* basée sur l’unité d’être et de mission du Père et du Fils : le Fils qui est consubstantiel au Père accomplit dans le monde l’éternel dessein du salut de Dieu. Nous trouvons le sens similaire chez Athenagoras d’Athènes, qui, par le mot *koinônia*, décrit la relation unique dans son genre liant le Père au Fils².

Athanase recourt au terme *koinônia* pour parler de l’Incarnation : dans la personne de Jésus-Christ, le Logos éternel communie à la condition humaine³. La *koinônia* exprime ici la parfaite union du divin avec l’humain et de l’éternel avec le temporel dans la personne de Jésus-Christ : il est en même temps le Fils de Dieu et un fils d’homme. Mais l’Incarnation ne concerne pas que le Christ : elle est à la base d’une relation nouvelle – appelée *nouvelle alliance* –, que Dieu a établie avec toute l’humanité dans la personne de son Fils. Le Pseudo-Denys l’Aréopagite voit dans l’Incarnation le fondement de notre *koinônia* avec Dieu⁴. Le Christ est le *mustérion* du Père par lequel tout croyant peut entrer en communion avec Dieu. Souvent le Pseudo-Denys emploie le terme *koinônia* dans le sens de *communion personnelle* de chaque fidèle avec le Christ qui s’établit par les sacrements⁵.

Denys nous fait passer ainsi à la deuxième catégorie d’exemples, où il est question des relations entre Dieu et les croyants. A toutes ces relations, quelle que soit leur nature, Irénée donne le nom de *koinônia*⁶. Méthode d’Olympe, quant à lui, qualifie de ce nom la communion qui s’établit entre le Logos incarné et les membres de l’Eglise en vertu du baptême⁷. Les fidèles sont appelés à maintenir et approfondir continuellement cette communion baptismale par la réception des autres sacrements qui font de l’Eglise une communion sacramentelle⁸. Au

¹ BASILE, *Liber de Spiritu sancto* 15 : PG 32, 93b.

² ATHENAGORAS D’ATHENES, *Legatio pro Christianis* 12, 2 : PG 6, 913b.

³ ATHANASE, *Ep. Ad Epictetum* 9 : PG 26, 1065b.

⁴ GANDILLAC, M. de, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l’Aréopagite*, Paris, 1943 (ce thème est bien présenté dans l’introduction).

⁵ ROQUES, R., *L’univers dionysien*, Paris, 1954, 256-271.

⁶ IRENEE, *Adv. haer.* 5, 27, 1 : PG 7, 1196b.

⁷ METHODE D’OLYMPE, *Symposium seu convivium virginum*, 3, 8 : PG 18, 73b.

⁸ Le sens de la communion sacramentelle est très fréquent dans la patristique grecque. A titre d’exemple voir : Concile d’Ancyre de 314, can. 16 ; ATHANASE, *Ep. ad Serapionem de morte Aarii* 2 : PG 25, 688a ; BASILE, *Ep.* 69, 2 : PG 32, 432c (un choix abondant d’autres exemples est à trouver dans LAMPE, G.W.H., *Op. cit.*).

centre de celle-ci se trouve la communion eucharistique, qui est la participation au corps et au sang du Christ¹. Selon Ignace d'Antioche, ni le baptême ni l'eucharistie ni *rien de ce qui regarde l'Eglise* ne peut se faire en dehors de l'évêque². En tant qu'image du Christ vivant au milieu des siens, l'évêque est le centre de toute communauté ecclésiale. Dans son ministère de pasteur, il est entouré des presbytres et des diacres qui l'aident et le représentent auprès des fidèles³. Seuls ceux qui sont unis à l'évêque, à son presbytère et aux diacres, appartiennent à la *koinônia* de l'Eglise qui est à la fois *charnelle* (c'est-à-dire réalisée dans le corps ecclésial) *et spirituelle*⁴. Il n'est donc pas surprenant que le terme *koinônia* soit employé pour décrire tantôt l'appartenance à l'Eglise, tantôt la participation à l'eucharistie commune présidée par l'évêque. Basile, pour sa part, appelle *koinonos* ceux qui se rassemblent autour d'une même table du Seigneur pour la célébration commune de l'eucharistie⁵. Mais Justin utilise le même mot dans un sens beaucoup plus global, pour désigner les membres de l'Eglise⁶. Cet emploi du même vocabulaire pour parler de la communauté eucharistique en particulier et de la communauté ecclésiale en général montrent que dans l'esprit des Pères grecs, l'Eglise est à la fois une communauté de chrétiens et une assemblée eucharistique : ceux qui partagent le corps du Christ à la table de l'eucharistie, sont également des membres de son corps ecclésial dans lequel ils entrent par le baptême. Cette *koinônia* ecclésiale bâtie sur le baptême et célébrée à la synaxe eucharistique serait dépourvue de tout sens sans la foi en Christ qui en est le fondement : demeurer dans la foi se présente ainsi comme une condition indispensable pour être dans la communion de l'Eglise⁷. La *koinônia* à laquelle participent les fidèles dans l'Eglise n'est pas uniquement celle

¹ BASILE, *Ep.* 217 *can.* 82 : PG 32, 808a; GREGOIRE DE NYSSE, *Ep. Canonica* : PG 45, 225c; JEAN CHRYSOSTOME, *Proditionem Judae* 1,1 : PG 61, 687; IGNACE D'ANTIOCHE, *Smyrn.* 7, 1 (tr. fr. de Camelot, P.Th., *Ignace d'Antioche. Lettres aux Eglises*. Cerf, 1975, 65).

² IGNACE D'ANTIOCHE, *Smyrn.* 8, 1-2 (tr. fr. Camelot, P.Th., *Op. cit.*), 65-66.

³ IGNACE D'ANTIOCHE, *Eph.* 9 ; *Mag.* 7 ; *Tral* 7 ; *Smyrn* 8, (tr. fr. Camelot, P.Th., *Op. cit.*).

⁴ IGNACE D'ANTIOCHE, *Mag.* 13, 1-2.

⁵ BASILE, *Ep.* 218 : PG 32, 809c.

⁶ JUSTIN, *Dial* 58,1 : PG 6, 608a.

⁷ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromateis* 7, 9 : PG 9, 437b ; ORIGENE, *Contr. Celsum* 3, 28 : PG 11, 956d.

avec Dieu, mais aussi celle avec les autres membres de la communauté. Nous passons ainsi à la troisième catégorie d'exemples, où la *koinônia* désigne les relations entre les chrétiens au sein de la communauté.

Basile parle à cet égard de la communion de saints (*ta agia tois agiois*), qui existe entre les membres de l'Eglise¹. Cette communion n'est pas une idée abstraite mais une réalité existentielle concrète, vécue par les fidèles au quotidien, et qui s'exprime dans la charité, le pardon, le partage des biens spirituels et matériels, l'entraide et le soutien fraternel². Les Pères présentent souvent l'Eglise comme une *koinônia* de vie des fidèles, enracinée dans la foi en Dieu : puisque celui qui n'aime pas son frère ne peut pas aimer Dieu, une vie de charité et de fraternité est à la fois une condition et une conséquence de la communion avec Dieu³. Ajoutons encore que les Pères voient la *koinônia* dans une perspective eschatologique : telle qu'elle est réalisée dans l'Eglise en marche vers le Royaume, elle n'est pas encore parfaite. Eusèbe de Césarée nous rappelle que la plénitude de la *koinônia* avec Dieu et entre les fidèles sera réalisée dans le monde à venir⁴. Selon Méthode d'Olympe la vie dans l'Eglise est l'anticipation de la *koinônia* eschatologique dans laquelle nous entrerons à la fin des temps par la résurrection⁵.

Comme nous l'avons déjà remarqué dans l'introduction, *koinônia* n'est qu'un mot parmi d'autres, qu'utilisent les auteurs patristiques pour décrire l'Eglise dans sa réalité riche de communion divino-humaine. Dans le vocabulaire liturgique grec, par exemple, c'est le terme *synaxis* qui s'impose à partir du deuxième siècle, pour désigner la communauté ecclésiale rassemblée pour la célébration de l'eucharistie. Justin, quant à lui, lorsqu'il parle de l'Eglise, préconise la terminologie dérivée du verbe *metazein* (participer, prendre part ensemble) qui souligne davantage le caractère dynamique de la communion ecclésiale. Pour lui, la célébration eucharistique est une manifestation de l'Eglise dans sa plénitude et, pour cette raison, ceux qui prennent part ensemble à la table eucharistique doivent être membres de l'Eglise par le baptême,

¹ BASILE, *De baptismo* 1, 2, 17 : PG 31, 1556b.

² CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromateis* 3, 4 ; ATHANASE, *Ep. Festivalis trecesima nona* 45 : PG 26, 1441c ; BASILE, *Ep.* 223, 2 : PG 32, 824b.

³ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromateis* 2, 9 : PG 8, 976b.

⁴ EUSEBE DE CESAREE, *Contra Marcellum* 2, 1 : PG 24, 781b.

⁵ METHODE D'OLYMPE, *De resurrectione mortuorum* 3, 16 : PG 118, 888a.

persévérer ensemble dans la vraie doctrine et mener une vie selon les percepts du Christ¹. La *koinônia* dans la prière et la vie sacramentelle, notamment eucharistique, ne peut jamais être isolée d'une *koinônia* beaucoup plus large qui étreint la totalité de la vie des fidèles dans l'Eglise. Le partage en commun du corps et du sang du Christ se présente dans ce contexte comme une manifestation privilégiée de la communion ecclésiale. Eusèbe de Césarée, insiste sur cet aspect lorsqu'il rapporte le cas de Polycarpe et d'Anicet qui ont communie ensemble en signe de l'unité de leurs Eglises².

Ce recueil sommaire d'exemples concernant le vocabulaire de la *koinônia* chez les Pères grecs, aussi incomplet qu'il soit, nous permet cependant de risquer quelques affirmations en guise de conclusion. Différents mots du groupe *koinos* se rencontrent fréquemment dans les textes patristiques grecs. Ils n'y sont jamais employés comme des synonymes des termes *ecclesia* ou *synagoga*, mais pour décrire différents aspects de l'être et de la vie de l'Eglise.

Pour les Pères grecs – et, comme nous allons le voir, ils sont en cela en parfait accord avec leurs homologues latins –, l'Eglise est une *koinônia* de ceux qui ont reçu le baptême chrétien, qui confessent la même foi révélée, qui demeurent unis au collège épiscopal représenté dans chaque communauté par l'évêque du lieu, et qui vivent selon les enseignements évangéliques. Cette *koinônia* de foi, de vie et de cœur, aboutit à la *koinônia* eucharistique qui la présuppose et la célèbre. Une seule eucharistie, un seul autel, un seul évêque, une seule Eglise, un seul Christ et un seul Dieu, voici la vision de la *koinônia* chrétienne qui perce à travers l'enseignement des Pères grecs³.

¹ JUSTIN, *I Apologiae* 66, 1 : PG 6, 328.

² EUSEBE DE CESAREE, *H.E.*, V, 24, 17, traduction de BRADY, G., *SCh* 41, 1955, 71 (Il est important de remarquer ici qu'ils ont pu partager l'eucharistie malgré une grave mésentente concernant la célébration de Pâques : l'appartenance à la *koinônia* de l'Eglise n'exclut donc pas une légitime diversité dans les usages liturgiques et les traditions locales).

³ Cf. IGNACE D'ANTIOCHE, *Philad.* 4 ; *Smyrn.* 7 (tr. fr. Camelot, P.Th., *Op.cit.*). On peut ajouter ici que, contrairement au mot latin *communio* qui en Occident est devenu avec le temps un synonyme de l'eucharistie, le terme grec de *koinônia* a toujours gardé plus d'ampleur en désignant parallèlement la communion eucharistique et la communion ecclésiale (DEWAILLY, L.M., « Communio – Communicatio. Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1, 1970, 55).

5.2. *La communio chez les Pères latins*

Chez les Pères écrivant en latin, nous retrouvons assez fréquemment le vocabulaire de *communio-communicatio-communicare* pour exprimer diverses réalités ecclésiales. Il convient de remarquer, dès le début, que le latin patristique privilégie *communicatio* et *communicare* à *communio* ; sans doute pour accentuer davantage l'élément actif et dynamique dans l'Eglise. C'est ainsi, par exemple, que la Vulgate de Jérôme n'emploie que deux fois *communio* (dont une seule fois dans le Nouveau Testament), en lui préférant nettement *communicatio* utilisé cinq fois¹. Il en va de même pour Tertullien qui utilise rarement *communio*, mais se sert volontiers des termes *communicatio* et *communicare*².

De manière générale, chez les Pères latins semblablement aux Pères grecs, le vocabulaire de *communio* et *communicare* (ou *communicatio*) se rapporte aux liens multiples qui unissent les fidèles à Dieu et entre eux, dans l'Eglise conçue comme une *communio* organique et vivante. Il s'agit souvent d'une participation commune des croyants à tout ce que Dieu ne cesse de leur communiquer à l'intérieur de l'Eglise. *Communio* exprime ainsi *l'union à l'Eglise, avec le partage de la foi, du culte, des sacrements, et jusqu'à l'entraide matérielle des frères*³. Un texte de Tertullien l'illustre bien :

... oui, nous partageons (communicamus) avec eux [les fidèles de toutes les Eglises fondées par les apôtres] le droit au baiser de paix et le nom de frères. Entre eux et nous, c'est une seule et même foi : un seul Dieu, le même Christ, la même espérance, les mêmes rites sacramentels du

¹ Dans l'Ancien Testament, *communio* se trouve dans Si 9, 20 où il n'a pas d'équivalent littéral dans le grec. Dans le Nouveau Testament, *communio* traduit *koinônia* en He 13, 16. Dans les autres cas, la Vulgate traduit *koinônia* par *societas* – 9x ; par *communicatio* – 5x ; par *participatio* – 1x ; par *collatio* – 1x. L'adjectif *koinonos* est rendu par *communicator*, *socius* ou *participes* ; le verbe *koinonein* par *communicare* et par *participem fieri*. La liste complète avec les indications des endroits est donnée dans DEWAILLY, L.M., « Communio – Communicatio. Brèves notes sur l'histoire d'un sémantème », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1 (1970), 49.

² Quelques emplois typiques chez TERTULLIEN : *De praescr.* 43, 5 : *PL* 2, 58-59 ; *De virg. Vel.* 2, : *PL* 2, 891.

³ DEWAILLY, L.M., *Op.cit.*, 48.

*baptême ; en un mot, nous sommes une seule Eglise. Ainsi, tout ce qui est aux nôtres est à nous ; autrement, on divise le corps*¹.

Dans ce texte, l'Eglise apparaît comme une communion multiforme, totale et indivisible fondée sur la participation de tous les fidèles aux mêmes réalités dont elle est la détentrice et la dispensatrice. Les biens auxquels communiquent les membres de l'Eglise sont nombreux : la foi, la prière, la charité, la fraternité, la paix, etc. Ils réalisent tous la communion des fidèles *en-un-seul-corps*. Les chrétiens du monde entier et de tous les temps constituent une communauté unique car ils ont tous part à tout ce que Dieu leur communique dans et par l'Eglise. C'est précisément cette participation commune aux mêmes biens spirituels et matériels qui permet aux chrétiens de se reconnaître membres d'une Eglise unique et universelle qui traverse toute l'histoire et le monde entier, et où *tout ce qui est aux nôtres est à nous*. Tertullien semble insister particulièrement sur la paix et la fraternité qui sont pour lui le ciment de la communion des fidèles au sein de la communauté ecclésiale. Il attribue aussi un rôle important à la vie morale conforme aux préceptes de l'évangile, comme étant une expression de l'unité de l'Eglise². Dans le texte que nous avons cité, il mentionne le baptême parmi les éléments essentiels de la communion ecclésiale, mais n'évoque pas l'eucharistie ce qui semble quelque peu surprenant ; certains y voient l'*argument de silence* car, dans l'ensemble de son œuvre, l'eucharistie se présente comme la perspective ultime de son ecclésiologie et de sa morale³.

Pour Augustin, l'Eglise est une *communio sanctorum* qui se construit par la *communio sacramentorum* et plus spécialement par la *communio eucharistica* : c'est quand tous les fidèles partagent un même pain et participent à une seule coupe autour du même autel (*communicare altari*) que se forme et se manifeste le *Christus totus, caput et corpus*⁴.

¹ *Le voile des vierges*, 2, 3 : PL 2, 891 (Sch 424, Paris, 1997, 135).

² *Mais là où est Dieu, là se trouve la crainte de Dieu, qui est le commencement de la sagesse ; et là où est la crainte de Dieu, on trouve aussi le sérieux de la vie, le zèle scrupuleux, le soin empressé, le choix attentif, la communion mûrement pesée, l'avancement dû aux loyaux services, la soumission religieuse, le zèle du service divin, la modestie de la démarche, et l'Eglise unie, et tout y est de Dieu* (Traité de la prescription contre les hérétiques, 43, 5 : PL 2, 58-59 ; Sch 46, Paris, 1957, 150).

³ DEWAILLY, L.M., *Op.cit.*, 51, surtout, la note de bas de page n°19.

⁴ AUGUSTIN, *Serm.* 57, 7 : PL 38, 389 ; *Serm.* 227 : PL 38, 1099. Augustin emploie souvent l'expression *Christus totus* pour exprimer l'idée de l'Eglise unie à son chef et ne

La participation commune à ces trésors spirituels exprime et réalise la communion de l'Eglise dans le don du salut qu'ils communiquent. Par conséquent, l'Eglise elle-même apparaît comme la *communio* qui résulte de la *communicatio* de la vie divine aux chrétiens. La communion des fidèles dans l'Eglise est enracinée dans le Christ qui, par les sacrements, les fait vivre de sa propre vie. Cette *Ecclesia-Communio* est le corps du Christ animé par son Esprit. Le Christ est le *communicator* du salut, l'Esprit est le *communicator* des dons du Père : ces dons concrétisent ce salut et, par eux, l'Eglise se manifeste comme une *communio gratiae* dans laquelle chacun est *participens* des biens de la générosité divine¹. Dans l'Eglise, il y a donc la communication aux biens du salut dont la source se trouve en Dieu, et auxquels les membres du corps du Christ communiquent grâce à son Esprit. C'est grâce à cette communication de la vie divine que l'Eglise est une *communio*.

Tant Tertullien qu'Augustin conçoivent la *communio* comme une réalité ecclésiale multiforme qui s'enracine en Dieu, se communique surtout dans les sacrements et s'exprime dans une vie fraternelle entre les fidèles nouée dans la paix.

5.3. La communion : vie partagée – éléments du concept chez les Pères

Ces quelques exemples patristiques tirés chez des Pères grecs et latins, nous permettent de dégager plusieurs aspects du concept de communion selon leur vision. Suivant l'auteur et le contexte, les mot grec *koinônia* et latin *communio*, ainsi que leurs dérivés, possèdent des sens variés mais liés entre eux par une idée centrale qui les traverse comme un fil conducteur : celle d'une participation communautaire aux mêmes réalités – spirituelles ou temporelles –, dont l'Eglise est la détentrice et la dispensatrice. Qu'il s'agisse de la confession de la même foi, de l'appartenance à la même communauté locale, de la participation au culte commun – notamment à la synaxe eucharistique –, ou encore du partage des biens matériels et des sentiments fraternels, nous sommes toujours en face d'une réalité vraiment vécue par les fidèles. L'Eglise de l'époque patristique se présente ainsi à nos yeux comme étant à la fois

formant qu'une seule réalité avec lui ; cf. *In Joh.*, 28, 1 : *PL* 43, 302 ; *Enarr. In Ps.* 56, 1 : *PL* 36, 662 ; 61, 4 : *PL* 36, 730 ; 127, 3 : *PL* 37, 1679 ; 138, 2 : *PL* 37, 1784.

¹ TILLARD, J.M.R., « Communion », dans Lacoste, J.Y. (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, 1998, 237.

une communion spirituelle et une communauté existentielle, où la même foi et la charité fraternelle s'expriment à travers diverses formes de participation à la vie communautaire à tous ses niveaux. Elle englobe le partage des biens matériels, la persévérance dans les sentiments d'amour et de fraternité et va jusqu'à la communion dans les souffrances. Il est évident que pour les Pères, la communion ecclésiale n'est pas une réalité uniquement spirituelle : enracinée dans le baptême et culminant dans l'eucharistie, elle s'étend aux domaines les plus variés et les plus pratiques de la vie des chrétiens, comme l'entraide fraternelle (avec une attention particulière aux membres nécessiteux de l'Eglise), ou encore l'association dans la mission d'évangélisation. Elle n'est pas non plus uniquement *religieuse* dans le sens d'une limitation à la communion aux croyances et au culte ; elle est aussi *humaine*, ce qui correspond à la nature même de l'Eglise composée d'un élément divin et d'un élément humain : celui qui partage la vie de Dieu doit aussi partager celle de son frère car celui qui n'aime pas son frère ne peut pas prétendre à aimer Dieu. A l'époque patristique, la communion ecclésiale est comprise comme une réalité concrète : elle ne se limite pas à un sentiment du cœur mais implique des gestes pratiques. Elle n'est donc pas un concept philosophique abstrait mais une réalité existentielle dont le *mot d'ordre* est *partage*.

Au cœur même de cette communion se trouve la célébration eucharistique. A cette époque la notion de communion n'est pas un terme technique pour désigner la communion eucharistique qu'elle deviendra au Moyen-Age en Occident. Elle n'appartient ni à la théologie sacramentaire, ni à la liturgie, mais à l'ecclésiologie. Toutefois, dès le début, elle est marquée d'une forte coloration eucharistique car la synaxe eucharistique, qui, chaque dimanche réunit la communauté chrétienne autour de la table du Seigneur, constitue le cœur de la vie de l'Eglise et de sa communion. A la synaxe eucharistique, ceux qui partagent la même foi et vivent dans la charité fraternelle célèbrent ensemble leur communion avec le Seigneur et entre eux. Même si les Pères la considèrent comme un élément – parmi biens d'autres – de la communion, ils lui attribuent le rôle de *l'élément central, qui suppose, récapitule et couronne tous les autres*¹. Dans l'usage que font les Pères des mots du groupe *koinônia-communio*, le

¹ DEWAILLY, L.M., *Op.cit.*, 48.

sens eucharistique de la communion est toujours implicite, même dans les textes où il n'est pas directement mentionné. Il est pratiquement impossible de trancher en disant que dans tel ou tel texte, il est question uniquement de la communion eucharistique et dans un autre de la communion ecclésiale : les frontières entre les deux semblent se recouvrir ou, à tout le moins, sont-elles vagues. Il faut alors parler de la communion des saints dans un sens large et incluant les diverses facettes de la vie de l'Eglise, avec la communion eucharistique au centre et au sommet.

Dans ce contexte eucharistique, un rôle important est attribué à l'évêque : dans sa qualité de président de l'assemblée eucharistique, il est le centre visible de la communauté locale et le gardien de son unité. En même temps – demeurant en communion avec tous les évêques à travers le monde et dont chacun remplit la même fonction d'unité dans sa communauté –, il est un signe de la communion universelle des Eglises. Partout où l'eucharistie est offerte, l'évêque et son peuple sont en communion avec tous les chrétiens du monde entier qui célèbrent, eux aussi, le même repas du Seigneur.

Il convient de mentionner encore que l'époque patristique est aussi le temps de *lettres de communion* (*litterae communicatoriae* en latin, et *koinônika grammata* en grec) – une pratique connue tant en Occident qu'en Orient¹. Leur rôle était d'exprimer et de garantir la communion entre les évêques et les Eglises locales. Tertullien les mentionne déjà en disant qu'elles *probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis*². En plus de ces lettres, chaque communauté possédait des listes de noms et d'adresses qu'on pouvait – en cas de voyage – consulter pour savoir à quelle Eglise et à quel évêque fallait-il s'adresser en traversant telle ou telle région ; ceci afin d'être sûr de rester dans la *koinônia–communio* de l'Eglise du Christ. Ces différents signes de communion permettaient la reconnaissance mutuelle entre les communautés dispersées à travers le monde, et protégeaient contre la *fausse communion* avec ceux qui n'appartenaient pas à l'unité ecclésiale.

Ces quelques exemples patristiques nous persuadent que les chrétiens des premiers siècles avaient une conception de la communion ecclésiale

¹ BOTTE, B., *Etudes sur le sacrement de l'ordre*, col. Lex orandi 22, Paris, 1957, 114.

² TERTULLIEN, *De praescr.* 20, 8 : *PL* 2, 32.

que l'on appellerait aujourd'hui *totale*, c'est-à-dire englobant le tout de l'Eglise et tous les membres de l'Eglise.

DEUXIEME ETUDE :
L'Eglise en tant que communion dans
la Foi et Constitution
et le Conseil Œcuménique des Eglises

Notes méthodologiques

La présente étude a pour but de présenter le développement doctrinal du concept de communion dans le *Conseil Œcuménique des Eglises* et dans sa commission théologique *Foi & Constitution* à travers une approche chronologique jalonnée par les Assemblées mondiales du COE, et les Conférences mondiales de la FC. En raison de la large représentation de toutes les traditions chrétiennes dans ces deux structures œcuméniques, nous jugeons que leurs documents officiels peuvent être considérés comme représentatifs pour l'ensemble de la chrétienté. Toutefois, il est clair que le mot *représentatif* doit être entendu ici de manière relative, car ces textes ne peuvent être identifiés à la doctrine particulière d'aucune des Eglises représentées au sein de ces organismes multiconfessionnels¹. Ils traduisent cependant des convergences, et parfois de réels consensus, auxquels elles sont parvenues sur certaines questions controversées de la doctrine, en cheminant ensemble vers l'unité dans la foi².

Depuis l'adoption de la notion de communion comme la catégorie dominante de l'ecclésiologie œcuménique contemporaine, le dialogue doctrinal, mené au sein du Conseil et en particulier dans la *Foi & Constitution*, a donné une quantité considérable d'études et de documents sur sa compréhension, ses éléments constitutifs, ses limites et sa portée ecclésiologique. Ils témoignent d'un développement doctrinal complexe et multidirectionnel, jalonné par des études approfondies sur différentes composantes du concept et une multitude de thèmes annexes. Il n'est pas possible de les présenter tous ici sans courir le risque de s'éloigner de l'intérêt principal de ce travail et de se disperser dans des détails secondaires et des répétitions. Il est donc

¹ Deux précisions s'imposent à cet égard : 1° Même signés par des représentants officiellement désignés par les Eglises, ces documents n'engagent formellement les Eglises que lorsqu'ils sont ratifiés par les instances compétentes à l'intérieur de chaque Eglise ; 2° En tant que documents supraconfessionnels, produits d'un compromis théologique entre diverses traditions doctrinales, habituellement, ils ne correspondent pas entièrement aux positions tenues officiellement par les Eglises. Cependant, sans les identifier à leur doctrine propre, les Eglises, en les signant, y reconnaissent une part de vérité chrétienne universelle.

² Il y a *consensus* là où l'on reconnaît l'entière identité quant à la foi professée ; on parle de *convergence* là où les idées se rapprochent, mais où l'unanimité n'est pas encore atteinte dans tous les détails (Cf. HELLER, D., « Convergences œcuméniques sur la doctrine eucharistique », *Irénikon* 3-4/1999, 542).

nécessaire, d'emblée, de définir quelques limites à notre étude. Ainsi, nous allons présenter le développement théologique du concept de communion à travers les documents officiels produits par les Assemblées mondiales du Conseil Œcuménique des Eglises et par les Conférences mondiales de la commission Foi & Constitution, depuis Nouvelle Delhi jusqu'à Saint-Jacques-de-Compostelle : Nous compléterons cette étude par l'analyse du document *La nature et le but de l'Eglise : Vers une déclaration commune*, produit par la commission Foi & Constitution en 1998, la même année où s'est tenue, à Harare dans le Zimbabwe, la 8^{ème} Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises marquant son cinquantenaire. Ce document est le dernier en date consacré entièrement à l'ecclésiologie, en même temps qu'il constitue le début d'un processus devant conduire par la suite les Eglises à une déclaration commune sur l'Eglise. En principe, nous n'allons pas analyser d'études intermédiaires élaborées par diverses commissions ou dans le cadre des colloques préparatoires. Toutefois, là où il s'agira de textes spécialement importants, ils seront évoqués soit dans le corps du texte, soit dans les notes ; ils seront parfois même brièvement présentés et analysés. Les documents élaborés par les Assemblées mondiales du Conseil et les Conférences mondiales de la Foi & Constitution se nourrissent des résultats de ces recherches intermédiaires et les assimilent, en marquant ainsi de grands pas dans le dialogue œcuménique qui vise l'élaboration progressive d'une conception commune de l'unité ecclésiale¹.

Le choix de présenter dans un seul chapitre les documents du Conseil Œcuménique des Eglises et les documents de la commission Foi & Constitution se justifie par le fait que les deux organismes sont intimement liés ; ils collaborent étroitement entre eux sur le champ doctrinal et il existe une incontestable continuité dans leur réflexion théologique. Intégrée organiquement dans les structures de travail du Conseil Œcuménique des Eglises, la commission Foi & Constitution est

¹ Nous omettons aussi les dialogues bilatéraux et les séances de la commission permanente de la Foi & Constitution car le cadre de ce travail ne nous permet pas une telle analyse détaillée. D'une manière générale, leurs résultats se reflètent dans les déclarations officielles adoptées à l'occasion des rencontres au niveau mondial. Pour une vue d'ensemble, voir BIRMELE, A., *Op.cit.*, 245-284.

Sur les développements particuliers au sein de la Foi & Constitution voir, GASSMANN, G. (ed.), *Documentary History of Faith and Order 1963-1993*, Faith and Order Paper n°159, Geneva, WCC, 1993.

souvent appelée sa *cellule théologique* car, en réalité, c'est elle qui prépare la majeure partie de ses textes doctrinaux . Comme l'a remarqué l'un de ses membres, les déclarations les plus significatives du Conseil sur l'unité ont toutes été élaborées par la Foi & Constitution¹. Ceci n'est pas surprenant, car si le but ultime du Conseil est l'unité visible de l'Eglise *en une seule foi et en une seule communauté eucharistique, exprimée dans le culte et dans la vie commune en Christ, à travers le témoignage et le service au monde*², celui de la Foi & Constitution consiste surtout à *approfondir la conception commune de ce but et des moyens de l'atteindre*³. Pour cette raison, il y a un développement homogène du concept de communion à travers les documents des deux organismes portés par le même souci œcuménique. Ce choix nous permettra d'échapper à des répétitions qui seraient inévitables en présentant les acquis des deux institutions séparément. Pour cette même raison, nous n'allons pas présenter à chaque fois tout ce qui a été dit au sujet de l'unité des chrétiens, mais nous allons nous concentrer sur les éléments nouveaux introduits par les documents successifs, ou sur les approfondissements apportés aux textes précédents qui marquent le développement doctrinal de la conception de la communion ecclésiale dans les structures du Conseil.

¹ GASSMANN, G., « From Montreal 1963 to Santiago de Compostela 1993. Issues and Results of Faith and Order Work », in Crow, P. & Gassmann, G. (eds), *Lausanne 1927 to Santiago de Compostela 1993. The Faith and Order World Conferences, and Issues and Results of the Working Period 1963-1993*, Geneva, 1993, 16.

² COE, *Constitution*, n°3 : <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/con-f.html>, 23. 04. 2004.

³ FOI & CONSTITUTION, *La nature et le but de l'Eglise : Vers une déclaration commune* (novembre 1998), Document n° 181, n°1 : <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/nat1-f.html>, 23. 04. 2004.

1. L'émergence du concept

La terminologie de la communion (*koinônia-communio*) appliquée à l'Eglise, apparaît dans des écrits de théologiens œcuménistes dès le début des années cinquante¹. Toutefois, elle n'a été adoptée dans le dialogue œcuménique officiel entre les Eglises qu'une dizaine d'années plus tard ; en effet, ce n'est que depuis la 3^{ème} Assemblée mondiale du COE à Nouvelle Delhi, en 1961, qu'on la trouve dans des documents du Conseil et de la commission Foi & Constitution. A partir de cette époque, la terminologie de communion apparaîtra de plus en plus souvent dans des rapports et accords œcuméniques bilatéraux et multilatéraux et, un peu plus tard – avec le concile Vatican II –, dans le Magistère de l'Eglise catholique romaine.

L'intégration du concept de communion dans l'ecclésiologie contemporaine a coïncidé à un double changement qui s'est effectué à la fin des années cinquante et au début des années soixante, dans le dialogue œcuménique : celui de méthode, d'une part, et celui de perspective doctrinale, d'autre part. D'une méthode comparative, les Eglises sont passées à une méthode biblico-patristico-liturgique, qui faisait appel aux sources de leur foi pour tenter d'élaborer, sur ce fondement commun, une vision commune de l'Eglise. Quant à l'aspect doctrinal, la perspective christologique fondée sur la première *Base doctrinale* du Conseil a été remplacée par la perspective trinitaire, après sa modification à Nouvelle Delhi.

La méthode comparative avait été suivie par le mouvement œcuménique dès la première Conférence mondiale sur la foi et constitution de l'Eglise, à Lausanne en 1927, jusqu'à la fin des années cinquante. Son but principal était l'approfondissement de la connaissance mutuelle des différentes traditions confessionnelles, pour pouvoir identifier clairement les points de convergence et les points de divergence entre les Eglises. Cette connaissance réciproque n'était pas considérée comme

¹ Le père Congar – grand pionnier catholique de l'œcuménisme moderne –, a remarqué, déjà en 1950, que l'usage du mot *communion* était *recommandable* dans le dialogue œcuménique car *c'est un terme chrétien, dont tout à la fois l'ampleur et le contenu se prêtent à désigner toutes les « Eglises » dont le Mouvement œcuménique cherche la réintégration en un seul corps* (CONGAR, Y.M., « Note sur les mots 'Confession', 'Eglise' et 'Communion' », *Irénikon*, 23/1950, 35).

le but dernier de l'œcuménisme, mais comme une condition préalable nécessaire à l'élaboration d'une doctrine commune apte à assimiler de manière cohérente diverses traditions chrétiennes qui se sont formées au cours de l'histoire. Dès le début, il était ainsi présupposé que la méthode comparative serait abandonnée lorsque les Eglises parviendraient à se connaître suffisamment pour pouvoir entamer une sérieuse recherche doctrinale sur les questions spécifiques qui les unissaient déjà, et surtout sur celles qui les divisaient encore.

Dans la perspective du but ultime de l'œcuménisme – unité visible de toutes les Eglises chrétiennes –, l'ecclésiologie se présentait comme un champ de recherches particulièrement important. Il s'agissait de proposer une nouvelle conception de l'Eglise, conception que toutes les Eglises pourraient reconnaître comme conforme à leur foi. De toute évidence, on ne pouvait songer l'élaboration d'une telle conception à partir des présupposés doctrinaux d'une seule tradition confessionnelle ; il était de même inconcevable de partir directement de toutes les ecclésiologies particulières des Eglises engagées dans le dialogue. La solution qui apparaissait naturellement était celle de se baser sur ce qui était commun à tous. Préalablement, il fallait donc définir quel était le minimum de la foi commune sur lequel toutes les Eglises s'accordaient malgré leurs divergences. Dans la première période du mouvement œcuménique, ce minimum a été défini comme la foi en Christ–Sauveur. Dans sa première *Base doctrinale* de 1948, le Conseil Œcuménique des Eglises se décrit comme une *communauté des Eglises qui confessent le Seigneur Jésus–Christ comme Dieu et Sauveur selon les Ecritures*¹. Cette perspective christologique devait désormais orienter la recherche commune des modèles de l'unité visible. Le principe christologique dans l'ecclésiologie favorisait une conception de l'unité de type fédératif. En effet, les Eglises des confessions différentes pouvaient demeurer entièrement indépendantes et très différentes les unes des autres, sans que cela les empêche de s'associer dans une sorte de confédération sur la base de la référence commune au Christ. Finalement, malgré des différences parfois très profondes dans leurs doctrines de foi respectives, elles croyaient toutes dans le même Christ–Sauveur, bien que différemment. Cette conception associative de l'unité

¹ VISSER'T HOOFF, W. A., *Report on the Basis of the WCC*. The First Assembly of the World Council of Churches, Amsterdam, August 22 – September 4, 1948, 1.

a encore été renforcée par les précisions de la *déclaration de Toronto* de 1950, sur la nature et le rôle du COE¹. Selon ce document – marquant un grand pas dans le processus d'autodétermination doctrinal du Conseil –, l'adhésion au Conseil n'impliquait pas l'adoption d'une conception particulière de l'Eglise, de sa nature ou de son unité. Le Conseil dans sa mission et son travail ne devait pas se fonder sur une ecclésiologie particulière et il n'exigeait aucune relativisation des ecclésiologies propres des Eglises membres. La recherche commune de l'unité au sein du Conseil ne requérait pas non plus que les Eglises membres se reconnaissent les unes les autres comme étant des Eglises *au sens vrai et plein du terme*. Seule était nécessaire et suffisante l'acceptation de la seigneurie universelle du Christ et la reconnaissance que *l'Eglise du Christ dépassait toute appellation ecclésiale particulière*. Dans cette perspective, l'ecclésiologie – selon Georges Florovsky – était surtout considérée comme un *chapitre de la christologie*. Une telle autodéfinition du Conseil était tout à fait compréhensible et justifiable à la lumière de sa *Base doctrinale*, car elle correspondait au minimum de la foi commune sur lequel les Eglises ont pu se mettre d'accord dans un premier temps. Le mouvement œcuménique a suivi ce chemin christologique dans l'ecclésiologie lors des trois premières Conférences mondiales sur la foi et constitution, qui se sont tenues à Lausanne en 1927, à Edimbourg en 1937 et à Lund en 1952.

Cependant, toutes les Eglise membres se rendaient compte qu'à long terme le seul principe christologique était insuffisant pour donner un cadre propice à l'élaboration d'une ecclésiologie commune cohérente pouvant servir de base doctrinale de la réunification visible des Eglises divisées. Avec le temps, il est devenu manifeste que le but du mouvement œcuménique ne saurait jamais être atteint sans une définition plus exacte de la foi commune ; une révision de la base doctrinale de COE s'imposait.

¹ WCC CENTRAL COMMITTEE, « The Church, the Churches and the World Council of Churches. Statement on the Ecclesiological Significance of the WCC », in GASSMANN, G. (ed.), *Documentary History...*, 175. Remarquant, à l'occasion, que le terme de communion ne se trouve pas dans la déclaration de Toronto qui parle de *l'état de relations réciproques (stat of relationships)*. La déclaration est publiée dans Kinnamon, M & Cope, B. (eds), *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Voices*, Geneva, 1997, 463-468.

En même temps, les œcuménistes engagés dans le dialogue percevaient de plus en plus clairement l'insuffisance de la méthode comparative suivie des années vingt. Une nouvelle approche méthodologique s'avérait alors indispensable pour avancer la cause de l'unité. Après avoir acquis au cours de premières décennies du mouvement œcuménique des connaissances approfondies sur leurs traditions respectives, les Eglises voulaient désormais chercher à mettre en accord leurs doctrines de foi propres sur la base des sources communes de la foi.

La Conférence mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises à Nouvelle Delhi, en 1961, a fait franchir au mouvement œcuménique un double pas, en modifiant la *Base doctrinale* et en adaptant une nouvelle méthode de travail. La foi commune des Eglises membres du Conseil était désormais exprimée au moyen d'une formule trinitaire, selon laquelle, confessant la foi en Christ–Sauveur, elles s'engageaient à poursuivre ensemble le but de l'unité pour la gloire du Dieu unique, Père, Fils et Esprit Saint¹. Conformément à la nouvelle méthode, et tournées ensembles vers les sources communes de la foi – notamment les Ecritures, les Pères et le patrimoine liturgique de l'Eglise indivise –, les Eglises devraient tendre au dépassement de leurs confessionnalismes doctrinaux et travailler pour l'élaboration d'une théologie commune. L'introduction de la formule trinitaire dans la *Base doctrinale* du COE et la nouvelle méthodologie des recherches œcuméniques ont conduit à l'émergence d'une nouvelle conscience ecclésiologique et à la redécouverte du concept de communion.

Nouveau dans le dialogue œcuménique mais enraciné dans la Bible et la Tradition commune, le mot *communion* correspondait bien aux exigences de la nouvelle méthodologie visant la recherche de l'unité à partir des sources communes de la foi. En effet, comme le remarque Zizioulas, *aucun chrétien ne peut mettre en doute les origines bibliques et patristiques de ce concept*². En plus, on le trouve dans des écrits des

¹ *Le Conseil œcuménique des Eglises est une communauté fraternelle d'Eglises qui confessent le Seigneur Jésus–Christ comme Dieu et Sauveur selon les Ecritures et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint Esprit* (COE, Constitution, n°1 : <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/con-f.html>, 23. 04. 2004).

² ZIZIOULAS, J., « Eglise comme communion ». Conférence prononcée à la 5^{ème} Conférence mondiale de FOI & CONSTITUTION en 1993, DC 2079 (1993), 823.

Réformateurs du 16^{ème} siècle. Il s'accordait aussi parfaitement avec la nouvelle *Base doctrinale* : comme Dieu est *koinônia* – car il est un et trine à la fois –, de même l'Eglise est *koinônia* car elle est unique mais composée d'une multitude de personnes et de communautés particulières. A la même époque, l'emploi de la notion de communion a encore été favorisée par l'engagement officiel de l'Eglise catholique dans le dialogue œcuménique initié par le concile Vatican II, et suivi plus tard par l'adhésion des théologiens catholiques à la commission Foi & Constitution en qualité de membres ordinaires. L'importance du concile à cet égard ne consistait pas uniquement dans son ouverture œcuménique aux autres chrétiens, mais surtout dans l'intégration de la notion de communion dans sa propre doctrine sur l'Eglise. Désormais, toutes les Eglises étaient prêtes à ordonner leurs recherches ecclésiologiques – celles accomplies communément au sein du mouvement œcuménique et celles accomplies à l'intérieur de chaque tradition ecclésiale – autour de la notion de communion. *Koinônia–communio* est entrée pour de bon dans le langage œcuménique, en devenant la notion-clé autour de laquelle se sont concentrées les recherches ecclésiologiques de ces cinquante dernières années dans les Eglises et les dialogues œcuméniques. C'est dans le cadre théologique tracé par la notion de communion, que, à partir des années soixante, différents modèles d'unité seront successivement élaborés dans le Conseil Œcuménique des Eglises comme *diversité réconciliée*, *unité organique* et *communauté conciliaire*.

(l'original anglais sous le titre « The Church as Communion » dans BEST, T. and GASSMANN, G. (eds), *Op.cit.*, 103-111).

2. La troisième Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises – Nouvelle Delhi 1961

2.1. *L'unité est communion*

Entre le 19 novembre et le 5 décembre 1961, sous le slogan, *Jésus–Christ la lumière du monde*, s'est tenue, à Nouvelle Delhi, la 3^{ème} Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises, avec la participation de 197 Eglises chrétiennes de tous les continents¹. Par un vote unanime et sans abstention, l'Assemblée a adopté une déclaration sur l'unité de l'Eglise. Pour la première fois, les Eglises ont exprimé dans un texte court leurs convictions communes sur la nature, les conditions et les expressions de l'unité ecclésiale. Pour la première fois également dans un texte officiel du Conseil, cette unité était appelée du mot *communion* (*fellowship* dans le texte original en anglais). Comme l'a remarqué l'un des participants après le vote de la Déclaration, l'emploi de ce terme marquait un passage symbolique de l'état de *relations* à l'état de *communion* – bien sûr encore incomplète – entre les Eglises engagées communément dans la recherche de l'unité au sein du Conseil. La déclaration de Nouvelle Delhi exprime une étonnante convergence ecclésiologique entre des Eglises de différentes traditions confessionnelles, et, pour cette raison, elle a même été appelée *un événement qui marque le début d'une seconde réformation de la chrétienté*². Elle est incluse dans le Rapport de la Section III : *Unité*. Nous la citons ici en entier :

Nous croyons que l'unité, qui est à la fois le don de Dieu et sa volonté pour son Eglise, est rendue visible lorsque, en un même lieu, tous ceux qui sont baptisés en Jésus–Christ et le confessent comme Seigneur et Sauveur, sont conduits par le Saint Esprit à former une communauté (fellowship)

¹ VISSER'T HOOFF, W. A. (éd.), *Nouvelle Delhi 1961. Rapport de la Troisième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises*, Neuchâtel, 1962 ; dans la suite, nous le citons comme *Nouvelle Delhi. Rapport* (original anglais, VISSER'T HOOFF, W. A. (ed), *The New Delhi Report : The Third Assembly of the World Council of Churches*, 1961, London, SCM, 1962).

² Ces paroles du professeur H.P. van Dusen (USA) sont citées dans BODMER de TRAZ, C., *New-Delhi. Reportage et documents*, Genève, 1962, 163.

pleinement engagée, confessant la même foi apostolique, prêchant le même Evangile, rompant le même pain, s'unissant dans une prière commune et vivant d'une vie communautaire qui rayonne dans le témoignage et le service de tous ; et lorsque, en outre, ils se trouvent en communion (united) avec l'ensemble de la communauté chrétienne (Christian fellowship) en tous lieux et dans tous les temps, en sorte que le ministère et la qualité de membre sont reconnus par tous, que tous peuvent, selon que les circonstances l'exigent, agir et parler d'un commun accord en vue des tâches auxquelles Dieu appelle son peuple¹.

La Déclaration constitue un pas en avant par rapport à la déclaration de Toronto qui donnait une définition de la nature et du rôle du Conseil Œcuménique des Eglises en relation à l'Eglise et aux Eglises. Cette fois-ci, c'est l'Eglise visiblement unie, recherchée par les chrétiens au sein du mouvement œcuménique, qui est l'objet de la présentation. Selon l'opinion des délégués et des observateurs qui ont participé à l'Assemblée, cette nouvelle définition de l'unité au cœur de laquelle se trouvait la notion de communion était l'apport principal de l'Assemblée de Nouvelle Delhi au développement doctrinal du mouvement œcuménique². Toutefois, en l'adoptant, les Eglises n'entendaient pas donner une définition définitive de l'unité qu'elles recherchaient, mais plutôt, exprimer plus clairement la nature de leur but commun et en définir les conditions fondamentales en vue d'une discussion future. La Déclaration est dite *texte d'étude*, proposé à l'approfondissement ultérieur par les Eglises ; elle n'entend pas proposer une conception définitive de l'unité à réaliser visiblement dès maintenant. En la commentant, le Rapport final précise qu'aucune ecclésiologie particulière n'y est présupposée³. Sur la base des acquis du dialogue œcuménique mené notamment par la Foi & Constitution, la Déclaration spécifie ce qui est exigé et impliqué par la pleine unité visible des Eglises, sans pour autant vouloir en proposer une figure concrète.

¹ Rapport de la Section III : *Unité de l'Eglise*, n° 2 dans *Nouvelle Delhi. Rapport*, pp. 113-114 (dans l'édition anglaise, p. 116).

² BODMER de TRAZ, *Op. cit.*, 116.

³ *Nouvelle Delhi. Rapport*, n° 4, p. 114.

2.2. *Don de Dieu et défi pour l'Eglise*

Selon la foi commune des Eglises affirmée clairement dans la Déclaration, l'unité est *un don de Dieu pour son Eglise*¹. Par cette affirmation, les Eglises expriment leur conviction que cette unité est de caractère divin et se place à un niveau plus profond que celui des relations extérieures entre les communautés chrétiennes ; en tant que don venant de Dieu lui-même, l'unité est une marque inhérente de l'être ecclésial, indéfectible de par sa nature divine. Dans sa dimension surnaturelle, l'unité est un mystère qui dépasse tout entendement humain, car elle est une œuvre de la Trinité : Dieu, en Jésus-Christ et par l'Esprit maintient l'Eglise toujours une et unie².

Cependant, tout don de Dieu appelle une réponse de l'homme : à l'unité divine déjà inscrite dans l'être-même de l'Eglise, devrait correspondre la vie d'unité des chrétiens dans l'Eglise. Malheureusement, la vie actuelle de la communauté chrétienne dans le monde est marquée par des divisions. Cela signifie que les chrétiens n'ont pas encore pleinement pris conscience de ce don, qu'ils s'opposent à la volonté de Dieu pour l'Eglise. Le Rapport les exhorte à conformer leur vie à l'intérieur de chaque Eglise et entre les Eglises à ce don de Dieu pour manifester visiblement l'unité qui leur est déjà donnée comme un mystère spirituel de communion et qui appelle à une réalisation visible. Tout engagement commun pour l'unité doit être accompli dans la conviction qu'il s'agit de la réalisation d'un dessein divin et non pas d'une simple cause humaine³.

2.3. *Les composantes de la communion*

Selon la Déclaration, le terme *communion* exprime l'idéal d'unité ecclésiale que les chrétiens recherchent ensemble au sein du mouvement œcuménique. Comme nous l'avons vu, à l'époque de Nouvelle Delhi, ce terme est un acquis nouveau dans le dialogue œcuménique et dont le sens n'est pas encore bien défini. Sans en donner une définition

¹ *Nouvelle Delhi. Rapport*, n° 5, p. 115. La *Déclaration* reprend textuellement une phrase d'un rapport élaboré antérieurement par la commission Foi & Constitution lors de sa session à Saint Andrews en Ecosse (*Minutes of the Faith and Order Commission 1960, St Andrews, Scotland*, Faith and Order Paper 31, 1960, 113).

² *Nouvelle Delhi. Rapport*, n° 6, p. 115.

³ *Nouvelle Delhi. Rapport*, n° 5, p. 115.

systématique, la Déclaration elle-même et les commentaires fournis dans le Rapport, donnent quelques explications quant à la manière dont ce concept est compris par les Eglises membres du COE. Pour que l'ensemble des chrétiens puisse se reconnaître comme une communion spirituellement et visiblement unie, il est nécessaire que plusieurs conditions soient réunies¹.

2.3.1. *Le baptême*

En premier lieu, nous remarquons que dans la Déclaration, il n'est question que des baptisés – *ceux qui sont baptisés en Jésus-Christ*, comme le dit le texte. L'unique baptême chrétien est ainsi reconnu comme la *pierre angulaire* et le fondement sacramentel de la *koinônia* des chrétiens². Le *Rapport* affirme l'existence d'un lien indissoluble entre l'unicité du baptême et l'unicité de l'Eglise : comme le baptême est unique, de même est unique l'Eglise dans laquelle il fait entrer les croyants³. De ce fait, les chrétiens se reconnaissent liés entre eux par un lien baptismal indestructible, malgré les divisions actuelles qui existent entre les Eglises auxquelles ils appartiennent. C'est d'ailleurs sur la base de la reconnaissance mutuelle du baptême qu'est né le mouvement œcuménique.

En évoquant l'enseignement de saint Paul sur le baptême dans 1Co 12, 13, le Rapport rappelle qu'il scelle en *un même corps* tous ceux qui le reçoivent, en leur conférant le même et unique Esprit⁴. Par conséquent, les baptisés forment ensemble une seule communauté d'enfants de Dieu, une *nouvelle race* – celle de l'*humanité rachetée*⁵. A l'intérieur de cette communauté, les chrétiens sont appelés à une vie de communion, et les divisions entre eux sont en contradiction avec leur identité chrétienne acquise par le baptême commun et leur vocation baptismale. Pour rétablir la plénitude de la communion visible, les Eglises doivent se mettre d'accord sur la signification du sacrement du baptême et ses

¹ Le *Rapport* dans son ensemble peut être considéré comme une sorte de commentaire élargi de la *Déclaration*, car il éclaire ses affirmations. Dans notre analyse, nous nous limitons au Rapport de la Section III : *Unité*, conçu comme une explication formelle de la *Déclaration*.

² *Nouvelle Delhi. Rapport*, n° 8, 115-116 et n° 33-35, pp. 123-124 (au n° 35, p. 124, le nom de sacrement est attribué explicitement au baptême chrétien).

³ *Ibid.*, n° 8, pp.115-116.

⁴ *Ibid.*, n° 33, p. 123.

⁵ *Ibid.*, n° 34, p. 124.

implications concrètes dans la vie des Eglises¹. Surtout, l'incapacité de partager ensemble le repas du Seigneur par tous les baptisés soulève le problème de la reconnaissance du baptême conféré dans une autre communauté de foi que la sienne. Cette question avait déjà été étudiée au sein du mouvement œcuménique avant l'Assemblée de Nouvelle Delhi, et des progrès ont pu être réalisés². Pourtant, il a été remarqué pendant l'Assemblée que plusieurs divergences importantes n'avaient pu être surmontées. Alors, que certaines Eglises sont d'avis que, sur la base de la reconnaissance du baptême, il est possible de rétablir la pleine communion ecclésiale et de l'exprimer dans le partage eucharistique commun, d'autres estiment que la reconnaissance du baptême ne signifie pas encore la reconnaissance de la pleine unité visible et ne conduit pas – par elle-même – à l'établissement de la communion eucharistique entre les Eglises. Cette divergence manifeste que les Eglises ne sont toujours pas *d'accord sur la vraie nature de la communauté dans laquelle le baptême nous introduit*³. C'est ainsi, que dans la perspective œcuménique, le problème des implications du baptême est étroitement lié à la question ecclésiologique. Ce qui fait principalement obstacle, ce n'est pas le baptême *en soi* – c'est-à-dire sa validité sacramentelle –, mais le baptême dans l'Eglise – c'est-à-dire sa signification ecclésiale⁴.

¹ *Ibid.*, n° 8, p. 116.

² FO, *One Lord, one Baptism*, SCM Press, 1960 ; *Minutes de Foi & Constitution*, Faith and Order Paper 31, 1960.

³ *Nouvelle Delhi. Rapport*, n°33, p. 124.

⁴ Bien que la validité du baptême soit généralement reconnue entre les Eglises participant au mouvement œcuménique, il faut cependant rappeler qu'elle n'est pas entière. Certaines Eglises évangéliques – même parmi celles appartenant au Conseil Œcuménique des Eglises – pratiquent toujours le *rebaptême*. Cette pratique se base principalement sur la non reconnaissance de la validité du baptême conféré aux petits enfants. Ces communautés estiment, en effet, que la profession personnelle de la foi est une condition préalable à la réception du baptême. Il est aussi vrai que certains théologiens orthodoxes soulèvent des objections sérieuses contre la validité d'un baptême conféré hors de la communion de leur Eglise (lire de l'Eglise). A la différence des communautés évangéliques, d'obédience protestante, où la raison de la non reconnaissance se trouve du côté de la personne et non pas de son Eglise, chez les orthodoxes, la raison est d'ordre ecclésiologique et consiste dans la non reconnaissance du caractère d'ecclésinalité des communautés détachées de l'unité orthodoxe. Car aucun sacrement ne peut être ni conféré ni reçu hors l'Eglise, le baptême donné dans une communauté qui n'appartient pas à la communion orthodoxe (identifiée à l'Eglise du Christ) ne peut être reconnu comme valide. Bien sûr, il s'agit de positions extrêmes qui

2.3.2. La foi et son annonce au monde

Intimement liée au baptême est la foi que la déclaration de Nouvelle Delhi énumère parmi les conditions essentielles de la communion. Les Eglises reconnaissent qu'au cœur de la foi chrétienne ne se trouve ni une conviction intellectuelle ni une vérité abstraite, mais l'événement même de Jésus-Christ : sa personne, sa vie, son enseignement, sa mort et sa résurrection¹. La foi en Christ, Seigneur et Sauveur, constitue la source principale de la *koinônia* entre les chrétiens. Révélée aux apôtres, cette foi est contenue dans les saintes Ecritures et exprimée de manière sommaire dans des symboles de foi (*credo*) et dans d'autres déclarations semblables². Elle est conservée et transmise fidèlement de génération en génération dans et par l'Eglise, qui est, quant à elle, gardée continuellement dans la vérité tout entière par le Saint Esprit. La Tradition de l'Eglise, qui s'exprime à travers les traditions particulières des Eglises, joue un rôle crucial dans la transmission du *kérygme* apostolique dans le temps et dans l'espace. C'est ainsi que les Ecritures, les professions de foi et la Tradition vivante, réalisent et assurent de concert l'*œcuménicité* de la doctrine de l'Eglise.

Pourtant, il manque encore l'unanimité entre les Eglises, tant sur les éléments essentiels du *kérygme* apostolique, que sur sa compréhension exacte. Il est clair pour toutes les Eglises que la plénitude de la communion ecclésiale nécessite l'unité dans la foi apostolique. Au stade actuel du dialogue, l'Assemblée recommande de distinguer entre les formulations intellectuelles de la foi et la foi elle-même, c'est-à-dire son contenu. Selon la recommandation faite dans le Rapport, ce que les Eglises doivent rechercher, ce n'est pas l'uniformité des formules mais l'unanimité sur le contenu. D'une part, elles sont conscientes que l'unité dans la foi est une condition *sine qua non* de la pleine communion visible, d'autre part, elles sont aussi conscientes que la *koinônia* en Christ est la condition préalable d'une *saine doctrine*. En recherchant la

ne sont pas maintenues par l'ensemble de l'Orthodoxie. Toutefois, les orthodoxes, plus que les autres, insistent sur le caractère ecclésial de tous les sacrements qui sont des actes de l'Eglise, donnés dans l'Eglise et pour les membres de l'Eglise.

¹ *Nouvelle Delhi. Rapport*, n°11, p. 117 et n°32, p. 123.

² Les Eglises membres du COE attribuent une valeur particulièrement importante aux symboles dits *des Apôtres* et de *Nicée-Constantinople* comme étant les plus anciens, et acceptés par l'ensemble de la chrétienté.

plénitude de communion dans la foi, les Eglises doivent toujours se recentrer sur Jésus-Christ et se laisser conduire par son Esprit de vérité. La foi en Christ, Seigneur et Sauveur, et la foi en la venue de son Règne sur la terre, se trouvent au cœur de l'évangile du Royaume que les Eglises sont appelées à annoncer à toute l'humanité. L'unité dans la prédication de l'évangile est ainsi une suite logique de l'unité dans la foi¹. L'évangile de notre Seigneur Jésus-Christ est proclamé par toutes les Eglises comme la Bonne Nouvelle du salut pour tous les hommes. Chacune des Eglises croit l'annoncer fidèlement, pourtant, le message évangélique n'est pas interprété de la même manière dans toutes les Eglises. Le Rapport reconnaît donc que la plénitude de communion visible exige l'unité quant à la prédication de l'évangile. Cela suppose que tous les chrétiens possèdent le même canon des Ecritures, et que celles-ci soient interprétées partout de la même manière. L'unité dans la prédication de l'évangile exige également que les Eglises se mettent d'accord sur la signification existentielle de la foi pour la vie des fidèles et ses implications morales.

A travers l'annonce de l'évangile du Christ, le message du salut est transmis tout d'abord aux chrétiens dans leurs Eglises, et ensuite aux gens de toutes les générations et du monde entier, grâce au témoignage des croyants et aux activités missionnaires des Eglises. En effet, l'annonce de l'évangile ne se dirige pas uniquement vers l'intérieur de l'Eglise, mais aussi vers l'extérieur car tous les hommes sont appelés à partager la vie en Christ². Le Christ n'est pas mort pour quelques uns de ses amis, mais pour le salut du monde entier ! Les chrétiens sont envoyés pour annoncer leur foi en Christ-Sauveur à toute l'humanité. Il existe une interdépendance rigoureuse entre l'accomplissement de la mission de l'Eglise et la restauration de l'unité visible des chrétiens. En effet, les divisions entre les Eglises affaiblissent la crédibilité de leur témoignage aux yeux des hommes. La pleine communion visible doit s'exprimer dans un effort missionnaire coordonné et porté ensemble par tous les chrétiens. C'est ainsi que la *koinônia* appelle à une mission commune.

¹ *Nouvelle Delhi. Rapport*, n°12, p. 117.

² *Ibid.*, n°15, p. 118.

2.3.3. La prière et l'eucharistie

La foi du baptême s'exprime et s'approfondit dans la prière que les croyants adressent à Dieu, tantôt individuellement, tantôt réunis en communauté pour une célébration liturgique du culte chrétien¹. Indissociablement liée à la foi, la prière se trouve au cœur de la vie des croyants et des Eglises. De ce fait, la communion dans la prière fait partie intégrante de la *koinônia* chrétienne. Cette condition se réfère surtout à la prière publique célébrée conformément aux prescriptions liturgiques. Les Eglises affirment que celle-ci est normalement présidée par des ministres établis officiellement dans les communautés, et avec la participation active de tous les participants. La prière liturgique dans chaque communauté doit être adaptée aux différents contextes de vie des chrétiens, suivant les différences socio-culturelles et les évolutions historiques. Elle suppose ainsi une légitime diversité de formes. Cependant, il y a des éléments communs dans le culte chrétien qui se fondent sur les actes de Dieu en Christ et qui constituent le cadre de cette légitime diversité. Ils ont été préservés à travers les âges dans toutes les traditions liturgiques, et on compte parmi eux les actes suivants : adoration, repentance, intercession, requête, action de grâce. Compte tenu du rôle et de la signification essentiels de la prière commune comme étant une source et une expression de la *koinônia* des fidèles avec Dieu et entre eux, la plénitude de l'unité visible nécessite la communion dans la prière. Celle-ci implique, d'une part, la reconnaissance de la diversité liturgique et, d'autre part, un accord sur la célébration et la signification du culte chrétien.

Dans l'ensemble du culte chrétien, la célébration eucharistique occupe une place d'excellence². Selon l'opinion commune de toutes les Eglises, l'unité eucharistique constitue non seulement un but mais *le* but de tous les efforts œcuméniques, puisque la célébration commune du repas du Seigneur manifeste la plénitude de communion ecclésiale. Les Eglises sont conscientes *qu'il n'y a qu'une table du Seigneur, non plusieurs*, et avouent unanimement *qu'il ne peut y avoir de paix définitive* entre les

¹ *Ibid.*, n°14, p. 117.

² *Ibid.*, n°13, p. 117 ; n°36, pp. 124-125 et n°54-57, pp.129-130.

chrétiens aussi longtemps que tous ne s'unissent pas ensemble autour de cette table¹.

Actuellement, faute de pleine communion ecclésiale, deux attitudes différentes ont été adoptées par les Eglises quant au partage eucharistique. Certaines d'entre elles le refusent là où la communion ecclésiale n'est pas encore réalisée dans sa plénitude². Ce refus est lié à une conception spécifique de l'Eglise conçue comme *une communion fondée sur une unité organique et transcendante de foi, de vie et d'amour*. Cette communion est *rendue visible* dans la célébration du sacrement de l'eucharistie lequel exige également l'existence d'un ministère ordonné. Pour les Eglises qui adhèrent à cette conception, il est *intolérable et incompréhensible que ceux qui ne partagent pas cette vie organique s'attendent à en partager l'expression eucharistique*³.

D'autres Eglises pratiquent l'intercommunion en partant du principe que le *commandement du Seigneur* : « *Faites ceci* » est un *impératif qui transcende toutes nos divisions* et constitue un *moyen de grâce souverain* pour le pardon des péchés⁴. Dans cette conception, le lien de l'eucharistie avec l'unité de l'Eglise semble être moins évident.

Le Rapport relève qu'à la base de ces deux attitudes pastorales, il y a deux positions doctrinales divergentes qui concernent deux points fondamentaux de la doctrine eucharistique⁵. Premièrement, la doctrine sacramentaire de l'eucharistie – notamment la question de la présence eucharistique du Christ dans les espèces du pain et du vin et l'aspect sacrificiel de la célébration – et, deuxièmement, sa signification ecclésiale. Les Eglises sont conscientes que l'établissement de la pleine communion eucharistique exige impérativement un accord sur la doctrine et la célébration liturgique de l'eucharistie. Pour faire un pas un avant, l'Assemblée recommande aux Eglises la révision de leurs doctrines et de leurs pratiques eucharistiques à la lumière des acquis récents des dialogues œcuméniques. Car la solution définitive et globale du problème eucharistique ne semble pas être pour demain, les Eglises sont donc encouragées à *progresser dans le sens de l'intercommunion*

¹ *Ibid.*, n°27, p. 121.

² *Ibid.*, n°26, p. 121.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, n°25, p. 121.

⁵ *Ibid.*, n°36, pp. 124-125.

au niveau local et de chercher des solutions possibles à l'intérieur de leurs confessions.

2.3.4. *Le ministère*

Étroitement lié à la question eucharistique est un autre problème épineux du mouvement œcuménique : celui du ministère (ou des ministères)¹. Toutes les Eglises sont d'accord pour dire que la pleine communion ecclésiale exige un ministère communément reconnu. Cependant, elles divergent considérablement dans ses conceptions. Tout en reconnaissant que tous les membres du corps du Christ constituent un sacerdoce royal et sont appelés à faire de leur vie un sacrifice spirituel à Dieu, les avis des Eglises diffèrent quant à la place et au rôle propre du ministère (surtout ordonné) au sein de la communauté sacerdotale des fidèles. Tandis que certaines prônent la nécessité d'un ministère par la consécration épiscopale dans la succession apostolique, d'autres nient cette nécessité et affirment que le ministère ordonné n'appartient pas à l'essence de l'Eglise, mais constitue une forme parmi d'autres du ministère. Le Rapport de l'Assemblée recommande des études bibliques, patristiques, théologiques et historiques en vue de l'élaboration d'un accord sur la base duquel les Eglises pourraient arriver à des formes ministérielles admises par tous.

2.3.5. *La vie commune*

Conformément au témoignage biblique, la *koinônia*, à laquelle Dieu appelle les chrétiens au sein de l'Eglise, n'est pas celle d'une communion *in abstracto* mais celle d'une communion *in concreto* : l'unité visible implique une vie commune². Pendant des siècles, les chrétiens ont vécu en séparation presque complète tout en vivant côte à côte ; mais à l'époque actuelle, elles entreprennent différentes actions et mènent de multiples activités en commun. L'Assemblée a recommandé aux Eglises deux secteurs de plus étroite collaboration œcuménique. Le premier, c'est le champs de la morale : dans un monde en proie à une *démoralisation* croissante des sociétés entières, les disciples du Christ doivent être le sel de la terre en menant une vie ancrée dans les valeurs évangéliques ; les Eglises sont appelées à des prises de positions communes concernant les questions morales d'actualité. Le second

¹ *Ibid.*, n°16, p. 118.

² *Ibid.*, n°37, p. 125.

champ recommandé à la collaboration pratique des Eglises est celui de l'enseignement chrétien, en ce compris la formation des candidats au service pastoral.

Dans la perspective de cette vie commune, la déclaration de Nouvelle Delhi envisage l'unité visible en premier lieu comme une *koinônia* entre les chrétiens vivant en *un même lieu*. Selon une précision du Rapport, le mot *lieu* est à comprendre d'abord *dans son sens premier de voisinage*¹. Cela témoignait de la tendance de l'époque dans le mouvement œcuménique, et qui consistait à mettre en valeur la dimension locale de l'unité. En effet, de manière concrète, les divisions sont ressenties surtout dans les relations entre différentes communautés chrétiennes vivant en *un même lieu* ; il faut donc que la *koinônia* soit vécue et expérimentée surtout par les chrétiens qui se côtoient dans la vie de tous les jours. C'est dans une célébration concrète de l'eucharistie que la *koinônia* des chrétiens atteint son sommet, et c'est donc l'impossibilité de célébrer le repas du Seigneur ensemble par les chrétiens vivant en *un même lieu*, qui fait ressentir plus aigrement les divisions ecclésiales.

Cependant, en vertu de l'unique baptême, les chrétiens du monde entier *ont été scellés en un seul Seigneur, par leur foi unique et par le don du Saint Esprit*². Ainsi, malgré l'incapacité actuelle *d'agir comme un corps visible et uni*, tous les baptisés sont liés entre eux et appartiennent à une communion chrétienne universelle³ ; ils constituent ensemble *un même corps* (cf. 1Co 12, 13)⁴. La Déclaration affirme qu'en vertu de leur qualité de membres du corps du Christ, les membres d'une communauté chrétienne locale *se trouvent en communion avec l'ensemble de la communauté chrétienne en tous lieux et dans tous les temps*. La *koinônia* que les chrétiens cherchent à vivre ne peut donc se limiter au *voisinage*, et le mot *lieu* doit être interprété de manière plus large que *communauté locale*. Le Rapport ajoute qu'il désigne aussi *de plus vastes espaces géographiques... englobant en fin de compte tous les chrétiens, partout où ils se trouvent*⁵. En plus de ce sens géographique, le mot *lieu* est aussi à comprendre dans un sens *existentiel*, pour décrire toute

¹ *Ibid.*, n°7, p. 115.

² *Ibid.*, n°8, pp. 115-116.

³ *Ibid.*, n° 16, 118.

⁴ *Ibid.*, n°33, p. 123.

⁵ *Ibid.*, n°7, p. 115.

situation où les chrétiens ont à exprimer l'unité en Christ¹. La *koinônia* doit être expérimentée et exprimée à tous les niveaux de la vie de l'Eglise, et dans toutes les situations où les chrétiens se rencontrent.

2.3.6. Les structures

Selon l'Assemblée de Nouvelle Delhi, la communion ecclésiale *n'implique pas une rigide uniformité de structures, d'organisation ou de gouvernement* ni au niveau local ni au niveau universel : car l'unité de l'Eglise, avant d'être institutionnelle, est mystique et spirituelle². L'Eglise n'est pas une organisation dont les membres sont tout simplement inscrits dans un registre, mais, selon la Déclaration, une *communauté de ceux qui sont baptisés en Jésus-Christ et le confessent comme Seigneur et Sauveur*. Le Rapport ajoute que le terme *koinônia* a été choisi parce qu'il *définit ce qu'est véritablement Eglise* : à savoir, non pas *simplement une institution*, mais *la communauté (fellowship) de ceux qui sont appelés ensemble par l'Esprit-Saint et confessent dans le baptême leur foi en Christ, Seigneur et Sauveur*³. La communauté ainsi décrite transcende toutes les barrières qui s'élèvent encore entre les Eglises institutionnelles. Les références faites au baptême et à la foi en Christ, comme étant les marques essentielles de l'appartenance à la *koinônia*, tendent à inclure, dans les limites de l'unité toutes les communautés chrétiennes qui se reconnaissent dans cette double exigence. La Déclaration ne mentionne pas que les structures communes sont une condition nécessaire de l'unité visible, et le commentaire que nous trouvons dans le Rapport semble même affirmer le contraire. On peut se demander, cependant, si cette manière de concevoir l'unité visible ne manque pas de cohérence. Dans la Déclaration, la *koinônia* est caractérisée comme une communauté *pleinement engagée*. Le

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, n° 10, p. 116.

³ *Nouvelle Delhi. Rapport*, n° 10, p. 116. La traduction française officielle du *Rapport* emploie ici le mot *société* pour rendre le terme anglais *fellowship*. Nous avons choisi d'employer le mot *communauté* car il nous semble mieux correspondre tant au sens de la phrase qu'au terme anglais *fellowship*. En effet, le terme *société* possède une forte *teneur* institutionnelle car le concept de société suppose des structures, des institutions et des lois qui assurent la cohérence d'un groupe et le protègent contre l'éclatement. L'unité d'une société vient, pour ainsi dire, *de l'extérieur*, or c'est juste le contraire qu'entend exprimer cette phrase qui parle de l'unité de l'Eglise réalisée *de l'intérieur* par le Saint Esprit.

Rapport précise que ce plein engagement envers le Christ et les uns envers les autres implique la participation commune aux prières, l'écoute communautaire de l'évangile et l'unanimité dans son interprétation, la communion dans le témoignage rendu devant le monde, la solidarité et la charité entre les membres de la communauté, le service commun dans le monde, etc. Est-il possible d'accomplir toutes ces exigences qu'implique l'unité visible, sans une organisation commune, en absence de tout encadrement institutionnel et sans structures communes ? L'Assemblée n'a pas donné de réponse à cette interrogation.

2.4. Conclusion

En lisant les documents de l'Assemblée de la Nouvelle Delhi, nous constatons que les Eglises y étaient davantage préoccupées à faire le point sur l'unité actuelle entre elles, qu'à développer une conception doctrinale précise sur leur unité visible future. Toutefois, elles ont proposé une vision globale de leur unité en l'appelant du nom de *koinônia*. A l'époque de l'Assemblée, c'était un pas important sur le chemin œcuménique, car la Déclaration traçait ainsi un cadre relativement déterminé pour le dialogue ultérieur. Par l'emploi du terme *koinônia* (*fellowship*) – pour rendre compte de cette unité –, elle introduisit officiellement une notion qui, jusqu'à nos jours, demeure le concept ecclésiologique prédominant dans tous les dialogues œcuméniques.

On voit bien qu'à l'époque de Nouvelle Delhi, la *koinônia* était envisagée surtout dans le sens d'une communauté spirituelle basée sur la foi en Christ et le baptême, et exprimée dans des actions communes, allant éventuellement jusqu'à la célébration commune de l'eucharistie, mais n'impliquant pas nécessairement un encadrement institutionnel commun¹. L'Assemblée envisageait essentiellement cette communion dans sa dimension locale comme étant fondamentale pour la vie des chrétiens. Conformément à cette conception, et selon la Déclaration, la tâche œcuménique des Eglises consistait à *rendre visible* leur unité ecclésiale là où elles vivaient ensemble. Tant la Déclaration que les commentaires dans le Rapport suggèrent clairement que le Conseil

¹ On peut penser que les précisions apportées par la déclaration de Toronto sur le statut ecclésiologique du COE par rapport aux Eglises et à l'Eglise, ont influencé la réflexion à Nouvelle Delhi sur ce point.

tendait, à l'époque, à ne pas considérer l'unité entre les Eglises comme étant brisée *en profondeur* par leurs divisions actuelles, mais comme étant simplement cassée dans sa couche extérieure visible ; l'unité spirituelle se présentant à leurs yeux comme étant toujours parfaite et inaltérable dans son essence. Cette tendance découlait du rôle dominant de l'*aile protestante* au sein du Conseil.

A la lecture des documents de Nouvelle Delhi, nous constatons que les Eglises sont parvenues à affirmer officiellement l'existence d'une *koinônia en Christ* entre tous les baptisés, sans pour autant se mettre préalablement d'accord sur un problème beaucoup plus fondamental : celui de la conception de l'Eglise, de sa nature et de son unité. Ce défaut ressortira à chaque fois lorsque les Eglises réunies dans le Conseil discuteront de la vision de leur unité visible, et il les conduira successivement de replacer le point focal de leur dialogue du problème spécifique de l'unité de l'Eglise, au problème plus fondamental de l'Eglise tout court.

Malgré ces manquements, la Déclaration de Nouvelle Delhi constitue un premier maillon d'une longue chaîne de prises de positions communes des Eglises réunies dans le Conseil Œcuménique, et qui aboutira en 1998 dans le document de la commission Foi & Constitution intitulé *La nature et le but de l'Eglise : Vers une déclaration commune*¹.

¹ FOI & CONSTITUTION, *La nature et le but de l'Eglise : Vers une déclaration commune* (novembre 1998), Document n° 181 : <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/nat1-f.html>, 23. 04. 2004.

3. La quatrième Conférence mondiale de la Foi & Constitution – Montréal 1963

3.1. La conférence et ses thèmes

La 4^{ème} Conférence mondiale de la Foi & Constitution s'est tenue au mois de juillet de 1963 à Montréal¹. Pour la première fois des catholiques y participaient, à titre d'observateurs, et leur présence a été chaleureusement saluée dans le discours d'ouverture prononcé par le prof. Roger Mehl de l'Eglise réformée d'Alsace et de Lorraine². Il a également affirmé que toutes les Eglises se sentaient concernées par le concile Vatican II qui se déroulait à Rome et y voyaient une grande chance pour l'avenir du mouvement œcuménique. La présence orthodoxe dans la Commission était renforcée depuis Nouvelle Delhi par l'adhésion au Conseil de plusieurs Eglises de l'Europe de l'Est (Russie, Bulgarie, Roumanie, Pologne). De ce fait la Commission était devenue plus équilibrée théologiquement, et ses élaborations doctrinales plus œcuméniques.

Réparties en cinq Sections, la Conférence s'est penchée sur plusieurs sujets : I – *L'Eglise dans le dessin de Dieu*, II – *Ecritures, Tradition et traditions* ; III – *L'œuvre rédemptrice du Christ et le ministère de son Eglise*, IV – *Le culte et l'unicité de l'Eglise du Christ* ; V – « *Tous en un lieu* » : *le processus de grandir ensemble*³. Les discussions dans les Sections se basaient sur les rapports de plusieurs commissions préparatoires érigées en vue de la Conférence⁴. En plus de ces textes de base, d'autres documents du Conseil et de la Foi & Constitution avaient

¹ Pour le processus préparatoire, l'organisation et le déroulement, voir PATON, D., « Montreal Diary », dans RODGER, P.C. & VISCHER, L. (eds), *The Fourth World Conference on Faith and Order. The Report from Montreal 1963*, Faith and Order Paper 42, London SCM Press, 1964, 9-38 ; cf. *Minutes of the Faith and Order Commission and Working Committee*, Faith and Order Paper n°41, Geneva, WCC, 1963.

² MEHL, R., « The Ecumenical Situation. The Opening Address of the Fifth World Conference on Faith and Order », *ER*, October (1963), 1-13.

³ Les rapports des Sections sont publiés dans RODGER, P.C. & VISCHER, L. *Op. cit.*, 41-90.

⁴ FOI & CONSTITUTION, documents n°37-40, Genève, 1963 (Ces études ont été également publiées sous la forme d'un volume préparatoire intitulé *Faith and Order Findings*, SCM Press and Augsburg Publishing House, 1963).

été diffusés parmi les participants¹, ainsi que des études personnelles de théologiens qui traitaient des questions débattues dans chacune des Sections². Toutes les Sections avaient élaboré des rapports qui ont tous été présentés et approuvés lors des sessions plénières et intégrés dans le Rapport final.

Les affirmations essentielles sur l'Eglise et son unité se trouvent dans les rapports des Sections I et V³. Alors que le Rapport de la Section I s'inspire largement de la *déclaration de Toronto (L'Eglise, les Eglises et le Conseil Œcuménique des Eglises)*, celui de la Section V développe surtout les affirmations de la *déclaration de Nouvelle Delhi* sur l'unité, dans la perspective de la nouvelle base doctrinale du Conseil, précisée depuis la dernière Assemblée mondiale du Conseil, par une motion trinitaire. Dans le prolongement de la déclaration de Nouvelle Delhi, la Conférence s'est concentrée sur la dimension locale de l'unité – *Eglise en tout lieu (Church in each place)*. Outre la question de la localité, elle s'est également penchée sur le caractère institutionnel de l'Eglise. Cet aspect a été longuement développé dans un texte préparatoire intitulé *Rapport de la commission d'études sur l'institutionnalisme*⁴. Malheureusement, faute d'entente essentielle entre les participants, dans le Rapport final cette section reste courte et vague⁵.

De manière générale, Montréal n'a pas apporté d'importantes nouveautés quant aux thèmes traités, mais il a permis aux participants de diverses Eglises d'élargir leurs conceptions confessionnelles. N'ayant pas eu pour but la préparation d'un accord sur un thème précis, la Conférence était marquée par une grande variété de sujets discutés. Comme l'a évalué l'un des participants, le résultat de la Conférence était *un chaos le plus prometteur*⁶. De même, en ce qui concerne l'ecclésiologie, le Rapport apparaît souvent comme un collage de phrases exprimant des vues confessionnelles très variées. On y discerne

¹ Notamment *One Lord, One Baptism*, SCM Press, 1960; *Institutionalism and Church Unity*, Association Press and SCM Press, 1963; *The Church, the Churches and the World Council of Churches* (= Toronto Statement, 1950).

² *Montreal. Report*, p. 19.

³ Sur l'élaboration de ces documents voir *Montreal. Report*, respectivement pp. 21-23 et 30-31.

⁴ Foi & Constitution document n°37, Genève, 1963 (publié également dans *Faith and Order Findings*, SCM Press and Augsburg Publishing House, 1963).

⁵ *L'Eglise : acte et institution* dans *Montreal. Report*, n°s 17-23, pp. 44-45.

⁶ *...a most promising chaos* (cité dans *Montreal. Report*, p. 7).

facilement les tensions doctrinales au sein du mouvement œcuménique de l'époque, entre *l'aile protestante* d'un côté et *l'aile orthodoxe* de l'autre. De ce fait, il est difficile d'en donner une appréciation globale univoque. Sans doute, un des mérites importants de la Conférence fut le travail doctrinal accompli dans la phase préparatoire par différentes commissions d'études. Comme le montrent les noms des Sections, plusieurs thèmes qui devaient revenir plus tard dans différents dialogues bilatéraux et multilatéraux ont été lancés à Montréal.

3.2. *L'Eglise selon Montréal*

L'Assemblée de Nouvelle Delhi a ajouté une mention trinitaire à la base doctrinale du Conseil Œcuménique des Eglises. Face à cette modification, la Conférence de Montréal a ajouté quelques harmoniques trinitaires dans ses élaborations ecclésiologiques, notamment dans le Rapport de la Section I : *L'Eglise dans le dessin de Dieu*. L'Eglise y est présentée dans le cadre d'une économie trinitaire du salut : c'est le Père qui envoie son Fils (Incarnation), le Fils qui sauve (Pâque) et l'Esprit qui sanctifie (Pentecôte)¹. L'Eglise apparaît ainsi comme le résultat d'un *acte total* de la Trinité : voulue par Dieu dans son dessein salvifique envers les hommes, elle a été fondée historiquement par le Christ et vit continuellement dans le monde grâce à l'Esprit-Saint². L'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité, sont des dons que Dieu le Père accorde à l'Eglise en Christ et par l'Esprit³.

Même s'il faut saluer et apprécier ces harmoniques trinitaires, il faut également reconnaître que, de manière générale, l'ecclésiologie de Montréal est encore profondément christologique. L'Eglise est présentée surtout comme le corps du Christ – mort et ressuscité pour notre salut –, dont les membres participent à la mort et la résurrection de la tête⁴. Passant par le mystère pascal, le Seigneur a libéré l'homme de tout esclavage et l'appelle sans cesse à la vie de créature nouvelle en lui. Cette vie implique l'obéissance à son évangile, le témoignage rendu au Christ devant le monde, et la solidarité avec tous les hommes, notamment ceux qui souffrent de la pauvreté, de discriminations et

¹ *Montreal. Report*, n°17, p. 44.

² *Ibid.*, n°s17-18, p. 44.

³ *Ibid.*, n°23, p. 45.

⁴ *Ibid.*, n°s11-12.

d'exclusions de toutes sortes¹. A l'instar du Seigneur qui a brisé les murs de séparation entre les hommes (cf. Ep 2, 14), l'Eglise est appelée à être un espace d'amour fraternel où les gens vivent en communion les uns avec les autres et manifestent ainsi l'unité du corps du Christ². Cette ecclésiologie de corps du Christ était convenable à l'époque pour pouvoir dépasser la vision fédérative de l'unité préconisée au cours des premières années au sein du Conseil, mais dont les principes mêmes étaient inexorablement contestés par les orthodoxes. Elle correspondait bien également aux positions doctrinales catholiques permettant ainsi un rapprochement entre le Conseil et l'Eglise romaine qui se lançait dans l'œcuménisme avec le Concile. Dans l'optique du corps du Christ, l'Eglise apparaissait non pas comme une fédération de communautés locales, mais comme une communion des saints de tous les âges et de tous les lieux, et qui participaient tous à la vie divine que le Christ-tête leur communiquait par son Esprit dans l'unité de son corps ecclésial³.

Selon Montréal, l'Eglise vit et se renouvelle continuellement grâce à la présence agissante en elle de l'Esprit Saint⁴. C'est par l'Esprit que le Christ lui-même se rend présent pour son peuple chaque fois que la parole de l'évangile est proclamée et que les sacrements sont administrés⁵. Ces moyens de l'action salvifique du Seigneur ressuscité dans l'Eglise, sont à la fois des *événements* et des *institutions*⁶. *Puisque la présence de Dieu nous est rendue réelle par des moyens institués, il ne doit y avoir aucun jeu du charisme et de l'institution l'un contre l'autre*⁷. C'est ainsi que, vivant dans le monde, l'Eglise qui est une, sainte, catholique et apostolique, possède une dimension charismatique et une dimension institutionnelle : elle est à la fois un événement pneumatique et une structure terrestre⁸. Malheureusement, comme nous l'avons déjà mentionné, cet aspect important de la constitution de l'Eglise en ce monde n'a pas été suffisamment développé dans le Rapport final, malgré une longue et riche étude sur l'institutionnalisme

¹ *Ibid.*, n^{os} 13-15.

² *Ibid.*, n^o 16, p. 44.

³ *Ibid.*, n^o 24, p. 45.

⁴ *Ibid.*, n^o 20, p. 45.

⁵ *Ibid.*, n^o 19, p. 45.

⁶ *Ibid.*, n^o 20, p. 45.

⁷ *Since God's presence is made real to us through instituted means, there must be no playing of charisma and institution against one another* (*Ibid.*, n^o 21, p. 45).

⁸ *Ibid.*, n^o 23, p. 45.

présentée aux participants¹. C'est peut-être là le plus grand regret de la Conférence, étant donné la grande qualité du travail préparatoire accompli par la commission d'étude. La discussion autour de l'institutionnalisme a manifesté de grandes divergences entre les traditions sur la conception de l'Eglise et sa constitution en ce monde ; divergences dont la plupart ne sont pas encore résolues quarante ans après Montréal.

Dans le prolongement de la *déclaration de Nouvelle Delhi*, la Conférence de Montréal a insisté sur la dimension locale de l'unité de l'Eglise. Citant le texte des Actes 2, 42 – *Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières* –, le Rapport de la Section V définit l'Eglise locale comme une congrégation de croyants vivant en un lieu donné². La communauté locale est la forme de base de la vie de l'Eglise dans le monde³. Chaque communauté locale est une manifestation en un lieu donné de l'Eglise du Christ à condition que s'accomplissent en elle les éléments qui déterminent l'identité chrétienne, notamment la foi en Christ, le baptême et l'eucharistie. L'ecclésiologie de Montréal valorise la qualité et l'identité culturelles de l'Eglise locale – elle est avant tout une communauté de baptisés, rassemblée dans un lieu donné pour écouter la parole de Dieu et célébrer le repas du Seigneur⁴. Tout rassemblement de chrétiens de ce type peut être appelé *Eglise locale*⁵. Cependant, le Rapport lui-même reconnaît l'ambiguïté de cette conception de l'Eglise locale, puisqu'elle peut être appliquée aussi bien à un groupe œcuménique qu'à une paroisse orthodoxe ou à un diocèse catholique. C'est pourquoi la Conférence recommande que ce problème

¹ *Institutionalism and Church Unity*, Association Press and SCM Press, 1963.

² *Ibid.*, n°143, p. 80: *It [the local church] is a gathering of believers in Jesus Christ under the leadership of the apostles, in a particular place, yet committed to a mission to the whole world.*

Notons que dans son ensemble la Déclaration utilise indifféremment les termes *Eglise locale* (*local Church*) et *congrégation* (*Congregation*). Pour parler de la communion, elle emploie tantôt le terme anglais *fellowship* tantôt le terme grec *koinonia* en transcription anglaise.

³ *Ibid.*, n°162b (... *an essential form of church life...*).

⁴ *Ibid.*, n°147: *By the 'local congregation' we mean the local fellowship of Christians gathered for the hearing of the word and the celebration of the Lord's Supper according to Christ's ordinance* (cf. n°24, p. 45).

⁵ *Ibid.*, n°148-151.

soit étudié et que les clarifications ultérieures soient apportées sur la compréhension de l'appellation *Eglise locale*¹.

Par la foi, le baptême, la prière et l'eucharistie qui déterminent l'identité chrétienne, chaque communauté est mystiquement reliée aux autres communautés locales à travers le monde². Toutes les communautés locales dispersées à travers le monde forment la communion ecclésiale universelle (*Una Catholica*). Cependant, afin qu'elles puissent se reconnaître en pleine communion visible entre elles, il faut qu'elles accomplissent toutes les conditions d'unité annoncées dans la déclaration de Nouvelle Delhi (le baptême chrétien, la foi apostolique, la vie communautaire marquée par le dévouement mutuel, l'unité avec les autres communauté dans la prédication de l'évangile, la prière et l'eucharistie, l'unité dans le témoignage et la diaconie, la reconnaissance mutuelle des membres et des ministères, les prises de position et l'action communes)³.

La congrégation locale est aussi le lieu où la communion des chrétiens est continuellement testée face à toutes sortes de tensions (ecclésiales, raciales, idéologiques, politiques, sociales, économiques, etc.), qui sont des causes potentielles de ruptures entre les membres⁴. Les divisions ne concernent pas uniquement la vie interne d'une communauté locale, mais aussi différentes communautés locales confessionnelles de chrétiens vivant en un seul lieu ; c'est au niveau local que le scandale des divisions est le plus visible et le plus douloureusement ressenti par les croyants⁵. Afin de grandir ensemble jusqu'à la plénitude de la communion visible, les Eglises de différentes dénominations doivent s'engager toujours plus pleinement dans le dialogue doctrinal au niveau local, et entreprendre des actions communes visant au dépassement de leurs divisions⁶.

¹ *Ibid.*, n° 151.

² *Ibid.*, n° 147 (*identity of existence in Christ*).

³ *Ibid.*, n° 152 (Le paragraphe cite textuellement la déclaration de Nouvelle Delhi).

⁴ *Ibid.*, n° 144.

⁵ *Ibid.*, n° 145.

⁶ *Ibid.*, n° 146. La Conférence de Montréal a examiné la question de l'unité dans la perspective Eglise locale – Eglise universelle. Cependant, elle s'est vite confrontée au problème de la signification ecclésiale des différentes dénominations chrétiennes. En reconnaissant que ce thème exigeait des études approfondies, elle a fait, toutefois, les remarques suivantes : 1) le concept de dénomination n'existe pas dans le Nouveau Testament qui emploie le mot *ecclesia* soit pour dire *Eglise locale* soit pour dire *Eglise*

Malgré les séparations qui déchirent l'unité de la communion visible, il y a une communion mystique qui existe déjà entre les chrétiens dans le corps du Christ et qui est inaltérable. Cette communion invisible est enracinée dans la foi, scellée sacramentellement par l'unique baptême, et nourrie continuellement de l'eucharistie. C'est surtout en vertu de la foi en Christ–Sauveur que tous les chrétiens appartiennent déjà à la communion de son Eglise qui surpasse toutes les dénominations. Pour approfondir leur communion visible, les chrétiens des différentes Eglises, vivant côte à côte, sont appelés à grandir œcuméniquement dans la foi commune en s'enrichissant réciproquement dans leur compréhension des vérités révélées¹. A côté de la foi, le baptême – qui fait participer à la mort et à la résurrection du Christ – est un lien fondamental de communion des chrétiens malgré leur appartenance à des communautés locales de dénominations différentes². Cette communion fondamentale de l'Eglise, ancrée dans la foi en Christ–Sauveur et scellée par le sacrement de baptême, s'exprime et s'approfondit dans la célébration du culte qui unit les chrétiens à Dieu et entre eux. Toute communauté locale célèbre le culte dans la communion des saints (*communio sanctorum*) de l'Eglise universelle. Notamment, la célébration de l'eucharistie est un acte de culte de toute l'Eglise qui manifeste et réalise la communion des chrétiens *en Christ*, malgré les douloureuses divisions institutionnelles qui persistent encore entre leurs Eglises respectives³. L'unité eucharistique surpasse les structures organisationnelles des Eglises, en soudant déjà les chrétiens de diverses traditions en une communion mystique dans le corps du Christ. Toutes les Eglises sont d'accord pour dire que l'Eglise tout entière est présente dans la communauté locale réunie pour la célébration du culte eucharistique. L'eucharistie est la source et le sommet de l'unité des

universelle, 2) les dénominations ont été instrumentales dans le développement de nouvelles formes du christianisme et de nouvelles manières de comprendre le message évangélique, 3) elles ont aussi été une source de rivalités et de conflits entre les chrétiens, 4) le système dénominationnel ne peut pas être regardé comme une forme essentielle de la vie de l'Eglise (n^{os} 161-162).

¹ *Ibid.*, n^{os} 156-157.

² *Ibid.*, n^o 154.

³ *Ibid.*, n^o 154: *Holy communion is also the act of the Church in which the churches break the one bread with the Lord himself present. Thus in spite of our painful separation at the Lord's Table we have communion in him who gives himself in every act of communion.*

chrétiens ; toute autre expression de l'unité n'est qu'une manifestation visible de la communion que les chrétiens ont déjà *en Christ*, par la participation à son corps et à son sang dans le repas du Seigneur¹. Pour cette raison, *l'unité de l'Eglise est à chercher non seulement dans l'adaptation des structures communes mais surtout dans la koinônia de véritable culte eucharistique dans lequel l'Eglise catholique tout entière est manifestée*².

Cependant, le Rapport reconnaît que l'unité eucharistique n'est pas encore possible pour tous les chrétiens. La majorité des communautés locales de confessions différentes vivant dans le même endroit ne se sentent pas encore prêtes à la célébrer ensemble. Pour manifester visiblement leur unité fondamentale dans le corps du Christ, elles sont néanmoins appelées à accomplir ensemble tout ce qui leur est possible selon le degré actuel de la communion ecclésiale³.

* * *

La Conférence s'est penchée sur un grand éventail de thèmes doctrinaux, allant de la théologie trinitaire à l'ecclésiologie en passant par la christologie, la liturgie et les Ecritures saintes. Elle n'a formulé aucune déclaration spécifique sur l'unité. Sur le champ de l'ecclésiologie, elle était surtout préoccupée à apporter des clarifications doctrinales aux déclarations de Toronto et de Nouvelle Delhi. Sa contribution essentielle consiste à avoir souligné la dimension trinitaire de l'Eglise, à avoir développé le thème de la localité dans ses divers aspects, et à avoir insisté sur la dimension cultuelle, notamment eucharistique, de la vie de l'Eglise locale. Toutefois, dans l'évolution doctrinale de l'ecclésiologie, elle n'a pas apporté de développements significatifs.

¹ *Ibid.*, n°25: *All of us [churches], however, would emphasize the presence of the Whole Catholic Church in true Christian worship in such ways that there can be no higher unity than that of which we partake around the Lord's Table, and every other form of unity can only be justified as an expression of that fundamental unity.*

² *Ibid.*, n°25: *...we affirm that the unity of the Church is to be found not only in the merger of denominational structures but even more profoundly in the koinônia of true Eucharistic worship, where the whole Catholic Church is manifested.*

³ *Ibid.*, n°s 158-160. En relation avec cette recommandation, la partie B : *The Church's involvement in a divided society* (n°s 163-174) et la partie C : *The mission of the people of God in each place* (n°s 175-188) du Rapport de la Section V, font une analyse de la vie du monde et énumèrent plusieurs champs d'activité où elles peuvent collaborer, malgré l'état imparfait de leur communion actuelle.

4. La quatrième Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises – Upsal 1968

4.1. La présentation de l'Assemblée

Du 3 au 19 juillet 1968 a eu lieu à Upsal (Suède), avec la participation de 700 délégués officiels représentant 233 Eglises chrétiennes, la 4^{ème} Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises¹. Le slogan qui a servi d'accroche à cette Assemblée fut le verset de l'Apocalypse : *Voici, je fait toutes choses nouvelles* (Ap 21, 5). Les délégués se sont penchés sur six thèmes particuliers traités dans six Sections : I – *L'Esprit-Saint et la catholicité* ; II – *Renouveau et mission* ; III – *Développement économique et social* ; IV – *Justice et paix* ; V – *Culte* ; VI – *Vers de nouveaux styles de vie*. Comme d'habitude, les comptes rendus des débats et les rapports de Sections ont été publiés dans un Rapport officiel². Contrairement à l'Assemblée précédente – Nouvelle Delhi, en 1961, qui avait consacré beaucoup d'attention à la doctrine –, l'Assemblée d'Upsal a mis principalement l'accent sur la question de la coopération des Eglises dans divers domaines pratiques. Elle a également insisté sur le besoin de resserrer le lien entre la communauté chrétienne et la communauté humaine et la nécessité d'une plus large et plus profonde intégration des Eglises dans la vie des sociétés civiles. Ayant lieu en 1968 – une année qui a profondément marqué la culture occidentale moderne –, l'Assemblée d'Upsal s'est montrée particulièrement préoccupée par l'actualité mondiale³. Comme l'a dit Norman Goodall dans l'*Editorial* du Rapport officiel, *c'est le monde qui*

¹ Sur le déroulement de l'Assemblée et ses événements marquants voir WENGER, A., *Upsal, le défi du siècle aux Eglises*, Paris, 1968.

² GOODALL, N.,(ed.), *The Upsala Report 1968 : Official Report of the Forth Assembly of the World Council of Churches*, Geneva, WCC, 1968 (traduction française à laquelle nous nous référons : *Rapport d'Upsal. Rapport officiel de la quatrième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises, Upsal, 4-20 juillet 1968*, Genève, COE, 1969.

³ Le Message de l'Assemblée en fait l'écho dès sa première phrase : *Les espérances suscitées par les découvertes scientifiques, la contestation des révoltes étudiantes, l'émotion soulevée par des assassinats politiques, le vacarme des guerres : tels sont les faits marquants de l'année 1968* (Message de la quatrième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises, introduction, dans GOODALL, N. *Op. cit.*, 1).

a déterminé l'ordre du jour de la réunion¹. Selon le Message des Eglises, les chrétiens voulaient se montrer solidaires *des hommes de toutes convictions*, afin de *combattre pour les droits de l'homme dans une communauté mondiale juste...*, [de] *travailler au désarmement et à l'établissement d'accords commerciaux équitables pour tous... et pour le développement*². Selon un participant, l'affirmation de la solidarité des chrétiens avec l'humanité a été l'événement le plus important de cette Assemblée³. Cette insistance sur la relation entre l'Eglise et l'humanité, entre la communauté ecclésiale d'une part, et la communauté humaine d'autre part, devait désormais devenir une nouvelle perspective de la réflexion doctrinale sur l'unité au sein du Conseil dans les années qui ont suivirent Upsal⁴. L'Assemblée n'a publié aucune déclaration sur l'unité en se contentant de réaffirmer les conditions et les exigences de la communion ecclésiale établies par l'Assemblée de Nouvelle Delhi, et en recommandant son éventuelle réélaboration dans l'avenir à partir des commentaires des Eglises⁵.

Seulement la Section I a entrepris un travail proprement doctrinal mais se limitant à un seul aspect de l'Eglise : sa catholicité. Appelée dans la phase préparatoire *L'unité de l'Eglise dans un monde qui se rétrécit sans cesse*, cette Section est devenue par la suite *L'Esprit-Saint et la catholicité*. Elle a pris pour point de départ le texte *La catholicité de l'Eglise*, publié dans *Avant-projets des documents de sections*. Cette étude initiale a été vivement critiquée lors de sa première présentation en plénum, tant par l'aile orthodoxe, que par l'aile protestante ; une nouvelle rédaction en a été demandée. Le texte a été profondément réélaboré à partir de remarques des délégués des Eglises, et avec prise en considération des propositions des observateurs catholiques⁶.

¹ *Upsal. Rapport*, p. XIII.

² *Message*, n°3, p. 2.

³ C'est l'opinion du pasteur J. Weller de l'Eglise congrégationaliste d'Angleterre (*Upsal. Rapport*, p. 19).

⁴ GASSMANN, G., « From Montreal 1963 to Santiago de Compostela 1993. Issues and Results of Faith and Order Work », in Crow, P. & Gassmann, G., *Lausanne 1927 to Santiago de Compostela 1993. The Faith and Order World Conferences, and Issues and Results of the Working Period 1963-1993*, Geneva, 1993, 15-16.

⁵ *Rapport du Comité pour Foi & Constitution* dans *Upsal. Rapport*, pp. 230-231.

⁶ Il convient d'ajouter ici que c'est à Upsal que des théologiens catholiques ont été officiellement accueillis, comme membres à part entière, dans la commission Foi & Constitution.

Cependant, par manque de temps, tous les amendements demandés n'ont pu être discutés, et la version finale – portant le même titre que le nom de la Section – a été jugée *peu satisfaisante* par la plupart des délégués¹. En accord avec l'esprit général de l'Assemblée, le Rapport est marqué par la volonté de lier intimement le caractère catholique de l'Eglise avec le caractère universel de l'humanité. Des intervenants ont souligné qu'il y avait une interdépendance entre le caractère catholique de l'unique Eglise et le caractère universel de l'unique humanité, parce que l'Eglise vit insérée dans le monde, et que les membres de l'Eglise sont en même temps des membres de la société humaine ; l'universalité de l'Eglise correspondaant ainsi à l'universalité de l'humanité. Selon plusieurs participants, cela imposait à l'Eglise le devoir de se tourner toujours davantage vers le monde et à s'intéresser davantage des préoccupations actuelles des hommes².

4.2. La catholicité selon Upsal

Dans le Rapport d'Upsal, l'unité des chrétiens dans l'Eglise est mise dans la perspective de l'unité des hommes dans le monde. Le Christ veut que partout dans le monde son Eglise préfigure une communauté humaine renouvelée et vivant selon son évangile dans la force de son Esprit. Les chrétiens sont appelés à manifester leur unité en Christ en formant une vraie communauté (*full fellowship*), à travers les différences de races, de classes, d'âges, de professions, d'opinions, etc³. Un commencement de semblable communauté (*community*) apparaît déjà entre les chrétiens dans le COE et d'autres structures œcuméniques, dont certaines sont à portée locale ou régionale, tandis que d'autres sont à portée mondiale. L'approfondissement et l'élargissement continuels de cette communauté doivent orienter tous les efforts œcuméniques des Eglises⁴.

¹ Sur le processus de préparation du document voir le commentaire de J. Weller, dans *Upsal. Rapport*, pp. 17-19.

² Même dans cette section, sans doute la plus théologique de toutes, plusieurs ont estimé que *les Eglises devraient renoncer à la préoccupation trop exclusive de régler leurs différents doctrinaux et se soucier davantage de rechercher leur unité dans la solidarité avec les forces de la vie moderne, comme la lutte pour l'égalité raciale, le développement, la paix* (WENGER, A., *Op. cit.*, 85).

³ *Message de la quatrième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises dans Upsal. Rapport*, n°1, p.1.

⁴ *Message*, n°4, p. 2.

Les quatre notes de l'Eglise – unité, sainteté, catholicité et apostolicité – sont citées comme les marques essentielles de la communion ecclésiale, autant dans la dimension locale, que dans la dimension universelle¹. Elles sont des dons que Dieu répand sur l'Eglise par l'Esprit Saint. Même si leur présence dans la communauté universelle des chrétiens est obscurcie par les divisions et les péchés des hommes, tous les membres de l'Eglise participent à son unité, à sa sainteté, à sa catholicité et à son apostolicité. Ces notes assurent déjà une unité intérieure de l'Eglise, que les communautés chrétiennes encore divisées sont appelées à manifester à l'extérieur par différentes formes de la vie communautaire. Elles constituent le fondement d'une unité organique et vivante en Christ par le Saint Esprit, sous la paternité universelle de Dieu, et à laquelle les chrétiens sont appelés dans l'Eglise une et unie².

A partir de l'affirmation de la présence et de l'action de l'Esprit Saint dans l'Eglise, l'Assemblée d'Upsal a proposé une conception dynamique de la catholicité dans ses deux dimensions : locale et universelle. C'est, en effet, l'Esprit Saint qui répand l'Eglise dans l'univers et qui maintient en communion toutes ses parties. La catholicité n'est pas une simple dimension extérieure de l'unité, mais une qualité intérieure de toute l'Eglise et de toute communauté d'Eglise³. Elle exprime l'intégrité et la totalité de l'unité des croyants qui n'ont qu'un cœur et qu'une âme dans le Christ (cf. Ac 4, 32 ; Ph 2, 1-12). Cette catholicité que l'Eglise possède déjà *ad intra*, les chrétiens sont appelés à l'exprimer *ad extra* dans une communion de vie qui implique la célébration commune du culte, le témoignage unanime devant le monde et l'engagement commun en faveur de l'humanité⁴. Ainsi, tout en étant catholique dans la profondeur de son être, l'Eglise

¹ *Upsal. Rapport*, n°5, p. 10.

² *Ibid.*, n°6, p.10.

³ *Ibid.*, n°7, pp. 10-11.

⁴ *Ibid.*, n°9, p. 11. Au cours des discussions sur la nature de la catholicité, les intervenants orthodoxes ont souligné qu'elle était un attribut essentiel et inaltérable de l'Eglise, tandis que, certains théologiens protestants l'envisageaient surtout comme quelque chose à acquérir à force des efforts œcuméniques. Les discussions ont conduit à la conclusion selon laquelle il fallait éviter une fausse dichotomie entre la catholicité au sens *qualitatif* (invisible) et catholicité au sens *quantitatif* (visible). Dans une vision *totale*, la catholicité doit être envisagée à la fois comme une marque essentielle de l'Eglise et un défi que les Eglises doivent relever en recherchant la plénitude de leur communion visible (Voir commentaire de J. WELLER dans *Upsal. Rapport*, pp. 17-19).

doit continuellement redevenir catholique dans sa vie de tous les jours. Elle devient catholique non pas dans le sens que la catholicité soit une qualité qui lui manquerait à présent et qu'elle devrait acquérir dans l'avenir, mais dans le sens qu'elle doit la rendre de plus en plus manifeste en unissant toujours davantage les chrétiens dans une même foi, dans l'adoration, l'amour et le service du Christ pour le monde¹. Comprise ainsi, la catholicité possède deux dimensions : une verticale et une horizontale ; elle est en même temps une propriété et une vocation de l'Eglise².

La catholicité ne s'oppose pas à la légitime diversité au sein de la communion ecclésiale³. En tant que don de l'Esprit Saint la catholicité est de caractère dynamique : elle implique une variété de charismes personnels, de formulations doctrinales, de formes liturgiques, d'activités apostoliques et pastorales, etc. Le Nouveau Testament et l'histoire de l'Eglise en témoignent abondamment. A chacun, pourtant, les dons de l'Esprit sont donnés en vue du bien commun (cf. 1Co 12, 7) et ils doivent être utilisés non pas de manière à obscurcir, mais, au contraire, de manière à manifester la catholicité de la communion ecclésiale. C'est pourquoi, la catholicité est existentiellement liée à la sainteté de vie des chrétiens et de leurs Eglises ; la sainteté étant l'un des signes primordiaux de l'authenticité évangélique de l'Eglise catholique⁴. La catholicité est étroitement liée à la continuité de l'Eglise à travers les âges⁵. Pour cette raison, elle ne peut jamais être séparée de son apostolicité⁶. Ainsi, la catholicité suppose à la fois la continuité avec la communauté apostolique et le renouveau continu de l'Eglise par la force de l'Esprit, dans les conditions changeantes du monde et à travers l'histoire⁷. Pour faire partie de l'Eglise catholique répandue dans l'univers, chaque communauté locale doit aussi être apostolique dans sa foi, ses sacrements, son ministère, son engagement diaconal en faveur des hommes, son témoignage devant le monde et sa mission d'évangélisation⁸. L'apostolicité ainsi comprise signifie à la fois la

¹ Ibid., n° 7, p. 11 ; cf. *Upsal. Rapport*, p. 5.

² *Upsal. Rapport*, p. 3.

³ Ibid., n°s 12-13, pp. 12-13.

⁴ Ibid., pp. 4-5.

⁵ *Upsal. Rapport*, n° 14, p. 13.

⁶ Ibid., p. 4.

⁷ Ibid., n° 15, p. 14.

⁸ Ibid., n° 14, p. 13.

fidélité de chaque communauté particulière à l'Eglise fondée par le Christ sur le fondement des apôtres, et sa fidélité à l'homme et à ses préoccupations actuelles dans un monde en constante évolution ; la Tradition et l'actualité doivent perpétuellement être mises en harmonie dans la vie ecclésiale¹.

Une telle conception dynamique de la catholicité pose aux Eglises actuellement divisées le défi de chercher l'unité dans une commune profession de foi, dans la reconnaissance réciproque du baptême, dans la célébration commune de l'eucharistie et dans un ministère ecclésial communément reconnu². C'est en accroissant leur communion ecclésiale dans ces domaines que les chrétiens prendront une conscience plus aiguë d'être déjà des membres du même et unique corps du Christ répandu dans l'univers³.

A la différence des discussions de Nouvelle Delhi et de Montréal qui se sont concentrées autour de la dimension locale de l'unité, l'Assemblée d'Upsal s'est surtout préoccupée de la communion ecclésiale dans sa dimension universelle. Pour arriver à la plénitude de la catholicité, il ne suffit pas de réaliser l'unité de tous les chrétiens en chaque lieu – ce qui a été postulé par l'Assemblée de la Nouvelle Delhi. L'Assemblée d'Upsal a intimement lié l'unité dans sa dimension locale avec l'unité dans sa dimension universelle, en incluant dans le Rapport sur la catholicité, un postulat de l'unité de tous les chrétiens en chaque lieu et en tous lieux⁴. Influencée par les recherches sur la conciliarité et les conciles œcuméniques que menait à l'époque la commission Foi & Constitution, l'Assemblée a envisagé l'Eglise dans sa dimension universelle comme une communion conciliaire des communautés locales. Cette idée l'a conduite à lancer l'idée d'un concile *vraiment universel* avec la participation active de toutes les confessions et dénominations⁵.

La nouvelle perspective universaliste s'accordait bien avec l'ouverture au monde postulée par l'Assemblée. Elle se référait à l'expérience commune des chrétiens qui, malgré leurs divisions ecclésiales, préservaient la conscience d'être incorporés au même corps du Christ et

¹ *Ibid.*, n°16, p. 14.

² *Ibid.*, n°17, p. 14.

³ *Ibid.*, n°19, p. 15.

⁴ *Ibid.*, n°18, p. 14.

⁵ *Ibid.*, n°19, p. 15.

de former en lui les prémices de la nouvelle humanité pleinement réconciliée avec Dieu et en elle. C'est notamment dans une rencontre œcuménique comme une assemblée mondiale de chrétiens de diverses dénominations, que tous ressentaient profondément cette catholicité du corps du Christ dans lequel ils se reconnaissaient mutuellement membres d'un organisme vivant et universel. Replacée dans la perspective de l'unité universelle du genre humain, l'Eglise acquiert une valeur de signe prophétique dans et pour le monde et par lequel s'accomplit progressivement la récapitulation de l'humanité en Christ¹. Elle apparaît ainsi comme la forme actuelle de cette nouvelle humanité unie au Christ par la foi et se nourrissant dans sa vie de communion de son eucharistie².

4.3. *Les appréciations et les critiques*

Ce qui frappe dans le Rapport sur la catholicité, c'est surtout le caractère très existentiel de la présentation. Ce texte reflète bien l'état d'esprit de l'époque marquée par une véritable *soif œcuménique* de beaucoup de chrétiens voulant s'unir à tout prix, dans leur vie, malgré les différences doctrinales entre leurs Eglises. Le Rapport tient compte de cette volonté chrétienne populaire en exhortant fréquemment les Eglises à manifester visiblement la catholicité de leur communion en Christ à travers des actes concrets. Sans doute, l'apport essentiel de l'Assemblée d'Upsal dans la discussion doctrinale sur l'unité consiste à avoir approfondi le thème de la catholicité dans une perspective existentielle. Cependant, pour la même raison, le document manque parfois de profondeur théologique et, par endroits, court le risque de réduire l'unité ecclésiale au plan des relations purement extérieures entre les communautés confessionnelles, ou à une coexistence fraternelle des chrétiens de dénominations différentes sans que la pleine catholicité soit atteinte dans la doctrine, la vie sacramentelle et les structures institutionnelles. La *dimension extérieure* de la catholicité, c'est-à-dire la communauté visible *in Ecclesia*, ne semble pas être suffisamment harmonisée avec sa *dimension intérieure*, c'est-à-dire la *koinônia* spirituelle *in Christo*. C'est ainsi que cet exposé s'est vu reprocher d'être un mélange de

¹ WENGER, A., *Upsal, le défi du siècle aux Eglises*, Paris, 1968, 87.

² *Upsal. Rapport*, n°23, p. 16.

visions juxtaposées que chacun pouvait interpréter à sa propre façon¹. Il a aussi été dit que le Rapport *n'était pas très nouveau* dans ses affirmations et que, pour cette raison, il ne faisait pas progresser la discussion œcuménique autour de la catholicité. On lui a reproché une grande insouciance dans l'emploi des termes : l'archevêque Basile, de l'Eglise orthodoxe russe, l'a critiqué pour la manière ambiguë dont il se servait du mot *Eglise*, en l'appliquant sans distinction tantôt à l'Eglise du Christ – dans laquelle la plénitude de catholicité était toujours acquise de manière inaltérable –, tantôt aux diverses Eglises confessionnelles sans que ces deux acceptions soient spécifiées². Dans le même sens, une déléguée de l'Eglise réformée des Pays-Bas, a remarqué qu'il confondait fréquemment la notion de *catholicité* avec celles d'*unité* et d'*universalité*³. Un autre délégué orthodoxe a estimé que le texte souffrait d'*imprécision sur les notes de l'Eglise*⁴.

De manière générale, pour les orthodoxes, ce texte était trop centré sur la vision sociologique de la catholicité et attribuait une place insuffisante à la présentation de ses conditions théologiques nécessaires. L'accent y était mis sur ce que l'on pouvait appeler l'*aspect quantitatif* de la catholicité : l'Eglise était présentée comme une *communion* des chrétiens vivant dispersés dans une multitude de communautés locales plus ou moins hétérogènes, mais exprimant leur unité par différentes formes de la vie conciliaire avec, au sommet, le concile universel multidénominationnel vers lequel elles devaient tendre par leur engagement œcuménique. Comme nous l'avons vu plus haut, l'Assemblée d'Upsal a lancé l'idée de convoquer un tel concile dans lequel seraient représentés tous les chrétiens, et qui pourrait parler au nom de toutes les Eglises ; le jour où les Eglises y parviendront marquera la fin de l'œcuménisme.

Dans le Rapport, la catholicité est mise en relation avec l'action de l'Esprit-Saint dans l'Eglise. Dès le titre, la référence à l'Esprit-Saint voulait souligner que la catholicité possédait un caractère dynamique⁵.

¹ Il s'agit d'un délégué de l'Eglise orthodoxe de Serbie, V. Rodzianko (*Upsal. Rapport*, p. 6).

² *Upsal. Rapport*, p. 6.

³ Remarque faite par Ellen Flesseman van Leer (*Upsal. Rapport*, p. 6).

⁴ WENGER, A., *Op. cit.*, 87.

⁵ Le titre original du projet était simplement *La catholicité de l'Eglise* (cf. WENGER, A., *Op. cit.*, 82).

C'est par la force de l'Esprit que l'Eglise se répand sur toute la terre en s'adaptant continuellement aux conditions changeantes du monde et aux nouveaux défis de l'histoire en marche. Cet aspect temporel et concret de la catholicité, en rapport avec la *catholicité sécularisée* du monde, a été particulièrement apprécié par le délégué de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, Hans Ruh. Selon lui, les Eglises devraient veiller à ce que leur *catholicité ecclésiale ne reste pas en deçà de la catholicité du monde*¹. Il a également qualifié le Rapport sur la catholicité comme *le meilleur des rapports des sections*. Cependant, d'autres ont répondu qu'il ne fallait pas exagérer le lien de l'Eglise avec le monde car l'Eglise existe dans le monde par ses membres : c'est en eux qu'elle est catholique et non pas en dehors d'eux². C'est pourquoi, l'Eglise, même plongée dans le monde, ne peut pas se confondre avec le monde dans sa recherche de la pleine catholicité ; elle est envoyée dans le monde pour le sauver et non pas pour se dissoudre en lui. L'archevêque Athenagoras du Patriarcat œcuménique de Constantinople a remarqué que le caractère dynamique de la catholicité a surtout été traité dans le contexte de la marche historique de l'Eglise mais pas assez par rapport à sa vocation eschatologique et sa nature profonde³. De ce fait, le Rapport avait parfois tendance à présenter la catholicité comme un idéal vers lequel l'Eglise devait tendre, c'est-à-dire une qualité qu'elle ne possédait pas encore et qu'elle devait acquérir par les multiples efforts communs des chrétiens. Dans ce sens, le président de la Section I, l'évêque Karekin Sarkissian, l'a présentée, dans son introduction, comme une *vocation à assumer*⁴. Un participant de l'Eglise méthodiste des Etats-Unis a dit que la note de catholicité se référerait à la plénitude d'unité de l'Eglise du Christ et qu'aucune des Eglises actuelles vivant encore en état de séparation entre elles ne pouvait prétendre l'avoir réalisé pleinement à elle-même⁵. Cette opinion a été vivement critiquée par un participant de l'Eglise arménienne, qui a rappelé que la catholicité était un don de Dieu pour son Eglise et que, elle constituait, de ce fait, une donnée doctrinale inhérente à la

¹ *Upsal. Rapport*, p. 7.

² *Ibid.*, p. 8.

³ *Ibid.*, p. 7.

⁴ Remarque du président de la Section, l'Evêque Karekin Sarkissian (*Upsal. Rapport*, p. 3).

⁵ WENGER, A., *Op. cit.*, 83.

conception de l'Eglise ; donnée dont il fallait tenir compte dans la discussion sur cette note. Selon lui, dans la perspective orthodoxe, il n'est pas possible d'envisager la catholicité comme une qualité que l'Eglise ne posséderait pleinement que lorsque tous les chrétiens seront réunis dans une communauté ecclésiale visiblement unie. Il a ajouté, que pour un orthodoxe, *l'Eglise du Christ est catholique ou n'est pas*¹. Des orthodoxes ont également insisté sur le fait que la catholicité ne pouvait se comprendre correctement qu'à la lumière de l'apostolicité : seules les Eglises locales qui ont préservé la continuité historique et ontologique avec l'Eglise que le Christ a fondée sur les apôtres, peuvent se reconnaître comme catholiques aujourd'hui, et seule la communauté de telles Eglises peut représenter la communauté catholique dans le monde. Le lien intime entre la catholicité et l'apostolicité a été également souligné par d'autres participants. Selon l'évêque K. Sarkissian, *le sens apostolique de la catholicité, rend ces deux qualités interdépendantes, inséparables ; en fait, il s'agit de deux formes complémentaires d'existence et de témoignage*². Puisque l'apostolicité se réfère à la continuité historique de l'Eglise du Christ dans un monde qui change sans cesse, le caractère dynamique de la catholicité est mieux mis en valeur lorsque les deux notes sont maintenues ensemble dans le discours théologique.

En raison du caractère terrestre de l'Eglise et à cause d'une grande variété de contextes socio-culturels dans lesquels vivent les chrétiens, la catholicité doit être considérée comme une forme de l'unité chrétienne universelle, respectueuse de la diversité et ouverte aux valeurs positives que les Eglises ont à échanger entre elles et que le monde a à offrir aux Eglises. Cependant, les Eglises reconnaissent que certains particularismes peuvent engendrer la division. C'est pourquoi, il est nécessaire de distinguer entre une bonne diversité qui enrichit l'Eglise dans sa vie et l'aide à accomplir sa mission dans diverses conditions du monde, et une mauvaise diversité qui obscurcit son caractère catholique et la conduit à perdre son identité. On a rappelé que les diversités étaient admissibles dans la mesure où toutes les communautés de l'Eglise vivant dans les conditions variées demeurent pourtant unies dans la foi, les sacrements, le ministère et le témoignage³.

¹ *Upsal. Rapport*, p. 5; cf. WENGER, A., *Op. cit.*, 83.

² *Upsal. Rapport*, p. 4.

³ WENGER, A., *Op. cit.*, 85-86.

De même, il faut mettre la catholicité de l'Eglise dans la perspective de la vocation missionnaire des chrétiens envoyés dans le monde pour faire des disciples de toutes les nations (cf. Mt 28, 19)¹. Selon une parole de l'évêque Sarkissian, *le mot de catholicité, s'il est isolé de l'obéissance missionnaire, c'est une vaine relique*². Ici encore, la catholicité prend une dimension dynamique, car le même évangile doit être transmis de telle manière que les gens de diverses cultures puissent le comprendre et y adhérer ; quant aux sacrements, ils doivent être célébrés dans des rites qui soient significatifs pour leurs destinataires. La catholicité de l'Eglise ne doit jamais être comprise comme une uniformisation de sa vie. Toutefois, une unité fondamentale est nécessaire : un groupement de communautés dissociées et sans liens réels de communion entre elles ne pourra jamais prétendre être une communauté catholique.

Outre la foi, les sacrements, le ministère et le témoignage, il a été souligné qu'une unité éthique était également nécessaire. En effet, la catholicité de l'Eglise devait se manifester encore dans le fait que les chrétiens, tout en vivant dans des sociétés différentes, représentaient tous les mêmes valeurs morales fondamentales puisées dans l'évangile du Christ. Cette *catholicité morale* de l'Eglise avait devant le monde l'importance d'un *signe prophétique*, annonçant la récapitulation de toute l'humanité dans le Christ³. Comme l'a dit un intervenant, *une Eglise qui n'est pas sainte et qui n'exerce pas un pouvoir purifiant, sanctifiant, sur sa propre vie et la vie du monde, ne peut jamais être pleinement catholique*⁴. Selon une remarque de M. Wagner, de l'Eglise réformée de France, cette sainteté doit se manifester non seulement dans la vie personnelle de chaque chrétien, mais également dans différents domaines de la vie publique, comme la politique, l'économie, le social, etc., que les chrétiens doivent imprégner de valeurs évangéliques⁵.

Les discussions plénières du Rapport sur la catholicité ont fait voir combien les chrétiens de l'*Occident protestant* et ceux de l'*Orient*

¹ *Upsal. Rapport*, p. 4.

² Cité dans le commentaire du Rapport par J. Weller (*Upsal. Rapport*, p. 17).

³ WENGER, A., *Op. cit.*, 87.

⁴ *Upsal. Rapport*, p. 4.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

orthodoxe divergeaient dans leurs conceptions théologiques¹. Les orthodoxes insistaient sur le fait que la catholicité était un don de Dieu toujours présent dans l'Eglise ; les protestants, qu'elle était un idéal à réaliser encore, puisque les divisions excluaient sa pleine présence dans les Eglises. Les premiers soulignaient la distinction entre l'Eglise d'un côté et le monde de l'autre ; les seconds, au contraire, insistaient sur l'interconnexion entre la catholicité de l'Eglise et celle de l'humanité. Pendant que les premiers la voyaient surtout comme une note qualitative désignant la plénitude d'ecclésialité dans une Eglise locale, les seconds l'envisageaient d'abord comme une note quantitative relative à la présence universelle de l'Eglise dans le monde.

A cause de ces perspectives doctrinales différentes dont témoignent les interventions résumées ci-dessus, l'élaboration et l'adoption du Rapport dans la Section I étaient difficiles. Dans sa tentative de trouver un consensus acceptable par tous, le texte final est devenu quelque peu vague et ambigu. Il souffre également d'une *incertitude théologique* due au fait que son statut officiel n'avait pas été clairement défini au départ. Pendant que certains estimaient qu'il s'agissait de préparer une déclaration œcuménique unanime sur la catholicité, d'autres pensaient qu'il fallait élaborer un outil de travail en vue d'un dialogue ultérieur sur la catholicité². A la demande de plusieurs participants, notamment orthodoxes et luthériens, cette question a été clarifiée dans un *Nota bene* ajouté au Rapport. On y affirme qu'il s'agit d'un *accord* entre les participants, conçu comme *la base et l'instrument de discussions possibles* ultérieurement sur la catholicité entre les Eglises³. A la lumière de cette précision, il serait donc contraire à l'esprit du document de le considérer comme un accord entre les Eglises membres du Conseil sur la conception de la catholicité. Cependant, malgré ses ambiguïtés et ses manquements, le texte d'Upsal témoigne étrangement d'un large consensus sur la compréhension de la catholicité auquel des théologiens de traditions différentes sont arrivés grâce à un dialogue doctrinal véritablement œcuménique ; et il faut reconnaître qu'il constituait à l'époque d'Upsal un élément nouveau dans le dialogue sur l'unité.

¹ Ce fait a été souligné dans un commentaire sur le travail de la Section I par J. Weller, pasteur de l'Eglise congrégationaliste d'Angleterre (*Ibid.*, p. 17).

² *Ibid.*, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 16.

Sans doute, son apport le plus apprécié à l'époque était *son intention très positive, celle de lier de façon ferme le mouvement interne de l'Eglise vers son unité et le mouvement d'extraversion vers le monde*¹. *En considérant comment l'Esprit-Saint réalise sans cesse la catholicité ou l'universalité de l'Eglise, elle [Assemblée] a pensé découvrir une conception moins rigide et plus dynamique de l'unité*².

¹ Prof. Mehl (WENGER, A., *Op. cit.*, 81). Pour la discussion autour du Rapport voir *Upsal. Rapport*, pp. 5-8 ; WENGER, A., *Op. cit.*, 82-88.

² WENGER, A., *Op. cit.*, 75.

5. La cinquième Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises – Nairobi 1975

5.1. *L'Eglise, communauté conciliaire – Déclaration de Nairobi*

La 5^{ème} Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises s'est tenue entre le 23 novembre et le 10 décembre 1975 à Nairobi (Kenya). Elle a développé le concept de *communauté conciliaire*, incluant l'idée d'un concile universel réunissant les représentants de toutes les Eglises chrétiennes actuellement existantes. Dans la Section II du Rapport final intitulée *Les exigences de l'unité*, nous trouvons la déclaration suivante :

L'Eglise une doit être envisagée comme une communauté conciliaire (conciliar fellowship) d'Eglises locales, elles-mêmes authentiquement unies. Dans cette communauté conciliaire, chaque Eglise locale possède, en communion avec les autres, la plénitude de la catholicité et rend témoignage à la même foi apostolique ; elle reconnaît donc que les autres Eglises font partie de la même Eglise du Christ et que leur inspiration émane du même Esprit. Comme l'Assemblée de Nouvelle Delhi l'a indiqué, elles sont liées entre elles par un même baptême et une même eucharistie ; elles reconnaissent mutuellement leurs membres et leurs ministères. Elles sont unies par le commun engagement qu'elles ont pris de confesser l'Evangile du Christ, en assurant sa proclamation et le service au monde. A cette fin, les différentes Eglises cherchent à maintenir des relations solides et dynamiques avec les autres Eglises, dans le cadre des réunions conciliaires convoquées selon les exigences de l'accomplissement de leur vocation commune¹.

Du point de vue doctrinal, cette déclaration est l'acquis le plus important de l'Assemblée de Nairobi. Elle constitue une avancée considérable dans le développement doctrinal du concept de *koinônia* au sein du

¹ HENRIET, M (ed.), *Briser les Barrières. Rapport officiel de la Cinquième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises, Nairobi, 23 novembre – 10 décembre 1975*, Paris, 1976, 168 (Original en anglais PATON, D. M. (ed.), *Breaking Barriers. Nairobi 1975*, London, SPCK and Grand Rapids, 1975, 60).

Conseil Œcuménique des Eglises. Notre investigation dans ce chapitre se limita à l'analyse de ce thème sous ses différents angles.

5.2. Le terme et le développement du concept de conciliarité dans le COE

La notion de conciliarité et l'expression *communion (communauté) conciliaire* qui en dérive viennent du terme latin *concilium*, qui évoque étymologiquement l'idée de la communauté rassemblée par une convocation¹. *Concilium*, en effet, dérive de *concalion* qui est composé de la racine *calare* (appeler) et du préfix *cum* (avec). Il s'apparente ainsi avec la signification du terme grec *ecclesia* (assemblée), composé de *ek* et de *kallein* (appeler). A la tradition conciliaire en Occident, correspond la Tradition synodale en Orient. La notion occidentale de la communauté conciliaire doit ainsi être apparentée à la notion orientale du synode. Le terme grec *synodos* est composé de *syn* (ensemble) et *hodos* (chemin) et signifie *venir ensemble* ou *faire la route ensemble*. Dans la tradition syriaque, ce terme a été rendu par *synaxis*, qui signifie *assemblée liturgique*, notamment celle qui se rassemble pour la célébration de l'eucharistie. On peut donc conclure qu'il s'agit d'une notion bien enracinée dans la Tradition – tant occidentale qu'orientale – de l'Eglise. En même temps, la notion de communauté conciliaire correspond bien au but de l'œcuménisme.

Dans le dialogue œcuménique mené au sein du Conseil Œcuménique des Eglises, la notion de conciliarité apparaît dans la deuxième moitié des années soixante et gagne vite de l'importance, notamment dans les recherches menées par la Foi & Constitution. Dans les documents officiels du Conseil, le premier emploi du terme *conciliarité* date de l'an 1967, où il apparaît dans le Rapport officiel de la session de Foi & Constitution à Bristol². Le thème est ensuite repris par le Conseil à Upsal en 1968. Le Rapport officiel de cette Quatrième Assemblée

¹ Sur le terme et le développement du thème de la conciliarité dans le débat œcuménique voir KESHISHAN A., *Conciliar fellowship. A Common Goal*, Geneva, WCC, 1992; GASSMANN, G. (ed.), *Documentary History of Faith and Order 1963-1993*, Faith and Order Paper n°159, Geneva, WCC, 1993, 203-204; cf. FAITH & ORDER, *Councils and the Ecumenical Movement*, World Council Studies n°5, Geneva, WCC, 1968; *Councils, Conciliarity and a Geneuinly Universal Council*, n°70, 1974 (= *Study Encounter*, vol. X, n°2, 1974).

² FAITH & ORDER, *New Directions in Faith and Order. Bristol 1967*, Faith and Order Paper 50, Geneva, WCC, 1968, 50-58.

mondiale parle d'un *mode vraiment universel, œcuménique et conciliaire de vie et de témoignage communs*, que les Eglises sont appelées à chercher et à définir ensemble¹. L'étude la plus systématique du thème de la conciliarité dans les documents œcuméniques d'avant Nairobi, est celle qu'a élaborée la Foi & Constitution à Louvain en 1971². Le document officiel de Louvain recommandait aux Eglises la notion de *communauté conciliaire* comme la forme de l'unité visible à rechercher. Louvain a réuni dans le concept de conciliarité la proposition de Nouvelle Delhi de *l'unité en tout lieu*, et la proposition d'Upsal de *l'unité en tous les lieux*. Par la suite, la session de la Foi & Constitution à Salamanque avait repris la proposition de Louvain et, sur sa base, a élaboré une déclaration décrivant l'Eglise visiblement unie comme une *communauté conciliaire des Eglises locales [...] elles-mêmes véritablement unies*³. Une année avant l'Assemblée de Nairobi, la commission Foi & Constitution réunie à Accra a mis en rapport le concept de *communauté conciliaire* avec celui d'*unité organique* proposée en 1961 à Nouvelle Delhi, en expliquant qu'il ne s'agissait pas de deux concepts rivaux mais bien complémentaires⁴. L'Assemblée de Nairobi a repris, comme base de discussions, le document de Louvain, et l'a intégré tel quel dans le Rapport final. Cette Assemblée constitue le point culminant du débat sur la conciliarité au sein du Conseil Œcuménique des Eglises ; et jusqu'à aujourd'hui, ce thème n'a jamais trouvé autant d'attention dans le dialogue œcuménique. La Cinquième Assemblée mondiale du Conseil a donné une présentation relativement complète de la conciliarité dans ses divers aspects. Dans ses élaborations, elle se nourrissait des résultats de recherches menés depuis plusieurs années autour de ce sujet par la Foi & Constitution, que nous venons de mentionner. La déclaration de Nairobi porte également les marques de dialogues œcuméniques bilatéraux de la même époque entre

¹ GOODALL, N. (éd.), *Rapport d'Upsal : Rapport officiel de la quatrième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises, Upsal, 4-20 juillet 1968*, Genève, COE, 1969, 9-16 (surtout n°19, p. 15).

² FAITH & ORDER, « Conciliarity and the Future of the Ecumenical Movement » in *Faith & Order in Louvain 1971*, Faith and Order Paper 59, Geneva, WCC, 1971, 225-229.

³ « The Unity of the Church – Next Steps : The Report of the Salamanca Consultation of Faith and Order, September 1973 », *ER* 2 (1974), 293.

⁴ FAITH & ORDER, « The Unity of the Church : the Goal and the Way » in *Uniting in Hope, Accra 1974*, Faith and Order Paper 72, Geneva, WCC, 1975, 110-123).

les Eglises membres du Conseil¹. Il convient de souligner également à cet égard l'engagement de l'Eglise catholique qui, après le concile Vatican II, avait entamé des conversations avec d'autres communions chrétiennes, dans lesquelles le thème de la communauté conciliaire avait aussi été traité². Tous ces dialogues bilatéraux et multilatéraux ont permis de faire confiance aux participants de l'Assemblée de Nairobi, de croire que les identités confessionnelles pouvaient constituer des enrichissements de l'Eglise une et unie, mais à la condition de pouvoir dépasser leur portée « diviseuse » par leur intégration - au moyen du concept de conciliarité - dans une Eglise unie et à multiples visages. La nouvelle tendance qui se dessinait ainsi de plus en plus clairement consistait à rechercher l'unité non pas par l'effacement des différences, mais par leur mise en harmonie dans une Eglise conçue comme une *symphonie des confessions*.

5.3. Concile et conseil – distinction des concepts

La discussion au sein de la Foi & Constitution concernant la conciliarité a conduit à l'émergence de l'idée d'un concile universel avec la participation de toutes les communions chrétiennes actuellement divisées. Dans l'esprit de propagateurs de cette idée, un tel *concile multidénominationnel* devrait constituer le premier pas sur le chemin vers un concile véritablement œcuménique, et marquant la fin de l'œcuménisme et le début de l'Eglise pleinement unie et visiblement une³. Cependant, selon la compréhension traditionnelle dans les Eglises, la conciliarité constitue un aspect de la vie de l'Eglise déjà une et pleinement unie⁴. La consultation de Foi & Constitution à Salamanque sur cette question avait remarqué que la conciliarité au sens propre se référait non pas aux rencontres ou structures œcuméniques, mais aux

¹ EHRENSTRÖM, N. et GASSMANN, G., *Confessions in Dialogue. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families 1959-1974*, Geneva, WCC, (3) 1975 (Il suffit de regarder la *Table des sujets* pour s'en rendre compte, 142-143).

² Entre Vatican II et Nairobi, l'Eglise catholique avait entamé des conversations bilatérales avec les Anglicans, les Baptistes, les Luthériens, les Méthodistes, les Orthodoxes, les Réformés, les Vieux Catholiques et l'Eglise du Christ (cf. EHRENSTRÖM, N. et GASSMANN, G., *Op.cit.*, 6-7).

³ FAITH & ORDER, *Councils and the Ecumenical Movement*, World Council Studies n°5, Geneva, WCC, 1968, 19.

⁴ *Nairobi. Rapport*, n°3, p. 168.

relations entre les Eglises locales à l'intérieur de l'Eglise universelle une¹. Selon ce sens originel, l'expression *communauté conciliaire* ne peut pas se référer aux relations actuelles entre les Eglises vivant encore séparées les unes des autres, pas plus que le mot *concile* n'est approprié pour désigner une rencontre des représentants de différentes Eglises confessionnelles. Tant les termes *concile* et *conciliarité* que l'expression *communauté conciliaire* se réfèrent, dans leurs sens premiers, au but ultime de l'œcuménisme et non pas à son moyen.

Cependant, on a aussi remarqué que la communauté actuelle qui existait déjà entre les Eglises encore divisées portait également certaines marques d'une communauté conciliaire, car, par le développement de diverses formes de vie communes, les Eglises s'approchaient progressivement de la pleine ré-conciliation. Ce but était notamment visé par la participation des Eglises aux rencontres œcuméniques qui portaient déjà certains traits des conciles. Par extension, il est donc possible de parler d'une *communauté conciliaire* entre les Eglises encore divisées mais qui prennent une part active au mouvement œcuménique ; il est ainsi justifié de dire que l'appellation *communauté conciliaire* se réfère non seulement au but qu'elles cherchent à réaliser d'un commun effort, mais aussi à l'état des relations actuelles qu'elles entretiennent dans le cadre de diverses structures communes de type conciliaire.

Toutefois, dès le début du mouvement œcuménique, on faisait la distinction entre l'appellation *concile* et l'appellation *conseil*. Dans le premier cas, il s'agit d'une réunion officielle de l'Eglise une et visiblement unie et cette appellation renvoie au but ultime de l'œcuménisme². Dans le second cas, il s'agit d'une communauté (ou d'une réunion) des Eglises encore divisées, mais qui cherchent à vivre toujours plus pleinement leur *koinônia* en Christ ; ce nom renvoie ainsi à un moyen dont se sert le mouvement œcuménique pour atteindre son but ultime³. Dans cette perspective, différents conseils œcuméniques aux niveaux local, national ou régional, ainsi que le Conseil Œcuménique des Eglises au niveau mondial, peuvent être considérés comme des

¹ « The Unity of the Church – Next Steps : The Report of the Salamanca Consultation of Faith and Order, September 1973 », *ER* 2 (1974), 293.

² On peut associer à ce sens la réunion similaire d'une Eglise (confessionnelle) – comme le concile Vatican II dans l'Eglise catholique.

³ KESHISHAN A., *Conciliar fellowship. A Common Goal*, Geneva, WCC, 1992, 1-5.

expressions imparfaites de la *communio conciliaire* dont la forme parfaite future sera le concile œcuménique (universel) de l'Eglise définitivement unie, sans compter d'autres formes de vie pleinement conciliaires entre les communautés locales. Car les Eglises chrétiennes actuellement engagées dans la recherche de l'unité ne sont pas encore unies, ni par une compréhension commune de la foi apostolique, ni par un ministère commun, ni par une eucharistie commune. Leurs assemblées interconfessionnelles ne peuvent non plus prétendre être de vrais conciles. Elles sont, néanmoins, un signe avant-coureur et une préfiguration de la communauté conciliaire pleinement réalisée, vers laquelle les Eglises tendent ensemble ; elles préfigurent la conciliarité future¹. Puisque les divisions actuelles au sein de la chrétienté sont une aberration qui ne correspond pas à la volonté de Dieu pour l'Eglise, ce n'est pas le conseil mais le concile qui doit être considéré comme la *forme normale* de la conciliarité.

5.4. La communauté conciliaire selon Nairobi

Selon la déclaration de Nairobi, la communauté conciliaire entre les Eglises locales est réalisée et rendue manifeste lorsqu'elles confessent ensemble la même foi apostolique, reconnaissent mutuellement leur baptême, sont disposées à célébrer ensemble le repas du Seigneur, à reconnaître mutuellement leurs ministères, et quand elles possèdent des structures communes leur permettant de prendre ensemble des décisions les concernant.

5.4.1. La communauté unie dans la foi

Au cours des discussions, le besoin de l'unité dans la foi apostolique comme étant une condition préalable à la réalisation de la pleine communauté conciliaire entre les Eglises a souvent été souligné. Tout en saluant la multiplicité des expressions que la foi apostolique trouvait dans chacune des Eglises, l'Assemblée s'est également mis d'accord sur le fait que l'avènement de la pleine communauté conciliaire nécessitait la réconciliation dans le domaine de la foi et un accord sur sa compréhension commune. On a relevé qu'aucune différence – qu'elle soit de nature culturelle, sociologique, psychologique, politique ou historique – ne doit jamais porter atteinte à l'intégrité de la foi

¹ *Nairobi. Rapport*, n°6, 169.

apostolique, laquelle doit être unanimement confessée par tous les membres de la communauté conciliaire¹. C'est pourquoi, l'Assemblée a exhorté les Eglises à se réconcilier dans la foi en Christ. Cependant, le chemin que les Eglises étaient invitées à emprunter à Nairobi, consistait non pas à aller les unes vers les autres, mais à s'avancer ensemble sur le chemin de la vérité, en écoutant le Christ qui a les paroles de la vie éternelle (cf. Jn 6, 68), et qui dit la vérité (cf. Jn 8, 45. 46). Dans la recherche de l'unité dans la foi, la perspective n'était donc pas celle d'élaborer une doctrine commune au prix de concessions sur ses propres convictions de foi, mais celle de croître ensemble dans la vérité révélée, par une réflexion menée à la fois dans la fidélité à sa propre tradition, et dans l'esprit d'ouverture aux autres ; esprit d'ouverture stimulé par la charité fraternelle. Le but ultime de cette recherche n'était pas autre que le Christ lui-même, qui est la Vérité (cf. Jn 14, 6) ; c'est vers cette Vérité incarnée et glorifiée que les Eglises étaient invitées à tendre ensemble, en cherchant la réconciliation de leurs doctrines respectives².

5.4.2. La communauté catholique

En prolongeant la réflexion d'Upsal, l'Assemblée de Nairobi a attribué une grande attention à la note de catholicité dans la perspective de conciliarité³. Cependant, à la différence d'Upsal, la catholicité n'y est pas envisagée en premier lieu comme une note qualitative de l'Eglise (c'est-à-dire relative à sa présence universelle dans le monde), mais comme une note quantitative (c'est-à-dire relative à la présence dans l'Eglise des éléments qui font d'elle l'Eglise). Ainsi comprise, la catholicité exprime, en premier lieu, la qualité d'ecclésialité de chaque Eglise locale et, ensuite seulement, la catholicité de toutes les Eglises réunies en une communauté conciliaire. Une communauté locale de chrétiens n'est pas catholique parcequ'elle est en communion avec les autres, mais elle est en communion avec les autres puisque, comme elles, elle est catholique dans son être. C'est pourquoi, la catholicité quantitative de l'Eglise (universalité géographique et historique) est le résultat de la catholicité qualitative de toutes les communautés locales qui la constituent. La catholicité considérée comme la plénitude d'ecclésialité de la communauté locale, avant d'être une réalité d'ordre

¹ *Nairobi. Rapport*, n°5, p. 169.

² *Ibid.*, n°5, p. 169 ; cf. n°14, p. 173.

³ *Ibid.*, n°s30-35.

ecclésiologique, se manifeste comme une réalité d'ordre christologique et pneumatologique : christologique puisque l'Eglise est là où est le Christ ; pneumatologique, puisqu'elle résulte de la présence agissante en elle de l'Esprit Saint. La catholicité désigne ainsi la plénitude (*plérome*) du corps du Christ qui se réalise dans chaque communauté locale par la puissance de l'Esprit Saint.

Néanmoins, aucune communauté de chrétiens ne peut prétendre à cette plénitude sans être en communion avec les autres communautés, car la communion entre les communautés locales est une exigence de la présence en chacune d'elle du *plérome* catholique. Ainsi la pleine communion entre les Eglises locales est impliquée par la conception de l'Eglise comme communauté conciliaire. Grâce à cette inter-communion entre les Eglises locales, toute communauté de chrétiens dans un lieu devient une manifestation concrète, une re-présentation de l'Eglise qui est partout catholique. L'Eglise, communauté conciliaire, est un rassemblement universel d'Eglises locales qui participent ensemble à la même ecclésialité, et manifestent ensemble la plénitude de catholicité de l'Eglise du Christ répandue dans le monde entier.

Cette conception de la catholicité ne signifie pourtant pas que toutes les communautés locales, qui vivent rassemblées en une communauté conciliaire, sont identiques dans tous les détails. Si le Rapport affirme que la véritable communauté conciliaire présuppose l'unité de l'Eglise¹, il affirme également que cette unité ne signifie pas l'uniformité de vie et ne s'oppose point à une légitime diversité. Au contraire, selon le Rapport, la véritable catholicité est une recherche de la pluralité dans l'unité, et de la diversité dans la continuité avec toute l'Eglise². Non seulement cette exigence de diversité correspond à la nature de l'Eglise en ce monde, mais aussi, elle s'enracine dans ses origines divines. Comme Dieu est un et multiple à la fois, de même l'Eglise l'est et a le droit de l'être. Cependant, comme l'unité de la communion au sein de la Trinité n'est point brisée par les différences entre les trois personnes divines, de même l'unité de la communion catholique ne doit jamais être brisée par les différences entre les communautés et les personnes qui les composent³. C'est uniquement à condition de maintenir l'équilibre entre l'unité et la diversité que l'Eglise comme communauté conciliaire,

¹ *Ibid.*, n°5, p. 168.

² *Nairobi. Rapport*, n°2, p. 168.

³ *Ibid.*, n°7, p. 169.

qu'elle pourra être dans le monde présent un reflet pleinement authentique de la parfaite communion qui réunit, au sein d'un seul être divin, le Père, le Fils et le Saint Esprit¹. C'est pourquoi, la diversité légitime s'oppose aux particularismes ancrés dans l'égoïsme des personnes et des groupes, car ils mettent en danger la plénitude catholique, ils éloignent l'Eglise de l'idéal divin et conduisent à l'éclatement de la communauté conciliaire. Chacune des Eglises engagées dans le dialogue œcuménique doit entreprendre un effort honnête de discernement et se défaire des particularismes illégitimes qui les maintiennent en état de divisions². Ce travail de *purification* est nécessaire pour retrouver la plénitude catholique dans chacune d'elles et la plénitude de communion conciliaire entre elles.

La catholicité comprise comme la plénitude de communion à travers les diversités légitimes correspond au but de l'Eglise en ce monde ; but qui consiste à rassembler dans l'unité l'ensemble de l'humanité composée d'hommes et de femmes de diverses origines, appartenant aux diverses cultures, et vivant dans des conditions existentielles très variées. Leur vie commune dans le monde est encore marquée par diverses oppositions et rivalités et ne correspond pas à l'aspiration profonde de l'homme à vivre dans une société pleinement réconciliée. L'unité des chrétiens dans le monde doit être replacée dans ce contexte plus vaste de l'unité diversifiée de toute l'humanité à laquelle aspirent les hommes³. Conformément à sa vocation d'instrument de l'unité universelle du genre humain, l'Eglise doit accueillir en son sein les hommes et les femmes de toutes origines et de toutes conditions, de tous les peuples et toutes les cultures, etc⁴. A cette condition, seulement, la communauté chrétienne apparaîtra aux yeux des hommes comme un signe authentique de la *koinônia* eschatologique du genre humain. L'élaboration des structures ecclésiales, surtout au niveau local, capable de réunir dans une communauté chrétienne de type conciliaire la riche variété de fidèles, de cultures, de systèmes socio-économico-politiques,

¹ *Ibid.*, n°7, p. 169.

² *Ibid.*, n°2, p. 167.

³ *Ibid.*, n° 7, p. 169.

⁴ *Nairobi. Rapport*, n°2, p. 167. Dans ce contexte, le Rapport a mis un accent particulièrement fort sur la nécessité de l'intégration des handicapés dans la vie ecclésiale (n°8, p. 170) et soulevé la question de l'accès des femmes aux fonctions ecclésiastiques et au ministère (n°9, pp. 170-171).

etc., contribuera à manifester la vocation universelle de l'Eglise. C'est ainsi que la conciliarité contribuera à l'avènement d'une nouvelle humanité conforme au dessein de Dieu¹. Elle est ainsi en plein accord avec la vocation de l'Eglise appelée à être dans le monde un signe de la réconciliation universelle des hommes.

5.4.3. Les dimensions et les niveaux de la conciliarité

Dans son essence, l'*Ecclesia catholica et universalis* est un *concilium* – assemblée des fidèles convoquées par le Père et réunis par le Christ dans l'Esprit Saint. En tant qu'assemblée, l'Eglise est, de par sa nature, une communauté conciliaire dans laquelle les différences – tant entre les personnes qu'entre les communautés – ne sont pas supprimées, mais *réconciliées* par la charité. Un aspect important de la notion de *communauté conciliaire* consiste dans le fait que l'accent est mis sur l'idée de réconciliation. Elle perce déjà à travers la signification étymologique des termes *concile* et *conciliarité*, qui dirigent naturellement l'esprit vers l'idée de *conciliation* et celle de *réconciliation*. En développant à Nairobi le modèle de *communauté conciliaire*, le Conseil voulait corriger l'œcuménisme de type fédératif qui le dominait depuis sa création. Désormais, l'unité des Eglises ne devrait plus être réfléchie dans des termes d'union ou de confédération, mais dans des termes de *conciliation* et *réconciliation*. La différence n'est pas uniquement dans les mots, mais elle touche au fond du problème. C'était surtout un pas important vers les Eglises orthodoxes qui, depuis leur entrée dans le Conseil, s'opposaient systématiquement à tout œcuménisme d'union ou de confédération. Elles étaient pourtant prêtes à chercher la plénitude de l'unité ecclésiale par la réconciliation entre les communautés chrétiennes encore séparées.

La réconciliation doit s'exprimer par deux attitudes complémentaires : d'une part, elle pousse à reconnaître et accueillir l'autre dans sa différence, d'autre part, elle nécessite la reconnaissance de ses propres défaillances. Appelées à se réconcilier à l'intérieur d'une communauté conciliaire, les Eglises sont ainsi exhortées à une attitude de reconnaissance et d'accueil les unes envers les autres et à l'aveu humble de leur incomplétude causée par les divisions. La même exigence s'adresse aux fidèles dont la vie chrétienne doit être inspirée par un

¹ *Ibid.*, n°10, p. 171.

esprit de conciliarité. Bien que cet esprit conciliaire doive les animer dans les contacts avec des chrétiens des autres Eglises, il doit pourtant s'exprimer davantage à l'intérieur de sa propre communauté ecclésiale. A ce niveau, il s'exprime non seulement par l'ouverture mutuelle et la disposition intérieure au pardon, mais également par l'esprit de responsabilité pour la vie de la communauté, d'abord au niveau local et ensuite au niveau universel. Ainsi, la conciliarité apparaît non seulement comme une structure de la vie de l'Eglise, mais également comme une disposition intérieure de tout chrétien à se sentir dans l'Eglise et à sentir avec l'Eglise.

Du point de vue doctrinal, un apport essentiel de l'Assemblée de Nairobi dans la discussion sur la conception commune de l'unité visible de l'Eglise, consiste à avoir lié organiquement la dimension locale avec la dimension universelle de l'unité au moyen du concept de conciliarité. Dans ce sens, le concept de communauté conciliaire était à la fois un approfondissement et un élargissement du concept d'*unité organique* proposé en 1961 à Nouvelle Delhi, et approfondi en 1968 à Upsal. Il ne s'agissait donc pas d'un nouveau paradigme œcuménique mais d'un développement homogène de la vision de l'unité visible, qui a commencé avec le début du mouvement œcuménique et se développait progressivement par l'approfondissement successif de divers aspects et dimensions de cette unité. La notion de conciliarité devait aider les Eglises à une meilleure reconnaissance des valeurs positives dans chaque tradition ecclésiale, et ouvrir devant elles un chemin nouveau pour une intégration réelle de ces valeurs, dans une vision cohérente et pleinement œcuménique de l'Eglise de l'avenir. Ainsi, à Nairobi, on ne parlait pas simplement de la conciliarité mais de la communauté conciliaire. En ajoutant l'adjectif *conciliaire* au substantif *communauté*, l'Assemblée a signalé qu'on restait profondément ancré dans une ecclésiologie de communion. En effet, la conception de conciliarité proposée à Nairobi correspondait à la conception de l'Eglise comme *koinônia*. La compréhension de la *koinônia* a même été enrichie lors de cette Assemblée notamment par une meilleure prise de conscience de son caractère bipolaire. On a mieux compris que l'Eglise était à la fois une et multiple, unie mais faite des différences, unique mais non pas uniforme, universelle mais constituée des communautés locales variées ; en d'autres termes, l'Eglise *koinônia* apparaissait de plus en plus clairement comme une communion de Communions et une Eglise d'Eglises.

L'Eglise comme communauté conciliaire a besoin des rassemblements représentatifs pour maintenir l'unité à tous les niveaux de sa vie¹. La forme la plus accomplie de conciliarité est celle d'un concile universel (œcuménique). Un tel concile apparaît comme une expression existentielle de la *koinônia* spirituelle, qui existe entre les Eglises locales séparées par l'espace et les contextes socio-culturels variés, mais vivant intensément leur unité *in Christo* et dont les représentants se réunissent périodiquement pour manifester cette unité universelle de manière visible et décider des questions d'actualité². Cependant, la conciliarité ne se limite pas à ses réunions ponctuelles et relativement rares qui marquent habituellement de grandes étapes de la vie de l'Eglise. Selon le Rapport, la conciliarité constitue une structure de vie *en Eglise* à tous les niveaux, car elle est une réponse au besoin constant de la communauté chrétienne, qui se fait ressentir aussi bien au niveau universel qu'au niveau local ; besoin d'être une *koinônia* et de vivre en tant que *koinônia*³. C'est pourquoi la conciliarité doit s'exercer effectivement à tous les niveaux de vie de l'Eglise avec la participation de tous les fidèles.

Dans cette optique, l'Eglise universelle se présente comme une communauté conciliaire d'Eglises locales elles-mêmes authentiquement conciliaires. Le Rapport de Nairobi a mis un accent fort sur l'Eglise locale comme étant la réalisation fondamentale de la communauté conciliaire. Conformément à la signification étymologique du mot *concilium*, c'est dans le fait de se rassembler que la multitude de croyants devient *Ecclesia*. La conciliarité n'est pas une notion *in abstracto* mais une réalité *in concreto*⁴. Ce rassemblement concret est toujours lié à un lieu ; l'Eglise dans sa première réalisation est nécessairement une communauté locale. Dans la vision conciliaire de l'Eglise, l'*Ecclesia localis* est la cellule de base de l'*Ecclesia universalis*. A quelque niveau que se soit, pourtant, l'Eglise doit être envisagée comme une communauté conciliaire, car la conciliarité est une qualité de sa vie et de son être. Selon le Rapport de Nairobi, à l'intérieur de la communauté conciliaire, chaque Eglise locale reconnaît

¹ FAITH & ORDER, *New Directions in Faith and Order*. Bristol 1967, Faith & Order Paper 50, Geneva, WCC, 1968, 50.

² *Nairobi. Rapport*, n°5, p. 169.

³ *Ibid.*

⁴ KESHISHAN A., *Op. cit.*, 23.

que les autres Eglises font partie de la même Eglise du Christ. Autrement dit, il s'agit de reconnaître que chaque communauté de chrétiens vivant en communion avec toutes les autres jouit de la plénitude d'ecclésialité, c'est-à-dire qu'elle est en elle-même catholique, apostolique et sainte.

5.5. *Critiques de Nairobi*

Tel qu'il est présenté à Nairobi, le concept de communauté conciliaire a pourtant été jugé parfois trop vague ; il a rencontré des critiques de la part des Eglises et des théologiens. Certains lui ont reproché d'avoir accordé trop de place à la diversité tant au niveau local qu'au niveau universel, et d'être ainsi en contradiction avec la conception d'union organique proposée depuis Nouvelle Delhi. Lors des discussions, on a remarqué que la conciliarité avait ses limites, étant donné les divergences profondes qui existaient toujours entre les Eglises dans tous les domaines de la vie commençant par la doctrine, en passant par la liturgie et la morale et en finissant avec la discipline. Plusieurs délégués ont insisté sur le fait que la vraie unité ne pouvait se faire sans abandon nécessaire de certaines particularités propres à chaque dénomination. Cet abandon – *une sorte de mort aux identités confessionnelles* – a été jugé, par plusieurs intervenants, nécessaire pour arriver à l'Eglise organiquement unie dans une communauté conciliaire. Etant conscients que certaines particularités entraînaient toujours - ou maintenaient - la division entre les Eglises, les délégués réunis à Nairobi n'ont pas voulu abandonner l'idée de Nouvelle Delhi (*union organique en un seul corps*). Elle a été discutée à plusieurs reprises et se trouve mentionnée dans le Rapport final, selon lequel l'expression *communauté conciliaire* ne désigne pas une conception de l'unité différente de cette unité complète et organique esquissée dans la déclaration de Nouvelle Delhi, mais constitue un développement homogène de cette notion¹. En parlant du chemin qui devait conduire les Eglises de confessions différentes à cette communauté conciliaire, certains délégués ont postulé l'abandon, par chacune des Eglises, des particularismes diviseurs qui empêchaient l'établissement effectif de la pleine unité visible. Ceci se trouve reflété dans le Rapport, pour lequel l'union organique en un seul corps des dénominations séparées implique nécessairement un affranchissement

¹ *Nairobi. Rapport*, n°3, p. 168.

de certaines positions confessionnelles¹. A ce prix seulement, il serait possible d'établir, dans l'avenir, une communauté conciliaire de toutes les Eglises chrétiennes à travers le monde. C'est ainsi que le modèle de communauté conciliaire ne remplace pas mais complète celui d'union organique. En effet, le but de la conciliarité est de permettre la *koinônia* de tous les chrétiens dans une seule Eglise pleinement réconciliée – le corps du Christ organiquement uni.

Sans parler d'un affrontement de deux modèles d'unité, on peut pourtant sentir une certaine *hésitation ecclésiologique* à Nairobi concernant la vision de l'unité. Souvent, la présentation du concept de conciliarité a manqué de précision doctrinale imprécision due certainement au manque d'unanimité parmi les Eglises représentées à l'Assemblée sur la compréhension des termes *conciliarité, concile, communauté conciliaire* avec leurs implications concrètes. C'est pour cette raison probablement que le modèle de communauté conciliaire n'a pas été assez développé dans les années qui ont suivi Nairobi. Il faut aussi dire que l'idée d'un concile œcuménique avec la participation de différentes confessions était tout simplement inacceptable pour certaines Eglises, notamment orthodoxes.

¹ *Ibid.*, n°10, p. 171.

6. La sixième Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises – Vancouver 1983

6.1. Elargir et approfondir la communauté œcuménique de vie

La 6^{ème} Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises s'est tenue à Vancouver (Canada), en 1983. Son thème – *Jésus-Christ, vie du monde*, – invitait les Eglises à vivre plus pleinement ensemble par lui avec lui et en lui¹. L'Assemblée n'a formulé aucune déclaration spécifique sur l'unité, mais elle a exploré divers aspects de la *koinônia* dans la perspective d'une unité existentielle toujours plus grande entre les Eglises. Selon le Rapport final, grâce au mouvement œcuménique, les chrétiens recevaient déjà un avant-goût de la communion de l'Eglise pleinement unie. Malgré les obstacles dans cette marche commune vers la pleine unité, l'Assemblée a redit leur attachement commun irréversible au projet œcuménique². Les délégués réunis à Vancouver ont insisté sur le besoin d'élaborer ensemble une vision plus claire de l'unité visible, pour pouvoir intensifier et élargir leur communauté œcuménique actuelle par de nouvelles formes plus concrètes de la vie inter-ecclésiale³. Le Rapport sur les orientations rappelle que l'unité visible demeure la perspective ultime de tout œcuménisme et que les Eglises doivent porter le souci constant de faire ensemble des pas concrets sur la voie conduisant à ce but⁴. C'est pourquoi, leur façon de vivre l'œcuménisme à tous les niveaux doit être continuellement revue à la lumière des acquis des dialogues bilatéraux et multilatéraux, grâce

¹ CHAPPUIS, J.M. & BEAUPERE R., *Rassemblement pour la vie. Rapport officiel de la sixième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises*. Vancouver, Canada, 24 juillet – 10 août 1983, Genève – Paris, 1983. Parmi les principaux documents et études autour de Vancouver, il convient de citer encore *De Nairobi à Vancouver 1975-1983. Rapport du Comité central à la sixième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises*, Genève, COE, 1983 ; *Questions à l'ordre du jour de la sixième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises. Documents préparatoires*, Genève, 1982 ; *Vancouver. Manuel à l'usage de l'Assemblée*, Genève, COE, 1983 ; LAZARETH, W. (ed), *The Lord of the Life. Theological Explorations of the Theme Jesus Christ – the Life of the World*, Geneva, WCC, 1983 ; BRIA, I. (ed), *Jesus Christ – the Life of the World. An Orthodox contribution to the Vancouver theme*, Geneva, WCC, 1982.

² « Vivre ensemble ». *Message de la sixième Assemblée, Vancouver. Rapport*, p. 2.

³ *Ibid.*

⁴ *Rapport du Comité d'orientation du programme dans Vancouver. Rapport*, p. 200.

auxquels les Eglises grandissent ensemble dans la compréhension de la *koinônia* qu'elles cherchent à réaliser. L'Assemblée a exprimé sa conviction que l'unité ne serait complète que le jour où tous les chrétiens ne formeront qu'une seule communauté eucharistique – signe visible de leur pleine et parfaite *koinônia in Christo*¹.

6.2. *L'Eglise liée au monde*

Vancouver a insisté sur la perspective universelle de cette unité eucharistique recherchée par les Eglises : non seulement les chrétiens, mais aussi tous les hommes sont appelés à se réunir un jour à la table unique du Seigneur ; l'amour de Dieu n'exclut personne et tous sont invités au festin dans lequel Jésus-Christ, la vie du monde, s'offre en nourriture à tous les affamés². Pourtant, comme le remarque une exploration orthodoxe du thème de l'Assemblée, si les offrandes déposées sur l'autel sont la nourriture descendue du ciel – le corps et le sang du Christ donnés pour la vie du monde –, possèdent une signification existentielle extrêmement forte pour le croyant, elles ne signifient rien pour le *monde*³. Dans cette perspective, les Eglises sont appelées à renouveler en leurs membres la conscience de leur mission et de leur responsabilité communes à nourrir la vie du monde de la vie du Christ. Chacune d'elles doit faire un honnête examen de conscience à la lumière des deux questions suivantes : Que faisons-nous pour que le pain de l'eucharistie devienne la nourriture spirituelle pour tous les humains ? Et quelle contribution notre communauté eucharistique apporte-elle à la vie du monde ? Le commentaire catholique sur le thème ajoute que les chrétiens doivent vivre en fidélité à la fois à Dieu et à l'humanité, en respectant la loi de Dieu et les droits de la personne humaine ; car il n'y a pas contradiction mais complémentarité entre les deux⁴. Toutes les Eglises reconnaissent aujourd'hui que le respect des droits de la personne humaine et leur défense font partie intégrante de la mission de l'évangélisation, surtout si celle-ci est accomplie dans un

¹ *Message dans Vancouver. Rapport*, p. 3.

² *Ibid.*

³ *Orthodox Theological Symposium Report. Damascus, February 1982*, dans LAZARETH, W. (ed), *The Lord of the Life. Theological Explorations of the Theme Jesus Christ – the Life of the World*, Geneva, WCC, 1983, 6.

⁴ *Roman Catholic Consultation Memorandum. Rome, June 1982*, dans LAZARETH, W. *Op. cit.*, p. 14.

esprit eucharistique de charité et de service¹. La fidélité au Christ d'un côté et la fidélité à l'homme de l'autre sont nécessaires pour progresser simultanément sur la voie d'unité chrétienne et sur celle de l'unité humaine ; pour faire croître progressivement la première jusqu'aux dimensions de la seconde. Les frontières du monde tracent l'horizon de l'unité de l'Eglise appelée à être un signe universel d'unité des hommes². L'engagement des chrétiens en faveur de leur unité doit tenir compte non seulement des divisions entre les Eglises, mais aussi du fait que les Eglises vivent dans un monde divisé. Il y a une interdépendance entre l'unité de l'Eglise et l'unité de l'humanité. Ceux qui par la foi expérimentent dans leur vie de tous les jours le pouvoir réconciliateur de la croix du Christ, doivent se mettre à leur tour au service de la réconciliation entre les hommes au sein de la communauté humaine³. L'Eglise et le monde ne peuvent être envisagés comme deux réalités entièrement indépendantes l'une de l'autre : la communauté chrétienne fait partie de la communauté humaine ; les chrétiens et les autres vivent dans un même monde. Ceux qui participent au repas du Seigneur ne doivent jamais être une communauté coupée du monde ni rester insensibles aux injustices sociales, au racisme qui cause des divisions douloureuses entre les hommes, et à toutes les autres formes de discrimination et d'exclusion.

Cette tâche demande de la part de tous les chrétiens une constante conversion de cœur pour aimer toujours plus Dieu et l'homme créé à son image. Le Seigneur, qu'ils rencontrent dans le pain et le vin de l'eucharistie est le même Seigneur qu'ils rencontrent dans les pauvres, les opprimés et les déshérités. Ainsi, leur unité sacramentelle en Christ vécue déjà malgré leurs divisions, les oblige à se mettre avec amour au service de la communauté humaine et à travailler pour faire tomber les murs de séparation qui se dressent encore entre les hommes⁴. En parlant de cette attitude de service envers le monde, T. Stylianopoulos a insisté sur le fait qu'elle avait des racines eucharistiques⁵. Pour illustrer, il a

¹ *Ibid.*, p. 22.

² L'Assemblée d'Upsal affirmait déjà, *The Church is bold in speaking of itself as the sign of the coming unity of mankind* (*The Upsala Report* 1968, p. 17).

³ *The Upsala Report* 1968, p. 21.

⁴ Cf. *Vancouver 83, Manuel à l'usage de l'Assemblée*, Genève, 1983, 37+.

⁵ STYLIANOPOULOS, T., « Présentation du thème principal, *Jésus-Christ, vie du monde* », dans *Vancouver. Rapport*, pp. 107-117.

évoqué l'exemple de Jésus qui, avant de partager la dernière cène avec ses apôtres, leur avait lavés les pieds (cf. Jn 13, 1-15)¹. Selon les paroles mêmes de Jésus, son action était *un exemple* qui devait susciter dans le cœur de ses disciples un désir de se mettre au service des autres. L'évangéliste Jean introduit la dernière cène par l'affirmation que Jésus, *ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin* (Jn 13, 1). Si l'eucharistie est le sacrement de cet amour inconditionnel du Christ pour tout homme, le lavement des pieds qui l'introduit en est une application existentielle. Ceux qui partagent aujourd'hui la cène de Jésus sont appelés à suivre l'exemple du Maître en ayant la même attitude envers tous ceux pour qui il a offert sa vie, c'est-à-dire toute l'humanité.

Les mouvements unificateurs au milieu de la communauté humaine qui se développent partout dans le monde, font mieux comprendre aux Eglises que le mouvement œcuménique doit considérer la recherche de l'unité visible des chrétiens dans la perspective de l'unité du genre humain tout entier. La vocation œcuménique possède une dimension d'universalité qui dépasse la communauté chrétienne – il faut que les chrétiens constituent dans le monde une Eglise visiblement unie pour que leur *koinônia* de foi, d'amour et de vie soit une image de la communauté humaine parfaitement unie selon le dessein de Dieu. L'Assemblée de Vancouver a rappelé avec insistance que l'engagement œcuménique des chrétiens doit correspondre à la vocation profonde de l'Eglise, qui est celle de réunir en Christ tous les hommes sans aucune discrimination, ni exclusion. Insérée dans le monde, l'Eglise est un facteur d'unification de l'humanité et le mouvement œcuménique doit en tenir compte dans ses actions et sa doctrine. C'est pourquoi, les chrétiens ne peuvent dissocier les efforts qu'ils font pour former une communauté ecclésiale unie par-delà les différences entre les races, les sexes et les classes sociales, de leurs efforts pour guérir les plaies causées par ces différences dans la vie de la société humaine². D'une part, la promotion active de l'unité des chrétiens contribue au renouveau de la communauté humaine ; d'autre part, tout ce que les Eglises

¹ Comme une illustration de cette attitude, Stylianopoulos évoque l'exemple d'un prêtre orthodoxe, Ivan Ilyich Sergiev (connu aussi sous le nom de Jean de Kronstadt) qui ayant été *un homme de l'eucharistie...*, *il lava dans les eaux de l'amour divin les pieds de milliers de mendiants et de clochards rassemblés dans le port de Kronstadt* (*Ibid.*, 113).

² *Vancouver 83, Manuel à l'usage de l'Assemblée*, Genève, 1983, 37.

accomplissent en faveur de la société civile par leurs engagements sociaux et diaconaux dans le monde contribue à faire avancer la cause de l'unité chrétienne. L'Eglise, de par sa nature, est tournée vers le monde ; elle est un signe et un instrument du plan de Dieu qui veut unir tous les hommes de tous les peuples au sein d'une seule communauté humaine pleinement réconciliée¹.

Dans cette perspective œcuménique élargie et où l'unité des chrétiens est envisagée comme un facteur de l'unification de l'humanité, l'Assemblée a réinterprété le concept de *koinônia*–*communio* en l'élargissant au-delà des limites du monde chrétien. Les délégués ont souligné, dans leurs interventions, que la *koinônia* comprenait deux dimensions distinctes mais intimement liées : l'une verticale et l'autre horizontale. Cela signifie que la communion avec le Seigneur doit aller de pair avec la communion entre les hommes ; l'une et l'autre sont ancrées dans la charité qui est le lien d'unité le plus parfait. La communion dans son aspect horizontal ne se limite pas aux frères et sœurs dans la même foi, mais possède une visée universelle. En effet, il n'y a aucune limite dans la conception chrétienne de l'amour car le Seigneur nous donne le commandement d'aimer même les ennemis et les persécuteurs de l'Eglise. Sur la base de cet amour, les chrétiens doivent s'employer à tisser des liens de fraternité et d'unité également avec ceux qui ne partagent ni la même foi religieuse, ni les mêmes convictions sur la vie et le monde. La *koinônia* implique ainsi non seulement que les chrétiens recherchent activement la communion avec Dieu et avec les autres chrétiens, mais encore qu'ils participent à la vie des sociétés civiles dans lesquelles ils vivent, pour partager les peines et les joies de l'humanité et manifester la solidarité avec tous les hommes. Au nom de leur foi qui les appelle à aimer Dieu au-dessus tout et à aimer tout homme comme soi-même, les chrétiens doivent se montrer solidaires avec les hommes parmi lesquels ils vivent, même avec ceux qui n'appartiennent pas à leur Eglise et qui ne partagent pas leur foi en Christ. La compassion chrétienne – prise au sens le plus fort du mot : *sentir avec* ou *vivre la même chose que l'autre* – exige que les membres de l'Eglise s'identifient au monde et prennent sur eux les souffrances de l'humanité en suivant l'exemple du Christ. Témoigner activement de la foi chrétienne et vivre l'évangile au milieu de divers peuples, de

¹ *Ibid.*, 91.

multiples religions et de différentes idéologies, doit contribuer à bâtir une communauté humaine plus fraternelle dans laquelle toute personne est considérée comme ayant la même valeur, quelles que soient ses croyances ou ses convictions sur le monde. C'est en vivant au milieu d'une communauté humaine de plus en plus diversifiée dans tous ses aspects que la communauté chrétienne réécoute l'évangile comme une parole neuve et qu'elle est appelée à renouveler sa vie et revoir sa vision de l'unité chrétienne¹. S'il est vrai que les chrétiens ont un rôle important à accomplir dans le processus actuel de l'unification du monde, il est également vrai que le monde a un rôle à accomplir dans le processus de l'unification des chrétiens et que ce rôle doit être reconnu et pris en considération dans le dialogue œcuménique.

Vu que la société humaine dans le monde est très diversifiée en elle-même par la variété des peuples, des cultures, des civilisations, des religions, des systèmes politiques, etc., une place large doit également être accordée à la diversité au sein de la communauté chrétienne. Dispersée sur toute l'étendue de la terre et réunissant en son sein des traditions variées, elle doit tendre continuellement vers l'unité à travers la diversité. Le Rapport évoque la déclaration de Nairobi selon laquelle l'unité recherchée par les chrétiens dans le mouvement œcuménique doit prendre la forme d'une communauté conciliaire à l'intérieur de laquelle les particularités propres à chaque tradition sont réconciliées entre elles, sans être supprimées, pour ainsi devenir comme les notes d'une symphonie ecclésiale riche et harmonieuse. Dans cette vision, les identités confessionnelles ne doivent pas nécessairement être regardées comme des antagonismes mais, au contraire, comme des reflets de la grande diversité du genre humain d'un côté, et les richesses inépuisables de la foi chrétienne de l'autre. Pour éliminer les divisions actuelles, les Eglises doivent se lancer dans un processus de conciliation des différences pour que progresse, entre elles, la pleine communauté conciliaire.

6.3. L'Eglise distincte du monde

A Vancouver, les Eglises ont fortement insisté sur le lien qui les liait au monde. Toutefois, elles ont aussi rappelé qu'il ne fallait pas oublier la distinction entre le monde d'un côté et l'Eglise de l'autre. L'Eglise ne

¹ Brochure *Témoigner dans un monde divisé* dans *Questions à l'ordre du jour de la sixième Assemblée. Documents préparatoires*, Genève COE, 1982, 17.

s'identifie pas au monde : la communauté chrétienne possède une intégrité propre et une identité spécifique – en tant que le corps du Christ –, qui la distinguent du reste de l'humanité¹. À la lumière de la Bible et de la Tradition, il n'est pas non plus justifié d'appliquer indistinctement le terme *koinônia* à l'ensemble de la communauté humaine. Telle qu'elle est utilisée dans le Nouveau Testament et les écrits patristiques, cette notion s'applique à l'Eglise qui est distincte du monde et qui possède une identité et une consistance propres. Celles-ci sont déterminées par le fait que ses membres possèdent la même foi, les mêmes sacrements, les mêmes valeurs morales, une discipline communément observée, et qu'ils reconnaissent un ministère servant le maintien de la *koinônia* à l'intérieur de l'Eglise. Comme le remarque un commentaire catholique du Rapport de l'Assemblée, on devient membre de cette communauté par la foi en Christ et le sacrement du baptême. Nés à la vie nouvelle en Christ dans les eaux baptismales, tous les chrétiens sont des membres de son corps ecclésial. Leur *koinônia in Christo* se nourrit continuellement du sacrement de l'eucharistie qui est le pain de vie de ceux qui sont ses disciples. Même si la *koinônia* ecclésiale est profondément blessée par les divisions entre les Eglises, les chrétiens forment dans le monde une communauté spécifique et distincte de celui-ci. S'il est donc juste de parler d'une interdépendance entre l'Eglise et le monde, il faut pourtant éviter tout glissement vers l'identification entre les deux : la *koinônia* chrétienne et la communauté humaine constituent deux réalités distinctes. Même si l'ouverture envers toute personne humaine, quelles que soient ses convictions, constitue une marque de la véritable spiritualité chrétienne ancrée dans l'eucharistie, tout chrétien doit aussi conserver la conscience de sa différence qui le sépare du monde. C'est pourquoi, en tant que nourriture qui appartient à la communauté du disciple du Christ, le repas

¹ Dans le cadre des préparatifs de l'Assemblée, cet aspect a été fortement souligné à la rencontre de Foi et Constitution à Lima en 1982. Plusieurs études approfondies, suivies de discussions, ont été présentées sur le thème, *Unité de l'Eglise et le renouveau de la communauté humaine* (Pour le débat voir KINNAMON, M. (ed), *Towards Visible Unity. Commission on Faith and Order. Lima 1982. Volume I: Minutes and Addresses*, Faith and Order Paper 112, Geneva, 1982, 111-124. Pour les contributions théologiques, voir *Volume II: Study Papers and Reports*; Faith and Order Paper 113, 122-230; cf. *Orthodox Theological Symposium Report. Damascus, February 1982* dans LAZARETH, W., *Op. cit.*, 6).

¹ Cf. *Vancouver 83, Manuel à l'usage de l'Assemblée*, Genève, 1983, 9.

eucharistique est réservé aux membres de l'Eglise. En commentant ce caractère bipolaire de la communauté chrétienne qui est à la fois ouverte au monde et distincte du monde, l'étude orthodoxe remarque qu'il s'agit d'un aspect essentiel du mystère de l'Eglise, l'aspect qui ne peut être négligé lorsqu'il est question des rapports de l'Eglise avec le monde¹. L'eucharistie est pour la communauté ecclésiale ; la vie eucharistique des chrétiens – c'est-à-dire le fruit de l'eucharistie – est pour le monde². A l'intérieur de la communauté eucharistique cependant toutes les barrières sont abolies et aucune discrimination n'est admissible entre les participants d'un même repas du Seigneur.

6.4. Les Exigences du processus conciliaire

Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'Assemblée de Vancouver a appelé les Eglises à se lancer dans un processus de *conciliation des différences* pour faire progresser entre elles la communauté conciliaire. Selon le *Rapport du Secrétaire Général*, ce processus devrait les conduire à se montrer toujours plus pleinement dans le monde comme étant des *communautés confessantes, d'apprentissage, de participation, de partage, de guérison et de réconciliation*, pour surmonter ainsi plus facilement les obstacles qui persisteraient encore sur le chemin de l'unité visible³.

Conformément à sa *Base doctrinale*, le Conseil Œcuménique des Eglises est une communauté fraternelle d'Eglises qui confessent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur, et qui croient en la sainte Trinité. Par leur engagement de plus en plus actif au mouvement œcuménique, elles s'efforcent à le faire de plus en plus unanimement. Cela exige qu'elles se mettent d'accord sur la compréhension de leur foi commune et en rendent un témoignage commun devant le monde. C'est ainsi qu'elles accompliront leur vocation à être une communauté confessante⁴.

Pour rendre ensemble un témoignage crédible de leur foi devant le monde, toutes les Eglises doivent s'engager dans un processus

¹ *Orthodox Theological Symposium Report*...., pp. 9-10.

² *Ibid.*

³ *Rapport du Secrétaire Général* dans *Vancouver. Rapport*, pp. 87-106 (texte cité, p. 103).

⁴ *Ibid.*, pp. 92-94.

d'apprentissage œcuménique¹. Son but est de se connaître toujours mieux mutuellement et de s'enrichir réciproquement pour édifier une véritable communauté de foi et de vie, capable de servir efficacement la vérité, la paix et la justice². Cet apprentissage implique une prise de conscience globale de la volonté de Dieu tant pour les chrétiens que pour tous les hommes, et de discerner ensemble des voies d'action communes efficaces en faveur de l'unité ecclésiale et humaine³. Il fait partie intégrante du processus conciliaire car lorsque les Eglises apprennent à se mieux connaître elles s'ouvrent plus facilement les unes aux autres et sont, alors, prêtes à aller au-delà de leurs propres manières d'agir et de penser.

Dans un monde où tout est course au pouvoir et à individualisme, les Eglises doivent être des communautés fondées sur la participation active de tous les membres – ministres et laïcs – à la vie commune. Les différentes fonctions et responsabilités qui structurent la vie commune doivent être acceptées et accomplies dans l'esprit de service en vue du bien commun⁴. Ceux qui accomplissent des fonctions spécifiques au sein de la communauté et ceux qui sont de *simples fidèles* constituent ensemble une sainte communauté sacerdotale du Roi (1P 2, 9), pour offrir des sacrifices spirituels et agréables à Dieu par Jésus-Christ (1P 2, 5). Devenu membre de cette communauté en vertu du baptême, tout chrétien doit y être reconnu dans sa spécificité personnelle et assumer activement sa part de responsabilité pour le bien commun. La participation de tous à la vie de l'Eglise s'impose avec force si l'unité que nous recherchons est décrite comme *koinônia*. En effet, le mot néotestamentaire *koinônia* signifie à la fois et inséparablement *communauté* et *participation* ou, plus exactement, communauté fondée sur la participation active de tous à la vie commune⁵. L'Eglise–Communion doit être une communauté soudée dans l'unité par la participation active de tous les membres à sa vie.

La participation va de pair avec le partage, car chacun apporte à la vie de la communauté ses dons et ses talents. Les *charismata* que l'Esprit répand sur les membres de la communauté sont destinés à faire vivre et

¹ *Ibid.*, pp. 94-96 ; *Vancouver 83, Manuel*, 27-34 et 62-67.

² *Rapport du Secrétaire Général dans Vancouver. Rapport*, p. 96.

³ *Ibid.*, p. 95.

⁴ *Ibid.*, pp. 96-97 ; *Vancouver 83, Manuel*, p. 40-45.

⁵ Cf. *supra*, Première étude, p. 4.2. *Communion dans le Nouveau Testament*

croître tout le corps du Christ. L'idéal de *koinônia* implique que l'Eglise soit une communauté de partage¹. Au sein de la communauté œcuménique des Eglises, ce partage se fait non seulement entre les personnes individuelles mais aussi entre les Eglises, qu'il s'agisse de leurs ressources matérielles ou de leurs grâces spirituelles. Pour faire avancer la cause de l'unité, les Eglises doivent se montrer toujours plus promptes à ce partage et promouvoir les échanges à tous les niveaux de leur vie.

A l'image du Christ, qui est passé par la vie en faisant le bien et en guérissant des malades, les Eglises sont appelées à constituer, dans un monde qui souffre toujours de diverses maladies – aux sens propre et figuré du mot –, une communauté de guérison². Guérir veut dire passer d'un état de maladie à l'état de santé. Selon une définition actuellement préconisée par la médecine, la santé est un état de bien-être dynamique, de l'individu et de la société. Cet état de bien-être englobe autant la santé physique et mentale que la santé spirituelle, économique, politique et sociale des hommes dans le monde ; il s'agit au fond d'un état d'harmonie des hommes entre eux, avec l'environnement et avec Dieu³. En tant que corps du Christ, l'Eglise est un organisme vivant dont la santé dépend de l'état de chaque membre, de leur harmonie à l'intérieur de ce corps, et de leurs relations avec l'environnement dans lequel ils vivent. Cette vision de la santé doit être intégrée dans la conception de l'Eglise comme *koinônia*, ce qui demande des Eglises engagées dans le mouvement œcuménique de repenser leurs manières de vivre à l'intérieur de chacune d'elles, entre elles et entre elles et le monde. Elles doivent également s'attacher à surmonter toute indifférence à l'égard des non chrétiens et à l'égard de l'environnement naturel. En effet, la vocation unificatrice de l'Eglise ne se limite pas aux chrétiens seuls mais inclut tous les humains vivant dans l'univers et appelés à vivre en état de santé, c'est-à-dire en harmonie avec Dieu, les uns avec les autres et avec l'environnement.

Elaboré au cours de plusieurs colloques interconfessionnels au cours du processus de préparation de l'Assemblée, le thème de la santé était un apport nouveau dans le dialogue œcuménique sur l'unité visible des chrétiens. Malheureusement, il n'a pas été suffisamment exploité par la

¹ *Rapport du Secrétaire Général*, pp. 98-99 ; *Vancouver 83, Manuel*, 50-52.

² *Rapport du Secrétaire Général*, pp. 99-101 ; *Vancouver 83, Manuel*, 45-50.

³ *Rapport du Secrétaire Général*, p. 99.

suite, et son intégration dans le dialogue sur la *koinônia* ne s'est pas encore vraiment réalisée.

Dieu a confié à l'Eglise un ministère de réconciliation (2Co 5, 18), en vertu duquel elle peut être appelée une communauté de réconciliation¹. Les Eglises doivent se réunir pour affronter ensemble les forces du mal qui déchirent constamment la communauté humaine. Etant dans le monde mais non pas du monde, elles doivent se garder de se laisser entraîner dans des jeux de pouvoir, auxquels se livrent des nations ; jeux qui conduisent inexorablement à la haine, à la guerre, à la destruction et à la division. Elles doivent s'unir dans la lutte contre l'injustice et s'investir avec tous les hommes de bonne volonté dans la solution pacifique des conflits.

Pour être un facteur efficace de la paix entre des Etats, des peuples et des nations, les Eglises doivent la retrouver d'abord entre elles. La réconciliation entre les confessions, les dénominations et les traditions se trouve au cœur même du concept de *communauté conciliaire*. L'Eglise une, vers laquelle tendent toutes les Eglises engagées dans le mouvement œcuménique, ne pourra exister que sous la forme d'une communauté diversifiée et unie à la fois. C'est uniquement dans la mesure où cette Eglise saura réconcilier toutes les diversités dans l'unité qu'elle sera une Eglise-*koinônia* et un instrument efficace de la *koinônia* pour toute l'humanité.

De par sa nature, l'Eglise est une communauté d'unité à vocation universelle, appelée à offrir sa vie en sacrifice pour l'unité de l'*oikoumenè*². Le mouvement œcuménique a pris progressivement une conscience de plus en plus aiguë de sa double vocation à l'unité : réunir les chrétiens en une communauté ecclésiale visiblement unie et travailler pour l'unification de tous les humains. Ce dernier aspect traduit en effet la vocation universelle de l'Eglise, qui consiste à récapituler tout sous un seul chef – le Christ. Tous les efforts du Conseil Œcuménique des Eglises, mêmes ceux qui s'adressent à des non chrétiens, concordent avec son engagement direct en faveur de l'unité de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. Les Eglises réunies dans le Conseil, en effet, les accomplissent pour que se réalise la volonté du Seigneur : celle de réunir tous les peuples de l'*oikoumenè* dans la

¹ Rapport du Secrétaire Général, pp. 101-102 ; Vancouver 83, Manuel, 52-62.

² Rapport du Secrétaire Général, pp. 102-103.

même foi et la charité fraternelle¹. Cet objectif appelle les Eglises à la patience, à la confiance en Dieu et à la fidélité à son œuvre. La communauté chrétienne est une communauté d'attente qui espère dans le Seigneur, et s'emploie à réaliser avec son aide et sous sa protection l'appel à l'unité². Les Eglises sont conscientes du fait qu'elles ne constituent pas un but pour elles-mêmes, car toute leur existence est tournée vers l'avènement du Royaume de Dieu ; elles sont dans et pour le monde un instrument du dessein divin, le lieu où les hommes peuvent déjà recevoir un avant-goût de la *koinônia* parfaite du Royaume eschatologique. Réunies en une assemblée œcuménique malgré leur différences et leurs divisions, elles peuvent dès maintenant lever vers leur Père unique qui est au ciel une prière unanime : *que ton règne vienne, que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel*.

6.5. Promouvoir le modèle de la communauté conciliaire

Les divers aspects de la *koinônia* chrétienne retracés plus haut représentent des défis permanents pour les Eglises en marche vers l'unité. Dans cette perspective, la tâche primordiale du Conseil Œcuménique des Eglises et de tous les organismes œcuméniques est de promouvoir l'unité chrétienne par les moyens dont ils disposent³. L'Assemblée a réaffirmé que la forme visible de l'unité ecclésiale qu'elles cherchaient à réaliser par leurs engagements communs était celle – lancée officiellement à Nairobi – d'une *communauté conciliaire*. La promotion de ce modèle à travers différentes activités et actions a été réaffirmée comme la tâche primordiale du Conseil dans les années à venir. Pour le faire, il fallait susciter et promouvoir de nouvelles relations œcuméniques surtout sur les plans locaux et régionaux : entre les paroisses, les Eglises locales et diverses communautés de base⁴. Il fallait également encourager les contacts personnels entre les ministres et les fidèles de confessions différentes sur le terrain. De l'enthousiasme avec lequel les Eglises relèveront ces défis, dépendra la progression du processus conciliaire entre elles.

Selon l'Assemblée, la communauté conciliaire apparaît comme une réalisation concrète, particulièrement bien adaptée à la diversité de la

¹ *Rapport du Secrétaire Général*, p. 103.

² *Ibid.*, pp. 103-104.

³ *Ibid.*, p. 105.

⁴ *Vancouver. Rapport*, p. 198.

communauté chrétienne et du genre humain, et à l'idéal néotestamentaire de la *koinônia*. L'Eglise–*Koinônia*, qui rassemble dans l'unité du corps du Christ la diversité des personnes, des traditions, des cultures, etc., apparaît comme une parabole vivante de l'unité du Royaume promis par Dieu ; elle en est à la fois une figure prophétique et un instrument. Pour correspondre de mieux en mieux à l'idéal qu'elle représente devant le monde, la communauté chrétienne doit mettre sur pied des expressions visibles de son unité, et qui soient plus adéquates à la réalité de la *koinônia* spirituelle toujours plus grande entre les Eglises engagées dans le mouvement œcuménique. Selon l'Assemblée, le concept de communauté conciliaire se présente comme le plus adapté. Car il s'agit d'une forme concrète d'unité et non pas d'une idée abstraite ; on ne pourra parler de communauté conciliaire tant que tous les chrétiens ne seront pas unis dans un organisme unique caractérisé par les trois marques essentielles :

- la compréhension et la profession communes de la foi apostolique ;
- la reconnaissance mutuelle du baptême, de l'eucharistie et du ministère ;
- l'établissement des structures communes permettant de prendre des décisions, de parler et d'agir ensemble en tant qu'Eglise une.

Toutes les Eglises reconnaissent que ces éléments sont indispensables pour que l'on puisse parler d'une vraie *communauté conciliaire* entre elles ; malheureusement, sur aucun d'eux, il n'y a encore unanimité entre les différentes traditions ecclésiales. La route vers l'unité doit donc passer par la résolution de ces problèmes concrets qui bloquent la possibilité de la pleine réconciliation visible. C'est seulement à la fin d'un patient processus de ré-conciliation progressive des différences confessionnelles que les chrétiens pourront s'unir dans une seule communauté eucharistique qui couronnera leur communauté de vie *in Christo*¹. Une telle Eglise saura servir efficacement l'unité des hommes dans tout l'*oikoumenè*. C'est pourquoi, l'unité des chrétiens dans une seule Eglise visiblement unie, est nécessaire afin que le monde croit et soit sauvé.

¹ *Rapport du Secrétaire Général*, p. 103.

7. La septième Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises – Canberra 1991

A Canberra (Australie) – le nom qui dans la langue des Aborigènes signifie *lieu de rencontre* – s’est tenu, du 7 au 20 février 1991, la 7^{ème} Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises. Le thème général – *Viens, Esprit Saint, renouvelle toute la création* – a été repartitionné en quatre sous thèmes dont un – *Esprit d’unité, réconcilie ton peuple* – traitait directement la question de l’unité ecclésiale recherchée par les Eglises membres du Conseil et de sa forme visible possible¹. L’Assemblée de Canberra a produit également une nouvelle déclaration sur l’unité intitulée *Unité de l’Eglise en tant que Koinônia : Don et Vocation*². Plusieurs études importantes présentées lors de l’Assemblée et réunies ensuite dans ses actes officiels, font de Canberra un moment particulièrement fort du dialogue doctrinal entre les Eglises engagées dans le processus œcuménique. Après une longue période dominée par une approche essentiellement christologique de l’unité, l’Assemblée de Canberra a franchi un nouveau pas sur le chemin du développement doctrinal de la conception de *koinônia* par une approche davantage pneumatologique.

Dans l’exposé qui suit, nous présenterons les documents et les études qui se rattachent directement à la question de l’unité entre les Eglises.

7.1. Le Message de l’Assemblée

Selon le Message de l’Assemblée, l’Esprit est la force de Dieu qui conduit l’Eglise vers son accomplissement malgré les méandres de l’histoire humaine³. Cet accomplissement n’est autre que la *koinônia* des

¹ Il s’agit du thème de la section III. Les autres sous thèmes ont été respectivement : I – *Esprit source de vie, garde ta création* ; II – *Esprit de vérité, libère-nous* ; IV – *Esprit Saint, transforme-nous et sanctifie-nous* ! Ces questions ont été développées théologiquement dans un document préparatoire rédigé par le Conseil, *Que l’Esprit parle aux Eglises. Guide pour l’étude du thème et des grandes questions à l’ordre du jour de la Septième Assemblée*, Genève, WCC, 1990 (cité dans la suite comme *Canberra. Guide*).

² Publié dans WESTPHAL, M. (éd.), *Signes de l’Esprit*. Rapport officiel de la Septième Assemblée. Canberra, Australie, 7 – 20 février 1991, Genève, WCC, 1991, 192-194 (cité dans la suite comme *Canberra. Rapport*).

³ *Message de l’Assemblée* dans *Canberra*, dans *Canberra. Rapport*, 1-4.

fidèles avec Dieu – Père, Fils et Esprit –, et les uns avec les autres. La plénitude de la *koinônia* sera réalisée à la fin des temps. Cependant, dès maintenant, des signes de cette *koinônia* eschatologique sont présents dans la communauté chrétienne malgré ses divisions. A travers la diversité des cultures, des races et des traditions, l'Esprit rassemble en une seule assemblée œcuménique des chrétiens de diverses Eglises. Encore divisés, mais déjà animés par le même Esprit, ils savent se reconnaître mutuellement comme frères et sœurs dans le Christ, membres de l'unique famille des enfants de Dieu. Grâce à l'Esprit – la force vitale de l'œcuménisme –, les Eglises progressent continuellement sur le chemin de l'unité et découvrent, de manière parfois surprenante et inattendue, leur profonde unité spirituelle au cœur de leur diversité. L'Esprit pousse les Eglises à rechercher sans relâche et toujours plus intensément leur unité visible – condition nécessaire de l'efficacité plus grande de leur mission d'évangéliser et de servir le monde. Dans la puissance de l'Esprit, les Eglises sont appelées à continuer la mission du Christ dans le monde actuel, à savoir : conduire toute l'humanité à la communion avec Dieu et, en lui, les uns avec les autres.

Les efforts œcuméniques des Eglises ne peuvent cependant se limiter à la recherche de l'unité des chrétiens, ils doivent avoir une portée plus large en cherchant à établir entre les peuples du monde des relations fondées sur la réconciliation et l'amour fraternel. Car nous avons été réconciliés par le Christ et investis de son Esprit de réconciliation, nous devons donc chercher, à notre tour, la réconciliation entre les chrétiens afin que l'Eglise unie puisse être un signe et un instrument efficaces de la réconciliation universelle du genre humain. Car la repentance et le pardon sont nécessaires pour rétablir l'unité de la communauté chrétienne, toutes les Eglises et tous les fidèles sont appelés à faire preuve d'humilité pour se repentir et pour accorder le pardon aux autres. Réconciliés avec Dieu et les uns avec les autres, les chrétiens de toutes les Eglises pourront alors vivre pleinement selon l'Esprit du Seigneur et porter dans le monde les fruits de cette réconciliation qui sont : la paix, la vérité, la droiture, la justice, la liberté et, finalement, l'unité.

7.2. Thème général : Viens, Esprit Saint, renouvelle toute la création

La présentation du thème général devant l'Assemblée a été confiée au patriarche Parthenios d'Alexandrie¹. Au début de son intervention, il a remarqué que prendre pour thème le Saint Esprit et le prier, c'est aussi s'exposer à l'action toujours imprévisible de son souffle. Afin que l'œcuménisme puisse profiter de cette nouvelle Assemblée mondiale des chrétiens, les Eglises doivent se laisser conduire par l'Esprit et prendre ensemble les risques qu'il leur inspirera, en sachant que la sainte Trinité est un mystère, que le Saint Esprit est un mystère, et que l'Eglise – corps du Christ et temple de l'Esprit – est, elle aussi, un mystère ineffable².

Au début de son intervention, le patriarche a relevé le caractère pneumatique des *notae Ecclesiae*³. L'unité et l'unicité de l'Eglise sont ancrées dans l'unique Esprit : animée par l'Esprit qui est un, l'Eglise est aussi une, même si elle est composée d'une multitude de communautés dispersées à travers le monde et se référant à des traditions chrétiennes diverses. Elle est sainte malgré les innombrables péchés de ses membres, car Dieu lui-même l'investit de sa propre sainteté par l'action de l'Esprit. Elle est catholique car à travers l'étendue de la terre, le même Esprit anime tous ses membres qui ont été baptisés dans le même Christ et vivent sous le signe de la foi en lui. Elle est apostolique car l'action de l'Esprit la préserve continuellement dans la Tradition de foi des apôtres.

Le Saint Esprit est le Paraclet qui procède du Père et est envoyé par le Fils pour habiter et guider l'Eglise. Selon une expression biblique – reprise et développée à l'époque patristique, notamment par des Pères orientaux –, l'Eglise est le peuple de Dieu qui vit dans l'Esprit. De ce fait, les chrétiens sont des *spirituels* exposés continuellement au vent de l'Esprit et l'Eglise n'est pas une institution statique mais un grand événement pneumatique en constante évolution dans la force de l'Esprit-Saint⁴. L'Eglise n'a pas d'existence sans le Saint Esprit ; sa vie est *paracletique* puisqu'elle est imprégnée de l'Esprit que le Fils lui envoie continuellement d'après du Père. L'Eglise fait l'expérience la plus forte de son caractère pneumatique lorsqu'elle se réunit pour célébrer la cène du Seigneur. La sainte eucharistie est la participation au

¹ PARTHENIOS D'ALEXANDRIE, *Présentation du thème : le Saint Esprit dans Canberra. Rapport*, 33-44.

² *Ibid.*, 34-35.

³ *Ibid.*, 35.

⁴ *Ibid.*, 36.

sacrifice du Christ par la grâce du Saint Esprit pour rendre grâce au Père. Ainsi, réunis *en Eglise* autour de la table du Seigneur, nous nous unissons à la très sainte Trinité. La célébration de l'eucharistie est une nouvelle effusion de l'Esprit-Saint, une actualisation continuelle de l'événement de la Pentecôte¹. Dans la liturgie eucharistique nous demandons que l'Esprit Saint transforme le pain et le vin en corps et sang du Christ (*epiclesis*), afin qu'en communiant à ces mystères, nous, êtres humains, devenions, par le même Esprit, un tabernacle vivant de Dieu. En l'Esprit qui donne la vie, qui procède du Père, et qui est glorifié avec le Père et le Fils, nous pouvons façonner nos relations personnelles à l'intérieur de la communauté ecclésiale sur les relations qui existent entre le Père, le Fils et l'Esprit à l'intérieur de la Trinité². Ces relations dans l'Esprit sont pourtant corrompues à l'intérieur même de la communauté chrétienne par le péché de divisions. Pour guérir la blessure dans le corps du Christ, les Eglises sont appelées à écouter ensemble ce que l'Esprit leur dit (cf. Ap 2, 7) et à travailler solidairement pour surmonter tout obstacle à l'unité³. Les paroles de reconnaissance, d'encouragement, mais aussi celles de réprimande que l'Esprit a prononcées jadis aux communautés des premiers chrétiens en Asie Mineur, n'ont rien perdu de leur actualité (cf. Ap 2-3). Tout en connaissant les bonnes œuvres des Eglises, leur labeur pour l'unité et leur persévérance dans la vérité, l'Esprit les pousse continuellement à la repentance et la fidélité toujours plus grande à l'évangile du Christ. A tous les fidèles qui vivent selon l'Esprit, le Seigneur promet de venir chez eux et de prendre son repas avec eux (cf. Ap 3, 20). La voie de l'unité conduit par une écoute attentive de ce que l'Esprit dit aujourd'hui aux Eglises, et par une mise en pratique de ses inspirations dans les relations œcuméniques⁴. La fidélité à l'Esprit de Dieu exige que les croyants s'emploient sans relâche à réaliser la prière de Jésus : que tous ceux que le Père lui a donnés soient un, comme un est Dieu dans le mystère de la Trinité.

L'unité divine qui existe au sein de la Trinité, existe aussi dans l'Eglise qui est une Eglise du Père, du Fils et du Saint Esprit, et qui ne fait qu'un avec la Trinité ; c'est une unité invisible et indestructible qui lui est

¹ *Ibid.*, 37.

² *Ibid.*, 39.

³ *Ibid.*, 40.

⁴ *Ibid.*, 41.

donnée par la grâce continue de l'Esprit¹. Pour correspondre dans leur vie à cette unité mystique, les Eglises doivent rétablir la plénitude de leur unité visible. A cette condition seulement, elles seront capables d'accomplir efficacement leur mission d'évangélisation du monde. L'évangile s'adresse à tous les gens de toutes les langues, cultures et nations ; c'est un message de salut universel dans le Christ. Dans la force de l'Esprit, les Eglises sont envoyées dans le monde avec la mission de faire des disciples de toutes les nations. Dans cette perspective d'universalité, l'unité visible de l'Eglise du Christ pleinement réconciliée n'est pas la fin de la mission car son objectif ultime est la *koinônia* de toute l'humanité, que doit servir l'unité des chrétiens². Seule l'Eglise véritablement réconciliée et unie – dans laquelle il n'y a plus ni païen, ni Juif, ni homme, ni femme, ni esclave, ni homme libre – sera un instrument pleinement efficace de l'avènement dans le monde de la nouvelle humanité réconciliée en elle. A présent, le signe est obscurci et l'efficacité de l'instrument est diminuée à cause des divisions entre les chrétiens ; divisions qui contredisent la vocation universelle de l'Eglise et s'opposent à son identité profonde. Pour cette raison, le premier défi que l'œcuménisme pose aux Eglises et aux chrétiens, est le défi de sainteté ; et la sainteté est la vie dans l'Esprit³. Pour conclure sa présentation, le conférencier a remarqué que dans le dialogue œcuménique une grande attention était accordée à l'unité de l'Eglise, à sa catholicité et à son apostolicité, alors que la note de sainteté était souvent oubliée. Pourtant, pour porter du fruit, l'action œcuménique des Eglises et des chrétiens doit être accompagnée de la sainteté de leur vie personnelle et ecclésiale.

7.3. Thème particulier : Esprit d'unité, réconcilie ton peuple

C'est la Section III de l'Assemblée – *Esprit d'unité réconcilie ton peuple* – qui a été chargée de réfléchir, dans une perspective pneumatologique, sur la question de l'unité visible et de ses possibilités actuelles. Plusieurs études préparatoires, représentant différentes traditions chrétiennes, ont été réalisées autour de ce sujet⁴.

¹ *Ibid.*, 42.

² *Ibid.*, 43.

³ *Ibid.*, 44.

⁴ « Esprit d'unité, réconcilie ton peuple. Guide pour l'étude du thème », dans *Canberra. Guide*, 19-27 ; *Thème, sous thèmes et grandes questions de la Septième Assemblée du*

Comme le remarque le *Guide officiel*, l'Eglise est une *koinônia* dans l'Esprit¹. Cet Esprit est l'Esprit Saint que Dieu a donné aux membres de l'Eglise (cf. 1Jn 4, 13) et qui fait d'eux ses enfants (cf. Rm 8, 16). En tant que *koinônia* dans l'Esprit, l'Eglise est avant tout un édifice spirituel (cf. Ep 2, 19), et une communauté de foi qui offre des sacrifices spirituels agréables à Dieu (cf. 1P 2, 5). Animé par l'Esprit d'amour, elle se présente dans le monde comme une *koinônia* fraternelle qui garde l'unité par le lien de la paix (cf. Ep 4, 3). Elle devient ainsi, pour les fidèles et pour le monde, un signe de communion à laquelle Dieu appelle tous les chrétiens et tous les hommes en son Fils. Dans la force de l'Esprit Saint, l'Eglise est capable de transcender toutes les différences entre les humains, pour en faire une véritable communion de foi, d'amour et de vie en Christ².

Cet Esprit crée l'unité des fidèles à l'intérieur de l'Eglise, non pas par la suppression des variétés, mais par leur réconciliation. Animés par la foi en Christ et par l'amour du prochain, les chrétiens sont capables de transcender leurs différences de race, de langue, de sexe, d'âge, de rang social, etc., et d'utiliser la pluralité de leurs dons particuliers de l'Esprit pour la construction de la communauté ecclésiale qui est leur bien commun. En effet, comme le rappelle saint Paul, dans la communauté chrétienne, *il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ* (Ga 3, 28)³. Mais cet *un* est en même temps *multiple*. La recherche de l'unité de l'Eglise n'est pas une quête d'uniformité car l'Esprit permet aux chrétiens de se reconnaître unis à travers leurs particularités. L'Esprit crée l'unité dans la diversité⁴. La prise de conscience de la diversité de contextes socio-culturels, dans lesquels vivent les chrétiens, a permis aux Eglises de reconnaître que la foi chrétienne – étant un message universel adressé à toute l'humanité –

Conseil Œcuménique des Eglises. Dossier à l'usage des sections, Genève, WCC, 1990, 54-80 (cité désormais *Canberra. Dossier*) ; TILLARD, J.M.R., « Esprit, réconciliation, Eglise » et « Réflexions orthodoxes sur le thème de l'Assemblée. Rapport du colloque tenu en Crète du 25 novembre au 4 décembre 1989 », ces deux dernières études se trouvent dans CASTRO, E. (éd.), *Le vent de l'Esprit. Réflexions sur le Thème de Canberra*, Genève, WCC, 1990, respectivement : 85-101 et 115-131.

¹ *Canberra. Guide*, 19.

² *Canberra. Dossier*, 54.

³ *Canberra. Guide*, 19-21.

⁴ *Canberra. Dossier*, 57.

peut s'exprimer à travers une grande variété de formes sans que son contenu en soit aliéné¹.

L'unité se présente comme un premier fruit de l'Esprit. La première communauté de chrétiens en est un exemple parlant. Après avoir reçu le don d'Esprit Saint au jour de la Pentecôte (cf. Ac 2, 1+), les fidèles se tenaient ensemble, ils n'avaient qu'un seul cœur et une seule âme et mettaient tout en commun (cf. Ac 2, 44, cf. 4, 32). Leur communion avec Dieu et les uns avec les autres était fondée sur l'eucharistie et la foi et maintenue par un ministère ecclésial généralement reconnu². Dans le même chapitre des Actes des Apôtres et qui nous décrit l'événement de la Pentecôte, nous lisons aussi que les chrétiens se montraient *assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières* (Ac 2, 42). Cette *koinônia* de la première communauté chrétienne est pour les chrétiens divisés d'aujourd'hui un défi qu'ils essayent de relever ensemble à l'intérieur du mouvement œcuménique.

La question à laquelle l'Assemblée a voulu apporter une réponse était celle de savoir comment notre vie dans l'Esprit – telle que nous l'expérimentons dans nos communautés respectives et à l'intérieur du mouvement œcuménique – peut être approfondie et améliorée pour rendre notre communion spirituelle plus intense et plus visible à l'extérieur. Pour cela, une véritable réconciliation avec Dieu et les uns avec les autres dans la grande famille des chrétiens est indispensable. La vraie réconciliation aboutit à la communauté³. La seule réconciliation capable de conduire tous les chrétiens à une véritable *koinônia* dans l'Esprit n'est pas celle qui oublie les divisions, mais celle qui commence par la conversion et la repentance à l'intérieur de chaque Eglise, et qui passe par un examen courageux et franc des sources mêmes de nos partages. L'Esprit Saint n'est jamais complice d'une réconciliation *bon marché* mais exige une douloureuse conversion, un renouveau qui coûte⁴. L'Eglise sera véritablement et visiblement réconciliée lorsque tous les chrétiens professeront la même foi, vivront en communion sacramentelle, témoigneront et serviront ensemble dans le monde⁵. Les

¹ *Ibid.*, 62.

² *Ibid.*, 55.

³ *Canberra. Dossier*, 57.

⁴ *Ibid.*, 60.

⁵ *Ibid.*, 58.

Eglises qui ne connaissent pas encore la pleine communion sacramentelle, notamment eucharistique, ne peuvent pas non plus prétendre posséder la plénitude de *koinônia* de l'Esprit Saint. La communion eucharistique présuppose la réconciliation et l'unité entre ceux qui se rassemblent autour de la même table du Seigneur¹. Les divisions qui séparent aujourd'hui les chrétiens et les empêchent de communier à la même table eucharistique ne sont pas uniquement d'ordre doctrinal. Comme au temps de l'apôtre Paul (1Co 11, 17+), elles sont aussi d'ordre social². Le rétablissement de la communion eucharistique exige donc que les Eglises s'investissent pour surmonter les injustices sociales qui persistent encore dans chacune d'elles et entre elles.

La réconciliation visible des chrétiens dans une seule Eglise est indispensable pour pouvoir témoigner d'une manière crédible de l'amour réconciliateur de Dieu pour tous les hommes et pour être un moteur du changement social dans le monde. En tant que signe et instrument de réconciliation, l'Eglise est déjà, dans le monde actuel, un avant-goût et une préfiguration du règne de Dieu à venir. Elle anticipe – à un degré encore imparfait mais réel – la *koinônia* eschatologique du monde à venir définitivement réconcilié avec Dieu³. Cependant, aussi longtemps que les chrétiens vivront dans des communautés séparées les unes des autres, cet aspect sera obscurci et leur témoignage diminué.

La *koinônia* en l'Esprit-Saint se joue sur deux niveaux différents de la réalité de l'Eglise. Premièrement, elle concerne toute communauté particulière dans sa vie interne. Deuxièmement, elle se réfère à l'Eglise dans sa dimension universelle. Lorsque nous parlons de la communion entre différentes communautés locales de traditions spirituelles, théologiques et culturelles diverses, nous sommes aussi en présence de différentes ecclésiologies de type confessionnel et qui se distinguent, parfois considérablement, dans leurs visions de l'Eglise, de sa nature, de son rapport au monde et de son rôle dans le dessein de Dieu. Cette dispersion ecclésiologique constitue un obstacle majeur à la progression d'un œcuménisme cohérent et efficace. C'est pourquoi l'élaboration d'une ecclésiologie œcuménique *de base* s'est présentée aux délégués des Eglises rassemblés à Canberra, comme une des tâches les plus

¹ *Ibid.*, 58.

² *Ibid.*, 60.

³ *Ibid.*, 54-55.

nécessaires mais aussi les plus difficiles à laquelle devaient faire face ensemble les Eglises. Mettre l'accent sur la pneumatologie pourrait aider les Eglises à réconcilier leurs doctrines respectives. La réflexion ecclésiologique commune devrait partir de la conception de l'Eglise comme communauté de gens rassemblés dans l'Esprit¹.

Vu que la *koinônia* chrétienne ne saurait être séparée de la communion humaine à laquelle Dieu appelle tous les hommes, les inégalités sociales et économiques qui divisent l'humanité pèsent aussi sur les Eglises et empêchent souvent l'unité des chrétiens. Au nom de l'œcuménisme, les Eglises doivent s'engager solidairement pour un monde juste et équitable selon l'Esprit du Christ². La réconciliation des Eglises avec le monde doit commencer par la reconnaissance de leur part de responsabilité dans les divisions entre les peuples, les races, les classes sociales, les sexes, etc. A travers toute l'histoire du christianisme, des Eglises se sont, à plusieurs reprises, rendues coupables d'implications politiques inappropriées qui ont contribué à créer ou à entretenir des séparations au sein de la famille humaine³.

Investie de la force de l'Esprit, l'Eglise est envoyée dans le monde pour y accomplir une mission de réconciliation. Celle-ci trouve son fondement théologique dans la participation (*koinônia*) de Dieu à la vie des hommes par l'Incarnation du Christ, et dans son œuvre de salut accomplie en faveur de toute l'humanité. Envoyée par le Christ pour perpétuer sa mission, l'Eglise exerce, au nom du Christ et sur son commandement, un ministère de réconciliation au sein du monde (2 Co 5, 18+)⁴. Le but de ce ministère est de rassembler tous les hommes dans une communauté de justice, d'amour et de partage, dans laquelle toute personne est traitée à pied d'égalité et considérée comme un frère ou une sœur dans la commune humanité⁵. Les Eglises sont appelées à s'engager avec tous les hommes de bonne volonté, quelles que soient leurs convictions religieuses ou idéologiques, pour la construction d'une communauté humaine universellement réconciliée. A la base de cet engagement commun pour un monde meilleur et plus juste, se trouve notre condition humaine unique, la vie dans le même monde et la

¹ *Canberra. Dossier*, 60.

² *Canberra. Guide*, 21-22

³ *Canberra. Dossier*, 56-57.

⁴ *Canberra. Dossier*, 54.

⁵ *Ibid.*, 61.

vocation de tous les êtres humains à se servir les uns les autres. Dans cette perspective, toutes les ressources dont jouissent les Eglises – matérielles, culturelles, théologiques, humaines, etc. – doivent être utilisées pour l'enrichissement de toute la famille humaine. Ainsi, l'Eglise manifesterà au monde le caractère universel de sa mission de réconciliation et d'unité¹.

Cependant, cela pose aux Eglises la question ambivalente de leur identité spécifique chrétienne et de leur distinction par rapport au monde. En effet, pour sa cohésion et son unité, toute communauté a besoin d'une identité, de convictions partagées et d'objectifs communs². Tout en vivant dans le monde, les chrétiens ont pourtant la conscience de ne pas être de ce monde et de constituer, au sein de l'humanité, une communauté distincte et originale. Dans un monde pluraliste, à l'époque de la mondialisation, leur défi consiste à affirmer, avec conviction, leur identité chrétienne, en la vivant comme un schéma ouvert aux inspirations nouvelles de l'Esprit-Saint dans un monde en mouvement.

7.4. Une étude orthodoxe sur l'unité

Dans le sillage des préparatifs de l'Assemblée, un colloque orthodoxe – réunissant une trentaine de théologiens orthodoxes et orientaux non chalcédoniens –, s'est tenu sur l'île de la Crète du 25 novembre au 4 décembre 1989³. Son but était d'apporter à l'Assemblée la vision et les perspectives orthodoxes sur le thème général et les sous thèmes prévus. En saluant le thème de l'Assemblée, le colloque a rappelé que la théologie occidentale présentait souvent des *tendances christomonistes*, et que la personne et l'œuvre de l'Esprit-Saint dans l'Eglise n'ont pas toujours été assez développées⁴. Du point de vue orthodoxe, la question de la *koinônia* ecclésiale envisagée dans une perspective pneumatologique doit tenir compte de quelques remarques préliminaires. Tout d'abord, toute théologie de l'Esprit Saint doit être placée dans le contexte d'une théologie trinitaire, car tout ce qu'accomplit l'Esprit reste en relation intrinsèque avec ce que font le Père et le Fils⁵. Dans les

¹ *Canberra. Guide*, 22-23.

² *Canberra. Dossier*, 64.

³ « Réflexions orthodoxes sur le thème de l'Assemblée », dans CASTRO, E. *Op. cit.*, 115-131.

⁴ *Ibid.*, 115.

⁵ *Ibid.*, 116.

écrits des Pères, notamment orientaux, la pneumatologie reste toujours étroitement liée à la théologie trinitaire. De même, la pneumatologie ne peut jamais être séparée de la christologie, car l'Esprit Saint œuvre avec le Christ et c'est lui qui le désigne comme Sauveur¹. Pour développer une théologie œcuménique équilibrée, une juste synthèse entre la christologie et la pneumatologie est donc indispensable. La sotériologie orthodoxe est profondément marquée par l'idée de *theosis* – déification qui signifie à la fois la sanctification et la glorification. La *theosis* du fidèle s'accomplit par la force de l'Esprit Saint. C'est pourquoi, toute la tradition orthodoxe insiste sur l'importance de l'invocation de l'Esprit dans la prière – *epiclesis*².

Toute la théologie orthodoxe est centrée sur la notion de *koinônia*, autant dans sa référence à Dieu que dans sa référence à l'Eglise. La Trinité est une communion de vie et d'amour entre Père, Fils et Esprit. L'Esprit-Saint est un Esprit de communion (cf. 2Co 13, 13) et il est l'Esprit de l'Eglise qui permet à ses membres de transcender leurs individualismes diviseurs et de créer ensemble une véritable communauté de frères et de sœurs dans le Christ. Cet Esprit de l'Eglise est l'Esprit du Christ (cf. Rm 8, 9-11) qui façonne la communauté ecclésiale en corps du Christ. Invoqué dans une prière épyclétique sur le pain et le vin et sur l'assemblée lors de la synaxe eucharistique, l'Esprit transforme ces éléments de la création en corps et sang du Seigneur, en même temps qu'il transforme aussi les participants individuels en corps du Christ – Eglise³.

Regardée à la lumière de ces principes, la réflexion œcuménique sur l'unité visible des chrétiens et sur ses formes possibles prend des dimensions particulières.

L'Esprit Saint est celui qui réalise l'unité de la communion ecclésiale. Selon un ancien hymne orthodoxe de la fête de la Pentecôte, lorsque le Très-Haut envoya les langues de feu, il nous a appelés à l'unité. C'est pourquoi, *d'une seule voix, louons l'Esprit très Saint*⁴. Dans l'Eglise, le Saint Esprit nous est donné pour restaurer notre relation avec Dieu et les uns avec les autres ; relation qui a été altérée par le péché. En participant à la vie et à la pratique de l'Eglise, les chrétiens se libèrent de leur esprit

¹ *Ibid.*, 116.

² *Ibid.*, 117.

³ *Ibid.*, 117-118.

⁴ *Ibid.*, 123.

de division découlant du péché et reçoivent le don de l'Esprit de communion qui les unit les uns aux autres dans le corps du Christ. Malheureusement, à l'intérieur même de la communauté chrétienne, le péché de divisions n'est pas encore surmonté. Le mouvement œcuménique se présente comme un signe de l'Esprit d'unité qui conduira un jour les Eglises à l'unité ecclésiale pleine et visible. Cette unité sera celle d'une communauté eucharistique réconciliée et apte à rassembler autour de la même table tous ceux qui invoquent le saint nom du Dieu trinitaire et qui appellent le Christ leur Seigneur¹.

Les potentialités de cette unité nous ont été données lors de notre baptême chrétien par lequel nous avons reçu l'Esprit de *koinônia*. La grâce baptismale est une grâce de réconciliation : elle efface le péché qui divise et reconstitue notre communion originelle avec Dieu, avec le prochain et avec la création tout entière. Être baptisé, c'est recevoir l'Esprit Saint grâce auquel nous pouvons construire une *koinônia* à partir des charismes particuliers que chacun a reçus du même Esprit pour le bien de tous (1Co 12, 4+)². C'est en coopérant avec l'Esprit de notre baptême que nous pourrions restaurer la plénitude visible de notre *koinônia* dans l'Eglise. Conscients que cette unité à laquelle aspirent les chrétiens ne peut être le résultat des efforts humains – aussi importants et nécessaires qu'ils soient –, les fidèles orthodoxes invoquent dans une humble et confiante épiclese que l'Esprit fasse advenir l'unité là où Dieu la veut, quand il la veut et selon la forme qu'il veut³. L'unité pleine et parfaite est celle du Royaume de Dieu qui ne pourra se réaliser définitivement qu'à l'avènement ultime du Christ que nous attendons dans la foi. Malgré les forces démoniaques de division qui continuent à nous défier à l'intérieur même de la communauté chrétienne, les chrétiens croient que dans l'Eglise nous goûtons déjà les prémices de cette unité eschatologique.

¹ *Ibid.*, 124.

² *Ibid.*, 125.

³ *Ibid.*, 126.

7.5. Une étude catholique sur la diversité

Le mouvement œcuménique actuel recherche une forme d'unité visible de l'Eglise qui tienne compte de la diversité des traditions chrétiennes et de la variété de contextes socio-culturels dans lesquels vivent les fidèles. Plusieurs études très approfondies et bien documentées ont été consacrées à ce problème par des œcuménistes renommés dans chacune des Eglises. On a pris l'habitude de parler à propos de cette question d'une *unité par la diversité*¹ ou d'une *diversité réconciliée*². Pour la forme visible de cette conception on a proposé le modèle de l'Eglise – *communauté conciliaire*³. Cette insistance sur la diversité n'est pas sans poser des problèmes sérieux à l'ecclésiologie car, s'il y a une bonne diversité qui enrichit la communion ecclésiale, il y a aussi une mauvaise diversité qui la déchire⁴. La question est de savoir où passe la frontière entre les deux, et un problème œcuménique important consiste dans le fait qu'elle ne passe pas au même niveau pour toutes les Eglises. Une des tâches œcuméniques particulièrement difficiles est donc de déterminer le statut de la diversité à l'intérieur de la communion ecclésiale. Il s'agit de proposer une conception de l'unité dans laquelle les différences seront perçues par tous comme une richesse commune de l'Eglise une et unie. Cette question a été discutée dans la Section III de Canberra avec un apport important du père Tillard, grâce à un article publié dans le volume préparatoire⁵.

Le père Tillard, dans son étude sur la diversité voit dans l'Esprit Saint, qui est la *Force réconciliatrice* à l'intérieur de l'Eglise, à la fois l'auteur et le garant de la *koinônia*. C'est en adhérant à cette réconciliation en

¹ CULLMANN, O., *L'unité par la diversité: son fondement et le problème de sa réalisation*, Paris, 1986.

² LANNE, E., « Pluralisme et unité : possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale », *Istina* 14 (1969), 171-190.

³ Rappelons ici qu'officiellement, dans le COE, le concept de *communauté conciliaire* – incluant l'idée d'un concile universel – a été proposé par la 5^{ème} Assemblée mondiale à Nairobi en 1975. Cf. MEYER, H., « Les modèles d'unité que nous trouvons actuellement dans l'Eglise », *Unité des chrétiens* 27 (1977), 17-21.

⁴ MEYER, H., « La notion d'unité dans la diversité réconciliée et le problème de l'identité confessionnelle », *Irénikon* 57 (1984), 27-51 ; LANNE, E., « Unité et diversité, au sujet de quelques propositions récentes », *Irénikon* 60 (1987), 16-46.

⁵ TILLARD, J.M.R., « Esprit, réconciliation, Eglise », dans CASTRO, E. *Op. cit.*, 85-102.

Pneumati que les Eglises retrouveront la plénitude de leur *koinônia en Christô*. La diversité n'est pas de soi une source de division ; elle est d'ailleurs supposée dans le concept même de *koinônia*. La division vient de la radicalisation d'une particularité qui conduit progressivement à l'émergence d'entités juxtaposées à l'intérieur d'une communion initiale¹. Dans une ambiance de compétition, chaque entité accentue ce qui la distingue des autres et minimalise ce qui l'unit aux autres. Cette attitude mène à des disparités irréductibles et à l'éclatement de la communion initiale en morceaux figés sur eux-mêmes, qui ne reconnaissent pas les autres comme membres de la même communion.

De nombreux témoignages du Nouveau Testament nous parlent de l'Esprit-Saint qui agit dans la vie des croyants. C'est lui qui les unit au Christ et les fait participer à son œuvre salvifique : on ne saurait être *en Christô* sans être *en Pneumati*². Toutes les traditions apostoliques considèrent l'Esprit comme le principe divin de la communion, qui fait participer les fidèles à la vie trinitaire. Selon saint Athanase, c'est *en Pneumati* que nous avons l'amour du Père, la grâce du Fils et la communion de l'Esprit-Saint³. Le Christ et l'Esprit sont *les deux bras du Père* par lesquels nous sommes sauvés. Le *en Christô* et le *en Pneumati* sont ainsi inséparables, car les deux réalisent notre salut. Ce salut est la *koinônia* éternelle en Dieu Père, Fils et Esprit. Tous ceux qui par leur foi sont *en Christô* et qui par le don de l'Esprit reçu au baptême sont *en Pneumati* vivent déjà les prémices de leur *koinônia* éternelle dans cette communauté de salut qu'est l'Eglise.

La *koinônia* nécessite la réconciliation entre Dieu et l'humanité pécheresse. La spécificité de cette réconciliation consiste dans le fait qu'elle est donnée dans un corps – celui du Christ – dans lequel les croyants sont introduits par l'Esprit⁴. Comme le dit saint Paul, nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps, et c'est ainsi que nous sommes le corps du Christ et ses membres, chacun pour sa part (1Co 12, 13-27). Dans ce corps, la communion entre le Christ et le croyant est inséparable de la communion entre tous les membres du corps car tous nous avons été abreuvés d'un même Esprit (1Co 12, 13), c'est pourquoi, le même Esprit qui habite en chacun les

¹ *Ibid.*, 86.

² *Ibid.*, 87.

³ ATHANASE, *Lettre à Serapion I*, 30 : *SCh* 15, 138-139.

⁴ TILLARD, J.M.R., « Esprit, réconciliation, Eglise »..., 89.

soude tous en communion (Rm 8, 9). Pour demeurer dans la communion, il est nécessaire de demeurer dans le corps dont la vie vient de l'Esprit ; celui qui se coupe du corps dans lequel les membres ont la vie, meurt¹. Saint Paul a recouru à l'image du corps pour signifier que l'Eglise de Dieu était une *koinônia* de ceux que l'Esprit incorpore au Christ. La *koinônia* n'est pas une addition mathématique des individus mais un *flot vital* dans lequel se nouent des échanges, des solidarités, des responsabilités réciproques, des influences multiples, etc. Il s'agit d'un réseau de relations existentielles dans lequel un membre ne peut pas vivre en faisant abstraction des autres membres. C'est pourquoi, l'Eglise – dans laquelle les hommes sont réconciliés avec Dieu – est aussi le lieu de leur réconciliation entre eux, car la *koinônia* avec Dieu implique nécessairement la *koinônia* avec les autres. Et c'est ainsi que l'Eglise se révèle comme étant dans sa nature une *koinônia*, tant verticale qu'horizontale – la vie de communion².

C'est l'Esprit-Saint qui communique aux membres du corps du Christ la vie du Ressuscité ; il est comme l'âme du corps, le principe divin de sa vie et de son unité³. Cela nous amène à dire que l'unité de la *koinônia* ecclésiale ne vient ni de la bonne entente entre les individus, ni de leur consentement humain, mais de la pénétration dans chaque membre du corps de la grâce du Ressuscité par l'action de l'Esprit-Saint⁴. C'est l'Esprit-Saint qui est le lien de la *koinônia* de tous les membres dans le corps du Christ.

Selon la Tradition, c'est surtout dans la célébration eucharistique que la communauté à la fois expérimente, exprime et affermit la *koinônia en Christô* et *en Pneumati*. Dans les prières eucharistiques de la tradition orientale, la venue de l'Esprit est sollicitée non seulement sur les offrandes mais aussi sur la communauté qui célèbre, afin que ceux qui reçoivent le corps et le sang du Christ deviennent eux-mêmes par la participation à ce repas pneumatique, une *koinônia* du corps du Christ⁵. Plusieurs épicleses des prières eucharistiques du *Missel romain*

¹ Dans le langage johannique, l'image de la vigne et des sarments est significative à ce sujet, Jn 15, 1-6.

² TILLARD, J.M.R., « Esprit, réconciliation, Eglise »..., 90.

³ *Ibid.*, 90.

⁴ *Ibid.*, 91.

⁵ Dans la Liturgie de saint Jean Chrysostome, l'Esprit-Saint est sollicité pour transformer les dons offerts sur l'autel afin que ceux qui y communient deviennent une *koinônia du Saint Esprit*... (cité par Tillard, *ibid.*, 91).

demandent aussi que l'Esprit Saint soit donné aux participants du repas du Seigneur, pour les unir en un seul corps¹. Ainsi, à l'eucharistie, Dieu, par l'Esprit, unit *en Christô* tous ceux que le Seigneur a réconciliés par sa croix (Ep 2, 13-16). Par la participation à un seul corps et à une seule coupe, tous les membres de l'Eglise sont réconciliés *en-un-seul-corps-du-Christ*, dans lequel les divisions sont surmontées et la *koinônia* devient réelle. L'Eglise se présente ainsi comme un lieu de réconciliation.

Cependant, cette réconciliation lui est accordée à la fois comme un don et comme une mission à accomplir – elle devient ainsi dans et pour le monde une servante de la réconciliation. Cette mission est universelle et concerne tous les hommes appelés par Dieu à être incorporés dans ce corps de réconciliation². Dans la perspective de cette mission, toute division entre les chrétiens non seulement brise la *koinônia* du corps ecclésial mais aussi contredit fondamentalement la vocation et la nature réconciliatrices de l'Eglise. Les chrétiens sont continuellement exhortés à se réconcilier entre eux pour que toute l'humanité puisse reconnaître dans leur Eglise unie un lieu et un instrument de la réconciliation universelle des hommes avec Dieu et entre eux.

La réconciliation ecclésiale *en-un-seul-corps* de tous les chrétiens, n'est ni l'absorption d'un groupe par un autre, ni la constitution d'un *tertium quid*. Elle consiste dans la *koinônia* à l'intérieur de laquelle une légitime diversité existe entre des communautés locales vivant dans différents contextes socio-culturels. Déjà le Nouveau Testament témoigne du fait que l'Eglise des gentils et celle des Juifs n'ont pas été identiques, mais que chacune possédait des traits spécifiques. La diversité qui est acceptable et même désirable pour la vie de la *koinônia* est celle qui ne contredit pas la Révélation divine mais qui, conformément à son témoignage, cherche une vie d'harmonie entre des communautés et des groupes dont les différences sont reconnues et considérées comme des enrichissements mutuels. La seule diversité qui doit être éliminée est celle qui contredit les valeurs essentielles sur lesquelles se fonde et par lesquelles vit l'Eglise de Dieu³.

¹ Prière eucharistique II ; cf. Prière eucharistique III : ... *quand nous serons nourris de son corps et de son sang et remplis de l'Esprit Saint accorde-nous d'être un seul corps et un seul Esprit dans le Christ...* et autres.

² TILLARD, J.M.R., « Esprit, réconciliation, Eglise »..., 93.

³ *Ibid.*, 94.

Ce que la Tradition appelle communément le *Concile de Jérusalem* (Ac 15, 1-35) est un exemple, du temps des apôtres, d'une diversité réconciliée à l'intérieur de la *koinônia* ecclésiale. Selon le verdict des apôtres, il ne fallait imposer aux communautés locales dispersées dans le monde que des exigences inévitables – *in quod requiritur et sufficit*¹. Le Nouveau Testament montre à l'évidence que l'unité dans la foi n'impliquait pas une seule discipline partout ; de même, l'adhésion commune et pleine de tous à l'événement de Jésus-Christ n'impliquait pas non plus une seule christologie partout. Les communautés chrétiennes établies à Antioche, à Corinthe, à Rome, à Ephèse, etc., étaient toutes différentes les unes des autres ; et pourtant, elles se reconnaissaient unies dans une seule foi en Christ. En adhérant à la plénitude du message évangélique dans des contextes divers, elles créaient des formes d'expression variées de cette même foi. Cette adhésion commune à la plénitude d'une même foi leur permettait d'être en *koinônia* ecclésiale dans une diversité réconciliée. Cette réconciliation était considérée comme une œuvre de l'Esprit-Saint qui animait la vie *en Christô* de chacune d'elles².

Entre ces communautés locales variées à l'extérieur mais animées de l'intérieur par le même Esprit, l'unité s'exprimait par la reconnaissance partout d'un seul ministère – relié après les temps apostoliques à l'évêque –, le partage des biens spirituels et matériels et d'autres gestes comme l'échange des lettres de communion, des visites des évêques, l'accueil réciproque à l'eucharistie des voyageurs, etc³. Tous ces signes exprimaient la *koinônia en Pneumati* qui existait entre tous ceux qui demeuraient *en Christô*.

Aujourd'hui de même, l'Esprit de *koinônia* qui anime le corps du Christ est le principe d'une unité ecclésiale diversifiée. Cet Esprit pousse les chrétiens à une *koinônia* réalisée par une seule foi, un seul baptême, un seul ministère, une vie communautaire et une seule eucharistie. L'unité dans ces éléments constitue la condition nécessaire d'une pleine communion ecclésiale et celle-ci est diminuée là où elle ne se vérifie pas⁴.

¹ *Ibid.*, 94.

² *Ibid.*, 95.

³ *Ibid.*, 96-97.

⁴ *Ibid.*, 97.

Regardée dans cette perspective, la tâche œcuménique s'inscrit dans l'œuvre réconciliatrice de l'Esprit. Dans leur engagement en faveur de l'unité, les Eglises ne peuvent oublier que la *koinônia* doit se faire autour de ce que Dieu, par son Fils dans l'Esprit-Saint, révèle à l'Eglise et non pas par une décision démocratique des chrétiens. La norme ne peut être autre que celle de l'adhésion sans réticences à la *koinônia* ecclésiale avec tous ses éléments constitutifs. Pour persévérer ensemble dans une seule foi et garder en même temps une légitime diversité, l'unanimité sur les points essentiels de la doctrine est requise. La Tradition vivante de l'Eglise, par laquelle la foi apostolique nous est parvenue, a énoncé ces points essentiels de la doctrine dans les *credo* – surtout celui de Nicée–Constantinople –, et dans les décisions des Conciles œcuméniques du premier millénaire, c'est-à-dire de l'époque où l'Orient et l'Occident maintenaient encore la communion ecclésiale¹. Toutes les communautés qui demeurent dans cette Tradition apostolique appartiennent à l'Eglise que le *credo* de Nicée–Constantinople appelle catholique (c'est-à-dire à la fois complète et universelle). La catholicité ne lui vient pas de l'addition des communautés locales dispersées dans le monde mais du fait que dans chacune de ces communautés, l'Eglise du Christ est présente avec la totalité de la foi et l'ensemble des moyens de salut². Ainsi comprise, la catholicité est à la fois une notion quantitative et qualitative. Elle vient de la présence réconciliatrice dans la *koinônia* ecclésiale de l'Esprit-Saint, qui rend chaque communauté d'Eglise *catholique* en la faisant adhérer à la même foi. Envisagée à la lumière de la mission universelle de l'Eglise qui est celle d'être un lieu de *koinônia* salvifique pour toute l'humanité, la catholicité implique la diversité : le don du salut doit être porté à tous les peuples de toutes les langues, sensibilités, traditions culturelles, systèmes socio-politiques, etc. L'adhésion sans réticences de toutes les communautés de la *koinônia* à une seule foi *en Christô* leur permettra de se reconnaître mutuellement comme catholiques *en Pneumati*, à travers leurs diversités réconciliées³. C'est ainsi que, dans l'Eglise, l'Esprit est la force réconciliatrice qui la maintient dans la *koinônia*.

¹ *Ibid.*, 97-98.

² *Ibid.*, 98.

³ *Ibid.*, 99.

7.6. La Déclaration de Canberra

L'Assemblée de Canberra a adopté une déclaration sur l'unité intitulée *Unité de l'Eglise en tant que Koinônia : Don et Vocation*¹. A la demande du Comité central du Conseil Œcuménique des Eglises, ce document avait été préparé par la commission Foi & Constitution et amendé par la Section III avant d'être votée par l'Assemblée. La Déclaration demeure en continuité avec les documents précédents du Conseil et ceux de la Foi & Constitution. Elle désigne la future unité visible de l'Eglise par le terme *koinônia*, employé déjà communément dans les Eglises à l'époque de la Déclaration. Elle reflète les apports du dialogue œcuménique mené par les Eglises autour du thème de *koinônia*, depuis le lancement officiel de cette conception de l'unité à Nouvelle Delhi en 1961.

La déclaration de Canberra situe le thème de la *koinônia* ecclésiale par rapport au dessein de Dieu qui veut réunir tous les humains dans une communion de salut dans le Christ, par l'Esprit². Ainsi, la *koinônia* vers laquelle les Eglises sont appelées à tendre ensemble, est placée dans le cadre de l'unité universelle désirée par Dieu pour toute l'humanité. Sur ce point, la Déclaration reste en continuité directe avec les Assemblées précédentes (notamment celles d'Upsal et de Nairobi) qui ont déjà introduit cette dimension d'universalité dans la conception de la *koinônia*. Dans la perspective du dessein divin, la réunification des chrétiens dans une seule communauté ecclésiale n'est pas un but en lui-même, mais une condition essentielle pour que l'Eglise serve efficacement l'unification de toute l'humanité en Christ par l'Esprit-Saint. Vivant de la vie du Christ et dans la force de son Esprit, l'Eglise doit être dans et pour le monde un signe authentique et crédible de la pleine *koinônia* des hommes avec Dieu, entre eux et avec la création³.

La communion à laquelle Dieu appelle toute l'humanité est enracinée dans l'éternelle communion de vie et d'amour qui existe entre les trois

¹ Publié dans *Canberra. Rapport*, 192-194. Etant donné que c'est un texte relativement long, nous présentons ses affirmations essentielles et nous en citons un seul paragraphe qui en constitue le cœur. Pour des analyses critiques de la déclaration par des théologiens des différentes Eglises voir : GASSMANN, G., et RADANO, A. (eds), *The Unity of the Church as Koinonia. Ecumenical perspectives on the 1991 Canberra Statement on Unity, Faith and Order* Paper 163, Geneva, WCC (non daté).

² *Déclaration de Canberra*, n° 1.1, p. 192.

³ *Ibid.*, n° 1.1., p. 192.

personnes de la Trinité. Par la volonté de Dieu, l'Eglise est dans le monde un instrument de cette communion en réconciliant ses membres avec Dieu et entre eux. Dans son être de *koinônia*, elle est une réalité bidimensionnelle, qui englobe aussi bien la relation avec Dieu que la relation entre les hommes¹. Sa mission s'adresse à toute l'humanité et consiste dans la réconciliation au sein d'une communauté de vie, à la fois unie et diversifiée, des races, des âges, des sexes, des rangs sociaux, etc. Malheureusement, l'efficacité et la crédibilité de la mission réconciliatrice de l'Eglise sont amoindries par les divisions au sein de la communauté chrétienne ; divisions qui sont en contradiction avec la nature et le but de l'Eglise². Malgré ces divisions, grâce au mouvement œcuménique, les Eglises sont cependant parvenues à reconnaître qu'un certain degré de communion existe déjà entre elles, et ce fait les incite à présent à chercher des formes toujours mieux adaptées pour l'exprimer de manière visible³.

Voici, le cœur de la Déclaration, une sorte de définition descriptive de l'unité ecclésiale comprise comme *koinônia* :

L'unité de l'Eglise à laquelle nous sommes appelés est une koinônia qui est donnée et qui s'exprime dans la confession commune de la foi apostolique, dans une vie sacramentelle commune à laquelle nous accédons par un seul baptême et que nous célébrons ensemble dans une seule communauté eucharistique, dans une vie vécue ensemble dans la reconnaissance mutuelle et la réconciliation des membres et des ministères ; elle s'exprime enfin dans la mission par laquelle nous devenons ensemble témoins de l'Evangile de la grâce de Dieu auprès de tous et au service de la création tout entière. Le but de notre recherche sera atteint lorsque toutes les Eglises seront en mesure de reconnaître dans chacune des autres, l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique dans sa plénitude. Cette plénitude de communion s'exprimera aux niveaux local et universel dans des formes de vie et d'action conciliaires. Dans une telle communion, les Eglise sont liées les unes aux autres dans tous les domaines de leur vie commune, à tous les

¹ *Ibid.*, n° 1.1., p. 192.

² *Ibid.*, n° 1.2, p. 192.

³ *Ibid.*, n° 1.3, pp. 192-193.

*niveaux, par la confession de la même foi, dans la célébration et le témoignage, dans les délibérations et l'action*¹.

Nous pouvons cerner les éléments suivants que la Déclaration présente comme constitutifs d'une telle *koinônia* :

- la confession commune de la foi apostolique ;
- la vie sacramentelle commune englobant le baptême et l'eucharistie ;
- la communauté de vie supposant la réconciliation entre les chrétiens ;
- la reconnaissance mutuelle des ministères ;
- la poursuite commune de la mission d'évangélisation ;
- le service commun en faveur de l'humanité (diaconie) ;
- l'engagement commun pour la préservation de la création ;
- la reconnaissance par toutes les Eglises de la plénitude de l'ecclésialité (c'est-à-dire de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique) dans chacune des autres Eglises faisant partie de la *koinônia* ;
- l'adoption de différentes formes de vie et d'action conciliaires aux niveaux local et universel ;
- la communion dans tous les autres domaines de la vie ecclésiale, notamment en ce qui concerne le témoignage devant le monde, les délibérations, la prise de décisions et l'action.

L'unité recherchée par les Eglises est décrite dans les termes d'une ecclésiologie de communion, avec l'emploi fréquent du terme *koinônia* pour désigner la plénitude de la communion ecclésiale. Alors que la déclaration de Nouvelle Delhi a décrit l'unité recherchée par les Eglises comme *une communauté pleinement engagée (one fully committed fellowship)* et le fait de *se trouver en communion avec l'ensemble de la communauté chrétienne (being united with the whole Christian fellowship)*, et que celle de Nairobi parlait d'une *communauté conciliaire d'Eglises locales (a conciliar fellowship of local churches)*, la présente Déclaration parle explicitement de la *plénitude de communion (full communion)* réalisée dans tous les domaines et à tous les niveaux de la vie ecclésiale.

¹ *Ibid.*, n° 2.1, p. 193.

L'Assemblée de Canberra marque ainsi l'adhésion définitive du Conseil à une ecclésiologie de communion. Comme nous l'avons vu, le thème de la communion a été successivement développé par le Conseil, et surtout par la Foi & Constitution dès les années soixante. Cependant, jusqu'à Canberra, il y avait toujours eu une hésitation parmi les Eglises concernant le choix d'un cadre ecclésiologique commun pour les discussions sur les modèles de l'unité visibles. Deux tendances prédominantes s'étaient fait ressentir : une de type fédératif et une de type communionnel. La tendance communionnelle avait été initiée au sein du Conseil par les théologiens orthodoxes mais c'était l'entrée des théologiens catholiques dans la Foi & Constitution qui avait été décisive pour sa propagation. Depuis Canberra, l'ecclésiologie de type fédératif, soutenue initialement par l'aile protestante et prédominante dans la première période du Conseil, a été pratiquement délaissée par le mouvement œcuménique moderne. Le développement doctrinal de la tendance communionnelle atteindra son apogée deux ans plus tard, lors de la Conférence de Foi & Constitution à Saint-Jacques-de-Compostelle (1993) qui sera consacrée entièrement à l'étude du thème de *koinônia*.

La déclaration de Canberra développe le thème de communion dans la perspective de quatre notes traditionnelles de l'Eglise : la pleine communion sera réalisée lorsque toutes les Eglises pourront reconnaître dans chacune des autres l'*Eglise une, sainte, catholique et apostolique dans sa plénitude*¹. De plus, dans le sillage de Nairobi, la Déclaration réaffirme que la pleine *koinônia* visible doit s'exprimer par des formes de la vie commune tant au niveau local qu'au niveau universel car l'Eglise est à la fois unique et composée d'une multitude de communautés locales ; entre les deux niveaux de la *koinônia*, il y a une osmose et une interdépendance. La Déclaration attire aussi l'attention du lecteur sur une mise en valeur de la communion dans la vie sacramentelle, considérée comme une expression de la *koinônia* tant au niveau local qu'au niveau universel. Enfin, le baptême est présenté comme la porte d'entrée dans cette *koinônia* de la vie sacramentelle, et la célébration commune de l'eucharistie comme son point culminant².

Une place d'importance est également attribuée à la diversité au sein de la communion³. La *koinônia* ne signifie pas l'imposition d'un seul

¹ *Ibid.*, n° 2.1, p. 193.

² *Ibid.*, n° 2.1, p. 193.

³ *Ibid.*, n° 2.2, p. 193.

modèle ecclésial à l'ensemble des chrétiens. Elle doit tenir compte de la variété des contextes culturels, ethniques, historiques, sociaux, etc., dans lesquels différentes communautés de chrétiens vivent au quotidien leur foi commune en Christ. Elle suppose une légitime pluralité en organisation ecclésiale, en théologie et en liturgie. En effet, les différentes identités chrétiennes appartiennent à la nature même de la communion. La *koinônia* que recherche le mouvement œcuménique n'est pas une réduction contraignante de toutes les traditions chrétiennes à un seul type de la vie *en Eglise*, mais une intégration harmonieuse de toutes les richesses spécifiques de chaque tradition dans une communion ecclésiale universellement réconciliée. La Déclaration met pourtant des limites à la diversité en affirmant qu'il s'agit d'une diversité *légitime*, c'est-à-dire qui ne nuit pas à la communion. Les diversités illégitimes sont celles qui font obstacle à la confession commune de Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur, et à l'annonce unanime de son évangile révélé dans les Ecritures et conservé par la Tradition ; elles doivent donc être écartées par toutes les Eglises.

Sur la base de toutes ces considérations, la Déclaration recommande aux Eglises sept défis à relever *en ce moment de l'histoire du mouvement œcuménique* pour dépasser leur *coexistence dans la division* et progresser ensemble vers la pleine réunification visible¹ :

- la reconnaissance mutuelle du baptême, fondée sur l'accord auquel les Eglises sont arrivées dans le BEM ;
- la reconnaissance du Symbole de Nicée-Constantinople comme l'expression commune de la foi apostolique ;
- une ouverture plus grande à la pratique de l'hospitalité eucharistique sur la base du BEM ;
- la reconnaissance mutuelle des ministères en référence au BEM ;
- l'adaptation des formes déjà possibles du témoignage commun à l'évangile dans des paroles et des actes ;
- l'engagement commun pour la justice, la paix et la sauvegarde de la création comme l'expression de leur communion sacramentelle grandissante ;

¹ *Ibid.*, n° 3.2, p. 194.

- des engagements concrets des communautés locales de confessions différentes, dans le but de manifester visiblement le degré croissant de leur communion dans la foi et la vie.

La déclaration de Canberra ne doit pas être considérée comme un accord final sur l'unité visible recherchée par les Eglises. Elle n'est qu'un nouveau pas en avant sur le long chemin vers la réconciliation définitive entre les Eglises. Elle met en relief les acquis des différents dialogues bilatéraux et multilatéraux des décennies qui l'ont précédées, et permet de mieux se rendre compte du degré actuel de la communion. Les pas concrets qui y sont proposés ne doivent pas être mis en exécution de la même manière dans chacune des Eglises, mais toutes sont appelées à s'en inspirer dans leurs relations œcuméniques. Les signataires de la déclaration sont conscients du fait que plusieurs questions théologiques demandent des clarifications. Parmi les problèmes les plus controversés, se trouvent la doctrine du ministère et celle de l'eucharistie mises en relation avec le problème de l'unité visible de l'Eglise. Au fond, se sont surtout des divergences ecclésiologiques qui constituent l'obstacle majeur dans le dialogue œcuménique.

7.7. Les commentaires théologiques de la Déclaration

A la demande du Groupe de travail entre l'Eglise catholique romaine et le Conseil Œcuménique des Eglises, le texte de la déclaration a été analysé par des théologiens de différentes traditions confessionnelles. Leurs commentaires nous aident à mieux saisir dans quelle mesure la Déclaration exprime le niveau réel de la communion actuelle entre les Eglises. Chacun des commentateurs parle à titre personnel, mais ils ont été invités à rester entièrement fidèles aux positions doctrinales tenues par leur Eglise respective¹.

7.7.1. Un commentaire anglican

Dans son commentaire, G.R. Evans, de la Communion anglicane, révèle des similarités entre la Déclaration et le *Quadrilatéral de Lambeth*². Rédigé en 1888, ce dernier document, pour la première fois dans

¹ Les articles sont publiés dans GASSMANN, G., et RADANO, J.A. (eds), *The Unity of the Church as Koinonia. Ecumenical perspectives on the 1991 Canberra Statement on Unity, Faith and Order* Paper 163, Geneva, WCC (non daté).

² EVANS, G.R., « An Anglican Perspective », dans GASSMANN, G., et RADANO, J.A. (eds), *The Unity...*, 10-13.

l'histoire de l'œcuménisme, proposait une base doctrinale minimale pour la réunification des chrétiens. Selon le *Quadrilatéral*, l'unité de l'Eglise devait être construite sur les quatre éléments suivants : les Ecritures, la foi, la vie sacramentelle et le ministère. Ils sont tous repris dans la déclaration de Canberra mais dans une perspective théologique nouvelle qui est celle de l'ecclésiologie de la communion. Pendant de longues décennies, le mouvement œcuménique a été marqué par une bipolarité qui opposait l'unité visible ou structurelle, à l'unité invisible ou spirituelle. L'émergence de l'ecclésiologie de communion au sein du mouvement œcuménique se présente comme une chance pour le dépassement de ce vieux dilemme. Selon l'ecclésiologie de communion, en effet, l'unité ne peut être que visible et spirituelle à la fois ; un aspect ne peut jamais être séparé de l'autre mais les deux doivent être tenus ensembles, car ils sont complémentaires en tant que les deux dimensions d'une unique réalité.

Cette unité est d'abord l'unité dans la foi apostolique que la majorité des Eglises reconnaissent dans le Credo de Nicée–Constantinople. Le fait que la même foi soit confessée par des communautés qui vivent en séparation pose le problème réel de la signification ecclésiologique de ce Credo. La vie sacramentelle qui commence avec le baptême et s'accomplit dans l'eucharistie, est présentée dans la Déclaration comme une réalisation et une expression de la *koinônia* entre les chrétiens. Le commentateur anglican estime que le document aurait pu introduire une distinction entre l'unité baptismale que nous partageons déjà et l'unité eucharistique à laquelle nous aspirons encore sans la vivre pleinement entre nos Eglises. Il remarque que le document manque de clarté sur la question de l'unité sacramentelle et ses différents degrés possibles. En plus, dans la Déclaration, la recommandation de pratiquer l'hospitalité eucharistique s'accompagne d'une remarque selon laquelle, *les chrétiens qui n'observent pas ces rites partagent l'expérience spirituelle de la vie du Christ* (n° 3.2). Selon le théologien anglican, deux problèmes sont confondus dans ce paragraphe : celui de la communion spirituelle dans le Christ et celui de la communion sacramentelle qui se noue à travers des rites célébrée dans la foi par la communauté. G.R. Evans estime qu'il est nécessaire de maintenir la distinction entre l'unité fondée sur la foi et l'unité fondée sur les sacrements. La façon de parler de la Déclaration soulève le problème de la signification et de l'efficacité réelles des rites sacramentels. Selon notre commentateur, il est dommage qu'aucune référence à l'épiscopat ne soit incluse dans la

section qui parle du ministère. Le *Quadrilatéral de Lambeth* parlait de l'*épiscopat historique* et cette forme de ministère demeure en vigueur dans une grande partie des Eglises. Il est certain qu'elle devra trouver une place au sein de l'Eglise réconciliée car, pour beaucoup d'Eglises l'unité visible ne pas envisageable sans l'épiscopat. A la différence du *Quadrilatéral*, la Déclaration parle de la mission commune comme étant une expression de la *koinônia* de vie de l'Eglise réconciliée. Une note positive est que le texte lie tout engagement de l'Eglise dans le monde – qu'il s'agisse des missions proprement dites ou de l'engagement en faveur des causes humanitaires et de la préservation de la création – à la vie sacramentelle qui doit en être la source et l'accomplissement. Il est positif également que l'unité de l'Eglise soit considérée dans le texte de Canberra à la fois aux niveaux local et universel. Cependant, le problème qui reste toujours sans réponse univoque dans le mouvement œcuménique, est celui des conditions d'ecclésialité d'une communauté locale. Différents corps ecclésiaux – une congrégation, un diocèse, une communauté de chrétiens de type national ou ethnique, etc. – peuvent-ils se voir accorder l'appellation de *communauté locale* ? Si c'est non, quel peut être leur statut ecclésial ? La reconnaissance réciproque d'ecclésialité entre les communautés appartenant aux différentes traditions historiques est cruciale pour l'établissement des structures communes permettant aux Eglises d'agir et de prendre des décisions ensemble. Est aussi à saluer la distinction faite, dans la Déclaration, entre la légitime diversité qui édifie et enrichit la *koinônia* et celle, illégitime, qui la détruit. Il aurait pourtant été utile de lier plus directement la diversité avec la localité. En effet, c'est dans les communautés particulières que la même foi apostolique est vécue de manières variées. C'est bien également que le texte de Canberra parle des *degrés de communion*, car une communion imparfaite demeure une communion réelle. Cependant, l'auteur trouve inapproprié l'expression *pleine communion*, car la communion que les Eglises recherchent dans le mouvement œcuménique ne devrait avoir aucun adjectif.

7.7.2. *Un commentaire catholique*

C'est le père Emmanuel Lanne qui a été sollicité pour donner une appréciation de la Déclaration dans la perspective de la foi catholique¹.

¹ LANNE, E., « A Catholic Perspective », dans GASSMANN, G., et RADANO, J.A. (eds), *The Unity...*, 14-18.

Il rappelle que le but du mouvement œcuménique est la restauration de la communion dans ses deux dimensions – spirituelle et visible – entre les Eglises encore divisées. Dans la perspective catholique, il est très positif que le concept de *koinônia* a été choisi par la Déclaration comme le mot-clef pour exprimer la conception globale et totale de l'unité recherchée par les Eglises dans le mouvement œcuménique. L'idée de communion a été soulignée par le concile Vatican II, notamment dans la constitution dogmatique sur l'Eglise, *Lumen Gentium* et le décret sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio*. Depuis, ce concept a été de première importance dans la plupart des conversations bilatérales de l'Eglise catholique romaine avec d'autres communions, notamment anglicane et orthodoxe.

Le concept de communion est devenu un thème central dans les conversations entre les Catholiques et les Anglicans, finalisées par un rapport intitulé *Eglise comme Communion* (1991)¹. Ce document donne une vue d'ensemble du concept en traitant de ses divers aspects. La *koinônia* est enracinée dans la parole de Dieu (n°8), elle se manifeste effectivement dans la célébration de l'eucharistie et est préservée au moyen de l'épiscopat qui comprend également un ministère de primauté (n°6). Une telle *koinônia* réalisée et vécue dans l'Eglise est dans le monde un signe et un instrument de la grâce divine par laquelle nous sommes sauvés (n°7). L'Eglise catholique a aussi amené le thème de la *koinônia* dans d'autres conversations bilatérales, comme celles avec les luthériens, les méthodistes et les pentecôtistes. Tous ces échanges ont permis d'approfondir l'intelligence du concept au sein du mouvement œcuménique. C'est pourtant dans le dialogue avec l'Eglise orthodoxe que le concept de *koinônia* a joué dès le début – et joue toujours – le rôle le plus important. Tous les documents issus de ces conversations l'adoptent comme le concept-clef pour tous les sujets traités².

Le père Lanne révèle plusieurs similarités qui existent entre la présente Déclaration et les affirmations de Vatican II. Premièrement, les deux reconnaissent l'existence d'un degré réel de communion entre les chrétiens malgré leurs divisions. Deuxièmement, les trois dimensions

¹ Publié dans ARCIC (I/II), *Anglicans et Catholiques. La quête de l'unité*, Paris, 1997.

² Le dialogue catholique – orthodoxe a produit les documents suivants : *The Mystery of the Church and the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity* (1982); *Faith, Sacraments and the Unity of the Church* (1987); *The Sacrament of Order in the Sacramental Structure of the Church* (1988).

primordiales de la *koinônia* ecclésiale, selon la Déclaration – la confession commune de la foi apostolique, la communion dans la vie sacramentelle avec le baptême, et l’eucharistie et la communion de vie qui nécessite la reconnaissance mutuelle des membres et des ministères –, correspondent aux trois éléments fondamentaux de la communion ecclésiale selon l’enseignement de Vatican II et qui sont la foi, les sacrements et le ministère ordonné. A la différence du concile, la Déclaration ajoute également la mission commune comme quatrième dimension de la communion ; on peut la considérer comme une extension de la communion dans la vie.

Du point de vue catholique, il est important de noter que la Déclaration fait référence aux quatre notes de l’Eglise. L’Eglise catholique reconnaît que des éléments de l’Eglise une, sainte, catholique et apostolique se trouvent chez d’autres chrétiens sans pour autant y atteindre leur plénitude ecclésiale. Il est à apprécier que la Déclaration parle des *formes de vie et d’action conciliaires* aux niveaux local et universel, cependant, le sens exact de cette expression n’est pas clair. Faut-il y voir une référence aux conciles œcuméniques tels que l’Eglise les a connus au cours du premier millénaire, ou des formes d’action et de délibérations communes à l’instar du Conseil Œcuménique des Eglises ? Il ne faut pas non plus oublier que la conciliarité n’est qu’une expression parmi d’autres de la *koinônia* ecclésiale. Enfin, il est à regretter que dans la phrase où le texte parle de la communion exprimée *par la confession de la même foi, dans la célébration et le témoignage, dans les délibérations et l’action* (n° 2.1), l’eucharistie ne soit pas explicitement mentionnée.

7.7.3. Un commentaire orthodoxe

Pour les Eglises orthodoxes, l’appréciation a été donnée par Grigorios Larentzakis¹. Dans la perspective de l’ecclésiologie orthodoxe, l’utilisation du concept de *koinônia* pour parler de l’unité des chrétiens est très réjouissante. Pour la tradition orientale, ce terme désigne l’unité telle qu’elle est vécue dans la communion polycentrique orthodoxe, entre les Eglises locales autocéphales. Il s’agit de la communion entre les communautés, dont chacune possède la plénitude d’ecclésialité manifestée surtout dans la célébration de l’eucharistie. L’unité de

¹ LARENTZAKIS, G., « An Orthodox Perspective », dans GASSMANN, G., et RADANO, J.A. (eds), *The Unity...*, 19-21.

l'Eglise est en premier lieu eucharistique car l'Eglise se constitue, dans sa plénitude, au cours de la synaxe qui réunit les fidèles d'une communauté locale. A cause de ce caractère eucharistique de l'Eglise, son unité n'est pas quantitative mais qualitative : elle ne résulte pas de l'addition mathématique des chrétiens mais de leur participation au même mystère eucharistique célébré dans chacune des communautés locales. Dans le langage de l'Eglise orthodoxe, on parle ici de l'ecclésiologie eucharistique.

Telle qu'elle est enseignée par la théologie orthodoxe, l'ecclésiologie de communion se fonde dans le mystère trinitaire : Dieu qui est un et trine à la fois est la *koinônia* dans son être même. La Trinité à l'intérieur de laquelle chaque personne est égale aux deux autres et différentes des deux autres, constitue le modèle de l'unité pour l'Eglise-communion à l'intérieur de laquelle chaque communauté locale est à la fois égale par rapport aux autres et différente des autres. La *koinônia* comme modèle d'unité n'est pas un choix arbitraire des théologiens mais une réponse à la prière de Jésus que les chrétiens soient unis entre eux de la même manière que le Père et le Fils sont unis entre eux (cf. Jn 17). G. Larentzakis rappelle également que le mystère de la Trinité a constitué la référence essentielle dans le dialogue avec l'Eglise catholique sur l'Eglise et l'eucharistie. Le rapport produit par la commission mixte à ce sujet porte le titre significatif *Le mystère de l'Eglise et de l'eucharistie à la lumière du mystère de la sainte Trinité* (1982). Selon ce texte, *puisque le Dieu un et unique est la communion de trois Personnes, l'Eglise une et unique est la communion d'une multitude de communautés et l'Eglise locale est une communion de personnes. L'Eglise une et unique trouve son identité dans la koinônia des Eglises. L'unité et la multiplicité sont liées l'une à l'autre de telle manière que l'une ne peut exister sans l'autre*¹.

A la lumière de ce qui vient d'être évoqué, la restauration de l'unité visible sur la base d'une ecclésiologie de communion et avec l'évocation explicite de l'eucharistie et de la Trinité ne peut que réjouir l'Eglise orthodoxe. Celle-ci reconnaît, conformément à la Déclaration, qu'un certain degré de communion existe déjà entre les Eglises et s'engage à l'approfondir continuellement par sa participation active au mouvement œcuménique. L'auteur apprécie particulièrement l'équilibre

¹ Dans *Vatican Information Service* 49 (1982).

établi entre l'exigence d'unité et celle de la diversité. Il rappelle la distinction nécessaire à faire entre ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas. S'il est vrai que l'unité est nécessaire dans l'essentiel, la liberté est aussi nécessaire dans ce qui ne l'est pas.

7.7.4. *Un commentaire luthérien*

Un commentaire de la Déclaration dans une perspective luthérienne a été présenté par William G. Rusch¹. Il la compare à une déclaration de sa propre communion sur l'unité, publiée quelques années auparavant et dite *Déclaration de Budapest*².

Selon l'auteur, la déclaration de Canberra, considérée dans la succession des textes sur l'unité produits par le Conseil Œcuménique des Eglises depuis Nouvelle Delhi jusqu'à Nairobi, constitue un pas en avant. Le choix du concept *communion* pour parler de l'unité est conforme non seulement à la déclaration de Budapest mais aussi aux conceptions de l'unité ecclésiale prônées par la plupart des Eglises, notamment par les traditions anglicane, catholique, orthodoxe et réformée³.

Le texte de Canberra situe l'unité ecclésiale dans le contexte du dessein de Dieu qui par la puissance de son Esprit veut réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ. Cette idée est conforme à la déclaration luthérienne mentionnée (Canberra, n° 1.1 ; Budapest, n° 4). Les deux documents reconnaissent que la pleine communion sera acquise lorsque toutes les Eglises pourront reconnaître dans chacune des autres l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique (Canberra, n° 2.1 ; Budapest, n° 1). Les deux déclarations donnent également une appréciation positive de la diversité en la présentant comme appartenant au concept de *koinônia* (Canberra, n° 2.2 ; Budapest, n° 2). Les deux révèlent avec estime des progrès considérables accomplis sur le chemin d'unité grâce au mouvement œcuménique (Canberra, n° 3.1 ; Budapest, n° 3). Les recommandations concrètes proposées aux Eglises sont aussi pareilles dans les deux textes, à l'exception de celle qui concerne la levée des condamnations réciproques présente dans le texte luthérien, mais absente dans celui du COE (Canberra, n° 3.2 ; Budapest n° 1 et n° 2).

¹ RUSCH, W.G., « A Lutheran Perspective », dans GASSMANN, G., et RADANO, J.A. (eds), *The Unity...*, 22-24.

² LUTHERAN WORLD FEDERATION, *The Unity We Seek (= Budapest Statement, 1984)*.

³ RUSCH, W.G., *Op. cit.*, 22.

La déclaration de Canberra traite cependant quelques points qui n'ont pas été relevés dans le texte luthérien. En parlant des divisions, par exemple, ce dernier ne mentionne pas leur caractère contradictoire avec la nature et la mission de l'Eglise (Canberra, n° 1.2 ; Budapest, n° 2). Une autre différence : le texte de Budapest ne parle pas explicitement de *degré de communion* que les Eglises possèdent déjà, ni des conséquences de ce fait pour leurs relations (Canberra, n° 1.3).

Enfin, l'auteur considère que la déclaration de Canberra constitue un progrès par rapport à celle de Budapest et relève cinq aspects qui lui confèrent une grande importance œcuménique : le but de l'Eglise ; l'unité comme *koinônia* ; les caractéristiques de la pleine communion ; l'importance de la diversité ; et l'Esprit Saint comme le promoteur de la *koinônia*.

7.7.5. Un commentaire réformé

David M. Thompson a préparé une analyse de la déclaration de Canberra dans une perspective des Eglises réformées et unies¹. Dès le début, il salue son approche de l'unité dans les termes de *koinônia* en y voyant une voie d'issue possible de l'impasse ecclésiologique au sein du mouvement œcuménique. Il apprécie également que la Déclaration parle de la pleine communion en se référant aux quatre marques traditionnelles de l'Eglise. Il remarque aussi qu'il est assez ambigu de parler d'une perspective des Eglises unies, car celles-ci représentent une grande variété des traditions théologiques et une pluralité d'ecclésiologies ; ce qui s'est manifesté très nettement dans leurs réponses au BEM. Il entend suivre dans son commentaire les principales affirmations de la théologie réformée. En même temps, l'auteur reproche à la Déclaration d'avoir pratiquement ignoré l'expérience de communion déjà vécue au sein des Eglises unies. Cette ignorance se fait ressentir notamment dans la remarque selon laquelle les Eglises *se sont satisfaites d'une coexistence dans la division* (n° 1.3).

Conformément à ce que dit la Déclaration, les Eglises unies reconnaissent que la *koinônia* devrait s'exprimer dans une confession commune de la foi apostolique, la communion quant à la vie sacramentelle, une mission accomplie ensemble et la reconnaissance mutuelle des membres et des ministères. Toutefois, selon elle ces

¹ THOMPSON, D.M., « A United – Reformed Perspective », dans GASSMANN, G., et RADANO, J.A. (eds), *The Unity...*, 25-30.

éléments ne doivent pas être posés comme des conditions préliminaires à la reconnaissance de cette *koinônia* ni empêcher la déclaration de l'unité ecclésiale entre des Eglises qui possèdent leurs propres conceptions de ces éléments. Une attention particulière doit être donnée à l'utilisation dans le texte de Canberra des expressions *Eglise dans sa plénitude*, et *plénitude de communion* (n° 2.1). En les analysant, l'auteur soulève la question suivante : si l'Eglise est une *koinônia*, est-il justifié, dans l'état actuel des divisions, qu'une Eglise prétende posséder la plénitude d'ecclésialité sans posséder la plénitude de communion avec les chrétiens qui se réclament d'autres traditions et appartiennent à d'autres Eglises ? Tout en appréciant l'affirmation selon laquelle la plénitude de la communion sera atteinte lorsque *toutes les Eglises seront en mesure de reconnaître dans chacune des autres Eglise une, sainte, catholique et apostolique dans sa plénitude* (n° 2.1), l'auteur rappelle la position des Eglises unies ; position exprimée dans la déclaration de Colombo, et selon laquelle cette reconnaissance ne donne pas aux Eglises le droit de se juger mutuellement.

Finalement, l'importance donnée à la diversité est à saluer ; selon l'auteur celle-ci ne devrait jamais empêcher les chrétiens vivant ensemble de célébrer l'eucharistie à la même table. Les Eglises unies s'ouvrent aux propositions concrètes exprimées dans la déclaration et rappellent que la plupart d'entre elles reconnaissent déjà le ministère des autres et pratique l'hospitalité eucharistique. Pour finir, sans revendiquer une supériorité ecclésiologique, l'auteur demande que l'expérience de communion vécue par les Eglises unies soit davantage reconnue et prise en considération au sein du mouvement œcuménique.

8. La cinquième Conférence mondiale de la Foi & Constitution – Saint-Jacques-de-Compostelle 1993

8.1. La structure et les buts de la Conférence

En août 1993, s'est tenue à Saint-Jacques-de-Compostelle (Espagne) la 5^{ème} Conférence mondiale de la Foi & Constitution sur le thème *Sur le chemin d'une koinônia plus grande (On the Way to Fuller Koinonia)*. Soigneusement préparée et profitant de la participation des œcuménistes renommés provenant de toutes les grandes traditions ecclésiales, la Conférence a fourni une étude approfondie des aspects bibliques, théologiques, pastoraux et éthiques de la *koinônia* et, pour ainsi dire, a fait le point sur ce thème qui avait préoccupé les Eglises depuis plusieurs années¹.

Comme point de départ des délibérations, la Conférence a pris le document *Vers la Koinônia dans la foi, la vie et le témoignage*, préparé antérieurement par la commission Foi & Constitution et appelé communément *Document de base*². Par la suite, ce texte – dans la version anglaise – a été intégré, sans changement, dans le Rapport officiel³. Parmi les objectifs de la Conférence, le *Document de base* énumère, entre autres, l'établissement d'un bilan des progrès accomplis dans les dialogues œcuméniques et le recensement des questions qui font encore obstacle à l'élaboration d'une vision commune de la *koinônia* ecclésiale⁴. Dans l'introduction, il contient le texte intégral de la déclaration de Canberra, *L'unité de l'Eglise en tant que koinônia : don et vocation*⁵. Les délégués des Eglises, présents à Saint-Jacques-de-Compostelle, ont pris pour but d'examiner la conception de l'unité visible esquissée dans la déclaration de Canberra, pour voir plus

¹ Le processus de préparation, avec ses différentes étapes est présenté dans la préface du *Document de base*, 7-8 (voir la note suivante).

² FOI & CONSTITUTION, *Vers la Koinônia dans la foi, la vie et le témoignage. Document de base de la cinquième Conférence mondiale de Foi & Constitution*, Document de Foi et Constitution 161, Genève, 1993 (cité plus loin comme *Document de base*).

³ *Towards Koinonia in Faith, Life and Witness: A Discussion Paper* publié dans BEST, T. & GASSMANN, G. (eds), *On the Way to Fuller Koinonia*, Geneva, WCC, 1994, 262-295.

⁴ *Document de base*, n° 7-9, pp. 12-13.

⁵ *Ibid.*, n° 18, pp. 15-17.

clairement quelles étapes avaient déjà été franchies sur la route menant à la pleine unité visible, et quels obstacles devaient encore être surmontés. L'élaboration d'une conception commune de la *koinônia* ecclésiale s'est révélée aux participants comme le défi principal du mouvement œcuménique à la fin du siècle.

Dans quatre Sections, le thème de la *koinônia* a été traité sous ses différents aspects.

La *koinônia* en tant que concept de théologie et d'ecclésiologie œcuméniques a été étudiée dans la Section I : *La compréhension de koinônia et ses implications*¹. La *koinônia* dans la confession de la foi commune, les conditions et les implications de ce fait ont été l'objet des discussions dans la Section II : *Confesser la foi unique pour la gloire de Dieu*². Les exigences concrètes de la *koinônia* dans les différents domaines de la vie des Eglises ont été analysées dans la Section III : *Partager la vie commune en Christ*³. La Section IV : *Appelés à un témoignage commun pour un monde renouvelé*, a étudié les différentes manières dont les chrétiens devaient manifester leur *koinônia* devant le monde⁴.

Souvent, les mêmes questions – considérées d'après un angle de vue différent – sont revenues dans plusieurs, voire les quatre Sections. Il est, en effet, impossible de mettre des limites claires et tranchées à l'intérieur d'un thème, dont le nom même évoque une unité fondamentale et l'inséparabilité de ses différents aspects. Foi, vie et témoignage ont constitué les trois axes thématiques de la Conférence. Tous ces thèmes ont été envisagés dans la perspective de la *koinônia*. La notion de *koinônia*, tel un fil rouge, traverse d'un bout à l'autre tous les documents produits par la Conférence et assure l'unité théologique de l'ensemble.

La Conférence avait le dessein de clarifier la signification doctrinale de la notion de *koinônia* et de mesurer sa valeur en tant que concept d'ecclésiologie pouvant servir de base pour l'élaboration d'une vision

¹ Rapport de la Section I: *The understanding of koinônia and its implications*, dans BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, 230-236.

² Rapport de la Section II: *Confessing the One Faith to God's Glory*, dans BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, 236-245.

³ Rapport de la Section III: *Sharing a Common Life in Christ*, dans BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, 245-253.

⁴ Rapport de la Section IV: *Called to Common Witness for a Renewed World*, dans BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, 254-262.

commune de l'unité visible¹. A Saint-Jacques-de-Compostelle, les Eglises ont entrepris l'effort d'intégrer leurs multiples visions de la *koinônia* dans une approche œcuménique cohérente et acceptable par tous.

8.2. La complexité de la notion de *koinônia*

En analysant les fruits des dernières recherches bibliques, liturgiques et théologiques, la Conférence a précisé que le terme *koinônia* – traduit en français par *communion* – avait un sens large et s'appliquait à plusieurs réalités divino-ecclésiales².

Premièrement, *koinônia* se réfère à la vie divine à l'intérieur de la Trinité ; aux relations d'amour qui existent éternellement entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Deuxièmement, ce mot désigne le don de salut que Dieu offre gratuitement à l'humanité et à la création : être sauvé signifie vivre en communion éternelle avec Dieu et avec les hommes dans un monde nouveau pleinement réconcilié. Troisièmement, il décrit la vie de l'Eglise aux niveaux paroissial, régional, local, universel mais aussi au niveau *confessionnel*, selon l'acception de *communion catholique, anglicane, luthérienne, etc.* Quatrièmement, *koinônia* se rapporte aux nombreux liens d'unité qui relient déjà les chrétiens de différentes Eglises malgré leurs divisions. Dans cette acception, *koinônia* reçoit souvent un qualificatif qui la précise (*communion restreinte, imparfaite, partielle, etc.*). Tous ces sens du terme *koinônia* sont en osmose et on ne peut les séparer des autres³.

Ces quelques remarques sur le terme permettent déjà de se rendre compte de la complexité du concept et de la variété des thèmes qui s'y rattachent. En élaborant une vision œcuménique de l'Eglise en tant que communion, il est nécessaire de garder à esprit tout ce foisonnement de sens que porte en lui le terme *koinônia*.

La Conférence a rappelé que la notion de *koinônia* était enracinée dans les Ecritures. Les exégètes ont souligné que, dans la Bible, la communion porte une marque d'universalité : Dieu veut offrir sa communion à toute l'humanité. Ce thème, comme un fil rouge, traverse

¹ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°3, p. 230.

² *Document de base*, n°45, p. 25.

³ A noter que le *Document de base* ne mentionne pas l'acception eucharistique du terme (*communion au corps et au sang du Christ*).

l’Ancien et le Nouveau Testaments, en commençant par les textes les plus anciens de la Bible¹. Dans le paradis initial règne l’harmonie : Adam et Eve vivent en communion avec Dieu et entre eux avant que cet état de choses ne soit corrompu par le péché. Après la chute du premier homme, et malgré les infidélités répétitives des hommes, Dieu ne cesse de rétablir la communion à travers les alliances qu’il conclut avec son peuple (Noé, Abraham, Moïse). Selon le témoignage des Ecritures, vivre en communion avec Dieu, c’est mettre sa foi et sa confiance en lui et adopter ses lois comme règle de vie. Le shalom, la justice, la droiture et la miséricorde, sont des attitudes qui permettent à l’homme de vivre une vie de communion harmonieuse avec Dieu et avec les autres humains (Mi 6, 8). Même si Dieu s’est choisi Israël pour qu’il soit sa nation sainte, son dessein de communion va au-delà des frontières ethniques et religieuses de ce peuple particulier : Israël est un instrument de la réalisation du projet divin de communion qui s’étend à toute l’humanité. De nombreux textes de l’Ancien Testament le révèlent déjà : à Abraham, Dieu promet de bénir en lui toutes les nations (Gn 12, 3 ; 18, 18), Israël est appelé à être la *lumière des nations* pour les conduire à une vie de *koinônia* avec Dieu (Es 49, 6 cf. Es 40+ ; Za 8, 20-21 ; 14, 9)².

Cette dimension d’universalité constitue un trait particulier de l’enseignement et de l’agir du Christ, venu pour établir la *koinônia* du Royaume sur la terre³. Il incorporait au peuple de Dieu ceux et celles que l’on en excluait à cause de leur métier (Zachée, collecteur d’impôts : Lc 19, 1-10), de leur style de vie (la prostituée : Mt 21, 31) ou de leur nationalité (le salut d’un Samaritain : Lc 17, 11-19). Son attitude suscitait des oppositions et, souvent, la *koinônia* n’avait pas pu être établie qu’au prix des conflits et de souffrances (le banquet chez Lévi : Lc 5, 27-32).

A travers son ministère, Jésus se présente comme celui par qui et en qui le Royaume de Dieu est venu sur la terre (Lc 17, 20-22). Ce Royaume consiste en une vie de communion avec Dieu et les uns avec les autres par le Christ, dans l’Esprit⁴. Participer à la nouvelle et universelle

¹ Document de base, n°23-24, p. 20.

² Document de base, n°25, p. 20.

³ Ibid., n°27, p. 21.

⁴ Ibid., n°27, p. 21.

koinônia du Royaume, c'est être *en Christ* (2Co 5, 17 ; Col 1, 27-28 ; Jn 15, 1-11) et avoir le Christ grâce à son Esprit (Rm 8, 1-11 ; Ga 2, 20)¹. La réalité de cette *koinônia* qui s'accomplit par l'incorporation des fidèles au Christ, est exprimée à travers différentes images bibliques qui nous aident à comprendre ses différents aspects : le peuple de Dieu (1P 2, 9-10), le temple de Dieu (1Co 3, 16-17), la vigne et les sarments (Jn 15, 5+) et autres. Parmi ces images, celle de corps du Christ (1Co 12, 1+ ; cf. 1Co 10, 16-17) est la plus développée et la plus démonstrative². Ce thème paulinien est particulièrement important pour une ecclésiologie œcuménique de communion, car il véhicule bien les deux caractéristiques essentielles de l'Eglise envisagée comme *koinônia* : son unité d'une part, et sa diversité d'autre part (notamment en 1Cor 12 ; cf. Rm 12, 4-5 ; Ep 1, 22-23). En plus, cette image nous rappelle que chaque croyant a sa place propre et qu'il est indispensable dans l'Eglise, laquelle ne serait pas *complète* sans lui, comme le corps n'est pas complet s'il lui manque un membre. Analogiquement à la personne humaine, l'Eglise a un corps unique et organiquement uni.

Les délégués de la Conférence ont rappelé que non seulement la Bible, mais aussi les Pères d'Orient et d'Occident et les Réformateurs du 16^{ème} siècle nous parlent abondamment de la *koinônia* en la présentant comme une notion-clé de l'ecclésiologie chrétienne³. De manière explicite ou implicite, ce thème est aussi présent dans le mouvement œcuménique dès ses origines⁴. Sa popularité actuelle est donc due à la redécouverte par et pour l'Eglise d'aujourd'hui d'une notion bien ancienne, enracinée dans les Ecritures et la Tradition, et qui offre une base théologique solide pour différents modèles d'unité étudiés dans les dialogues œcuméniques, tels que *communauté conciliaire*, *diversité réconciliée*, *unité organique*⁵.

Le choix de ce concept comme catégorie ecclésiologique actuellement prédominante dans le monde chrétien, a un double fondement. Tout d'abord, les études bibliques, patristiques, historiques et théologiques sur l'Eglise, d'une part et sur la *koinônia* d'autre part ont permis de

¹ *Ibid.*, n° 31, p. 22.

² *Ibid.*, n°30, p. 21 ; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°s15-16, p. 232.

³ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°1, p. 230.

⁴ *Ibid.*, n°2, p. 230.

⁵ *Document de base*, n°21, p. 19.

constater qu'il existait une intime correspondance entre ces deux notions. Ensuite, au cours du 20^{ème} siècle, les Eglises ont vécu une véritable *conversion œcuménique* grâce à laquelle elles ont pu reconnaître que, malgré les divisions, certains liens de communion n'ont jamais cessé d'exister entre elles. La communion entre ceux qui croient au Christ, qui ont reçu le baptême au nom de la Trinité et qui essaient de vivre selon les inspirations de l'Esprit Saint, ne peut jamais être complètement cassée car elle est ancrée en Dieu – la source et le garant de notre communion chrétienne. C'est donc d'abord à lui que se rapporte le terme *koinônia*.

8.3. *La koinônia divine et la koinônia ecclésiale*

Dieu est *koinônia* dans son être puisqu'il est un mais existant en trois personnes dont chacune est différente des autres. Malgré cette diversité des personnes, Dieu ne perd jamais ni l'unicité ni l'unité de son être mais demeure toujours un et toujours parfaitement uni en lui-même. Au sein de l'être divin se déploie continuellement une vie mystérieuse d'amour entre Père, Fils et Esprit-Saint qui maintient les trois en parfaite harmonie d'existence et d'action¹. La *koinônia* trinitaire est *personnelle et relationnelle*, basée sur l'échange continu de l'amour entre les trois personnes divines. En Dieu-Relation, la pluralité et l'unité ne se trouvent jamais en situation d'opposition mais sont harmonieusement accordées et demeurent toujours en parfait équilibre².

La *koinônia* des chrétiens est ancrée dans la *koinônia* divine : elle y puise ses origines, en dépend, et se dirige vers elle dans la perspective eschatologique de la communion du Royaume. Elle est cette relation fondée sur la participation à la réalité de la vie éternelle de Dieu : « La grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint Esprit soient avec vous tous » (2Co 13, 13)³. L'Eglise en tant que *koinônia* des fidèles n'est pas d'abord un rassemblement de personnes qui ont les mêmes idées sur la vie mais une relation spécifique entre les croyants et qui résulte de leur participation commune à la vie de la communion trinitaire⁴. Construite sur ce fondement divin, la *koinônia*

¹ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°4, pp. 225-226.

² *Document de base*, n°28, p. 21.

³ *Document de base*, n°29, p. 21 ; BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°7, pp. 230-231.

⁴ *Document de base*, n°30, p. 21.

des croyants est un don que le Dieu–Communion fait à son Eglise et grâce auquel elle aussi devient une Communion¹.

Dans son être de communion, l'Eglise est un lieu où les chrétiens participent à la vie trinitaire qui se déploie entre le Père, le Fils et le Saint Esprit. Car comme la Trinité est un être relationnel, de même la structure de l'Eglise est relationnelle elle aussi. Ce caractère relationnel de l'être ecclésial implique qu'aucun fidèle ne saurait vivre sa vocation chrétienne étant isolé des autres : chacun a une place à prendre et un rôle à accomplir dans la communion qu'est l'Eglise (*Unus Christianus nullus Christianus*)².

Ce qui est vrai des fidèles individuels, l'est aussi des Eglises particulières au sein de l'Eglise universelle. Aucune communauté locale ne peut prétendre être à elle-même toute l'Eglise mais pour être d'Eglise, elle a besoin de vivre en communion avec les autres communautés. Cette vie de *koinônia* entre la multitude d'Eglises locales au sein de l'unique Eglise universelle est le fondement de leur – et de sa – catholicité³. La catholicité ainsi comprise reflète, d'une certaine manière, les relations de communion entre Père, Fils et Esprit au sein de l'unique Trinité : chacune des trois personnes est pleinement Dieu mais elle ne l'est jamais sans être en communion avec les deux autres ; de même, toute communauté locale est une Eglise achevée qui jouit de la plénitude de la catholicité à la condition d'être en communion avec les autres.

La multitude des membres et des communautés qui composent l'Eglise et le caractère relationnel de la communion ecclésiale, impliquent à la fois l'unité et la diversité. Les deux trouvent leur source commune dans l'unité et la diversité de Dieu – un et trine⁴. D'une part, la Conférence a réaffirmé la foi constante des chrétiens en l'unicité et l'indivisibilité fondamentales de l'Eglise, qui étaient préservées intactes malgré les

¹ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°9, p. 231.

² *Ibid.*, n°14, p. 232.

³ *Ibid.*, n°s17-18, p. 232.

⁴ Cependant, il ne faut pas oublier qu'entre l'unité et la diversité en Dieu et dans l'Eglise, il y a des différences essentielles. Dans la Trinité, il y a la diversité des personnes mais l'unité absolue de l'essence, du savoir et de la volonté. Ceci ne peut pas être dit de l'Eglise composée de personnes distinctes dans leur essence, qui possèdent un savoir incomplet et inégal et qui ne sont pas parfaitement unies dans leur volonté (cf. BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°15, p. 240).

divisions de l'unité visible entre les chrétiens et leurs communautés¹. D'autre part, elle a rappelé que l'Eglise en tant que communion était composée de personnes et de communautés très variées au niveau culturel, ethnique, social, etc., et que cette diversité ne s'opposait pas fondamentalement à son unité². La *koinônia* se construit et se développe à partir d'une multiplicité de communautés, dont chacune est composée d'une multitude de fidèles tous différents les uns des autres. L'unité et la diversité sont les deux facettes de l'Eglise, indissolublement liées au sein de la *koinônia* ; elles s'appellent mutuellement et l'une ne peut exister sans l'autre.

Cette interdépendance entre l'unité, d'une part, et la diversité, d'autre part, constitue un trait fondamental de la communion ecclésiale à plusieurs égards. Tout d'abord, en vertu de son enracinement dans la communion trinitaire : à l'instar de Dieu qui est Unité et Diversité, l'Eglise qui vit de sa vie est aussi une et multiple³. Ensuite, la diversité dans l'Eglise se fonde dans la variété des dons particuliers que Dieu, par son Esprit, dispose aux chrétiens en vue de la construction de leur *koinônia* (1Co 12)⁴. Tout chrétien reçoit des dons spécifiques qu'il est appelé à mettre au service de tous. Chacun a une place propre dans la mosaïque ecclésiale, dont la cohérence même repose sur la différence de chaque *élément* qui doit pourtant s'accorder avec l'ensemble de l'*image*. Toute sorte d'individualisme et toute sorte d'élitisme doivent être exclues d'une ecclésiologie de communion selon laquelle l'unité et l'unicité de l'Eglise se construisent à partir de la multiplicité et de la diversité des membres. Ainsi, l'Eglise s'enrichit et grandit dans son être de communion grâce à la particularité de chacun des fidèles car il n'existe aucun chrétien qui ne soit touché par les dons divins et appelés à servir la communion. Finalement, le caractère d'incarnation de la foi chrétienne implique inévitablement qu'à travers le monde et l'histoire, les chrétiens vivent et expriment leur foi de manières variées, suivant les divers contextes sociaux, politiques, économiques, culturels et religieux dans lesquels ils se trouvent⁵. Toutes ces raisons montrent à l'évidence

¹ *Ibid.*, n°2, p. 225.

² *Ibid.*, n°20, p. 232.

³ *Ibid.*, n°10, p. 231.

⁴ *Ibid.*, n°8, p. 231.

⁵ *Document de base*, n°55, p. 30; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°13, p. 240.

que pour exister à la manière d'une *koinônia*, l'Eglise a besoin tant de l'unité que de la diversité.

Bonnes en soi et indispensables pour que l'Eglise vive ce qu'elle est dans son être, la diversité et l'unité constituent néanmoins des menaces pour la *koinônia* : la première porte le danger de divisions, la seconde, celui d'uniformisation. Pour que la diversité n'entraîne pas des divisions, elle doit être incluse dans l'unité ; pour que l'unité ne conduise pas à une uniformité stérile, elle doit être respectueuse de la diversité¹. Cette dernière est légitime aussi longtemps qu'elle sert l'unité de l'Eglise dans la foi, la vie et le témoigne² ; elle devient illégitime lorsqu'elle empêche la confession commune de la foi en Christ, la vie de communion entre les fidèles et leur témoignage unanime devant le monde³. En effet, certaines différences dans les conceptions doctrinales, dans les pratiques liturgiques et pastorales, ainsi que la pluralité d'attitudes éthiques dans des Eglises, peuvent être des facteurs de division et menacer la communion. Tout en mettant l'accent sur la foi, il ne faut pourtant pas négliger la portée potentiellement *diviseuse* de la diversité liturgique et pastorale des Eglises qui peut conduire aux ruptures d'unité⁴. La foi est intimement liée à la liturgie qui l'exprime et la célèbre, c'est pourquoi, la diversité liturgique peut démontrer, parfois mieux qu'une analyse théologique, de profondes divergences dans la confession de foi. De même, des comportements éthiques différents peuvent manifester de profondes divergences concernant les implications existentielles de la foi dans la vie des croyants, des sociétés civiles et des Eglises. Le concept de *koinônia* appliqué à l'Eglise n'est donc pas affranchi des ambiguïtés qui concernent la relation entre la diversité et l'unité à l'intérieur de la communion ecclésiale⁵. Il n'est pas toujours facile de déterminer lesquels des comportements appartiennent à la légitime diversité doctrinale, liturgique ou éthique, et lesquels sont des signes de manque de communion. C'est ainsi que la *koinônia* qui est un don de Dieu pour son Eglise demeure toujours une vocation commune à tous les chrétiens appelés à l'entretenir, la préserver et la

¹ *Document de base*, n°35, p. 23.

² BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°15, p. 240.

³ *Ibid.*, n°17, p. 241; cf. *Canberra Statement*, 2.2.

⁴ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°4, p. 238.

⁵ *Document de base*, n°36, p. 23; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n° 19, p. 232.

faire croître selon le dessein de Dieu, pour manifester ainsi au monde la volonté divine pour toute l'humanité.

Cette vocation spécifique de l'Eglise à montrer dans sa vie ce qu'elle est dans son être – c'est-à-dire la *koinônia* – découle de l'enracinement de la communion chrétienne dans la communion divine : dans leurs relations réciproques, les chrétiens doivent refléter la vie de la communion trinitaire à laquelle ils participent par la foi et les sacrements¹. C'est Dieu qui, au sein de l'Eglise, les unit les uns aux autres dans le Christ et par l'Esprit, et qui les appelle à une vie de *koinônia* fraternelle². A l'intérieur de l'être divin, l'unité est préservée grâce au lien d'amour éternel entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint ; de même, dans l'Eglise, la charité est le *ciment* qui maintient continuellement les fidèles dans la communion³. Cet amour fraternel resserre et perfectionne la communion nouée déjà par la foi, scellée par le baptême et confirmée dans la célébration de l'eucharistie⁴. La communion des fidèles est également renforcée par la poursuite des mêmes principes moraux dans l'obéissance au Christ, par le témoignage de foi devant les hommes, par le souci commun de préserver la création, par une vie de service fraternel, etc⁵. En résumé, la même foi exprimée dans une vie de communion, célébrée dans la liturgie et confirmée par un engagement commun pour le salut du monde, produit et approfondit continuellement dans les fidèles un esprit commun qui assure la cohérence et la solidité de leur *koinônia*.

Conscients des sources divines de leur communion, les chrétiens devraient s'engager ensemble non seulement à la préserver en gardant fidèlement toutes ses parties intégrantes, mais encore à la rétablir dans sa plénitude là où elle est brisée par des divisions. Une réponse au don divin de *koinônia* est l'engagement actif des Eglises en faveur de la promotion de leur unité visible⁶. Le mouvement œcuménique est une réalisation concrète de l'appel divin adressé à tous les chrétiens d'être dans le monde une *koinônia*.

¹ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°13, p. 231.

² *Ibid.*, n°2, p. 225.

³ *Ibid.*, n°13, p. 231.

⁴ *Ibid.*, n°4, p. 230.

⁵ *Document de base*, n°24, p. 20 et n° 32, p. 22; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°9, p. 231 et n°25, p. 234.

⁶ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°4, pp. 225-226.

8.4. Aspects de la *koinônia* ecclésiale

La pleine communion ecclésiale implique nécessairement l'unité dans la foi, la vie et le témoignage, et requiert des structures communes qui la rendent possible et effective. La Conférence s'est penchée sur chacun de ces éléments.

8.4.1. La *koinônia* dans la foi et sa portée réelle

La *koinônia* est indissolublement liée à la foi : croire, c'est *vivre en communion avec Dieu*¹. Fondement de la communion personnelle de tout croyant avec Dieu, la foi est aussi un fondement essentiel de la communion entre ceux qui croient en lui. La Conférence de Saint-Jacques-de-Compostelle a fait le point sur les progrès qui avaient été accomplis dans le domaine de la compréhension commune de la foi et sur les difficultés qui demeuraient encore à résoudre, avant que toutes les Eglises puissent confesser unanimement la même foi.

La foi de l'Eglise s'enracine dans la révélation contenue dans les saintes Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Selon la conviction commune des Eglises, la Bible constitue le *témoignage normatif* de la foi. Toutes sont aussi d'accord pour dire que les Ecritures admettent une diversité d'interprétation de la révélation dont elles témoignent. Afin que cette diversité ne conduise pas à l'éclatement de la communion dans la foi, les Eglises ont besoin de fixer certains principes herméneutiques communs pour l'interprétation de la Parole de Dieu².

Sur la base des Ecritures, les chrétiens croient unanimement en un Dieu unique et trine : Père, Fils et Esprit Saint. Ils confessent que Jésus-Christ – le Fils éternel du Père né de la vierge Marie, mort et ressuscité pour la rédemption du monde –, est le Sauveur de l'humanité. Ils croient en l'Esprit Saint qui anime l'Eglise et qui est la puissance divine de sa vie. Cette foi trinitaire constitue la racine même de la *koinônia* de tous les chrétiens à travers le monde et l'histoire³. Les premières communautés de croyants avaient reçu cette foi des apôtres, et depuis les origines l'Eglise, la conservent et la transmettent de génération en génération en demeurant fidèle à leur témoignage. La Tradition

¹ Document de base, n°22, p. 19.

² BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°18, p. 241.

³ *Ibid.*, n°47, p. 27.

apostolique, dans laquelle se rencontrent la foi et la vie de l'Eglise constitue une *regula fidei* – principe unifiant sous l'inspiration de l'Esprit Saint – qui maintient l'Eglise en fidélité à sa foi des origines, à travers l'évolution qu'elle endure dans l'histoire¹. Cette *foi des origines* n'est pas enfermée dans une formule doctrinale particulière². Il s'agit de la révélation historique réalisée par Dieu dans la personne et l'œuvre de Jésus-Christ, dont témoignent les Ecritures. Cette foi est exprimée de manière brève dans des confessions (*Credo*), elle est célébrée dans la liturgie de l'Eglise et elle s'exprime également à travers la vie des chrétiens. L'expression *foi apostolique* renvoie ainsi à la foi que l'Eglise a reçue du Christ par l'intermédiaire des Douze, qu'elle conserve fidèlement à travers les siècles dans son enseignement, sa liturgie et sa vie, et dont elle ne cesse de rendre compte devant le monde de multiples manières³.

La foi apostolique englobe non seulement ce que l'Eglise croit concernant Dieu et l'œuvre du salut réalisée par le Christ, mais également ce qu'elle croit concernant elle-même. C'est pourquoi, dans la perspective de la foi apostolique, l'apostolicité évoque la continuité de l'Eglise dans la doctrine, la vie et le témoignage avec la communauté apostolique. Cela signifie, qu'à travers l'histoire, l'Eglise a conservé fidèlement toutes ses caractéristiques constitutives : la foi, l'évangile, le baptême et l'eucharistie, les ministères, la prière, l'amour fraternel, le partage et l'option pour les pauvres, l'unité des Eglises locales, etc⁴.

Dans ce sens, toutes les Eglises se croient apostoliques et reconnaissent que l'apostolicité est une qualité inaltérable de l'Eglise, fondée par le Christ sur les apôtres⁵. Cependant, il n'y a pas d'accord œcuménique satisfaisant concernant la reconnaissance mutuelle de l'apostolicité entre des Eglises de diverses traditions et confessions. Il s'agit de reconnaître dans une autre communauté de chrétiens la présence du même Christ ressuscité, ainsi que les moyens qui permettent aux fidèles de le rejoindre. Pour nombre d'Eglises, cela implique la reconnaissance de la

¹ *Ibid.*, n°8, p. 239. Le *Document de base* (n°51, p. 29) emploie la distinction classique entre la Tradition et les traditions qui n'a pas été reprise dans le *Rapport Officiel* ; ce dernier utilise l'expression *tradition apostolique* en précisant qu'elle est à distinguer de la transmission du ministère ordonné (cf. *BEM*, Ministère, n°34-35).

² *Document de base*, n°51, p. 29.

³ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°6-7, p. 239.

⁴ *Document de base*, n°52, p. 29 ; cf. *BEM*, Ministère, n°34.

⁵ *Ibid.*, n°6, p. 239.

succession apostolique sous sa forme d'ordination épiscopale, et dont la chaîne historique remonte aux Douze. Elles y voient une garantie d'authenticité de la foi et une condition de validité des sacrements¹. Toutefois, toutes les Eglises reconnaissent que l'apostolicité ne se limite pas à l'épiscopat, ni au ministère en général ; elle est une *affaire* de toute l'Eglise – communauté de baptisés, composée d'hommes et de femmes, de ministres ordonnés et de laïcs et concerne l'Eglise dans sa totalité². Le rétablissement de la pleine communion visible implique que chaque communauté particulière d'Eglise reconnaisse l'apostolicité de toutes les autres au sein de l'Eglise réconciliée. Car la foi se trouve au cœur de l'apostolicité, cette reconnaissance s'avère donc impossible sans un accord préalable sur son contenu et son interprétation.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, le contenu de la foi chrétienne n'est pas lié de manière exclusive à une formule unique. Toute formulation doctrinale de la foi est conditionnée par le contexte dans lequel elle a été élaborée : elle porte une marque du langage de l'époque, elle est tributaire de certaines conceptions philosophiques alors en vigueur, elle reflète la mentalité d'une génération vivant dans un monde donné, etc. Le caractère incarné de la foi chrétienne et la variété des contextes culturels dans lesquels cette foi est confessée par les croyants, résulte de la diversité des manières dont elle est exprimée et vécue. De ce fait, la même foi peut être reconnue dans différentes déclarations doctrinales, dans différentes formes de prédication, dans le culte – même sacramentel – célébré de manière variée et dans de multiples formes de la vie chrétienne³. Elle peut être exprimée dans différentes langues humaines et à l'aide de divers langages théologiques reflétant différentes façons de penser⁴. Cependant, toute diversité dans l'Eglise – et de manière particulière celle qui se rapporte à la doctrine – doit être intégrée dans l'unité de la foi apostolique pour ne pas conduire à l'éclatement de la *koinônia*.

Comme nous l'avons dit, cette foi apostolique, dont témoignent les Ecritures, est exprimée de manière brève dans les *credo* ; parmi lesquels celui de Nicée–Constantinople – *Credo Œcuménique* – dont la valeur

¹ *Ibid.*, n°9, p. 239.

² *Ibid.*, n°6, p. 239.

³ *Document de base*, n°53, p. 29 et n°55, p. 30 ; cf. BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°13, p. 240.

⁴ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°14, p. 240.

est particulièrement importante puisqu'il exprime la foi de l'Eglise indivise des premiers siècles. La quasi-totalité des Eglises reconnaît dans cette formulation la foi apostolique tout en admettant que celle-ci peut aussi être exprimée autrement¹. Dans bien des Eglises, il existe d'autres *credo* qui, de manière condensée, expriment leurs croyances essentielles. Ces différentes formules doctrinales sont des éléments de la Tradition, formées dans des contextes socio-culturels et religieux variés, à des époques diverses et pour différentes raisons. Elles varient considérablement au niveau du langage employé. Cependant, elles veulent toutes exprimer la foi chrétienne dans sa plénitude. L'examen de leurs différents *credo* peut permettre aux Eglises de discerner la foi unique à travers une variété de formulations².

Afin que cela soit possible, les Eglises ont besoin d'établir des critères communs leur permettant de discerner entre ce qui fait partie de la *foi de l'Eglise à travers les siècles* et ce qui n'est qu'une *manière de parler*. Autrement dit, il s'agit de savoir comment reconnaître la même foi apostolique sous ces différentes expressions confessionnelles³. Toutefois, pour rendre plus facile la recherche de la communion dans la confession de la foi, la Conférence a recommandé à toutes les Eglises d'adhérer au *Credo Œcuménique* dans sa forme originelle, sans additions postérieures unilatérales⁴. Pour chacune d'elles, une telle démarche serait un signe de leur fidélité à la foi apostolique. Pour toutes les Eglises engagées dans le mouvement œcuménique, il est évident que

¹ *Document de base*, n°54, p. 30.

² BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°19, p. 241.

³ *Document de base*, n°56, p. 30

⁴ *Document de base*, n°46, p. 27 et n°53, p. 29; cf. BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°5.1, p. 238 et n°18, p. 241. Bien que le but de la pleine communion dans la confession de la même foi ne soit pas encore atteint, des progrès significatifs ont été accomplis. Le document *Confesser la Foi Commune* (Foi & Constitution, 1991) propose une explication œcuménique du *credo* de Nicée-Constantinople (cf. BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°2, pp. 237-238). Ce document est un instrument approprié offert aux Eglises pour les aider dans l'approfondissement de leur foi commune (*Ibid.*, n°5.2, p. 238). L'adoption du *Credo Œcuménique* par toutes les Eglises pourrait notamment constituer une base solide pour la reconnaissance mutuelle du baptême. Il y a, en effet, une corrélation intrinsèque entre l'Eglise, le baptême et la foi, qui constituent un tout indissociable (*Ibid.*, n° 3, p. 238). La reconnaissance mutuelle du baptême sur la base de la foi commune devrait conduire les Eglises à chercher des moyens appropriés pour montrer et approfondir leur communion actuelle (*Ibid.*, n°5.4, p. 239).

sans un accord sur la foi aucune entente substantielle sur les perspectives œcuméniques d'ecclésiologie ne sera possible¹.

8.4.2. La *koinônia* dans les structures, notamment le ministère

Toutes les Eglises sont conscientes qu'il ne suffit pas de se mettre d'accord sur la foi. Afin que l'Eglise soit une *koinônia* dans le sens plénier du mot, elle a aussi besoin des structures de communion lui permettant de confesser cette foi, d'en vivre et d'en témoigner devant le monde². Ces structures sont nécessaires pour maintenir l'Eglise dans l'unité et pour préserver sa cohésion à tous les niveaux. Toutefois, elles doivent tenir compte de la diversité ecclésiale des communautés vivant la foi en Christ au milieu de différentes cultures et dans des contextes socio-politiques très variés. Cela signifie que les structures ne sont pas immuables, qu'elles peuvent varier d'une communauté à l'autre et évoluer avec l'histoire suivant les transformations de l'Eglise et du monde. Néanmoins, les Eglises reconnaissent aujourd'hui que l'unité visible exige nécessairement des structures communes de type personnel, collégial et synodal aussi bien au niveau local qu'au niveau universel³. Sans structures communes, l'unité visible est tout simplement irréalisable. Pour servir la *koinônia*, ces différentes structures doivent être élaborées ensemble et reconnues dans toutes les Eglises, malgré leur diversité. Elles doivent avoir l'autorité et le pouvoir de prendre des décisions au nom des Eglises qu'elles représentent. Leurs décisions doivent être reçues et reconnues dans toutes les Eglises concernées⁴. Dans la perspective œcuménique, la connexion et l'interaction entre les structures personnelles, collégiales et synodales de la communion ecclésiale est cruciale. C'est seulement lorsque les

¹ Document de base, n°59, p. 31.

² Ibid., n° 61, p. 32.

³ Ibid., n° 60, 32. L'expression *structure personnelle* s'entend ici dans le sens d'une fonction ecclésiale, liée à une autorité spécifique, accordée à une personne à titre individuel (comme par exemple l'ordination) ; lorsqu'il est question d'une *structure collégiale*, il s'agit d'un groupe de personnes relativement restreint qui représentent leurs communautés ecclésiales respectives, parlent et prennent ensemble des décisions pour elles (ex. collège épiscopal) ; l'appellation *structure synodale* se réfère à une représentation large de tout le peuple des fidèles dans sa diversité composée le plus souvent de laïcs et de ministres (ex : synode diocésain).

⁴ Document de base, n°61, p. 32.

Eglises arriveront à s'entendre sur ce point délicat qu'elles seront capables de croire, vivre et témoigner en tant que *koinônia*.

L'une des structures principales dans la plupart des Eglises est le ministère ordonné. Parmi ses fonctions spécifiques, il y a notamment la proclamation de la Parole, l'enseignement de la foi et la présidence de la célébration liturgique de l'eucharistie¹. Parmi les ministres ordonnés, l'évêque tient un rôle particulièrement important dans un grand nombre d'Eglises. Le but principal du ministère épiscopal consiste à préserver l'Eglise dans la fidélité à ses origines apostoliques et à l'évangile, ainsi qu'à veiller sur son unité². Pour beaucoup d'Eglises, ce ministère spécifique est essentiel pour le maintien de la *koinônia*.

Cependant, le ministère ordonné, avec l'épiscopat comme sa figure fondamentale, n'épuise pas la constitution de l'Eglise. D'autres structures et d'autres ministères élaborés par des communautés chrétiennes tout au long de l'histoire de l'Eglise leur ont permis dans l'histoire – et leur permettent encore – de mener une vie de communion. A cause de leur importance particulière pour le maintien de la communion ecclésiale aux niveaux régional et universel, il convient de citer parmi elles les Conciles. Ils ont été dans l'histoire des moyens de préserver la foi authentique de l'Eglise et son unité dans des moments de crise et de scissions. Aujourd'hui, différentes Eglises possèdent différentes structures, de type synodal et conciliaire, grâce auxquelles les fidèles exercent leur responsabilité communautaire pour l'Eglise³. Dans une Eglise visiblement réconciliée, la reconnaissance de ces diverses structures dérivées de la nature conciliaire de l'Eglise s'impose comme une exigence de la *koinônia*.

Comme toujours, aujourd'hui aussi, l'Eglise a besoin d'un service universel d'unité. Ce service pastoral de *présider dans l'amour* sur la base de l'évangile, devrait contenir la fonction de parler au nom de toute la chrétienté, selon des conditions qui restent à définir. Ce service doit être lié à toutes les Eglises avec leurs responsables, et à tout le peuple de

¹ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°24, p. 242.

² *Ibid.*, n°26, p. 242. Les Eglises ne sont pas d'accord sur les origines du ministère épiscopal : tandis que certaines estiment qu'il se fonde sur le choix de Douze par Jésus lui-même, d'autres y voient des développements qui ont survenus dans l'Eglise primitive après la mort et la résurrection du Christ (*Ibid.*, n°25-26, p. 242).

³ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°27, p. 243.

Dieu¹. Au stade actuel de l'œcuménisme, les Eglises ne sont pas encore arrivées à une vision commune de ce service : tandis que les unes parlent d'un ministère personnel, d'autres réclament une forme communautaire de son exercice.

L'Eglise est une communion vivante. C'est pourquoi sa constitution ne se limite pas aux divers ministères établis. Les différents charismes que l'Esprit Saint répand sur des membres de l'Eglise contribuent aussi à la maintenir dans la vérité et dans l'unité ; ils appartiennent ainsi à la structure divino-humaine de l'Eglise².

C'est seulement en ayant des structures communes que les Eglises pourront parler de la plénitude de la *koinônia* entre elles³. Pour faire avancer la cause d'unité visible, les Eglises ne peuvent plus se contenter d'accomplir ensemble des actions ponctuelles ; elles doivent rechercher à établir de plus en plus des structures œcuméniques de communion qui leur permettront de partager leur responsabilité les unes envers les autres de manière organisée et reconnue par leurs fidèles⁴.

La question des structures est liée à la catholicité de l'Eglise envisagée au niveau local et au niveau universel. Les Eglises sont d'accord pour dire que toute Eglise locale est une manifestation concrète de l'Eglise catholique, dans la mesure où elle demeure en communion avec toutes les autres communautés locales à travers le monde⁵. A cette vision de la catholicité devrait correspondre une vie de communion entre les communautés locales, dans une Eglise universellement réconciliée⁶. La catholicité ainsi comprise soulève la question de la présidence de cette communauté d'Eglises à l'échelle mondiale. Un tel service s'avère indispensable pour permettre une vie de communion cohérente entre toutes les communautés locales à travers le monde⁷. Il est, toutefois, trop tôt aujourd'hui pour envisager des solutions concrètes à ce problème qui ne fait pas l'unanimité dans les Eglises⁸.

¹ *Ibid.*, n°28, p. 243.

² *Ibid.*, n°27, p. 243.

³ *Document de base*, n°62, p. 32.

⁴ *Ibid.*, n°62, p. 32.

⁵ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°29, p. 243.

⁶ Un échange de lettres entre des communautés locales, selon une ancienne coutume, pourrait être une expression de cette communion (BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°30, p. 243).

⁷ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°29, p. 243.

⁸ Une étude de ce problème est recommandée par la Conférence (*Ibid.*, n°30.2, p. 243).

8.4.3. La *koinônia* dans la vie et ses implications concrètes

La communion dans la confession de la foi touche à plusieurs réalités de la vie des fidèles et des Eglises. Pour être uni dans la foi, il ne suffit pas de se mettre d'accord sur son articulation doctrinale, ses expressions liturgiques et ses structures. En effet, la foi est une attitude existentielle qui s'exprime dans les rapports spécifiques des chrétiens entre eux, avec les autres humains, avec le monde et avec toute la création¹. Confesser la foi de l'Eglise engage à une vie chrétienne selon cette foi dans l'Eglise et dans le monde. C'est pourquoi, afin d'arriver au but de l'unité visible, les Eglises doivent s'accorder sur les exigences concrètes de leur foi commune, dans les rapports entre les fidèles dans l'Eglise, et dans leurs attitudes par rapport aux réalités sociales, économiques et politiques auxquelles elles sont confrontées dans le monde.

La communion entre les chrétiens à l'intérieur de l'Eglise réconciliée signifie qu'ils participent à sa vie *sur un pied d'égalité, selon leurs dons et leurs responsabilités*². Malgré le progrès de l'œcuménisme, le partage de la vie entre les fidèles de différentes Eglises est toujours incomplet et souvent très limité³. La Conférence a encouragé les Eglises à redécouvrir ensemble la source et les exigences concrètes de leur *koinônia* chrétienne qui appelle à approfondir continuellement leur communion de vie. La vie commune des chrétiens trouve son origine en Dieu lui-même – le créateur de toute vie, et le fondement de la communion de ceux qui croient en lui⁴. Dieu nous a offert une vie nouvelle par le don du salut réalisé par son Fils. Au sein de l'Eglise, cette vie se renouvelle continuellement dans les croyants grâce à la présence en eux de l'Esprit Saint. La parole de l'évangile proclamée, accueillie et vécue par les fidèles sous l'inspiration de son Esprit, ainsi que les sacrements célébrés dans la force de cet Esprit, deviennent pour les chrétiens la source d'une vie commune en Christ⁵. La mesure de cette communion de vie des chrétiens s'exprime surtout dans le partage

¹ Document de base, n°48-50, p. 28; cf. BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°4, p. 238.

² Document de base, n°76, p. 38.

³ *Ibid.*, n°77, pp. 38-39.

⁴ *Ibid.*, n°64, p. 34.

⁵ *Ibid.*, n°63, p. 34.

sacramentel entre leurs Eglises ; la mesure de ce partage indique, pour ainsi dire, le degré réel de leur *koinônia* ecclésiale¹.

Le partage de la vie sacramentelle pose le problème de la reconnaissance mutuelle des sacrements entre les Eglises, et soulève la question de la sacramentalité de l'Eglise². Les Eglises reconnaissent généralement la nature sacramentelle de l'Eglise : elle est un lieu où Dieu réalise et manifeste son salut à travers des signes visibles et accessibles à l'homme³. Dieu agit dans le monde par le biais des hommes : de leurs paroles et de leurs gestes ; et avec le concours des éléments de la création. Ainsi, Dieu communique aux hommes son amour réconciliateur et libérateur en leur permettant une vie de *koinônia* avec lui et entre eux. Entre cette sacramentalité de l'être ecclésial et les sacrements administrés dans les Eglises, il existe une relation d'interdépendance : les seconds sont des expressions de la première, sans pour autant l'épuiser⁴. Tout acte de l'Eglise peut être considéré comme sacramentel lorsqu'il découle de l'action salvifique de Dieu par le Christ dans l'Esprit⁵. Cette large vision de la sacramentalité dans la perspective de la *koinônia*, permet d'avoir un regard renouvelé sur la relation entre les sacrements particuliers et la dimension sacramentelle de l'Eglise, et de résoudre certains problèmes œcuméniques comme le nombre des sacrements et leur institution par le Christ⁶. Par l'action sacramentelle – paroles-signes-gestes –, l'Eglise communique au monde brisé par le péché l'amour réconciliateur de Dieu qui est le fondement de la *koinônia* ; les sacrements actualisent la rédemption et ouvrent ainsi la voie à une vie de communion entre Dieu et les hommes⁷. Tout en

¹ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°1, p. 245.

² Selon la Conférence, *le terme de sacramentalité se rapporte à l'action salvatrice de Dieu dans l'histoire, manifestée par des signes visibles et celui de sacrement à l'action salvatrice de Dieu manifestée par des actes ecclésiaux spécifiques qui révèlent la présence salvatrice du Christ par la présence sanctificatrice du Saint Esprit (Document de base, n° 65, p. 35).*

³ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°5, p. 246.

⁴ Certaines communautés chrétiennes vivent le baptême et la communion comme des actes non liturgiques et non rituels ce qui nous rappelle que la sacramentalité ne se limite pas aux rites sacramentels (*Document de base*, n°65, p. 35 ; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°10, p. 247).

⁵ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°7, p. 246.

⁶ *Ibid.*, n°7, p. 246.

⁷ *Ibid.*, n°6, p. 246.

permettant la *koinônia*, l'action sacramentelle la présuppose aussi comme une condition nécessaire à l'agir de l'Eglise¹.

Toutes les Eglises reconnaissent que la pleine communion visible entre elles exige le partage sacramentel intégral et complet. Afin que cela soit possible, un accord œcuménique doit être conclu sur le baptême, l'eucharistie et le ministère. Le BEM qui a montré un large consensus sur ces trois réalités de la vie sacramentelle constitue une base solide pour le développement d'une ecclésiologie de communion aux horizons œcuméniques².

Tous reconnaissent que le baptême est un acte d'incorporation à l'Eglise qui permet au croyant une vie de *koinônia* avec Dieu et avec les autres membres de la communauté chrétienne³. Les réponses données au BEM ont permis de constater un large consensus sur la signification du baptême⁴. Notamment, les Eglises admettent que l'efficacité du baptême est une œuvre de Dieu et qu'elle est indissociablement liée à la foi de l'Eglise. Hors de cette foi, le baptême ne peut être ni reçu, ni efficace⁵. Par le baptême reçu dans la foi et confirmé par une vie de foi, les chrétiens entrent en *koinônia* du corps du Christ et reçoivent l'Esprit Saint⁶. Le baptême révèle donc l'Eglise comme une communauté inclusive dans laquelle toutes les différences naturelles, sociales et culturelles sont surpassées et perdent leur caractère diviseur. Il est ainsi la base sacramentelle d'une *koinônia* entre les membres du corps du Christ⁷. La *koinônia* baptismale ouvre le chemin à la *koinônia* eucharistique : l'eucharistie achève ce que le baptême a commencé. De manière générale, l'eucharistie est reconnue comme une manifestation essentielle de la communion ecclésiale : l'assemblée

¹ *Ibid.*, n°8, p. 246.

² La Conférence a recommandé à la Foi & Constitution d'entreprendre une étude dans ce sens en examinant en particulier quelles étaient les conditions posées par chacune des Eglises pour la reconnaissance du baptême des autres (BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°1, p. 252) et en définissant quelles étaient les conséquences de cette reconnaissance pour les relations entre les Eglises (*Ibid.*, n°12, p. 247).

³ *Document de base*, n°66, p. 35.

⁴ Cependant des divergences existent encore entre les Eglises sur quelques questions importantes comme sa nature sacramentelle, son lien avec la foi et l'action de l'Esprit Saint, la relation exacte entre le baptême et l'appartenance à l'Eglise (*Document de base*, n°67, p. 35).

⁵ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°11, p. 247.

⁶ *Ibid.*, n°13, p. 247.

⁷ *Ibid.*, n°15, p. 248.

eucharistique révèle l'Eglise en tant que *koinônia* des fidèles en Christ¹. Vu le consensus grandissant sur la compréhension doctrinale de l'eucharistie – dont témoigne surtout le BEM –, et le rapprochement toujours plus grand entre les chrétiens, la majorité des Eglises pratiquent déjà l'hospitalité eucharistique soit en invitant chez elles des chrétiens d'autres Eglises, soit en permettant à leurs propres membres de recevoir la communion dans d'autres Eglises. Même dans les Eglises où de telles pratiques ne sont pas encore autorisées officiellement, des chrétiens le font parfois de leur propre gré et par conviction personnelle, en évoquant la foi en Christ et le baptême comme base suffisante du partage eucharistique. Il faut pourtant reconnaître que les progrès actuels dans le mouvement œcuménique ne permettent pas encore le partage eucharistique sans réserve entre toutes les Eglises ; à cause, surtout, des enjeux ecclésiologiques qui y sont présents. Plusieurs Eglises sont d'avis que l'eucharistie n'est pas un moyen pour faire avancer la cause de l'unité visible, mais l'expression ultime de celle-ci. Pour cette raison, le partage eucharistique impliquant différentes Eglises est possible uniquement lorsqu'elles se trouvent en état de pleine communion ecclésiale entre elles². La généralisation de la pratique de l'intercommunion au stade actuel des relations interecclésiales ferait croire – à tort –, que les Eglises sont déjà pleinement unies et parfaitement d'accord en matière de foi et de vie chrétienne³. Toutefois, en respectant la doctrine et la discipline eucharistiques de chacune des Eglises, les chrétiens sont invités à se joindre régulièrement à des célébrations eucharistiques dans d'autres communautés que la leur, à condition qu'ils y soient les bienvenus et sans que leur présence implique nécessairement leur participation à la communion eucharistique proprement dite. De tels gestes qui témoignent de la charité chrétienne entre ceux qui croient en même Christ et qui ont reçu le baptême en son nom, ne sont pas nécessairement liés à la réception de la communion dans ces célébrations.

Après avoir rappelé les éléments de la convergence eucharistique atteinte dans le *BEM*, la Conférence a évoqué brièvement les deux problèmes *classiques* dans ce domaine, à savoir la présence du Christ et

¹ *Document de base*, n°68, p. 36; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°16, p. 248.

² BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°17, p. 248.

³ *Document de base*, n°68, p. 36.

l'aspect sacrificiel¹. Les délégués se sont penchés davantage sur la question très importante du point de vue de l'ecclésiologie, et qui est celle de la présidence de la célébration liturgique du repas du Seigneur. Selon la conviction des Eglises, le ministre qui préside à l'eucharistie officie au nom du Christ et dans la communion totale avec la communauté et avec toute l'Eglise : pour l'assemblée, il représente le Christ qui nous invite à son repas ; devant le Christ, il représente la communauté rassemblée pour louer Dieu et célébrer le salut². Les Eglises sont généralement d'accord que la célébration de l'eucharistie nécessite une présidence personnelle. Cependant, il n'y a pas l'unanimité entre elles sur les exigences auxquelles doivent répondre ceux qui président à l'eucharistie : tandis que certaines estiment que seuls les ministres ordonnés peuvent accomplir cette tâche, d'autres considèrent que les chrétiens qui n'ont pas reçu l'ordination y sont aptes, en vertu de leur sacerdoce baptismal³. Pour rétablir la communion eucharistique entre les Eglises, il est donc indispensable que celui qui préside à la célébration soit reconnu non seulement à l'intérieur de sa propre communauté, mais dans toutes les communautés qui recherchent l'unité autour de la table du Seigneur. Tous s'accordent également à dire que la reconnaissance mutuelle – par les Eglises – de leurs eucharisties signifie également la reconnaissance mutuelle des ministres qui les président. Par conséquent, entre les Eglises qui pratiquent l'intercommunion, cette reconnaissance est acquise sinon explicitement, du moins dans les faits. Une étude approfondie du problème de la présidence s'avère nécessaire actuellement pour faire avancer la cause de l'unité visible, car l'Eglise de Dieu pleinement unie est manifestée dans l'assemblée eucharistique des communautés locales sous la présidence de leurs ministres concélébrant à la même table du Seigneur⁴. La présidence eucharistique et le ministère sont intimement liés ; c'est pourquoi aussi longtemps qu'il n'y aura pas de plein accord entre les Eglises sur le ministère, la pleine communion eucharistique ne sera pas possible et, par conséquent, l'unité visible n'existera pas. Conscients de ces interdépendances, les délégués des Eglises ont aussi étudié le

¹ *Ibid.*, n°69, p. 36; cf. n°16, p. 248.

² *Document de base*, n°72, p. 37 ; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°18, p. 249; cf. n°2, p. 251.

³ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°21, p. 249.

⁴ *Ibid.*, n°2, p. 252; cf. n°26, pp. 250-251.

problème du ministère et de sa place dans la conception de la *koinônia* ecclésiale.

Les Eglises sont d'accord pour dire que le baptême chrétien est une base nécessaire à tout ministère dans l'Eglise : en vertu de ce sacrement d'incorporation au corps du Christ, tous les chrétiens sont des *ministres* car ils ont reçu le don de l'Esprit-Saint et participent au sacerdoce du Christ¹. Tout ministère dans l'Eglise – celui des laïcs et celui des ministres ordonnés – doit être envisagé ainsi dans la perspective du baptême². Cependant, les Eglises reconnaissent qu'il existe une différence entre la vocation baptismale de tous les chrétiens à vivre selon l'évangile du Christ et à rendre témoignage de leur foi devant le monde, et la vocation spécifique des chrétiens ordonnés qui sont habilités à remplir, au sein de la communautés et pour elle, certaines fonctions spécifiques³.

Si la nécessité d'un ministère ordonné pour l'Eglise est reconnue dans la majorité des Eglises, il n'y a pas encore de consensus œcuménique ni sur la nature de l'ordination, ni sur les conditions que doivent remplir les candidats à ce type de ministère, ni sur ses fonctions spécifiques⁴.

Parmi les questions actuelles dans le domaine du ministère – outre le problème de la présidence eucharistique –, la Conférence a évoqué le ministère de surveillance (*épiscopè*) et l'ordination des femmes.

Les Eglises reconnaissent que, pour préserver la *koinônia* aux niveaux local et universel, l'Eglise a besoin d'un ministère de surveillance exercé par une personne, un collège ou la communauté toute entière⁵. Certaines le conçoivent comme un ministère personnel confié aux évêques et lié le plus souvent à la succession historique de l'épiscopat ; d'autres comme un ministère qui peut être exercé de multiples manières – tant personnelles que communautaires –, sans dépendre de l'ordination épiscopale⁶. Dans la discussion œcuménique, le ministère de l'*épiscopè* doit être envisagé avant tout comme un problème d'ecclésiologie. Cela signifie qu'il doit être intégré dans la vision de l'Eglise comprise

¹ *Document de base*, n°73, p. 37.

² BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°70, p. 36.

³ *Ibid.*, n°20, p. 249.

⁴ *Document de base*, n°71, pp. 36-37 et n°75, p. 38 ; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°21-22, pp. 249-250.

⁵ *Document de base*, n°74, p. 38.

⁶ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°25, p. 250.

comme *koinônia*. Dans cette perspective, l'accent n'est pas mis sur les personnes qui l'exercent, mais sur la continuité historique et l'unité actuelle de l'Eglise dans et pour laquelle elles sont ordonnées comme ministres, avec la tâche de veiller sur elle¹. Reconsidéré à l'intérieur d'une ecclésiologie de communion, le ministère de surveillance peut se montrer susceptible à des variations dans ses formes. Il n'est pas exclu que, dans une Eglise unie, il puisse être exercé de diverses manières, suivant les divers contextes de vie des communautés particulières, et les diverses traditions qui se sont développées à travers les siècles. Ce problème doit être étudié historiquement pour voir quelles formes d'*épiscopè* se sont développées à différentes époques et dans différents lieux².

Les Eglises reconnaissent aussi que le ministère de surveillance est intimement lié au ministère eucharistique car, traditionnellement, celui qui exerce ce ministère au niveau local préside aussi à la célébration eucharistique de la communauté³. La reconnaissance mutuelle par les Eglises de leurs ministères d'*épiscopè* impliquerait donc indirectement la reconnaissance mutuelle de leurs eucharisties.

Pour être réelle, la *koinônia* ecclésiale doit exister à l'intérieur de chaque communauté locale et entre les communautés dispersées à travers le monde. Pour cette raison, l'Eglise a besoin d'un ministère de surveillance au niveau universel. Une ecclésiologie cohérente de communion doit prévoir une place à un tel ministère dont la nature et la forme doivent encore être étudiées par les Eglises⁴.

L'ordination des femmes demeure une question controversée à l'intérieur des Eglises et entre elles⁵. Des pratiques diverses existent dans ce domaine : tandis que certaines ordonnent des femmes au diaconat, au sacerdoce et à l'épiscopat, d'autres s'y refusent catégoriquement. Ce qui peut aider à comprendre ces variations de pratique, c'est de savoir comment et pourquoi les Eglises sont arrivées à leurs positions actuelles. Cependant, même si les Eglises n'ordonnent pas des femmes, elles leur accordent aujourd'hui des fonctions de responsabilité au sein de leurs communautés. L'ordination des femmes

¹ *Ibid.*, n°30, p. 251.

² *Ibid.*, n°26, pp. 250-251.

³ *Ibid.*, n°26, pp. 250-251.

⁴ *Ibid.*, n°28, p. 251.

⁵ *Ibid.*, n°s 23-24, p. 250 et n°4, p. 252.

doit être étudiée dans le cadre de la *koinônia* des hommes et des femmes à l'intérieur de la *koinônia* d'une Eglise unie et multiple. Actuellement, les divergences entre différentes traditions sont trop radicales pour envisager un accord sur cette question dans un proche avenir. Cette question doit être étudiée dans le dialogue œcuménique dans tous ses aspects : théologique, anthropologique, pratique, liturgique, structural.

8.4.4. La *koinônia* dans le témoignage et ses exigences existentielles

L'Eglise est dans le monde un signe annonciateur et un avant-goût du Royaume de Dieu à venir. Par elle, le règne de Dieu – avec sa promesse de *koinônia* universelle – est déjà à l'œuvre au milieu de la communauté humaine encore déchirée par des divisions de toute sorte¹. L'Eglise entretient avec le monde une relation spécifique qu'exprime bien le terme *mystère* : tout en demeurant une réalité du monde et de l'histoire, l'Eglise transcende sa manifestation empirico-historique et constitue pour les humains une voie de salut eschatologique². Dans sa qualité de mystère, elle annonce et anticipe à la fois la parfaite *koinônia* du Royaume et se présente au milieu du monde comme la voie de cette *koinônia*³.

Afin que l'Eglise soit pour l'humanité un signe prophétique authentique et convainquant, ses membres sont appelés à rendre un témoignage de foi unanime devant le monde. Ce témoignage commun nourrit et approfondit également la communion des fidèles en Christ⁴. Au contraire, les divisions entre les Eglises nuisent à cette communion et font également obstacle à la crédibilité du témoignage des chrétiens devant le monde⁵.

Malgré leurs divisions, mais conscientes de leur communion fondamentale dans le Christ, les Eglises devraient s'efforcer aujourd'hui à témoigner ensemble dans toutes les situations sauf celles où de profondes différences de convictions les inciteraient à témoigner encore

¹ *Document de base*, n°82, pp. 41-42; cf. BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°8, p. 255.

² *Ibid.*, n°83, p. 42.

³ *Ibid.*, n°84, p. 42.

⁴ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°3, p. 254.

⁵ *Ibid.*, n°2, p. 254.

séparément¹. Pour pouvoir avancer efficacement sur la voie d'un témoignage commun, les Eglises doivent entreprendre un dialogue œcuménique sur trois problèmes d'actualité : le prosélytisme², la liberté religieuse³ et la rencontre de l'évangile avec la culture⁴.

Le témoignage est intimement lié à l'eucharistie : celle-ci est la nourriture céleste grâce à laquelle les chrétiens ont la force d'affirmer devant le monde leur foi⁵. Selon une expression du BEM, elle est la *nourriture précieuse des missionnaires* qui les fortifie pour l'annonce de l'évangile⁶. La célébration eucharistique est inachevée si elle n'est prolongée dans la mission appelée, depuis l'époque patristique, *liturgie après liturgie*. Il est nécessaire de réparer la *koinônia* eucharistique afin que les Eglise puissent annoncer d'une seule voix la bonne nouvelle du salut au monde. Les divisions entre les chrétiens sapent la mission d'évangélisation et la rendent moins efficace et moins crédible⁷.

Le témoignage que les chrétiens ont à rendre devant le monde ne se limite pas à la prédication de l'évangile. L'authenticité de leur vie de foi, la profondeur de leur spiritualité évangélique et leur attitude diaconale envers tous, sont des qualités indispensables pour que le monde puisse reconnaître l'Eglise comme un lieu de véritable *koinônia* avec Dieu et les uns avec les autres⁸. Le témoignage est ainsi inséparable de la vie en Christ : être chrétien implique des attitudes morales basées sur la foi qui rendent authentique la prédication de l'évangile⁹.

Sur la terre, l'Eglise est tendue entre Dieu et le monde. Les chrétiens doivent donc vivre leur foi en Christ au milieu des ambiguïtés d'une communauté humaine fort complexe et diversifiée dans tous ses aspects. Les disciples de Jésus-Christ ne peuvent faire abstraction de la vie des

¹ *Ibid.*, n°13, 256.

² *Document de base*, n°91, p. 44; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°14-17, pp. 256-257.

³ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°18, p. 257.

⁴ *Ibid.*, n°19, pp. 257-258.

⁵ *Document de base*, n°88, p. 43 ; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°4, p. 254.

⁶ *BEM*, Eucharistie, n°26.

⁷ *Document de base*, n°90, p. 44.

⁸ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°11, p. 256.

⁹ *Document de Base...*, n° 85, 43; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°1, p. 254.

hommes et des femmes qui les entourent. D'une part, ils sont constamment confrontés à des attitudes et des comportements qui s'inspirent d'autres mondes de valeurs que le leur, d'autre part, avec tous les gens de bonne volonté, ils doivent faire face aux problèmes sociaux de notre monde, tels que la discrimination et l'injustice. Leur témoignage rendu au Christ implique ainsi une prise de position contre tous les maux qui détruisent la communauté humaine. Une réflexion valable sur l'unité des chrétiens doit inévitablement aborder des questions concernant les attitudes morales des fidèles et des Eglises vivant dans le monde¹. Dans ce dessein, une ecclésiologie de communion doit intégrer aussi des questions éthiques concernant la vie de la communauté chrétienne au milieu de la communauté humaine.

Sur la base de l'évangile du Christ, les chrétiens ont à proposer au monde des valeurs morales qui sont enracinées dans l'amour de Dieu comme le caractère sacré de la vie, l'égalité et la dignité de tous les êtres humains, la justice, la paix, le respect de la création, etc². Ces valeurs communément reconnues par les Eglises constituent la base éthique de la *koinônia* entre Dieu, l'humanité et le monde. Puisqu'elles sont de nature universelle, elles peuvent être observées aussi bien par les chrétiens que par des personnes d'autres religions et par les non-croyants. Ces valeurs interpellent autant les chrétiens que le monde dans lequel ils vivent. Les Eglises sont appelées à s'engager ensemble pour en imprégner tous les domaines de la vie du monde et contribuer ainsi à l'avènement d'une communauté humaine pleinement réconciliée³.

La prise de conscience dans les Eglises que la *koinônia* exige des chrétiens non seulement une unité doctrinale et structurale mais aussi morale, constitue une des principales nouveautés au sein du mouvement œcuménique à l'ère de la conférence de Saint-Jacques-de-Compostelle. Depuis cette date, les Eglises sont davantage conscientes que pour promouvoir leur *koinônia*, elles doivent s'efforcer d'apporter des réponses unanimes aux différentes questions éthiques devant lesquelles le monde actuel les place⁴. Cependant, il arrive que les Eglises diffèrent considérablement dans leurs positions morales en raison des différences dans l'interprétation de l'évangile, ou à cause des facteurs socio-

¹ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°5, p.25 et n°s25-32, pp. 259-260.

² *Document de base*, n°101, p. 47.

³ *Ibid.*, n°104, pp. 47-48.

⁴ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°29, p. 259.

culturels et politico-économiques¹. Selon la Conférence, il faut admettre une certaine diversité éthique au sein de l'Eglise qui vit son obéissance à Dieu dans des contextes très variés et qui est confrontée à des problèmes moraux divers suivant le lieu et le moment historique. Cependant, des prises de position divergentes sur des problèmes éthiques peuvent être des signes de profondes différences dans la conception même de la foi et conduire à ce que Visser't Hooft a appelé l'*hérésie morale*. Ainsi, la morale peut aussi provoquer des séparations entre les Eglises². La *koinônia* dans la vie morale et la *koinônia* dans la foi vont forcément de pair. C'est pourquoi, les positions divergentes des Eglises sur les questions d'éthique doivent faire l'objet d'un dialogue œcuménique franc et approfondi, pour sonder leur nature et leur profondeur et en chercher des solutions communes³.

Bien que le but immédiat de la Conférence à Saint-Jacques-de-Compostelle ait été la recherche d'une *koinônia* plus grande entre les chrétiens, son horizon était plus large : celui de l'unité universelle du genre humain. En effet, dans le dessein divin, la *koinônia* est une vocation universelle adressée à toute l'humanité car Dieu a créé les hommes pour qu'ils vivent en communion avec lui et entre eux. Dans le Christ – grâce à son ministère et surtout par son mystère pascal –, Dieu s'est réconcilié le monde, et il offre à tout être humain la possibilité de participer à cette vie de communion dont l'Eglise est à la fois le signe et l'instrument⁴. Elle représente la part de l'humanité réconciliée avec Dieu et entre elle qui porte la vocation d'être dans le monde un lieu de réconciliation pour tous les êtres humains⁵. Dans sa vie interne et dans ses relations avec le monde, l'Eglise doit toujours se manifester comme une communauté de réconciliation qui permet une vie de *koinônia* avec Dieu et entre les êtres humains. Elle réalise ainsi dans le monde sa vocation d'être un signe et un instrument de l'amour réconciliateur de Dieu qui n'exclut personne. Les chrétiens ne peuvent oublier que

¹ *Document de base*, n°100, p. 46; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°31, p. 260.

² *Document de base*, n°103, p. 47. On peut évoquer à cet égard l'implication des chrétiens et des Eglises dans des systèmes totalitaires tels que le nazisme ou l'apartheid, qui ont conduit à des ruptures d'unité ecclésiale entre différentes communautés.

³ *Document de base*, n°102, p. 47 et n°115, p. 52 ; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°31, p. 260.

⁴ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°6, p. 230.

⁵ *Document de base*, n°37, p. 24.

l'engagement en faveur de l'unité entre leurs Eglises doit s'accompagner d'un engagement semblable pour la promotion de l'unité entre tous les êtres humains¹. Dans cette optique, l'unité visible des chrétiens se présente comme une condition nécessaire pour que l'Eglise accomplisse de manière efficace sa mission de réconciliation auprès de l'humanité². En tant qu'instrument de cette *koinônia* universelle, l'Eglise est appelée à garder une attitude d'ouverture envers tous les hommes, et les chrétiens ne peuvent jamais constituer dans le monde une communauté enfermée sur elle-même et insensible au reste de l'humanité. La *koinônia* suppose la *diakonià* et la promotion active de la communion entre les hommes est une implication existentielle de la communion eucharistique des chrétiens³. La participation à la communion eucharistique où le Seigneur partage sa propre vie aux chrétiens, doit créer en eux un esprit de communion qui les ouvre à tous les hommes dans une attitude de service et de compassion. La *diakonià* en faveur de l'humanité, notamment auprès de ceux qui souffrent et qui vivent dans la pauvreté matérielle ou morale, est inséparable de la *koinônia*. Au nom de cette *diakonià*, les chrétiens sont appelés à travailler avec tous hommes de bonne volonté afin de surmonter les divisions à l'intérieur de la communauté humaine, et de promouvoir l'avènement d'une société *juste, viable et participative*⁴.

Les chrétiens font partie de la communauté humaine marquée par le pluralisme religieux⁵. Cette situation est à la fois une source d'enrichissement réciproque et de tensions, voire de conflits qui séparent et opposent des personnes et des populations⁶. Dans cette situation, les Eglises chrétiennes reconnaissent aujourd'hui que pour mener à bien la tâche de réconciliation au sein de l'humanité encore divisée, elles doivent travailler avec les autres religions pour l'avènement d'un monde religieusement réconcilié. La coopération entre les religions peut englober différents domaines de la vie humaine. Du fait que les chrétiens sont souvent confrontés aux mêmes questions existentielles d'actualité que les adhérents des autres religions, cette

¹ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°3, p. 225.

² *Ibid.*, n°5, p. 226; n°5, p. 230 et n°25(g-i), p. 234.

³ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°21 et 23, p. 233.

⁴ *Document de base*, n°38-39, p. 24 et n°109, p. 49.

⁵ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°21, p. 258.

⁶ *Document de base*, n°93-94, p. 45.

coopération peut toucher, par exemple, l'éthique et s'exprimer dans des prises de position communes sur la vie morale de l'homme au sein de la société. Cependant, il arrive parfois que les chrétiens soient défiés par des valeurs propres à d'autres communautés religieuses. Dans ces situations, un dialogue honnête, marqué par l'acceptation de l'autre et le respect de ses croyances d'une part, ainsi que par la fidélité à ses propres convictions de foi d'autre part, peut aider à se mieux comprendre mutuellement, à se respecter d'avantage et à vivre dans la paix¹. Malgré ces divergences, il est important de se servir mutuellement et de collaborer là où cela est possible.

Ouverts au dialogue avec d'autres cultures et religions, les chrétiens – fidèles à l'appel du Christ –, sont néanmoins appelés à partager leur message évangélique avec tous les gens et tous les peuples. De ce point de vue, le dialogue interreligieux fait partie de la mission d'évangélisation². Ce trait particulier le distingue nettement du dialogue œcuménique car chacun des deux visent des buts différents. En effet, dans le dialogue entre les Eglises chrétiennes nous recherchons ensemble la plénitude de l'unité visible ; dans le dialogue avec les autres religions, il s'agit de se connaître et se comprendre mieux, de coopérer pour améliorer la situation des hommes dans le monde, et de chercher ensemble la vérité³. Le dialogue œcuménique doit cependant tenir compte de la grande diversité religieuse du monde et intégrer dans une ecclésiologie de communion cohérente des thèmes relatifs aux relations des chrétiens avec des gens d'autres religions. La croissance dans la *koinônia* entre les Eglises renforce, chez leurs membres, le sens de l'identité chrétienne et facilite le dialogue avec d'autres religions⁴.

¹ *Ibid.*, n°96, p. 45; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°27, p. 259.

² *Document de base*, n°97, pp. 45-46; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°23, p. 258. Cependant, les délégués à la Conférence ont constaté de profondes divergences entre les Eglises, concernant la visée ultime et le fondement théologique de ce dialogue. Certaines parlent de la présence de Dieu dans ces religions par l'action de l'Esprit Saint et appellent à travailler ensemble pour l'avènement d'une communauté humaine, *religieusement réconciliée* mais multireligionnelle. D'autres, par contre, accentuent l'originalité et l'unicité de la révélation de Dieu dans le Christ et estiment que ce dialogue est à concevoir comme une pré-évangélisation (*Document de base*, n°98, p. 46 ; cf., BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°24, p. 258).

³ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°22, p. 258.

⁴ *Ibid.*, n°24, p. 259.

Un thème relativement nouveau dans le dialogue œcuménique actuel est la préoccupation concernant l'ensemble de l'univers créé¹. Il ne s'agit plus seulement des hommes mais aussi des animaux, des plantes, de l'air et de la glèbe, en un mot de l'ensemble de la création car – comme le remarque l'un des grands œcuménistes de notre temps – *entre l'être humain et son environnement il existe une koinônia*². La Bible souligne que les êtres humains font partie intégrante de la création (Gn 2,7) et ont le devoir de la préserver (Gn 1, 27+ ; 2, 15). Cependant, souvent dans le passé, le message biblique a été interprété d'une manière trop anthropocentrique conduisant à l'isolement de l'homme par rapport à la nature. La théologie actuelle a besoin d'une nouvelle anthropologie chrétienne mettant l'homme non pas au-dessus mais au centre de la création³. En vertu de la création, il existe un lien indissociable entre l'humanité et le cosmos : Dieu qui a créé l'homme est aussi l'auteur de la terre avec tout ce qui l'habite⁴. Son amour rédempteur ne se limite pas aux hommes mais s'étend sur tout le cosmos. Les chrétiens sont appelés à vivre en harmonie avec ce dessein de Dieu et à promouvoir une vie de communion de l'homme avec son environnement : l'homme doit sauvegarder la terre et l'exploiter de manière responsable et retenue (Lv 25)⁵. Pour cette raison, le dialogue œcuménique sur la *koinônia* doit aussi inclure des questions concernant la communion entre l'humanité et la création, ainsi que la question de la responsabilité des chrétiens vis-à-vis du monde de la nature⁶.

¹ Plusieurs études et colloques œcuméniques se sont penchés sur cette question dans ces dernières décennies. A titre d'exemple : WEIZSÄCKER, C.F. von, *Le temps presse : une Assemblée mondiale des chrétiens pour la justice, la paix et la préservation de la création*, Paris, 1987 ; COST, R. & RIBAUT, J.P., *Sauvegarde et gérance de la création. Actes du colloque organisé par Pax Christi à Paris les 8 et 9 septembre 1990*, Paris, 1991 ; COST, R., *Dieu et écologie : environnement, théologie, spiritualité*, Paris, 1994.

² ZIZIOULAS, J., « Eglise comme communion », *DC* 2079 (1993), 826.

³ *Document de base*, n°107, pp. 48-49.

⁴ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°34, p. 260.

⁵ *Document de base*, n°24, p. 20.

⁶ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°33 et 36, p. 260.

8.5. *Le Message final de Saint Jacques de Compostelle – une conclusion*

Le Message de la Conférence – *On the Way to Fuller Koinonia : the Message of the World Conference* – résume, de manière condensée, ses acquis et présente les défis les plus urgents pour l'avenir de l'œcuménisme¹.

Toutes les Eglises participant à la Conférence affirment, avec force, leur engagement irrévocable en faveur de l'unité visible². Elles reconnaissent que le concept de *koinônia* est un outil précieux pour grandir vers la plénitude de cette unité. La *koinônia* entre les chrétiens que les Eglises recherchent possède plusieurs aspects qui sont tous importants pour une vie véritablement communionnelle. Selon la signification même du mot, l'Eglise en tant que *koinônia* doit être à la fois *communauté, communion, partage, participation, solidarité*³.

La recherche d'une *koinônia* toujours plus grande entre les chrétiens doit se poursuivre dans trois domaines complémentaires : foi, vie, témoignage⁴. Des progrès concrets sont à entreprendre en relation avec chacun de ces domaines⁵. Concernant la foi, les Eglises doivent examiner comment confesser la foi commune dans divers contextes de vie, notamment dans les pays marqués par des tensions nationales et sociales. Dans le domaine de la vie commune, les problèmes non résolus demeurent toujours la reconnaissance du baptême et du ministère, ainsi que la célébration commune de l'eucharistie. En ce qui concerne le témoignage commun, les défis actuels se concentrent autour du problème d'une évangélisation qui respecte la liberté et la diversité des êtres humains vivant dans un monde fort varié, et celui de l'engagement pour la protection de l'environnement naturel, le partage équitable des ressources mondiales, la justice sociale, etc. Le défi œcuménique le plus

¹ *On the Way to Fuller Koinonia : the Message of the World Conference* in BEST, T. & GASSMANN, G. (eds), *On the Way to Fuller Koinonia. Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order*, Faith and Order Paper 166, Geneva, WCC, 1994, 225-227 (cité dans la suite par *The Message*).

² *The Message*, n°3, p. 225.

³ *Ibid.*, n°4, p. 225.

⁴ *Ibid.*, n°9, p. 227.

⁵ *Ibid.*, n°10, p. 227.

essentiel est celui de la conversion à laquelle sont invités tous les chrétiens et toutes les Eglises.

Parmi les grands accomplissements du mouvement œcuménique des dernières années, le Message évoque les importantes convergences doctrinales sur le baptême, l'eucharistie et le ministère, ainsi que sur la compréhension du *Credo de Nicée–Constantinople*¹. Elles ont permis aux Eglises d'approfondir ensemble leur vision commune de la *koinônia*. Le stade suivant de l'œcuménisme doit être la réception de ces convergences dans la théologie et la vie à l'intérieur des Eglises et entre elles².

Dans les discussions plénières, on soulignait fréquemment que l'Eglise était une *koinônia* de vie et d'amour dans laquelle Dieu justifie les fidèles et les réconcilie avec lui et entre eux. Un besoin urgent d'élaborer une doctrine commune de l'Eglise, fondée sur la notion de *koinônia*, a été affirmé plusieurs fois lors des débats. Cependant, des divergences ont aussi apparues dans la compréhension de l'unité ecclésiale, de son enracinement, de sa fonction et de ses expressions concrètes dans la vie des Eglises. La Conférence a montré que le mouvement œcuménique *demeure constitué d'Eglises dont les approches ecclésiologiques ne sont pas seulement différentes mais souvent même contradictoires malgré l'insistance commune sur la koinônia*³. Pour cette raison, *une étude substantielle sur la nature de l'Eglise et sur l'unité que nous recherchons à la lumière de la koinônia* a été recommandée à la Foi & Constitution⁴. La première étape de cette recherche devrait être une honnête étude comparative des différentes ecclésiologies afin de démontrer explicitement les divergences et les convergences de nos différentes manières de comprendre l'Eglise dans sa nature, sa structure constitutionnelle et son but.

¹ FOI & CONSTITUTION, *Baptême, Eucharistie, Ministère*, Presse de Taizé, 1982 et le document *Baptême, Eucharistie, Ministère, 1982-1990: Rapport sur le processus BEM et les réactions des Eglises*, Paris, 1993 ; FOI & CONSTITUTION, *Confesser la foi commune. Explication œcuménique de la foi apostolique telle qu'elle est confessée dans le Symbole de Nicée–Constantinople (381)*, Paris, 1993.

² *The Message*, n°6, p. 226.

³ BIRMELE, A., « *Status questionis* de la théologie de la communion à travers les dialogues œcuméniques et l'évolution des différentes théologies confessionnelles », dans DOSSETTI, G. (éd.), *La Ricerca Costituente 1945-1952*, Il Mulino, 1994, 252.

⁴ BEST, T. & GASSMANN, G., *Op. cit.*, n°34, p. 235.

L'apport principal de la 5^{ème} Conférence mondiale de Foi & Constitution sera d'avoir regroupé et systématisé les développements antérieurs sur le thème de la *koinônia* au sein du mouvement œcuménique. Elle a élargi et approfondi certains aspects, notamment la communion dans la vie morale et la dimension écologique de la *koinônia*.

La lecture des différentes études présentées lors de la Conférence et des rapports de Sections permet de se rendre compte de la complexité du concept *koinônia*, avec ses multiples applications qui demeurent en osmose : Dieu, dans son être, est une communion de vie et d'amour entre le Père, le Fils et l'Esprit ; le salut est une communion de vie éternelle du croyant avec Dieu et avec tous les sauvés dans un monde eschatologique pleinement réconcilié ; l'Eglise est une communion de foi, de vie et de témoignage entre les baptisés ; elle est aussi, dans le monde, une portion de l'humanité réconciliée avec Dieu et en elle, où des relations de communion se nouent entre les hommes et les femmes à travers leurs diversités ; le mouvement œcuménique est un signe d'une communion réelle mais encore imparfaite entre les Eglises divisées ; enfin, il existe une communion vitale entre l'homme et la création à laquelle il appartient, et dont il porte la responsabilité devant Dieu.

9. Vers une vision commune de l'Eglise – déclaration provisoire de la Foi & Constitution sur l'Eglise

9.1. Introduction : koinônia – fondement d'une ecclésiologie commune

Entre 3 et 14 décembre 1998 s'est tenue à Harare, au Zimbabwe, la 8^{ème} Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises marquant son cinquantenaire. Préoccupée surtout par les problèmes d'actualité du mouvement œcuménique et par l'avenir du Conseil en crise, l'Assemblée ne s'est pas penchée sur la question de la vision commune de l'Eglise. Peut-être la raison en a aussi été qu'au mois de novembre de la même année la commission Foi & Constitution avait publié un important document sur l'ecclésiologie intitulé *La nature et le but de l'Eglise : Vers une déclaration commune*¹. Depuis cette date, aucune déclaration commune sur l'ecclésiologie n'a été publiée ni par le Conseil, ni par la Commission. Pour clore cette étude nous présenterons ici ce texte comme un document de référence qui rend compte de l'état actuel des recherches œcuméniques sur l'ecclésiologie menées au sein du Conseil et dans la Foi & Constitution.

Le document est le fruit de la recommandation faite en 1993 par la Conférence de Saint-Jacques-de-Compostelle d'entreprendre une nouvelle étude sur la conception commune de l'Eglise, notamment sur sa nature et son but, et qui tiendrait compte des acquis du dialogue œcuménique. Animé par le désir de faire progresser la cause de l'unité visible, il constitue un tournant dans le dialogue œcuménique sur l'Eglise. Comme l'a dit la Foi & Constitution, il marque à la fois une fin et un début dans les recherches ecclésiologiques menées par la Commission. D'une part, il récapitule le développement ecclésiologique que nous avons esquissé dans les chapitres précédents de cette étude, d'autre part, il est conçu comme le lancement d'un nouveau processus d'études et de consultations consécutives devant conduire dans un avenir plus ou moins éloigné à la *formulation d'une déclaration commune sur l'Eglise* (n°123) dans le style du BEM (n°4).

¹ FOI & CONSTITUTION, *La nature et le but de l'Eglise : Vers une déclaration commune* (novembre 1998), Document n° 181 : <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/nat1-f.html>, 23. 04. 2004.

Conformément à cet objectif, il veut répondre à une double exigence : d'une part, *rendre compte de ce que les Eglises peuvent dire ensemble de la nature et du but de l'Eglise aujourd'hui*, d'autre part, *indiquer les sujets sur lesquels elles sont toujours en désaccord* (n°4, cf. n°122). Il s'agit donc d'un *avant-projet* dont le statut est celui de *déclaration provisoire*, destinée à l'attention et au jugement des Eglises, pour savoir dans quelle mesure chacune d'elles peut se reconnaître dans la convergence qui y est exprimée, et quels points nécessitent encore un travail plus approfondi (n°123). En dernière instance, le grand projet qui commence au sein du Conseil avec ce texte vise l'élaboration d'une vision commune de l'Eglise qui pourrait constituer la base d'une *reconnaissance encore plus forte de la réalité ecclésiale présente dans les communautés autres que la nôtre* (n°124). Dans cette perspective, le document adresse une invitation aux *Eglises, commissions, collèges, instituts et particuliers à réfléchir sur le texte* à la lumière de la foi de sa propre Eglise (n°7, cf. n°123). En répondant à cette invitation, notre présentation s'accompagnera d'un commentaire analytico-critique des différentes affirmations du document. Il s'agira d'un commentaire personnel qui ne prétend pas être le point de vue de l'Eglise catholique, mais simplement le point de vue d'un catholique sur le texte. Pour cette raison, nous choisissons sciemment de ne pas nous appuyer directement sur d'autres auteurs. Nous allons lire et interpréter le document en cause dans la perspective d'une ecclésiologie catholique de communion, pour essayer de cerner les essentielles convergences et divergences avec la doctrine catholique sur l'Eglise. Cependant, comme tout commentaire personnel, le nôtre ne prétend ni à l'exhaustivité ni à l'objectivité totale ; ce n'est qu'une voix dans la discussion.

Selon les auteurs, les sources principales de ce texte sont les documents œcuméniques et les saintes Ecritures. Pour représenter le plus possible une vision commune de l'Eglise, le document s'inspire largement des dialogues bilatéraux et multilatéraux des cinquante dernières années et essaie de mettre en valeur les convergences ecclésiologiques qui se dégagent à travers leur analyse (n°5). Etant donné que, pour toutes les Eglises, les Ecritures constituent la source principale de la foi, une conception de l'Eglise qui peut être acceptée par elles ne peut être que celle qu'elles jugeront comme conforme aux données bibliques (n°6). Le document rappelle pourtant que la référence biblique n'est pas sans poser des problèmes car, d'une part, les saintes Ecritures ne contiennent

aucune ecclésiologie systématique et, d'autre part, il manque entre les Eglises l'unanimité sur l'interprétation de la Bible (n°6 et 15)¹.

Le document présente les trois principales images de l'Eglise que nous trouvons dans la Bible, à savoir : le peuple de Dieu, le corps du Christ, le temple de l'Esprit-Saint (n°16-24), tout en mentionnant plusieurs autres comme : *la vigne, le troupeau, les noces, l'épouse* (n°25), sans pour autant les développer. Il est dit que chacune de ces images exprime une autre dimension de l'Eglise, et qu'aucune ne peut être absolutisée ni dissociée des autres car elles s'expliquent et se complètent réciproquement (n°15-16). Toutes ces images ont aussi leurs limites et doivent être harmonisées les unes aux autres (n°25). Elles décrivent toutes, mais chacune à sa manière, la relation qui se noue dans et par l'Eglise, tant avec Dieu qu'entre les chrétiens (n°51).

Le document affirme qu'il cherche à proposer une vision de l'Eglise basée sur la Bible. Cependant, hormis les paragraphes consacrés à la présentation des images bibliques de l'Eglise, les références scripturaires sont relativement rares. On aurait apprécié que le texte nous renvoie plus souvent à la source principale de notre foi, surtout dans les paragraphes consacrés aux points controversés de la doctrine, comme par exemple le ministère, l'*épiscopat*, la primauté, les sacrements, etc.

Le texte affirme que *le terme koinônia exprime la réalité à laquelle renvoient ces images* (n°51) – c'est-à-dire les images bibliques de l'Eglise. Au sein du mouvement œcuménique, le terme *koinônia* est regardé comme la notion *fondamentale pour la relance d'une conception commune de la nature de l'Eglise et de son unité visible* (n°48). Il s'agit d'une catégorie qui englobe une dimension doctrinale et une dimension pastorale, car *la koinônia est à la fois le fondement [dimension doctrinale] d'une vie commune dans l'unité visible et la façon de la vivre [dimension pastorale]* (n°1). C'est de cette manière que le terme *koinônia* est employé dans la Bible, où il exprime divers aspects de l'Eglise relatifs à son être, sa constitution et à sa vie dans le

¹ La question du statut de la Bible comme une source de la foi et les problèmes herméneutiques liés à son utilisation dans le dialogue œcuménique ont fait dernièrement l'objet de recherches dans la Foi & Constitution : *Un trésor dans des vases d'argile. Outils pour une réflexion œcuménique sur l'herméneutique*, Foi et Constitution Document no 182 – novembre 1998 (<http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/treas1-f.html>, 08. 05. 2004).

monde. Le document rappelle que l'idée générale qui se dégage des données bibliques est celle de la vie partagée, de la réconciliation et de la paix (n^{os}51-52). La *koinônia* exprime ainsi cette relation nouvelle profonde et intime qui s'établit entre tous les membres de l'Eglise par le baptême et la foi en Christ. Le document reconnaît qu'elle existe déjà entre tous les baptisés, même si elle n'est pas encore pleinement réalisée de manière ecclésiale à cause des divisions qui opposent encore leurs Eglises. La *koinônia* est présentée comme une réalité dynamique en constante évolution, susceptible non seulement de progressions mais aussi de régressions (n^o50). Toutefois, dans une perspective eschatologique, et malgré les vicissitudes de son parcours historique, à la fin du temps, toute l'Eglise *est destinée à être englobée dans la relation intime du Père, du Fils et du Saint Esprit*, où tous seront parfaitement unis entre eux et avec Dieu (n^o59). Le rétablissement définitif de la *koinônia* de l'humanité sera accompagné de l'avènement du ciel nouveau et de la terre nouvelle dans le Royaume eschatologique de Dieu (n^o34). En effet, l'homme fait partie de la création et ne peut arriver à sa plénitude qu'avec elle.

En dépit du fait que tous les hommes ne font pas effectivement partie de l'Eglise, le dessein divin de communion est universel car Dieu veut qu'*en Christ* tous les hommes parviennent à la *koinônia* (n^o57). Il a inscrit l'aspiration à une vie de communion dans la nature de chaque être humain (n^o49 ; cf. n^o60). Différentes formes de la vie communautaire sont des expressions concrètes de la nature communionnelle des hommes. Les plus importantes parmi elles, selon les témoignages des Ecritures, sont le couple homme-femme qui s'épanouit dans la famille, la tribu et le peuple (n^o49). Cependant, cette aspiration naturelle à la vie de communion est souvent obscurcie par *les distorsions des rapports humains qu'entraîne le péché* (n^o60).

Il est appréciable que la notion de *koinônia* soit proposée comme un terme-clé pour l'élaboration d'une déclaration commune sur la nature et le but de l'Eglise. En effet, il s'agit d'une notion communément utilisée par différentes traditions ecclésiales et dont la grande portée ecclésiologique n'est généralement pas remise en question. Dans l'ensemble du texte, l'Eglise est présentée comme une *koinônia* qui s'étend sur tous les domaines de sa vie – la doctrine, la morale, la pastorale, le service, la mission, etc. –, et qui s'applique à tous les niveaux de sa vie – la communauté eucharistique particulière (paroisse), l'Eglise locale, régionale et universelle. En plus, cette *koinônia* est

présentée comme une réalité qui concerne non seulement l'Eglise dans sa vie présente mais également dans son accomplissement eschatologique car elle vient du Dieu trinitaire qui est *koinônia* de personnes divines, vit par lui et se dirige vers lui pour s'y achever dans l'éternité. Il est aussi reconnu qu'il ne s'agit pas uniquement de l'Eglise car la *koinônia* est la vocation de Dieu pour toute l'humanité et même pour tout l'univers. Cette vision globale et multiforme de la *koinônia* est positive car elle reflète la complexité de l'être ecclésial et la richesse de la vie ecclésiale. Toutefois, dans la perspective d'un sérieux projet ecclésiologique que lance le document, il aurait fallu reconnaître également les limites de la notion de *koinônia* en admettant que l'Eglise dans son être et sa vie du *mustérion*, ne saurait jamais être saisie correctement sur la base d'une seule notion, aussi opératoire qu'elle puisse être. Les impasses actuelles dans le dialogue œcuménique sur l'unité, montrent qu'il est nécessaire aujourd'hui de définir avec plus d'exactitude tant la compréhension du terme, que son contenu doctrinal et ses limites. Des voix se font entendre aujourd'hui pour dire que la seule notion de *koinônia* n'est pas suffisante pour être le paradigme d'une ecclésiologie œcuménique acceptable pour toutes les Eglises. D'un point de vue catholique, la notion de *koinônia* ne doit jamais être séparée ni de la notion de *sacrement*, ni de celle de *société*. Dans cette perspective, le présent document aurait dû mieux mettre en valeur que l'unité visible et l'unité spirituelle de l'Eglise sont indissociablement liées l'une à l'autre, et que la communion spirituelle existe dans et par la communauté sociale.

9.2. *L'Eglise dans ses origines de communion*

Selon le titre du premier chapitre, l'Eglise est une *Eglise du Dieu-Trinité*. C'est la sainte Trinité qui est *la source* de l'Eglise et qui lui fait don de toutes les ressources nécessaires à sa vie et à sa mission (n°68). Du fait de cet enracinement trinitaire, l'Eglise *n'est pas la somme des différents croyants* mais le résultat de leur participation commune à la *koinônia* divine : *elle est la part commune qu'ils prennent à la vie de Dieu dont l'être le plus profond est communion* (n°13). Dans son être de communion, l'Eglise reflète la communion qui existe dans le Dieu-Trinité et elle doit aussi la refléter dans sa vie (n°26). Elle *est la communauté de ceux et celles qui ont été appelés par Dieu et qui, par l'Esprit Saint, sont unis avec Jésus-Christ* (n°112). Elle est liée à chacune de trois personnes divines de manière particulière (n°14).

9.2.1. L'Eglise de Dieu

En tant qu'Eglise de Dieu, elle n'existe que par lui (n°9). Dans le monde, elle est l'instrument qui sert la réalisation de son dessein envers l'humanité : ramener tous les hommes à *vivre en communion* sous la seigneurie du Christ (n°26). L'Eglise est le peuple de Dieu, c'est-à-dire un *peuple que Dieu s'est acquis* et qui lui appartient (n°18, cf. 1P 2, 9-10). Comme telle, elle se situe dans la continuité de l'Alliance que Dieu a conclue avec le peuple d'Israël, en commençant par l'appel d'Abraham (n°17). Dès le début, ce choix divin comportait l'appel à une vie de *koinônia* au sein de ce peuple. A la différence du peuple de l'Ancienne Alliance et qui se composait des fils d'Israël, l'Eglise, peuple de Dieu de la Nouvelle Alliance, se compose des hommes de toutes les races, nations, langues et cultures, qui sont appelés à une vie de *koinônia* avec Dieu et entre eux. Elle est ainsi dans et pour le monde un *signe prophétique* de la communion parfaite et éternelle que Dieu réalisera dans son Royaume eschatologique (n°18).

9.2.2. L'Eglise du Christ

En s'appuyant sur la doctrine de saint Paul, le document affirme que l'Eglise est le corps du Christ (n°19). C'est par la foi et le baptême que l'on devient membre de ce corps (n°20). L'Eglise est la communauté de personnes qui, régénérées par la foi et le baptême, sont unies *en Christ* (n°55). Au sein de cette communauté, tous les membres reçoivent des dons particuliers destinés à servir la croissance harmonieuse du corps du Christ tout entier (n°21). En plus de l'image paulinienne du corps, d'autres images bibliques expriment divers aspects christologiques de l'Eglise. L'image d'épouse souligne surtout la relation intime entre le Christ et son Eglise ; celle de la vigne, la dépendance totale de l'Eglise à l'égard du Christ ; celle des noces, son caractère eschatologique (n°25).

9.2.3. L'Eglise de l'Esprit-Saint

Dans le document, l'Eglise est présentée comme une *creatura Spiritus* (n°9, 11 et 12). L'Esprit-Saint est la source de la *koinônia* dans l'Eglise (n°59, 54, 55). C'est *par la puissance de l'Esprit Saint* que s'établit la communion de chaque croyant avec le Père et le Fils (n°53). C'est également l'Esprit-Saint qui est la source de communion entre les fidèles dans l'Eglise, corps du Christ (n°11). L'image du corps du Christ exprime non seulement la dimension christologique de l'Eglise mais

également sa dimension pneumatologique, car c'est par l'Esprit-Saint reçu au baptême que les croyants deviennent membres de ce corps, et c'est la puissance de l'Esprit qui le maintient dans l'unité (n°22). Une autre image pneumatologique de l'Eglise dans la Bible est celle de *temple de l'Esprit*. Elle exprime le fait que *l'Eglise est habitée par l'Esprit qui lui donne vie de l'intérieur* (n°23). Emplis de l'Esprit-Saint, les membres de l'Eglise sont appelés à mener *une vie digne de leur vocation, attentifs à garder l'unité de l'Esprit par le lien de la paix* (n°24).

Il est appréciable que le document présente la communion ecclésiale comme enracinée dans la communion trinitaire. Ceci permet d'affirmer sans équivoque que la communion des fidèles dans l'Eglise ne peut pas être regardée comme le résultat de leur reconnaissance mutuelle, mais comme une réalité sacrée dont Dieu est la source et la fin. Cette façon de concevoir la communion ecclésiale permet d'affirmer également son caractère d'indestructibilité : nouée dans le baptême au nom de la Trinité, elle demeure réelle quoi qu'imparfaite, même entre les fidèles et les Eglises qui refusent de se reconnaître mutuellement.

D'un point de vue catholique, la présentation de la dimension christologique de l'Eglise aurait pu être complétée par un développement sur l'économie incarnationnelle du salut dans et par l'Eglise. Comme dans le Christ, l'humanité était l'instrument par lequel s'est réalisé, une fois pour toutes, le salut, de même, dans l'Eglise, la réalité visible (humano-sociale) est l'instrument qui sert la transmission continuelle de ce salut et sa présence toujours actuelle dans le monde ; en d'autres termes, reconsidérée dans la perspective de l'Incarnation, la communion suppose la communauté. Une telle présentation aurait pu ouvrir quelques perspectives prometteuses dans le dialogue sur les sacrements. En effet, l'économie sacramentelle de l'Eglise s'enracine dans le mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu et dans le caractère terrestre et historique de son sacrifice. Ainsi, la constitution visible de l'Eglise dans le monde, et sa structure sacramentelle apparaissent toutes les deux comme des conséquences de l'Incarnation du Christ.

La présentation de la dimension pneumatologique est riche et relativement complète. Sans doute, il est possible d'y reconnaître une majeure partie de l'enseignement catholique sur le rôle de l'Esprit-Saint dans la vie de l'Eglise. Cependant, en lien avec ce qui vient d'être dit sur la christologie, nous pouvons regretter que l'action ecclésiale de

l'Esprit-Saint ne soit pas présentée dans la perspective sacramentelle. Pour l'Eglise catholique, c'est surtout par les sacrements, notamment par l'eucharistie, que la grâce de l'Esprit-Saint se déverse sur les membres du corps du Christ et que leur communion ecclésiale se raffermir et s'approfondit.

9.3. L'Eglise dans son être de communion

En reprenant la formule du Concile de Nicée–Constantinople, le texte affirme que *l'Eglise de Dieu est une, sainte, catholique et apostolique*, et que ces caractéristiques essentielles de son être sont des dons de Dieu (n°12). En confessant la foi dans l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité de l'Eglise, tous les chrétiens sont appelés à mener une vie ecclésiale telle que ces qualités divines y soient clairement manifestées. La protection continue de ces propriétés ecclésiales appartient particulièrement à ceux qui exercent dans l'Eglise un ministère d'*épiscopè* (n°103).

9.3.1. L'Eglise une et multiple

Nous lisons dans le texte que l'Eglise est une car elle vient de Dieu qui est un (n°12). En tant que don divin, l'unité fait partie de l'essence de l'Eglise et est inaltérable (n°38). Cependant, les chrétiens sont continuellement confrontés au problème des divisions qui s'opposent à cette unité. C'est pourquoi, ils doivent œuvrer ensemble pour que l'Eglise *incarne plus complètement et de manière visible l'unité qui lui est déjà donnée* (n°38, cf. n°74).

Toutes les Eglises reconnaissent que cette unité visible à laquelle elles sont appelées ne signifie pas l'uniformité de vie et qu'une légitime diversité fait partie de la constitution de l'Eglise en ce monde. Cette diversité ecclésiale a une double source : d'une part, elle vient de Dieu qui est un et trine à la fois (n°68), d'autre part, elle *vient de la diversité des contextes culturels et historiques* dans lesquels vivent les chrétiens. En effet, l'unique évangile du Christ peut recouvrir des expressions culturelles variées sans perdre sa vérité (n°61). De même que l'unité, la diversité appartient à l'être ecclésial et est impliquée dans la conception de l'Eglise comme communion. Cependant, il est reconnu que cette diversité légitime n'est pas illimitée car la vie communautaire *suppose l'unité dans la diversité et implique que tous s'expriment d'un seul cœur et d'un seul esprit* (n°98). En effet, tant l'uniformité que la diversité illégitime s'opposent à la conception de l'Eglise comme communion.

C'est pourquoi, à tous les niveaux de la vie ecclésiale, il faut préserver simultanément et l'unité et la diversité (n°63). Le document reconnaît que la sauvegarde de la *koinônia* dans l'Eglise nécessite *un ministère pastoral au service de l'unité et du maintien de la diversité* (n°63). Un tel ministère *est l'un des nombreux charismes donnés à l'Eglise* (n°63).

Du point de vue catholique, il est appréciable que le document reconnaisse explicitement le besoin d'un ministère pastoral de communion et implicitement (par l'emploi du mot *charisme*) son caractère divin. Cependant, pour satisfaire à la conception catholique du ministère d'un côté et de l'Eglise de l'autre, il eût fallu dire qu'il s'agit d'un ministère ordonné dont la figure essentielle est l'épiscopat. Si au niveau local, le maintien de la communion ecclésiale appartient surtout à l'évêque aidé dans son ministère par les prêtres, les diacres et les fidèles laïcs, au niveau universel, cette tâche revient surtout au ministère personnel du pape et au ministère collégial des évêques qui lui sont unis dans le collège épiscopal qu'il préside.

Le texte rappelle qu'il n'y a pas l'unanimité entre les Eglises en ce qui concerne la relation de la diversité à l'unité, c'est-à-dire des limites d'une diversité légitime. Certaines Eglises estiment que le maintien des identités confessionnelles ne s'oppose pas à la *koinônia* et elles préconisent un modèle d'unité basé sur la reconnaissance mutuelle de ces identités ; dans cette perspective, le but ultime de l'engagement œcuménique des Eglises consiste principalement à ôter de leurs différences le caractère diviseur, *pour vivre dans une diversité réconciliée* (n°64). D'autres sont d'avis que la pleine communion visible exige le dépassement des différences confessionnelles et l'avènement progressif d'une unique identité chrétienne, qui pourrait cependant s'exprimer à travers diverses figures ecclésiales suivant les conditions locales (n°64, encadré)¹. Dans cette perspective, un accord sur la compréhension commune de la foi et ses implications ecclésiales et existentielles est nécessaire. Le document semble préconiser cette seconde solution. Il affirme, en effet, que dans leur engagement œcuménique actuel, les Eglises doivent travailler pour élaborer ensemble *une conception commune de l'identité chrétienne* sur la base de laquelle il serait possible de proposer une vision commune de

¹ Dans l'ensemble du document, les textes encadrés sont consacrés à des divergences qui persistent entre les Eglises sur des points spécifiques de l'ecclésiologie. Ils ne sont pas numérotés ; n°64, encadré = l'encadré qui suit le n°64.

l'Eglise comprise comme une *koinônia* visible de foi et de vie (n°120). Même si le document ne donne aucune indication concrète concernant les limites d'une diversité légitime, il est important qu'il reconnaisse que celle-ci n'est pas illimitée et qu'il y a des diversités qui s'opposent à l'unité de la *koinônia* ecclésiale. Dans une perspective catholique, la discussion future dans ce domaine devrait porter surtout sur l'interprétation des articles de la foi, sur la constitution visible de l'Eglise avec ses structures fondamentales et sur les sacrements.

9.3.2. L'Eglise sainte et pécheresse

Toutes les Eglises croient en la sainteté de l'Eglise : comme Dieu duquel elle vient, l'Eglise est sainte. Cette sainteté est présentée dans le document comme un don divin inaltérable *qui fait partie de l'essence de l'Eglise* (n°39). Cependant cette sainteté contraste avec le péché qui, lui aussi, existe dans l'Eglise tant sous sa forme individuelle que collective (n°39). Il manque pourtant l'unanimité entre les Eglises sur la relation exacte du péché avec l'Eglise. Certaines considèrent que l'Eglise, en tant qu'instrument du salut, n'est pas sujette au péché et qu'il n'est pas correct de lui attribuer les péchés de ses membres. D'autres pensent que l'Eglise, en tant que communion des fidèles, pèche ; aussi, est-il possible de parler du péché de l'Eglise. D'autres encore estiment que l'Eglise est en même temps une communion de pécheurs et une communion des saints. Toutes les Eglises cependant s'accordent à dire que la réalité humaine et les structures de l'Eglise sont affectées par le péché de ses membres, et que la *koinônia* ecclésiale s'en trouve diminuée (n°41, encadré). C'est pourquoi, la confession assidue des péchés et la conversion du cœur sont exigées pour la progression de la *koinônia* entre les Eglises (n°60). C'est pourquoi aussi, le document présente la sainteté non seulement comme un don de Dieu mais aussi comme un défi continu pour tout croyant et pour toute l'Eglise, car à la sainteté ontologique de l'Eglise doit correspondre sa sainteté existentielle. Dans cette dimension existentielle, la sainteté signifie une vie – personnelle et ecclésiale – conforme à l'évangile du Christ et soulève, devant les Eglises, le problème des implications morales de la foi. Les Eglises reconnaissent qu'une véritable *koinônia* signifie l'unité ecclésiale dans toutes ses dimensions. Elle implique non seulement la communion dans la doctrine, les sacrements et la constitution ecclésiale, mais également la communion dans la vie morale. *L'engagement moral* est inhérent à la vie de l'Eglise dans ce monde (n°114) et pour cette

raison, il n'est pas possible de parler de la pleine communion ecclésiale sans une réelle communion quant à l'éthique chrétienne (n°116). En effet, cette communion éthique est un prolongement naturel de la communion doctrinale car la foi en Christ est confessée non seulement par des affirmations doctrinales, mais aussi par les attitudes existentielles des chrétiens qui doivent être conformes à l'évangile du Christ (n°s 112-113). Le document reconnaît qu'à l'ère actuelle, les questions morales apparaissent de plus en plus souvent comme *des sources potentielles de division au sein des Eglises et entre elles*. Il appelle donc les Eglises à *examiner quelles sont les limites tolérables d'une diversité morale compatible avec la koinônia* (n°117, encadré). La difficulté réside déjà dans la reconnaissance de l'existence d'une éthique spécifiquement chrétienne. Tandis que certaines Eglises estiment qu'elle existe et est contenue essentiellement dans le *Sermon sur la montagne*, d'autres pensent qu'il existe un unique *code moral donné à tous les êtres humains* (n°117, encadré).

Il semble qu'une étude plus approfondie de la *note* de sainteté, notamment dans sa dimension existentielle pourrait aider les Eglises à chercher une approche commune des implications éthiques de la foi. Certes, la sainteté de l'Eglise lui est déjà donnée par Dieu, mais elle comporte également un appel continu à être saint comme Dieu est saint. C'est pourquoi, le dialogue sur l'unité des chrétiens et ses conditions doit inclure également l'élaboration d'une éthique chrétienne communément reconnue.

9.3.3. *L'Eglise catholique, apostolique et eschatologique*

Le document consacre relativement peu de place à la catholicité, à l'apostolicité et à la dimension eschatologique de l'Eglise. Néanmoins, il affirme explicitement que l'Eglise est catholique et apostolique, et qu'une dimension eschatologique lui est inhérente.

La catholicité *fait partie de l'essence de l'Eglise* (n°40). Elle est présentée dans le texte essentiellement dans son aspect qualitatif : l'Eglise est catholique car, en tant que l'instrument universel du salut pour le monde, elle contient tous les moyens nécessaires à l'accomplissement de ce but (n°12). La fragmentation actuelle de la communauté chrétienne s'oppose à cette catholicité car l'évangile n'est pas prêché de la même manière à tous et tous ne *disposent pas de la totalité des moyens divins de salut* par lesquels s'accomplit la

communion (n°40). La réunification visible des chrétiens est donc nécessaire au plein épanouissement de la catholicité ecclésiale.

D'un point de vue catholique, il aurait été souhaitable que le texte affirme explicitement que la catholicité possède également une dimension quantitative, s'exprimant dans la présence de l'Eglise dans tout l'univers. Comme nous allons le voir dans la troisième étude, dès l'époque patristique la catholicité est présentée tant comme la présence de la plénitude ecclésiale dans une communauté locale d'Eglise (dimension qualitative), que comme l'épanouissement universel de l'Eglise répandue dans le monde entier (dimension quantitative).

Il est clairement affirmé dans le document que l'apostolicité *fait partie de l'essence de l'Eglise* (n°41). Cette note est présentée essentiellement en relation avec *l'évangile apostolique*, c'est-à-dire *la Parole de Dieu qui crée et fait vivre l'Eglise* (n°12). Les erreurs dans la proclamation de la parole de Dieu s'opposent à la vérité apostolique de l'évangile du Christ (n°41), que l'Eglise doit conserver et transmettre fidèlement de génération en génération (n°12). Même si le document voit l'apostolicité surtout comme la sauvegarde fidèle de la foi reçue des apôtres, il élargit la perspective lorsqu'il parle de la *Tradition apostolique* de l'Eglise. En effet, celle-ci signifie *la continuité dans les caractères permanents de l'Eglise des apôtres* qui englobent la foi apostolique, les sacrements (baptême et eucharistie), le ministère, le partage de tous les dons du Seigneur et la communion des Eglises locales entre elles (n°72). En plus, le texte reconnaît le rôle spécifique du ministère ordonné dans la succession apostolique de l'Eglise, lorsqu'il dit que ce ministère *est un moyen mis au service de la continuité apostolique de l'Eglise* (n°88, cf. n°92).

Une telle présentation de la succession apostolique est appréciable car elle exprime la continuité de toute l'Eglise des apôtres dans l'Eglise à travers les âges. Cependant, elle ne semble pas être assez coordonnée avec la description de l'apostolicité elle-même, limitée à la foi prêchée par les apôtres, sans que le contenu de cette foi soit précisé.

Le document fait état de la divergence fondamentale qui oppose les Eglises concernant la compréhension de l'apostolicité. Alors que, pour certaines, la *continuité institutionnelle et en particulier la continuité dans l'épiscopat* se présente comme une condition de la continuité de l'Eglise dans la foi apostolique, pour d'autres, la continuité de l'Eglise

dans la foi apostolique peut être discernée même à travers des ruptures de la continuité institutionnelle (n°13, encadré n° 3).

Nous ressentons derrière cette divergence un problème ecclésiologique beaucoup plus fondamental qui oppose les Eglises, et qui est à la fois celui du *contenu* de la foi apostolique et celui de la conception de l'Eglise. Pour l'Eglise catholique, la *foi apostolique* implique non seulement la foi en Dieu, Père, Fils et l'Esprit-Saint, mais également la foi en l'Eglise qui est en même temps et inséparablement une communion spirituelle et une communauté visible structurée autour du ministère épiscopal. La persévérance dans la foi apostolique implique ainsi nécessairement la sauvegarde des structures terrestres de l'Eglise qui lui ont été données par le Seigneur et sans lesquelles elle ne peut pas exister dans ce monde comme communion spirituelle. Face à cette divergence, le dialogue œcuménique sur l'apostolicité s'annonce encore long et difficile car il nécessitera inévitablement un accord sur le contenu de la foi apostolique et un accord sur la constitution de l'Eglise apostolique en ce monde ainsi qu'une détermination commune concernant les conditions de leur succession historique.

En outre, l'aspect eschatologique de l'Eglise est présenté dans la perspective du dessein divin concernant les hommes et l'univers ; ce dessein vers lequel s'achemine inéluctablement le monde est décrit comme *l'avènement du Royaume de Dieu* (n°42). L'Eglise est en même temps une réalité eschatologique qui anticipe déjà, dans la réalité historique de ce monde, la communion éternelle du Royaume et une réalité historique soumise aux ambiguïtés du temps présent (n°35-36). Cette double condition de l'Eglise signifie qu'elle est susceptible à d'évolutions positives dues à la présence en elle de l'Esprit-Saint qui l'approche de son idéal eschatologique, aussi bien qu'à des régressions dues au péché des hommes et qui l'en éloignent (n°37). A plusieurs reprises, nous trouvons dans le texte l'expression *signe prophétique*, appliquée à l'Eglise, et qui souligne également sa dimension eschatologique (n°18, 42).

D'un point de vue catholique, on aurait apprécié une référence aux sacrements du baptême et de l'eucharistie dans les paragraphes parlant de l'eschatologie. En effet, par le baptême, les chrétiens entrent dans la communauté de ceux qui ont été plongés dans la mort du Christ pour avoir part avec lui à une résurrection semblable à la sienne et pour entrer dans son Royaume. Dans l'eucharistie, la vie éternelle leur est déjà

communiquée par la communion au corps et au sang du Christ ressuscité et glorifié dans le Royaume de Dieu. Cette référence aurait été d'autant plus opportune que toutes les Eglises affirment une portée eschatologique au baptême et à l'eucharistie.

9.3.4. L'Eglise sacramentelle et missionnaire

Dans le texte, l'Eglise *une, sainte, catholique et apostolique* est présentée comme *le signe et l'instrument du dessein de Dieu pour le monde entier* (n°42 ; cf. n°s 43, 46 et 47, encadré). Cela signifie que *l'Eglise existe, non pas pour elle-même, mais pour servir l'œuvre divine de réconciliation* (n°8). Dieu se sert de l'Eglise comme d'un instrument *pour éradiquer l'hostilité, réconcilier là où il y a divisions et haine* (n°32) c'est-à-dire *pour rétablir la communion de l'humanité avec Dieu et entre ses membres* (n°45).

Appeler l'Eglise du nom de *signe* renvoie à sa *dimension de « mustérion »* (n°44), dans lequel la réalité transcendante et divine existe et s'exprime à travers une réalité humaine et terrestre. Le document affirme explicitement que l'Eglise est *une réalité à la fois divine et humaine* (n°13). Dire que l'Eglise est signe et instrument de la réconciliation avec Dieu et entre les hommes signifie que cette réconciliation se réalise en elle à travers *les structures institutionnelles visibles* (n°44). C'est dans ce sens que l'Eglise, dans sa réalité d'institution visible, est *l'instrument de la rédemption de toute la création* (n°12), avec laquelle elle est liée par l'unicité du dessein divin (n°111).

Dans le corps du texte, censé exprimer une convergence œcuménique, le nom de *sacrement* n'est jamais appliqué à l'Eglise. D'un point de vue catholique, cela constitue sans doute un manque. Cependant, la réalité sacramentelle de l'Eglise s'y trouve clairement exprimée. L'Eglise terrestre comme communauté humaine institutionnellement organisée, est appelée *signe* et *instrument* grâce auxquels se réalise le salut des hommes et la rédemption du monde. Il est à noter que les mots *signe* et *instrument* appartiennent au langage traditionnel dont se sert la théologie catholique pour exprimer la réalité sacramentelle de l'Eglise. Le texte emploie également le terme *mustérion*. Ce mot grec appartenant au langage biblique et patristique a été traduit en latin par *sacramentum* et transcrit ensuite en français par le mot *sacrement*. Son emploi ici constitue un indice clair que les auteurs du document voulaient rendre compte de la réalité sacramentelle de l'Eglise dans un

langage acceptable pour les différentes traditions confessionnelles. La sacramentalité de l'Eglise se trouve ainsi exprimée dans le document, sinon quant aux mots, du moins quant à la réalité.

Le texte explique également pourquoi le mot *sacrement* n'y est pas utilisé (47, encadré). Il rappelle qu'il existe toujours une divergence entre les Eglises concernant cette appellation. Il précise que les Eglises qui n'appellent pas l'Eglise du mot de sacrement agissent ainsi soit pour la distinguer clairement des sacrements, soit pour souligner le fait que même si elle est l'instrument du dessein salvifique de Dieu pour le monde, elle est, dans sa réalité terrestre, composée de pécheurs. Les Eglises qui recourent au terme *sacrement*, le font dans la conviction que, dans et par l'Eglise, se réalise *la communion de tous les êtres humains entre eux et avec lui* [Dieu]. Le texte ajoute que les Eglises *qui emploient cette formule le font parce qu'elles voient avant tout en l'Eglise l'indication de ce que Dieu veut pour le monde, à savoir la communion de tous les êtres humains entre eux et avec lui, ce bonheur pour lequel il a créé le monde* (n°47, encadré).

Du point de vue catholique, cette dernière phrase n'est pas suffisante pour exprimer les raisons pour lesquelles l'Eglise peut être appelée *sacrement*. En effet, lorsque la théologie catholique applique à l'Eglise cette appellation, elle veut exprimer par-là que l'Eglise est un signe efficace de la communion avec Dieu et entre les hommes : non seulement elle *indique* ou *signifie* dans le monde le dessein divin, mais elle le réalise effectivement à travers sa constitution institutionnelle terrestre et son agir pastoral¹.

Le document dit encore qu'il manque l'unanimité entre les Eglises sur la question de savoir si la prédication de l'évangile et les sacrements sont de simples manifestations de l'action de l'Esprit-Saint dans l'Eglise, ou s'ils sont des moyens dont se sert l'Esprit-Saint pour la réalisation du salut (n°13, encadré). Dans la perspective de la doctrine catholique, une distinction est à établir entre la prédication de la parole de Dieu par laquelle la foi est annoncée, et les sacrements proprement dits et dans lesquels la foi est célébrée et vécue à travers des rites spécifiques du

¹ Cf. *supra*, Troisième étude, 3.2. *Perspective sacramentelle : Eglise – sacrement de la communion*.

culte ecclésial. Si la parole annonce le salut, les sacrements le réalisent. Même si les sacrements sont étroitement liés à la parole de Dieu, ils ne se situent pas au même niveau d'efficacité salvifique. Selon la doctrine catholique, il s'agit des moyens efficaces de la grâce qui expriment et réalisent la sacramentalité de l'Eglise ; ces moyens ne sont pas indépendants de l'Eglise et leur efficacité leur vient de la source ecclésiale. Il est d'ailleurs dommage que le document n'ait pas établi de lien direct entre l'Eglise, signe et instrument de la *koinônia* d'une part et les moyens pastoraux qui réalisent cette *koinônia*, d'autre part, et parmi lesquels la prédication de la parole et la célébration des sacrements tiennent une place privilégiée.

Selon le document, cette instrumentalité de l'Eglise est de caractère universel, c'est-à-dire qu'elle concerne l'ensemble des hommes appelés par Dieu au salut (n°46). Pour cette raison, l'Eglise qui n'est pas un but en elle-même mais un signe et un instrument du salut pour toute l'humanité, naturellement tournée *ad extra*, c'est-à-dire vers les hommes auxquels elle doit porter l'évangile du Christ pour les rendre participants de la *koinônia* du salut. De ce fait, *la mission fait partie de l'être même de l'Eglise* et de sa vie (n°27 ; cf. 58) ; elle constitue *une dimension essentielle de son identité* (n°30). En vertu de cette nature missionnaire de l'Eglise, les chrétiens sont appelés à être témoins de l'évangile du Christ devant le monde (n°29). Leur mission est la participation à la mission du Christ et s'accomplit dans la force de son Esprit (n°28). *La mission a pour but ultime la koinônia de tous* (n°58), soit la réconciliation des hommes avec Dieu et entre eux, initiée par le Christ et qui doit se réaliser continuellement dans le monde par son Eglise (n°28). Regardée dans la perspective de la *koinônia*, la vocation missionnaire de l'Eglise exige aussi qu'elle s'oppose à toute forme d'injustice entre les hommes. S'engager activement au sein de la société pour guérir les rapports humains mis à mal par les iniquités de toute sorte, est une condition nécessaire de la crédibilité de sa mission (n°32). La fidélité à la vocation missionnaire exige que les chrétiens et les Eglises proclament fidèlement devant le monde *l'enseignement du Christ dans sa totalité* et partagent *avec tous, et dans le monde entier, l'intégralité de la foi* (n°33).

Il est à apprécier que le document valorise la mission en affirmant qu'elle appartient de l'intérieur à l'être de l'Eglise et fait partie intégrante de sa présence dans le monde. Il est aussi très positif que l'engagement missionnaire de l'Eglise soit explicitement mis en rapport

avec la *koinônia* qui est présentée comme sa raison et son but. Le document aurait pu cependant relever que les divisions actuelles entre les chrétiens compromettent souvent, devant le monde, leur témoignage missionnaire, en ce qu'elles constituent un contre-témoignage donné au Christ et obscurcissent la vérité selon laquelle l'Eglise est le lieu, le signe et l'instrument de la *koinônia*. La mention de cet aspect aurait été d'autant plus appréciable que, comme nous le savons, le mouvement œcuménique est né sur le fondement de la préoccupation missionnaire des Eglises.

9.3.5. L'Eglise universelle et locale

Le document rappelle que dès les origines du christianisme, les chrétiens formaient des communautés locales disséminées partout dans le monde. Comme l'attestent les Ecritures saintes et des sources patristiques, les Eglises locales maintenaient la communion entre elles par des *échanges de lettres, des visites et des témoignages tangibles de solidarité* (n°65). Elles se reconnaissaient ainsi mutuellement comme appartenant à la même et unique Eglise du Christ, répandue à travers le monde.

Conformément à cette tradition originelle, le document conçoit l'Eglise universelle comme une communion d'Eglises locales. Il affirme que les principaux liens de communion entre elles sont *le seul évangile, le seul baptême et la seule sainte Communion, au service desquels il y a un ministère commun* (n°66, cf. n°67). Ces liens de communion sont le garant de la continuité de l'Eglise du Christ dans chacune d'elles et attestent son authenticité intégrale quant aux éléments fondateurs de l'ecclésialité (n°67). Ainsi, dans chacune des Eglises locales, est pleinement présente la même et unique Eglise du Christ (n°66) ; elle *se manifeste dans la vie de chaque Eglise locale* (n°98). En même temps, le document affirme que *chaque Eglise locale est unie à toutes les autres dans l'Eglise universelle et recèle en elle la plénitude de ce qu'est être Eglise* (n°67, encadré). *La communion ecclésiale [universelle] embrasse les Eglises locales de chaque lieu, de tous lieux et de tous les temps* (n°66) ; elle est donc à la fois géographique et historique. La pleine communion visible signifie que *chaque Eglise peut reconnaître en toutes les autres l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique dans toute sa plénitude* (n°67). Cette pleine communion ecclésiale s'exprime visiblement dans *la confession de la foi commune, dans le culte et le témoignage, les délibérations et l'action* (n°67).

Le texte fait aussi état de la divergence qui existe entre les Eglises, concernant la compréhension de la notion d'*Eglise locale* (n°67, encadré). Si pour certaines Eglises, elle s'applique à toute *communauté locale des croyants réunis en un seul lieu pour entendre la Parole et célébrer les sacrements*, pour d'autres, elle désigne une telle communauté mais rassemblée autour d'un évêque. Dans les Eglises orthodoxes, cette expression est aussi employée pour parler de plusieurs Eglises particulières (diocèses, éparchies) réunies par une structure de type synodal et présidées par un archevêque, un métropolite ou un patriarche. Dans d'autres Eglises encore, *l'Eglise locale désigne à la fois le diocèse et la paroisse*¹.

Parlant de l'Eglise locale, de l'Eglise universelle et de la relation entre les deux, le texte touche à l'un des problèmes les plus épineux du mouvement œcuménique. Ce document peut pourtant être considéré comme le début d'une convergence pour plusieurs raisons. En premier lieu, il conçoit l'Eglise universelle comme une communion d'Eglises locales ; cette conception ne semble pas être contestée par les Eglises engagées dans le mouvement œcuménique. Deuxièmement, il reflète la conviction commune des Eglises selon laquelle dans chacune des Eglises locales est réalisée, dans sa plénitude, l'Eglise du Christ une, sainte, catholique et apostolique. Troisièmement, selon l'opinion commune des Eglises qu'il exprime, la pleine unité visible entre les communautés locales exige leur unité dans la profession de foi, dans les sacrements (baptême et eucharistie) et dans le ministère, de même qu'elle s'exprime à travers une vie commune s'étendant à tous les niveaux de l'Eglise et englobant tous ses aspects (culte, témoignage, diaconie, prise de décisions, etc.).

D'un point de vue catholique, cette convergence ne peut cependant être considérée que comme une *convergence potentielle* aussi longtemps que des divergences considérables qui persistent encore ne sont pas surmontées. La première concerne la compréhension des concepts. Il se

¹ C'est, entre autres, le cas de l'Eglise catholique, où l'expression *Eglise locale* s'applique le plus souvent à un diocèse ou à un regroupement territorial de plusieurs diocèses, mais désigne parfois aussi une communauté quelconque de fidèles rassemblée en un lieu pour la célébration de l'eucharistie. L'appellation *Eglise locale* est fréquente dans les documents du concile Vatican II (le plus souvent dans l'acception de *diocèse*) mais elle n'a pas été retenue par le dernier *Code de Droit Canonique* (cf. *supra*, Troisième étude, 4.3.4.1 : *Distinctions des termes*).

dégage de l'analyse du document qu'il recourt à l'appellation *Eglise locale* dans le sens d'une communauté dans laquelle se réalise en plénitude l'Eglise du Christ avec tous ses éléments constitutionnels. Cela signifie que c'est le terme d'*Eglise particulière* (dont le diocèse est la principale réalisation) qui doit être considéré comme son correspondant dans le langage de l'ecclésiologie catholique. Dans ce cas, il est nécessaire d'affirmer que, pour le côté catholique, cette compréhension de l'Eglise locale implique nécessairement le ministère épiscopal. C'est autour de l'évêque, qui en est le centre visible, et sous sa conduite pastorale, que se rassemble l'Eglise locale.

Pour exprimer la réalité de l'Eglise dans sa dimension universelle, le texte utilise les expressions : *communion de l'Eglise* (n^{os} 56, 61, 62, 94, etc.), *communion des Eglises locales* (n^{os} 67, 72) ou *communion entre les Eglises locales* (n^o 66) ; il n'y a qu'une seule mention de l'expression *Eglise universelle* et c'est sans la définir (n^o 67, encadré). Il remarque pourtant que l'*Eglise universelle* constitue la *plénitude de ce qu'est être Eglise* (*ibid.*). Selon la foi de l'Eglise catholique, la communion universelle des Eglises locales signifie aussi que chacune d'elles reconnaisse le ministère du pontife romain comme appartenant de l'intérieur à la notion d'Eglise. Même si, depuis l'encyclique *Ut unum sint*, le problème est rediscuté à nouveau entre les Eglises – dans lesquelles, de plus en plus souvent, s'élèvent des voix affirmant que le maintien de la communion ecclésiale nécessite un ministère universel d'unité –, le document reconnaît que, sur cette question, *il reste encore beaucoup à faire pour parvenir à quelque chose qui ressemble à un consensus* (n^o 110, encadré)¹.

Une autre divergence importante concerne la relation entre l'Eglise locale et l'Eglise universelle dans la *koinônia*. Elle n'est pas relevée explicitement dans le texte mais il est évident qu'un accord sur l'Eglise ne pourrait pas aboutir sans qu'une solution commune y soit apportée. Quelques suggestions indirectes dans le texte nous permettent de cerner une certaine correspondance avec la vision catholique. L'affirmation claire de la présence de toute l'Eglise du Christ dans chaque communauté locale suggère nettement que l'Eglise universelle n'est pas considérée comme la somme (fédération) des Eglises locales, et que leur communion ne résulte pas de la reconnaissance mutuelle mais de la

¹ Cf. *supra*, 1.4.6., *Primauté – collégialité – conciliarité*.

commune participation au même *mustérion* ecclésial. L'affirmation selon laquelle *chaque Eglise locale est unie à toutes les autres dans l'Eglise universelle* (n°67, encadré) peut être lue par *l'appartenance à l'Eglise universelle*. Une telle interprétation attribuant la primauté (ontologique et historique) de l'Eglise universelle sur l'Eglise locale correspondrait à la position tenue dans les documents du Magistère catholique depuis Vatican II.

Malgré un certain rapprochement des positions, dont témoigne le document, son analyse nous permet également d'identifier plusieurs questions qui nécessitent encore un sérieux approfondissement commun avant que les Eglises puissent arriver à un véritable consensus : a) la définition de l'*Eglise locale* et la détermination de ses éléments constitutifs, b) la définition de l'*Eglise universelle*, c) la relation de l'Eglise locale avec l'Eglise universelle et celle entre les Eglises locales au sein de l'Eglise universelle, d) le ministère d'unité, sa nature et son exercice, tant au niveau local qu'au niveau universel.

9.4. L'Eglise dans sa vie de communion

La vie de communion dans l'Eglise s'exprime par des signes visibles, parmi lesquels les plus importants sont le partage de la même foi, la prière commune – avec le partage communautaire du pain eucharistique au centre –, l'entraide matérielle, la mission commune de témoignage, l'engagement commun pour la paix et la justice dans le monde, etc. Tout en exprimant la communion, ces signes la font également s'épanouir et s'approfondir d'avantage (n°56, cf. n°68). Ainsi, ils deviennent des moyens par lesquels s'accroît la *koinônia* des chrétiens avec Dieu et entre eux.

9.4.1. La foi

L'Eglise est la communauté de ceux qui ont une relation personnelle avec Dieu par leur foi en lui (n°10), en d'autres termes, c'est une communauté de croyants. Car, comme il n'a y qu'une seule foi – *qui a été transmise aux saints définitivement* (Jude 3) –, de même il n'y a qu'une seule Eglise qui doit persévérer fidèlement dans cette foi (n°69)¹.

¹ Deux ans auparavant, la Foi & Constitution avait préparé un document concernant la recherche de l'unité dans la foi : *Towards Sharing The One Faith. A Study Guide for Discussion Groups*, Faith and Order Paper 173, 1996 (<http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/tsof.html>, 08. 05. 2004).

La foi révélée est contenue dans les saintes Ecritures et énoncée dans les symboles œcuméniques (n°70). Le texte affirme que, parmi ces symboles, celui de *Nicée–Constantinople (381) constitue une expression prééminente de la foi apostolique* car il contient la foi qui est confessée par toutes les Eglises chrétiennes, y compris celles qui ne l'utilisent pas (n°73). Cette foi authentique est conservée intégralement et transmise fidèlement de génération, en génération au moyen de la Tradition de l'Eglise. Cette transmission est un processus multiforme et vivant qui ne signifie pas la conservation d'une formulation doctrinale unique, toujours et partout la même ; en effet, la foi s'exprime et se transmet par la totalité de la vie ecclésiale, c'est-à-dire par la célébration du culte, le développement de la théologie, le service au monde et le témoignage rendu tant par une parole de foi que par une vie de foi (n°71).

L'Eglise est une *creatura Verbi* puisqu'elle est fondée sur la Parole de l'évangile et vit continuellement de cette Parole (n°10). Pour garder sa pertinence existentielle dans les conditions changeantes de la vie des hommes dans le monde en constante évolution, l'évangile contenu dans les Ecritures saintes doit être sans cesse réinterprété de façon neuve par chaque Eglise, suivant *le contexte culturel, social, politique et religieux particulier qui est le sien* (n°70). Cependant, cette interprétation continue ne doit jamais conduire à l'altération du message apostolique originel et, pour cette raison, elle doit se situer dans la continuité du témoignage de toute l'Eglise (*ibid.*). Le document parle à cet égard du sens de la foi. Il introduit une distinction entre le *sensus fidei* et le *sensus fidelium* (n°99). Par l'expression *sensus fidei*, il désigne un sens spirituel de discernement présent dans *chaque membre de la communauté*, qui lui permet de reconnaître, *dans l'enseignement de la communauté ce qui est, ou non, en accord avec la vérité de l'évangile* (*ibid.*). Le *sensus fidelium* est une expression communautaire du *sensus fidei*, et constitue *un élément essentiel du discernement, de la réception et de l'expression de la foi chrétienne* (*ibid.*).

La conception du *sensus fidei* telle que nous la trouvons dans ce document ne correspond pas pleinement à la conception catholique. En effet, ici le *sensus fidei* est rapporté à chaque membre de la communauté pris individuellement, dans la théologie catholique, en revanche, il se rapporte à tous les croyants ensemble et en communion avec l'Eglise. C'est pourquoi, pour l'Eglise catholique, le *sensus fidei* et le *sensus fidelium* s'équivalent dans les faits, et la différenciation entre les deux notions ne peut être que conceptuelle. Ici, par contre, chaque notion

décrit une réalité différente. Selon la foi de l'Eglise catholique, le sens de la foi (*sensus fidei*) appartient à la communauté tout entière et tous les membres de cette communauté y participent à condition de demeurer en communion vitale avec elle ; sous cet aspect, il se présente comme le sens de la foi de la communauté croyante, c'est-à-dire le *sensus fidelium*. La position catholique s'enracine dans la conviction selon laquelle toute l'Eglise, en tant que communauté de croyants guidée par l'Esprit-Saint, ne peut pas errer dans la foi. Cependant, des personnes individuelles, voire des communautés entières, peuvent s'éloigner de la vérité révélée si elles se coupent de la communion de toute l'Eglise. Aussi, du point de vue catholique, il est correct de parler du *sensus fidei* du peuple de Dieu tout entier mais il n'est pas correct de parler du *sensus fidei* de *chacun des croyants baptisés*, ainsi que le fait le document.

D'un point de vue catholique, des précisions sont également nécessaires concernant l'attribution à chaque Eglise (locale) du droit d'interpréter la foi révélée (n°70)¹. Selon l'enseignement catholique, le droit d'interprétation authentique de la révélation divine appartient à toute l'Eglise qui – guidée par le Saint Esprit grâce au *sensus fidei* – ne peut pas errer dans la foi. Cette interprétation authentique est exprimée dans l'enseignement du Magistère ecclésial, qui l'annonce d'une manière formelle. Le Magistère n'enseigne pas des opinions privées du pape, des évêques ou de quelques théologiens renommés, mais – guidé par l'Esprit de vérité –, il précise et clarifie la foi qui est crue par toute l'Eglise ; l'enseignement du Magistère est ainsi une expression de la foi authentique de toute la communauté ecclésiale. Toutes les Eglises locales participent à cette responsabilité commune d'interpréter la foi révélée de manière authentique. Ceci s'exprime surtout lorsque, représentées par leurs évêques et avec l'aide des théologiens de profession et d'autres experts, les Eglises prennent des décisions communes concernant la foi et les mœurs lors des Conciles œcuméniques. C'est aussi sur ce fond d'infailibilité ecclésiale qu'il faut

¹ Le texte dit : *chaque Eglise, là où elle se trouve, est appelée dans la puissance de l'Esprit Saint à rendre cette foi pertinente et vivante dans le contexte culturel, social, politique et religieux particulier qui est le sien* (n°70). Il ne dit pas s'il s'agit de *chaque Eglise locale* ou de *chaque Eglise confessionnelle*. Nous optons ici pour la lecture *chaque Eglise locale*, car il nous semble que la seconde acception n'aurait pas ici ni beaucoup de sens ni une importance doctrinale particulière.

interpréter l'infaillibilité personnelle du pape¹. Il est dommage que le document ne soulève même pas la question de l'infaillibilité ; laquelle aura besoin d'une solution commune dans la perspective de l'unité visible.

L'interprétation commune de la foi ne signifie pourtant pas l'uniformité doctrinale dans l'Eglise : des opinions variées peuvent coexister sans briser la communion. Comme dans tout autre domaine de la vie ecclésiale, cette diversité ne peut être illimitée, et il est nécessaire de fixer des limites au-delà desquelles la communion de foi est rompue. Le document rappelle qu'à présent, il n'y a pas d'unanimité des Eglises sur ces limites. Parmi les questions actuelles qui demeurent controversées, le texte cite l'interprétation de la résurrection du Christ et la question de l'exclusivité de sa médiation salvifique ; la valeur ecclésiale de l'Ancien Testament ; le rôle des auteurs humains dans la rédaction des Ecritures saintes ; et la procession de l'Esprit Saint (n°74, encadré).

9.4.2. Le baptême

Le baptême est présenté dans le document comme l'acte d'une double affiliation : divine et ecclésiale à la fois. Dans le baptême, le chrétien reçoit le don de l'Esprit-Saint grâce auquel *il est incorporé au corps du Christ* (n°76) ; comme le précise le texte, *il entre dans la koinônia du corps du Christ* (n°77 cf. 1Co 12, 13) – une formulation qui souligne bien le caractère ecclésial du baptême. Menant dans ce corps une vie de *créature nouvelle*, le chrétien bénéficie déjà de la communion avec Dieu (n°77). Le document rappelle également la conviction commune de toutes les Eglises selon laquelle le baptême – conféré avec de l'eau au nom de la Trinité – est *un lien fondamental d'unité* entre tous les chrétiens, malgré les divisions qui subsistent encore entre les Eglises, et malgré le manque d'unanimité sur les conséquences œcuméniques du baptême (n°75)².

La sacramentalité du baptême n'est pas explicitement affirmée dans les paragraphes qui lui sont consacrés (n°75-78) et le document note que cette question demeure parmi les points de divergence entre les Eglises

¹ Cf. *supra*, Troisième étude, 4.4.4.3.4. *Ministère d'unité du pontife romain dans la communion de toute l'Eglise*.

² Voir à ce sujet: *Becoming a Christian: The Ecumenical Implications of Our Common Baptism. Faith and Order Consultation*, Faverges, France, January 17-24, 1997 (<http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/faverg.html>, 08. 05. 2004).

(n°77, encadré). Toutefois, plus loin, on parle du *sacrement du baptême* qui est présenté comme le fondement de la *vie communautaire (conciliaire ou synodale) de l'Eglise* (n°98). Cependant, à la lumière de ce qui vient d'être dit, il est possible que cette unique application du terme « sacrement » au baptême soit fortuit. Quoi qu'il en soit, d'un point de vue catholique, il aurait fallu affirmer clairement et explicitement le caractère sacramentel du baptême dans les paragraphes qui lui sont consacrés, car toute l'économie sacramentelle de l'Eglise se fonde sur la reconnaissance de ce caractère. Ceci est un manquement majeur du point de vue de l'ecclésiologie catholique, qui regarde l'Eglise en premier lieu comme une communauté de vie sacramentelle fondée sur le sacrement du baptême.

Il est bien relevé dans le document que le baptême est source d'un sacerdoce commun, dont jouissent tous les membres du corps du Christ. Il n'y a qu'un seul et unique sacerdoce dans l'Eglise – celui du Christ (n°20). Par le baptême, les chrétiens participent à ce sacerdoce du Christ et forment tous ensemble *un corps sacerdotal* (n°83) ; chacun étant appelé à proclamer l'évangile, à servir la cause du Salut et à intercéder pour le monde (n°84). Avec ce caractère sacerdotal, tous les membres de l'Eglise ont reçu des dons variés de l'Esprit-Saint, qu'ils doivent utiliser *en vue de l'édification de la communauté de l'Eglise et de l'accomplissement fidèle de la mission du Christ* (n°82).

Nous lisons dans le document que *le baptême est considéré comme « l'ordination » de tous les croyants* (n°76). L'appellation du baptême du nom d'*ordination* (même si les auteurs ont pris la précaution de le mettre entre guillemets) introduit une ambiguïté inacceptable du point de vue de la doctrine catholique. Dans l'Eglise catholique, le terme d'*ordination* n'est jamais appliqué au baptême ; il est réservé en exclusivité aux sacrements de l'épiscopat, du sacerdoce ministériel et du diaconat. L'emploi de ce terme pour parler du baptême suggère une qualité ministérielle sacramentelle chez tous les baptisés, qualité semblable à celle conférée par le sacrement de l'ordre ; ce qui serait contraire à la foi catholique. En effet, il y a une différence de qualité et non seulement de degré entre le sacerdoce ministériel conféré à certains hommes par l'ordination, et le sacerdoce commun conféré à tous les chrétiens par le baptême. Par analogie avec l'ordination proprement dite, le point positif de l'emploi du terme *ordination* pour désigner le baptême, pourrait résider dans le fait qu'il suggère son caractère sacramentel ; il sous-entendrait également que le baptême – comme toute

ordination – imprime chez la personne qui le reçoit une marque indélébile. Toutefois, à la lumière de la doctrine catholique de l'ordination, un tel emploi serait théologiquement impropre et à éviter dans le cas du baptême.

Le document rapporte encore que la divergence persiste concernant le rapport du baptême à la foi ; laquelle divergence se reflète pastoralement dans la non-reconnaissance du baptême des enfants par certaines Eglises, se vérifiant dans la pratique dite du *re-baptême* (n°77, encadré). Le document estime qu'il convient que toutes les Eglises considèrent comme valide tout baptême célébré avec de l'eau au nom de la sainte Trinité et fondé sur la foi en elle (*ibid.*). L'Eglise catholique peut reconnaître dans cette affirmation sa propre foi ; elle ne pratique jamais le *re-baptême*, si les conditions annoncées ici ont été observées lors du (premier) baptême.

9.4.3. L'eucharistie

Le document souligne que *le baptême est très étroitement lié à l'eucharistie*, en ce que la célébration eucharistique manifeste la communion réalisée déjà dans le baptême, et n ce qu'elle réaffirme liturgiquement la foi baptismale (n°78). Il est très positif que le document met en lumière le lien intrinsèque qui existe entre le baptême, la foi et l'eucharistie. En effet, les Eglises sont généralement d'accord pour dire que la *koinônia* des croyants, qui se noue sacramentellement par le baptême reçu dans la foi, se manifeste ecclésialement au plus haut degré lorsqu'ils se rassemblent autour de la table du Seigneur pour partager eucharistie. C'est pourquoi, *la communion dans la foi et le baptême a son centre dans l'eucharistie* une (n°80, encadré). Le document présente ainsi l'eucharistie comme *le sacrement qui édifie la communauté* (n°80), car communiant au corps et au sang du Seigneur, les chrétiens affermissent leur communion dans le corps du Christ qu'est l'Eglise. Dans cette perspective ecclésiale, la participation à la communion eucharistique est un appel à la réconciliation et au partage au sein de la famille des enfants de Dieu. C'est pourquoi le texte rappelle aux Eglises que les oppositions confessionnelles entre les chrétiens sont injustifiables à la lumière de la signification ecclésiale de l'eucharistie et qu'elle les appelle à les surmonter (n°80).

Dans une présentation rapide, le document retrace les aspects fondamentaux de l'eucharistie. Elle est appelée le repas du Seigneur qui rassemble les chrétiens en communion, l'action de grâce rendue au Père

pour la création, la Rédemption et la sanctification, et le mémorial (*anamnesis*) de la mort et de la résurrection du Christ (n°79). Ce qui étonne cependant dans ce paragraphe, c'est l'absence de référence au rôle de l'Esprit-Saint dans la célébration eucharistique (*epiclesis*). Le document se contente de mentionner au passage que d'*importantes divergences subsistent* entre les Eglises sur cette question (n°80, encadré). Dans divers dialogues œcuméniques, des progrès significatifs ont été accomplis concernant la dimension pneumatologique de l'eucharistie, dont les résultats sont recueillis dans bien des documents importants ; entre autres dans les travaux du Groupe de Dombes¹, de la commission ARCIC I² et surtout dans le BEM³ ; qui demeure un texte de référence pour toutes les Eglises. Sans une affirmation explicite de l'action de l'Esprit-Saint dans la communauté qui célèbre et dans les offrandes déposées sur l'autel, la présentation de la célébration eucharistique reste incomplète.

Par contre, est à apprécier la manière de présenter la présence eucharistique du Christ. Le texte parle de la *présence réelle du Christ crucifié et ressuscité qui donne sa vie pour toute l'humanité* (n°79). Dans cette phrase, l'expression typiquement catholique *la présence réelle du corps et du sang du Christ* n'est pas utilisée. Cependant, dans la phrase précédente, nous lisons que dans la *sainte communion*, les chrétiens *reçoivent le corps et le sang du Christ*. Il nous semble donc permis de considérer que la foi catholique en la présence eucharistique du Christ y est convenablement exprimée. Différents accords eucharistiques des dernières décennies nous ont montré que le réalisme eucharistique peut être rendu par des mots divers⁴. Il nous semblerait anti-œcuménique d'exiger l'usage des expressions typiquement catholiques, car les termes qui sont employés dans ce texte rendent

¹ GROUPES DES DOMBES, *Accord doctrinal entre Catholiques et Protestants sur l'Eucharistie*, 13 mars 1972, dans DC, n°1606 (1972), 334-337 et *Accord pastoral : la signification de l'Eucharistie*, dans *Vers une même fois eucharistique ?*, Taizé, 1972, 31-49 ; cf. B. SESBOÛE, « L'accord eucharistique des Dombes. Réflexion théologique », dans *Pour une théologie œcuménique*, coll. Cogitatio Fidei 160, Paris, Cerf, 1990.

² ARCIC I, *Final Report*, 1981.

³ FOI & CONSTITUTION, *Baptême, Eucharistie, Ministère*, Presses de Taizé, 1982 et *Baptême, Eucharistie, Ministère, 1982-1990: Rapport sur le processus BEM et les réactions des Eglises*, Paris, Centurion, 1993.

⁴ Cf. les trois notes infrapaginales précédentes.

suffisamment compte de la foi catholique concernant la présence eucharistique du Christ.

Le document rappelle qu'il n'y a pas d'unanimité concernant la pratique de l'hospitalité eucharistique (n°80, encadré). Certaines Eglises estiment que *le partage eucharistique est à la fois un moyen de créer l'unité visible et le but de cette unité*, et ouvrent leur table eucharistique à tous les baptisés qui croient au Christ. A l'opposé de cette pratique, se trouvent les Eglises qui conçoivent la communion eucharistique *comme l'ultime expression d'un accord dans la foi et d'une communion de vie* ; pour cette raison, elles la réservent exclusivement à leurs propres membres. Entre ces positions extrêmes, il y a différentes solutions intermédiaires où l'hospitalité est admise dans des conditions bien définies – c'est, entre autres, le cas de l'Eglise catholique¹. Dans un texte consacré à l'ecclésiologie, il aurait été approprié de dire plus explicitement que les Eglises qui n'admettent pas l'hospitalité eucharistique le font en raison du lien indissoluble qui, selon elles, existe entre l'eucharistie d'un côté et l'Eglise de l'autre. Puisque, selon elles, la communauté eucharistique s'identifie à la communauté ecclésiale, aucun écart n'est admissible entre l'une et l'autre.

La question de la présidence – sur laquelle il n'y a pas d'unanimité entre les Eglises – n'est pas mentionnée dans les paragraphes consacrés à l'eucharistie. Il est cependant dit plus loin que *la plupart des Eglises conviennent qu'il faut une présidence à la célébration de l'eucharistie* (n°110, encadré). Si, du point de vue catholique, une telle formulation n'est pas suffisante, on peut néanmoins y voir un premier pas sur le chemin vers un consensus plus élaboré.

9.4.4. Le ministère

Le document affirme aussi que tous les membres de l'Eglise sont reliés entre eux en communauté selon un ordre (*taxis*, n°94). Ceci signifie que tous n'accomplissent pas au sein de l'Eglise les mêmes fonctions, et n'y occupent pas la même place. Le document note que selon un usage ancien remontant à la Tradition patristique, certaines Eglises emploient le terme *hiérarchie* (n°97, encadré), pour désigner cet ordre. La référence originelle de cet usage est la sainte Trinité. Il existe, en effet, une hiérarchie (un ordre) des personnes divines dans la Trinité,

¹ CPUC, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*, DC 90 (1993), 609-643.

conforme à leurs fonctions différentes dans l'économie du salut. Cette hiérarchie suppose l'égalité des personnes divines et signifie l'existence des relations co-ordonnées entre le Père, le Fils et le Saint Esprit, mais exclut toute idée de subordination entre les trois. L'ordre (hiérarchique) dans l'Eglise doit refléter l'ordre des personnes au sein de la Trinité (n°94). Qu'il s'agisse des ministres chargés de certaines fonctions spécifiques ou des autres fidèles, tous ensemble forment l'unique Eglise et jouissent de la même dignité d'enfants de Dieu découlant de leur baptême commun. Comme dans la communion trinitaire, chaque personne accomplit sa fonction propre sans dominer les deux autres ; de même, dans la communion ecclésiale, chaque fonction, chaque don et chaque charisme, doit s'exercer sans *domination ni subordination* des uns par rapport aux autres (n°94).

Si le mot *domination* employé ici ne pose aucun problème – car tout ministère est un service et tout ministère est appelé à être *un esclave de tous* –, le mot *subordination* nécessite un commentaire du point de vue de la foi catholique. En effet, la structure hiérarchique de l'Eglise implique une inégalité fonctionnelle des membres les uns par rapport aux autres. Les autorités ecclésiastiques ne sauraient exercer efficacement leur fonction d'édification de la communauté sans une subordination volontairement acceptée du peuple de fidèles à leurs décisions. Les fidèles et la hiérarchie ne constituent pas dans l'Eglise deux couches juxtaposées, mais deux catégories de fidèles organiquement liées à l'intérieur d'un corps unique bien co-ordonné. Le caractère organique de la communion ecclésiale implique ainsi une subordination du peuple de fidèles à ceux qui exercent un ministère hiérarchique. Les fidèles sont exhortés à se soumettre aux décisions de la hiérarchie en ce qui concerne leur vie en Eglise, et à obéir lorsqu'elle enseigne – au nom du Christ et en communion de toute l'Eglise – la foi révélée, avec ses implications existentielles. Cette subordination existe également entre les différentes catégories de ministres et entre les différentes institutions dans l'Eglise. C'est sur la reconnaissance de cette subordination que se fonde également le principe de subsidiarité dans l'Eglise, selon laquelle les instances locales peuvent prendre des décisions concernant leur vie sur le terrain, même si celles-ci doivent être reconnues par des instances supérieures pour que soit préservée la communion universelle. Etant donné que la constitution sociale fait partie intégrante de la vie de l'Eglise dans le monde, il est nécessaire de reconnaître qu'elle implique une subordination fonctionnelle, tant entre

les personnes, qu'entre les institutions et les communautés suivant les fonctions exercées ou la place occupée dans les structures ecclésiales.

Dans l'ordre ecclésial (*taxis*) d'origine divine, s'enracine la diversification de la communauté ecclésiale à l'intérieur de laquelle il existe des fonctions et des ministères variés. Le document affirme que, depuis les origines, les communautés chrétiennes possédaient des personnes qui y exerçaient des responsabilités particulières et jouissaient d'une autorité spéciale et reconnue par les autres membres de la communauté (n°85). Une étude historique atteste que, *très tôt dans l'histoire de l'Eglise, on a ressenti le besoin d'avoir un ministère ordonné qui soit au service de la communion* (n°85) et que, *vers le troisième siècle, le triple ministère d'évêque, de presbytre et de diacre représentait le modèle généralement admis* (n°86).

Pour exprimer pleinement la foi de l'Eglise catholique, cette reconnaissance de l'existence historique du ministère dès origines de l'Eglise aurait dû s'accompagner d'une reconnaissance de sa provenance divine. Selon la foi catholique, le ministère ordonné ne s'origine pas, comme le dit le texte, dans un *besoin ressenti par l'Eglise*, mais dans le don que le Seigneur en a fait à l'Eglise. Le ministère ordonné existe non pas parce que l'Eglise en ressent le besoin : c'est l'Eglise qui en ressent le besoin, car il existe en elle comme une structure divinement instituée. Si, donc, il est appréciable que le document reconnaisse l'enracinement ecclésial du ministère, il est pourtant regrettable qu'il ne reconnaisse pas explicitement son institution par le Christ. Bien sûr, une telle reconnaissance n'implique pas *à priori* l'affirmation d'un mode déterminé de cette institution mais seulement la reconnaissance que son existence s'enracine dans la volonté du Christ pour son Eglise. D'un point de vue catholique, il aurait été également nécessaire de relever l'existence d'un lien de continuité entre le ministère apostolique des Douze et le ministère apostolique des ministres ordonnés que le document appelle *episcopos* (cf. n°92).

Il est dit dans le texte qu'il y a divergences entre les différentes traditions sur la signification ecclésiale du ministère ordonné, en particulier de l'épiscopat. Pendant que certaines lui attribuent la qualité d'un *moyen efficace* dans la transmission ecclésiale du Salut, d'autres estiment que Dieu, dans sa *souveraineté* salvifique, n'est lié par aucune structure institutionnelle spécifique (n°13, encadré).

Du point de vue catholique, les deux affirmations sont vraies et doivent être tenues ensemble. Certes, Dieu est le Sauveur souverain qui peut accorder le Salut de façon complètement affranchie et par des voies qu'il choisit librement. L'Eglise catholique croit néanmoins qu'en instituant l'Eglise en ce monde, le Seigneur l'a munie d'un ministère ordonné par le moyen duquel il garantit la présence sûre et efficace en elle de la grâce qui sauve. Ce ministère est nécessaire pour que l'Eglise continue à être, à travers l'histoire, ce qu'elle est dans le dessein de Dieu, à savoir le signe et l'instrument du Salut dans et pour le monde.

Le texte exprime bien le caractère ecclésial du ministère ordonné et sa dépendance de l'Eglise. Ceci est particulièrement souligné dans le paragraphe qui parle de l'ordination : *l'Eglise tout entière, par l'intermédiaire de ses ministres ordonnés, participe à l'ordination* (n°88). En effet, les ministres sont donnés à l'Eglise et non pas l'inversé. Tenir compte de cette vérité fondamentale dans la présentation du ministère dans les Eglises, aidera certainement à chercher un accord œcuménique sur sa signification ecclésiale et son rôle dans la vie de la communauté. Il est à apprécier que le document accorde aux ministres ordonnés la fonction d'ordonner d'autres ministres. Cependant, dans la perspective catholique, il eût fallu préciser que seuls les évêques (*episcopos*) sont sacramentalement habilités à le faire ; eux seuls détiennent ce droit.

Selon le document, le ministère ordonné doit servir l'édification continue de la communauté et son affermissement dans *la communion de foi, de vie et de témoignage* (n°85). Le document affirme trois fonctions fondamentales du ministère ordonné qui servent à l'accomplissement de ce but : les ministres proclament et enseignent aux fidèles la Parole de Dieu, ils célèbrent le baptême et la dernière cène, et ils guident la vie de la communauté *dans l'adoration et la mission* (n°87). Cette façon de parler s'accorde relativement bien avec la doctrine catholique du ministère ordonné. Toutefois, pour refléter plus exactement la position catholique, il aurait fallu ajouter que les ministres célèbrent non seulement le baptême et l'eucharistie, mais aussi les autres sacrements. Ceci est implicitement exprimé dans le numéro suivant où nous lisons que ceux qui reçoivent l'ordination sont *choisis pour exercer le ministère de la Parole et des sacrements* (n°88). Il aurait été appréciable que le texte affirmât clairement qu'une des fonctions essentielles de ce ministère consiste à présider la prière liturgique de la communauté, notamment la célébration communautaire de l'eucharistie.

9.4.5. L'épiscopè

Le document atteste que, dès les débuts de l'Eglise, on constate l'existence d'un ministère spécifique de surveillance appelé du nom d'*épiscopè*. Selon le témoignage de la Tradition, le terme *épiscopè* recouvre différentes fonctions : le maintien de la communion entre les communautés locales, la préservation et la transmission fidèle de la vérité apostolique, le soutien mutuel entre les communautés d'Eglise vivant dans des contextes variés et devant faire face aux diverses difficultés, la direction de la vie des fidèles sur le fondement de l'évangile du Christ, la coordination de la vie ecclésiale dans tous ses aspects et à tous ses niveaux (n°90-91). Ce ministère *est une exigence de toute l'Eglise* (n°90) qui *en a besoin... sous une forme ou sous une autre* (n°89). Il est particulièrement nécessaire pour *exprimer et promouvoir l'unité visible du corps [du Christ]* (n°89).

Le document affirme que, tout au long de l'histoire de l'Eglise, ce ministère s'exerce sous diverses formes dont les unes sont personnelles – c'est-à-dire exercées par une personne, et les autres collégiales – c'est-à-dire exercées par un groupe de personnes ou par toute la communauté (n°91). L'histoire témoigne tant de la variété de ces formes aux origines de l'Eglise, que de leurs évolutions différentes suivant les contextes de vie variés des Eglises et les circonstances historiques. Ces développements divers sont à l'origine de deux systèmes fondamentaux d'*épiscopè* : un système synodal et un système épiscopal. Même en rompant avec la structure globale de l'Eglise à l'époque de la Réforme, les Eglises issues des divers mouvements contestataires du 16^{ème} siècle *ont continué à penser qu'il était nécessaire d'avoir un ministère d'épiscopè* et l'ont organisé de diverses manières en privilégiant, suivant le cas, un ministère personnel ou un ministère synodal (n°93). A l'époque actuelle, et dans plusieurs Eglises, les deux systèmes existent simultanément, tandis que dans d'autres il n'existe que l'un ou l'autre. Quel que soit le système en vigueur, le but du ministère d'*épiscopè* est toujours le même : *maintenir la continuité dans la vérité apostolique et l'unité de vie* de l'Eglise (n°92, cf. n°102), mais en même temps préserver sa diversité (n°97).

Dans les deux systèmes, il est possible de distinguer trois dimensions dans l'exercice du ministère d'*épiscopè* : une communautaire, une personnelle et une collégiale (cf. titre du chapitre IV et n°97). La *dimension communautaire* (ou la *synodalité*) est rapportée aux Eglises et

décrite dans le texte comme *le fait que toutes les Eglises « cheminent ensemble »* (n°96). La *dimension personnelle* signifie qu'il y a dans l'Eglise des personnes qui *se voient confier par l'Eglise l'exercice spécifique de l'autorité du Christ* (n°95). Même si le ministère personnel d'épiscopè exige *la collaboration, le soutien et l'accord de toute la communauté*, il est dit dans le texte qu'il s'agit d'un ministère confié à certaines personnes (*épiscopos*), avec la charge de conduire l'Eglise *dans sa mission, son enseignement et sa vie commune* (n°90). Enfin, la *dimension collégiale (collégialité)* est rapportée à l'ensemble des ministres, et définie comme *la « communion » de tous ceux qui y exercent un ministère de supervision* (n°96).

La charge pastorale de ceux qui exercent le ministère d'épiscopè implique aussi l'exercice de la discipline au sein de la communauté ecclésiale (n°102). Cependant, l'épiscopè est un ministère de service au sein de la communauté et aucun *épiscopos* ne peut jamais se considérer au-dessus de la communauté, mais toujours agir *dans l'esprit de celui qui est venu non pour être servi, mais pour servir* (n°101). Il est explicitement reconnu qu'il revient aux *épiscopos* d'ordonner *d'autres ministres chargés de partager le ministère de la parole et des sacrements* (n°102). Finalement, le document dit que tout ministère dans l'Eglise doit être envisagé dans le cadre plus large de *la vocation de l'Eglise tout entière* appelée à *être au service du dessein de Dieu* (n°81). Ceci doit être rapporté de manière particulièrement forte à ceux qui sont chargés du ministère d'épiscopè : ils doivent préserver l'Eglise dans l'unité et la vérité afin que celle-ci puisse être, dans et pour le monde, un signe et un instrument efficace de l'accomplissement du dessein de Dieu.

Le document adresse aux Eglises l'invitation à reconnaître mutuellement leurs ministères respectifs d'épiscopè, qu'elles que soient leurs formes spécifiques dans chacune d'elles (n°93, encadré). Cependant, peu d'Eglises peuvent actuellement le faire ; le ministère en général et le ministère d'épiscopè en particulier constituent toujours l'un des chapitres les plus ardues du dialogue œcuménique. Malheureusement, d'un point de vue catholique, le présent document ne constitue pas encore une base nécessaire pour une telle reconnaissance. Selon la foi catholique, la forme spécifique du ministère d'épiscopè est le ministère épiscopal que l'Eglise croit d'institution divine. Il est certainement positif que le document reconnaisse l'existence historique de ce ministère et y voit une forme légitime d'épiscopè. Cependant, une telle

présentation n'est pas suffisante pour l'Eglise catholique car, selon sa foi, il s'agit d'un ministère qui constitue une structure fondamentale dans l'Eglise sans laquelle celle-ci ne saurait préserver sa pleine authenticité apostolique. Cette foi ne lui permet pas d'admettre une liberté dans ce domaine. Seul ce système d'exercer l'*épiscopè* qui est ancré dans le ministère spécifique des évêques correspond à la volonté divine et jouit de la légitimité ecclésiale. Selon la foi catholique, il est exercé de manière personnelle par chaque évêque dans son diocèse, et de manière collégiale dans l'Eglise universelle par tous les évêques réunis en collège épiscopal sous la présidence du pape. Dans la perspective doctrinale catholique, il est impossible de reconnaître l'existence d'un vrai ministère d'*épiscopè* dans les Eglises qui ne pratiquent pas l'ordination sacramentelle dans la succession apostolique, car, selon la foi de l'Eglise catholique, ce ministère est indissociable de l'ordination sacramentelle. Qu'il s'agisse de sa dimension personnelle ou collégiale, il est fondé sur le sacrement de l'ordre et étroitement lié au rôle propre de la hiérarchie ecclésiastique. L'Eglise croit qu'en tant que successeurs des apôtres, les évêques jouissent d'un charisme spécifique de l'Esprit-Saint qui les habilite à l'exercice de ce ministère pour le bien de toute l'Eglise. En tant que structure d'institution divine, il est reçu par l'Eglise comme un don du Seigneur et ne peut être remplacé par aucune autre forme de ministère. Tout en reconnaissant une valeur ministérielle à divers ministères des autres Eglises, l'Eglise catholique ne les juge pourtant pas aptes à préserver la plénitude du mystère de l'Eglise et estime, qu'en raison de ce manque, elles souffrent d'une déficience ecclésiale. Pour l'Eglise catholique, la succession apostolique du ministère épiscopal transmis dans la continuité historique de génération en génération et par le geste sacramentel de l'imposition des mains de l'évêque, est une forme indispensable de la continuité apostolique de toute l'Eglise. C'est pourquoi, la demande du document de reconnaître la *continuité fidèle avec la foi apostolique en même temps qu'un contenu apostolique du ministère ordonné* (n°93, encadré) dans les Eglises qui n'ont pas *gardé la succession épiscopale* semble difficile, voire impossible pour l'Eglise catholique, car il s'agit, pour elle, d'une structure divine et indispensable de l'Eglise. Il est certain que sur ce point spécifique, la demande similaire adressée aux Eglises, qui n'ont pas la succession épiscopale de *considérer que la continuité avec l'Eglise des apôtres peut trouver son expression dans l'acte de l'imposition des mains accompli par les évêques de génération en*

génération, et que ce signe peut servir la continuité elle-même (n°93, encadré) est plus facile à réaliser car, par principe, ces Eglises ne croient pas que cette continuité apostolique soit liée à une forme spécifique de transmission.

9.4.6. Primauté – collégialité – conciliarité

Un seul paragraphe est consacré à la question de la primauté (n°103). Il y est dit que le but que sert le ministère de primauté est l'unité de l'Eglise. La primauté relève du mode *personnel* de l'exercice du ministère mais elle est *indissociable des dimensions collégiale et communautaire*.

Cette courte présentation est en accord avec la doctrine catholique de la primauté. Cependant, elle n'est pas assez spécifique pour transmettre toute la foi de l'Eglise concernant ce ministère. Il est à souligner comme très positive la reconnaissance explicite, dans le document, du caractère personnel du ministère de primauté, ainsi que l'affirmation de son lien avec la collégialité ; ceci correspond à la doctrine donnée par Vatican II et confirmée par les documents postérieurs de l'Eglise. Toutefois, les précisions ultérieures sont indispensables sur la façon d'accéder à ce ministère, ainsi que les conditions que doit remplir le candidat pour y être admis, son autorité dans la communion universelle des Eglises et ses modes concrets d'exercice. Il est pourtant louable que la question ait été introduite dès le premier schéma de ce qui est conçu comme un texte de convergence sur l'Eglise. L'acceptation du principe de primauté par toutes les Eglises constituerait le point de départ d'un dialogue fructueux sur les modes de son exercice.

Comme nous l'avons dit plus haut, le document atteste que la primauté est indissociable de la collégialité (n°103). Le texte rappelle que la collégialité s'exerce dans la vie de l'Eglise dès ses débuts. En effet, selon le Nouveau Testament, *c'est à des groupes d'apôtres en tant que tels que le Christ a confié la charge de prêcher l'Evangile et de conduire l'Eglise* (n°104). Comme structure spécifique de la vie ecclésiale, la collégialité est relative au partage des responsabilités pour l'Eglise par ceux à qui a été confié le ministère d'épiscopè : *Il y a collégialité chaque fois lorsque ceux qui ont la charge de l'épiscopè se réunissent, discernent, s'expriment et agissent comme une seule personne, au nom de l'ensemble de l'Eglise* (n°105). Dans le même

paragraphe, il est spécifié que la collégialité concerne *les domaines de la direction, de la concertation, du discernement et de la prise de décision*. Une telle présentation s'accorde relativement bien avec la conception catholique de la collégialité, contenue surtout dans la constitution *Lumen Gentium* (n^{os} 22-23 et *Nota praevia*)¹. Cependant, dans sa forme actuelle, elle est incomplète et ne pourrait être admise comme une expression de la foi catholique. Deux précisions s'avèrent indispensables. La première concerne le type de ministère d'*épiscopè* auquel se rapporte la collégialité. Dans la conception catholique de l'Eglise, la collégialité est liée directement au ministère spécifique des évêques lorsque, d'un commun accord, ils accomplissent leur charge pastorale à l'égard de toute l'Eglise. La seconde précision concerne le rapport de la collégialité avec la primauté. Le n°103 annonce que la primauté est indissociable de la collégialité mais, pour satisfaire à la foi catholique, cette affirmation aurait dû être reprise dans le sens inverse dans les paragraphes consacrés à la collégialité, lesquels paragraphes passent sous silence ce thème (n^{os}104-106). Du point de vu catholique, et dans une présentation doctrinale, la collégialité ne doit jamais être dissociée de la primauté car elle ne peut s'exercer légitimement que sous la conduite personnelle de celui qui est à la tête du collège épiscopal, le pontife romain.

Selon le document, la conciliarité se rapporte à la dimension communautaire de l'Eglise, et son fondement se trouve dans le commun baptême (n°107). Elle concerne tous les fidèles et se manifeste dans une vie de communion à tous les niveaux de l'Eglise. La conciliarité manifeste l'Eglise comme une communauté interrelationnelle dans laquelle *tous en chaque lieu*, sont liés à *tous en tout lieu* (n°108). Elle exprime le caractère universel de la communion ecclésiale qui traverse tous les lieux et toutes les époques. Il y a dans la conciliarité une dimension d'interdépendance des membres et des communautés qui *est fortifiée par un ministère au service de l'unité* et exercé de façon *communautaire, personnelle et collégiale* (n°108). La pratique des Eglises montre à l'évidence qu'un service de présidence est indispensable dans toute réunion ecclésiale à tout niveau. La personne qui préside doit toujours le faire dans l'esprit de service pour

¹ Cf., *supra*, Troisième étude, 4.4.4.3.3, *Collégialité des évêques et communion*.

l'édification de l'Eglise (n°109). Le document lie étroitement la conciliarité ainsi comprise avec l'eucharistie et affirme que, *dans la communauté eucharistique locale, la conciliarité est la profonde unité dans l'amour et dans la vérité entre les membres, ainsi qu'entre eux et le ministre qui préside la communauté* (n°107). Le document reconnaît qu'il n'y a pas l'unanimité entre les Eglises concernant la concertation de la conciliarité avec la primauté dans les différents niveaux de la vie ecclésiale. Toutefois, selon l'avis de plusieurs Eglises, même au niveau universel *la conciliarité implique la primauté, et la primauté suppose la conciliarité* car non seulement une communauté eucharistique locale a besoin d'une présidence, mais le *rassemblement de communautés eucharistiques au niveau régional et au niveau mondial a également besoin d'une présidence* (n°110, encadré).

Aux niveaux régional et universel, la conciliarité s'exprime par une vie synodale. L'une des fonctions fondamentales des synodes consiste à discerner la vérité apostolique face aux erreurs, afin de préserver l'Eglise dans la vérité et l'unité (n°110). La réception ecclésiale d'une décision conciliaire manifeste sa conformité avec la foi de l'Eglise à travers les siècles. La synodalité ainsi comprise peut être étendue également aux Eglises encore séparées mais cherchant ensemble la réunification visible au sein du mouvement œcuménique. Pour favoriser le progrès de la communion ecclésiale visible, les Eglises doivent poursuivre le processus de réception des convergences doctrinales déjà atteintes et en tirer des conséquences pratiques pour leurs relations réciproques (n°s 118-121).

Si les définitions plus exactes des mots *conciliarité* et *synode* s'avèrent indispensables afin d'être au clair sur les conceptions employées, la présentation de la dimension communautaire dans son ensemble peut être reconnue comme positive d'un point de vue catholique. Il est particulièrement appréciable que le document la présente dans une perspective eucharistique en relevant, à l'occasion, le besoin ressenti dans la plupart des Eglises d'un ministère de présidence à la vie communautaire. Pour l'Eglise catholique, la célébration eucharistique constitue le cœur de la vie communautaire tant entre les fidèles d'une communauté locale, qu'entre les communautés locales dans l'Eglise universelle. La structure de l'Assemblée eucharistique où tous célèbrent ensemble mais chacun selon son rang, constitue une figure liturgique de la vie communautaire de toute l'Eglise, où tous les membres sont réunis

organiquement selon la fonction propre de chacun et soudés en un seul corps par la charité.

Le document affirme que *la vie communautaire de l'Eglise implique que l'on se réunisse en concile pour rechercher et pour exprimer la volonté du Christ pour l'Eglise, dans des situations en perpétuelle évolution et face à de nouveaux défis* (n°100). Il n'est pas précisé ici quel est le sens du terme *concile*. Le paragraphe parle de l'ensemble de baptisés qui doivent exercer un ministère de discernement de vérité divine au profit de toute l'Eglise. Le contexte immédiat suggère alors qu'il s'agit d'une réunion de type synodal à laquelle participent, comme membres à part entière différentes catégories de fidèles. Or, dans l'Eglise catholique, et suivant l'antique Tradition, le terme *concile* (*œcuménique*) possède un sens technique et est réservé à la réunion des évêques réunis sous la présidence du pape. En tant qu'autorité suprême dans l'Eglise et représentant l'ensemble du peuple de Dieu par ses pasteurs, le concile a le pouvoir de prendre des décisions obligantes à l'égard de toutes les communautés particulières. Il reste alors à savoir dans quelle mesure ce sens pouvait être reconnu par les autres traditions chrétiennes, notamment protestantes.

Le document postule encore un meilleur équilibre des dimensions personnelle, collégiale et communautaire dans la vie de toutes les Eglises, pour encourager le progrès de la cause œcuménique (n°106, encadré).

9.5. Conclusion

Dans le n°123, nous trouvons l'invitation à donner une appréciation du document à la lumière des questions suivantes :

- *dans quelle mesure reconnaissez-vous dans ce texte un début de convergence sur la nature et le but de l'Eglise ?*
- *quels domaines en particulier nécessitent à votre avis un travail plus approfondi, et quels éclairages pouvez-vous apporter pour faire avancer ce travail ?*
- *quels autres points faut-il traiter dans un document de convergence sur la nature et le but de l'Eglise ?*
- *si vous discernez dans ce texte un début de convergence sur la nature et le but de l'Eglise, quelles en sont les conséquences pour vos relations avec d'autres Eglises qui discerneraient cette même convergence ? Quelles initiatives vos Eglises peuvent-*

elles prendre dès maintenant en vue d'une reconnaissance mutuelle ?

Nous avons déjà répondu, au moins partiellement aux questions 2 et 3 dans les analyses qui précèdent. Pour conclure, nous voulons encore nous exprimer sur les deux autres questions.

Concernant la première, il nous semble que le document peut être considéré comme *un début* (et le mot *début* est ici à accentuer) *de convergence sur la nature et le but de l'Eglise* pour les raisons suivantes :

- il relève d'une vision communionnelle de l'Eglise fondée sur la notion de *koinônia* communément reconnue par les Eglises comme correspondant à ce qu'est l'Eglise dans sa nature et son but ;
- en s'inspirant de la Bible qui constitue la source commune de la foi pour toutes les Eglises, il présente l'Eglise comme peuple de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit. Il reconnaît que l'Eglise vient de la Trinité, vit par elle et s'achemine vers elle dans un élan eschatologique ;
- il reconnaît que l'Eglise en tant que *koinônia* ne résulte pas de la reconnaissance mutuelle entre les fidèles mais de leur participation commune à la vie de la Trinité. Cette participation se réalise surtout par la foi comprise comme l'obéissance à la parole de Dieu révélée par le Christ et la célébration des sacrements (baptême et eucharistie) ;
- sur la base du symbole de Nicée–Constantinople, il exprime la foi de toutes les Eglises chrétiennes en Eglise une, sainte, catholique et apostolique ;
- il déclare que la foi trinitaire est le fondement de l'appartenance à l'Eglise. En affirmant l'unicité de la foi chrétienne, il érige le symbole de Nicée–Constantinople au rang de son expression prééminente reconnue par toutes les Eglises.
- il affirme que le baptême est le rite par lequel le croyant est introduit dans l'Eglise corps du Christ et qu'il est le fondement de l'unité de tous les chrétiens ;
- il reconnaît que le sacrement de l'eucharistie est le centre de la *koinônia* ecclésiale des baptisés dans le corps du Christ ;
- il attribue une qualité sacramentelle à l'Eglise en la présentant comme signe et instrument de la *koinônia* avec Dieu et entre les croyants. Dans cette perspective sacramentelle, il présente

- l'activité missionnaire de l'Eglise comme une extension de cette instrumentalité sur l'ensemble de l'humanité ;
- il reconnaît que l'Eglise dans sa dimension universelle est une *koinônia* des Eglises locales ;
 - il affirme que la vie de la communauté ecclésiale, à tous ses niveaux, est structurée par divers ministères ;
 - il reconnaît l'existence historique dans l'Eglise du ministère ordonné et lui attribue une responsabilité particulière à l'égard de l'enseignement de la parole de Dieu, de la célébration des sacrements et de la direction de la communauté ;
 - il affirme le besoin d'un ministère de surveillance (*épiscopè*) exercé de manière personnelle, collégiale et conciliaire pour le maintien de l'Eglise dans la vérité apostolique et dans l'unité ;
 - il reconnaît l'existence dans certaines Eglises d'un ministère personnel de primauté, ainsi que son utilité pour le maintien de la *koinônia* ecclésiale dans l'unité.

Même si cette liste de convergences semble être assez longue – et, probablement, pourrait-on encore en ajouter d'autres –, d'un point de vue catholique, un consensus sur la nature et le but de l'Eglise semble être encore lointain. Comme nous l'avons vu au cours des analyses qui précèdent, nombreuses sont les questions qui appellent des solutions communes, car à chaque convergence exprimée ici de manière générale, correspond une ou plusieurs divergences particulières. A notre avis, un travail particulièrement pénible attend les Eglises sur la question très complexe du ministère, de sa nature, de son but et de ses formes, et nous jugeons cette section du document comme étant la plus vague et la plus désireuse du point de vue catholique. Dans la perspective d'une unité visible de l'Eglise, des questions morales concrètes – tant de la morale individuelle que de la morale sociale – devraient être ajoutées au projet dans un chapitre sur les implications existentielles de la foi chrétienne.

Quant aux initiatives à prendre par l'Eglise catholique en vue d'une reconnaissance mutuelle (quatrième demande), il nous semble que celle d'intensifier une recherche doctrinale approfondie sur les questions en désaccord à travers les dialogues bilatéraux en prenant pour le point de départ le présent document, serait grandement souhaitable.

10. Conclusions générales de la deuxième étude

10.1. Le développement doctrinal de la notion de communion

Dans les documents officiels du Conseil Œcuménique des Eglises et de sa commission théologique Foi & Constitution, le terme *communion* appliqué à l'Eglise apparaît pour la première fois en 1961 à Nouvelle Delhi, pour décrire son unité. C'est également lors de cette 3^{ème} Assemblée mondiale du Conseil qu'on a défini pour la première fois, dans une courte déclaration sur l'unité, ses composantes essentielles : le baptême, la foi apostolique, la vie communautaire marquée par la charité fraternelle et le dévouement mutuel, l'unité entre les communautés locales dans la prédication de l'évangile, la prière et l'eucharistie, l'unité dans l'agir ecclésial, le témoignage et la diaconie, la reconnaissance mutuelle des membres et des ministères. Dès ce premier emploi, nous sommes en présence d'un concept complexe, englobant plusieurs éléments, ce qui correspond à la conception biblique et patristique de la *koinônia*. Les éléments énumérés à Nouvelle Delhi ont été repris par chacune des deux autres déclarations du Conseil sur l'unité : celle de Nairobi (1975) et celle de Canberra (1991). Ils réapparaissent également dans le document *La nature et le but de l'Eglise : Vers une déclaration commune* (1998). Tous ces textes avaient été préparés par la Foi & Constitution. Ils témoignent à la fois d'une continuité essentielle quant à la conception de l'unité visible recherchée par les Eglises, et d'un approfondissement doctrinal progressif de ses conditions et implications. Ainsi, la déclaration de Nairobi a complété celle de Nouvelle Delhi par l'idée de conciliarité. La déclaration de Canberra, quant à elle, a relevé l'importance d'une *koinônia* éthique entre les membres de l'Eglise ; elle a également lié la *koinônia* de l'Eglise à la *koinônia* de l'univers créé, en appelant les chrétiens à assumer leur responsabilité pour la préservation de la création. Des explications et approfondissements supplémentaires ont été apportés par les autres Assemblées du Conseil et les Conférences de la Foi & Constitution. A Montréal (1963), on a souligné l'enracinement de la communion ecclésiale dans la communion trinitaire et la dimension locale de l'Eglise ainsi que l'unité culturelle comme étant un élément constitutif de la *koinônia* ecclésiale des chrétiens. A Upsal (1968), la localité et l'universalité ont été intimement liées par une conception

dynamique de la catholicité. C'est également à Upsal qu'on a souligné la *koinônia* des chrétiens avec le reste des hommes ; *koinônia* ancrée dans le partage d'un seul monde et des mêmes préoccupations existentielles. En poursuivant cette réflexion, l'Assemblée de Vancouver (1983) a mis l'accent sur la portée sociale de la *koinônia* et appelé les Eglises à assumer leur part de responsabilité dans la paix, la justice sociale et le développement économique du monde. En même temps, elle a mis en garde les Eglises contre la tentation de confondre l'Eglise avec le monde et a rappelé que tout en étant solidaire avec le monde, l'Eglise était distincte du monde, en tant qu'instrument du salut eschatologique pour les hommes. La conférence de la Foi & Constitution à Saint-Jacques-de-Compostelle (1993) a souligné la dimension éthique de la *koinônia*, notamment en relation avec la responsabilité des chrétiens pour la protection de l'environnement naturel et la sauvegarde de la création. En faisant le point sur la compréhension du concept de *koinônia*, cette Conférence a rappelé qu'il était considéré, par les Eglises, comme une base solide du dialogue œcuménique sur l'Eglise. Elle a également recommandé une étude approfondie sur la nature et le but de l'Eglise dans la perspective de la *koinônia* ; le dernier texte présenté ci-dessus en est un premier résultat.

La première remarque de conclusion concerne le changement de l'objet du dialogue : d'un dialogue sur l'unité (visible) des chrétiens, ses conditions et ses implications, les Eglises sont progressivement arrivées à un dialogue sur la conception de l'Eglise dans son ensemble. En effet, l'unité n'est qu'un aspect de l'Eglise qui ne peut pas être séparé de tous les autres aspects de son être et de sa vie. Avec le temps, il devenait de plus en plus évident, pour les participants du dialogue, que l'unité visible des chrétiens ne pouvait se réaliser qu'au sein d'une Eglise dans laquelle tous étaient capables de reconnaître l'Eglise du Christ une, sainte, catholique et apostolique dans sa plénitude. C'est pourquoi, dans la phase actuelle du dialogue, il s'agit de se mettre d'accord sur la conception de cette Eglise, de sa nature et de son but, sur la base des consensus et des accords œcuméniques déjà obtenus. Sans doute, la tâche sera difficile, car des divergences importantes entre les Eglises de traditions différentes persistent sur des points essentiels de l'ecclésiologie, comme : le ministère, la relation du visible à l'invisible dans l'être ecclésial, la signification ecclésiale du culte, etc. Toutefois, toutes les Eglises affirment que la notion de *koinônia* constitue un fondement prometteur pour l'élaboration d'une ecclésiologie commune.

Dans la perspective du dialogue œcuménique, il faut souligner l'importance de toutes les spécifications apportées progressivement à la compréhension de la communion ecclésiale recherchée par les Eglises. Grâce à ces précisions, nous sommes aujourd'hui devant une conception beaucoup plus spécifique et plus existentielle que celle de Nouvelle Delhi. A cette époque-là, la *koinônia* était envisagée surtout comme une communauté spirituelle des chrétiens, ancrée dans la foi en Christ et la reconnaissance mutuelle du baptême ; elle devait se manifester par des actions communes, allant éventuellement jusqu'au partage eucharistique mais n'impliquant pas nécessairement d'encadrement institutionnel commun. Avec la progression du dialogue, on affirmait de plus en plus souvent, que des structures communes étaient nécessaires pour croire, célébrer, agir et vivre ensemble, et que sans elles la *koinônia* ecclésiale ne pouvait qu'être illusoire. C'est ainsi qu'on a proposé le modèle d'*unité conciliaire* comme une réalisation ecclésiale concrète de l'idéal de *koinônia*. Ce modèle impliquait de soi des structures et des institutions permettant aux Eglises de vivre concrètement la *koinônia* à tous les niveaux. Progressivement, on est arrivé aussi à reconnaître qu'un ministère de surveillance, muni d'une autorité correspondante, était nécessaire pour préserver la *koinônia* ecclésiale de l'éclatement tant au niveau local qu'au niveau universel. De même, avec le temps, on soulignait de plus en plus que la *koinônia* exigeait également une vision commune du monde dans lequel vivaient les Eglises, ainsi qu'une unité fondamentale dans le domaine éthique. Les Eglises ne pouvaient prétendre à une vie de *koinônia* là où elles donnaient des réponses divergentes, voire opposées aux mêmes questions concernant la morale ou la présence des chrétiens dans la société civile.

A travers l'analyse des documents du Conseil et de la Foi & Constitution, on constate que le dialogue œcuménique mené avec persévérance a permis aux Eglises un approfondissement doctrinal progressif du concept de *koinônia* et une meilleure évaluation de sa réelle portée ecclésiologique.

Après avoir relevé le développement doctrinal du concept de *koinônia* dans le dialogue mené sous les auspices du Conseil, on peut à présent risquer quelques observations personnelles sur ses avantages et ses inconvénients dans le dialogue œcuménique sur l'Eglise et son unité.

10.2. Atouts du concept de communion

Sans doute, le concept de *koinônia* ouvre de nouvelles perspectives ecclésiologiques ; il possède plusieurs atouts qui peuvent aider les Eglises de traditions confessionnelles différentes à élaborer une vision commune de l'Eglise :

- La notion de *koinônia–communio* exprime bien la conception chrétienne du salut. Selon la foi de toutes les Eglises, être sauvés, c'est être en communion avec Dieu et avec tous ceux qui sont en communion avec lui. L'application du concept de *koinônia* à l'Eglise permet de placer celle-ci dans une perspective explicitement sotériologique et de mettre ainsi l'accent sur la participation anticipée des chrétiens à la *koinônia* eschatologique du Royaume, et dont les prémices se trouvent déjà dans la réalité terrestre de l'Eglise. Dans une ecclésiologie de *koinônia*, c'est la réalité divine du salut qui est mise en avant dans la conception de l'Eglise, et non pas sa dimension institutionnelle. Etant donné les divergences entre les traditions concernant la constitution terrestre de l'Eglise, la perspective de *koinônia* peut les aider à trouver des voies nouvelles pour les dépasser.
- Cependant, les études sur la *koinônia* menées au sein du Conseil, ont aussi mis en évidence le fait que celle-ci ne pouvait être uniquement considérée comme une réalité spirituelle et invisible mais qu'elle supposait également une communion visible et étreinte par des structures institutionnelles communément reconnues. Afin que l'Eglise puisse se considérer comme une *koinônia*, son unité doit être à la fois intérieure et extérieure, car la vie communautaire des fidèles à l'intérieur de l'institution ecclésiale réalise et manifeste de manière visible – et donc extérieure – leur *communio mystica in Christo*. Tout en donnant la priorité à l'aspect spirituel de la communion, le concept de *koinônia* implique également l'existence, dans l'Eglise, de structures extérieures. La pleine communion ecclésiale ne peut être que spirituelle et institutionnelle en même temps car la première se noue, se resserre et s'exprime à travers la seconde.

Le problème de l'harmonisation entre les deux dimensions de la communion ecclésiale a souvent été soulevé au sein du Conseil

et dans la Foi & Constitution. Même si les Eglises ne sont pas encore arrivées à des solutions concrètes communes, elles affirment toutefois unanimement que la pleine unité ecclésiale est irréalisable sans un encadrement institutionnel communément reconnu. Dans cette perspective, le concept de *koinônia* peut les aider à trouver un équilibre convenable entre l'institutionnel et le spirituel dans la conception de l'Eglise.

- Le concept de *koinônia* permet de placer l'ecclésiologie dans une perspective trinitaire. Les Eglises sont d'accord pour dire que Dieu qui est trine et unique en même temps est une *koinônia* du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint réalisée par l'échange éternel de l'amour entre les trois. La Trinité apparaît ainsi comme un être relationnel caractérisé simultanément par la diversité et par l'unité.

Si l'on considère que l'Eglise vient de la Trinité, vit continuellement par elle et s'achèvera en elle dans l'éternité, par une analogie, la communion ecclésiale peut être comparée à la communion trinitaire, et cette dernière peut être regardée comme le modèle de la vie ecclésiale aussi bien en ce qui concerne les relations entre les fidèles, qu'en ce qui concerne les relations entre les communautés locales au sein de l'Eglise. A l'instar de la *koinônia* trinitaire, l'Eglise, dans son être de communion, doit être envisagée comme étant à la fois unie et diversifiée. La *koinônia* exige l'unité en ce qui, dans l'Eglise, vient de Dieu et elle permet la diversité en ce qui vient des hommes, des circonstances historiques, des milieux socio-culturels, des conditions économique-politiques, etc. Qu'il s'agisse des relations entre les personnes ou de celles entre les Eglises locales, la charité est le ciment qui assure l'unité dans la diversité. A maintes reprises, le Conseil et la Foi & Constitution ont insisté sur le fait que dans la situation actuelle marquée par une grande variété de traditions ecclésiales et par la diversité des contextes dans lesquels vivent les chrétiens, l'unité ne peut se réaliser que dans le respect des particularités. En même temps, tous s'accordent à dire que toute diversité illégitime qui brise l'unité ou maintient la division doit être écartée : comme Dieu est l'Unité composée de trois personnes, de même l'Eglise doit demeurer une à travers ses diversités. Le concept de *koinônia* permet ainsi de maintenir un équilibre pondéré entre l'unité et la

diversité dans l'ecclésiologie. La *koinônia* suppose et exige les deux. Dans tous les domaines de la vie ecclésiale, la diversité est saine et enrichissante aussi longtemps qu'elle ne met pas en danger la communion des chrétiens dans la foi, la vie et le témoignage. Toutefois, dans la perspective de la *koinônia*, c'est l'unité qui reste la règle ultime à laquelle doit se soumettre toute diversité légitime dans l'Eglise.

- Selon la conviction commune des Eglises, le dessein divin de *koinônia* est universel : Dieu veut amener tous les hommes à une vie de communion avec lui et entre eux. Les Eglises affirment également qu'il se sert de son Eglise pour la réalisation de ce projet. Or, la notion de *koinônia* permet de souligner le caractère universel de l'Eglise et sa vocation missionnaire. En tant qu'instrument de la réalisation du dessein divin de *koinônia* universelle, l'Eglise est tournée *ad extra*, vers le monde. Dans sa marche historique vers la plénitude eschatologique, elle doit se répandre dans le monde entier en assumant dans son sein les hommes de toutes races, peuples, langues, cultures, etc. La communauté ecclésiale est le lieu où les diversités humaines sont réconciliées sur le fondement de la foi en Christ, qui appelle ses disciples à s'aimer mutuellement comme lui les a aimés.

La promotion parmi les chrétiens d'une spiritualité de *koinônia* ancrée dans la foi en Christ et la charité fraternelle peut donc les aider à guérir les rancunes venant de blessures historiques, et à dépasser des tensions dues à des *facteurs non théologiques*.

- La notion de *koinônia* permet aussi d'affirmer l'existence d'une réelle communion chrétienne par-delà les partages et les divisions entre les Eglises. La communion entre les chrétiens, en effet, ne se fonde pas sur leur volonté commune d'être ensemble, mais sur leur participation commune à la même vie divine par le Christ, dans l'Esprit. Partout où les chrétiens participent à la grâce divine en accueillant dans la foi la parole de Dieu et en célébrant les sacrements de la vie nouvelle, non seulement ils s'unissent à leur Seigneur, mais ils resserrent également la communion mystique entre eux dans le corps du Christ. Dans la perspective de la *koinônia*, l'accent est mis sur la dimension surnaturelle de l'unité des chrétiens dans l'Eglise. L'affirmation continuelle de cette *koinônia* indestructible *in*

Christo est un trait caractéristique de l'ecclésiologie de communion. Confiantes dans le Seigneur, les Eglises sont convaincues de ne pas construire leur unité visible à partir de leurs divisions mais, au contraire, à partir d'une unité divine déjà donnée à l'Eglise et qui est plus forte que les divisions humaines.

- L'idée de communion met encore en lumière le caractère intrinsèquement communautaire de la foi chrétienne. Les Ecritures nous montrent à l'évidence que le Christ n'a pas voulu que la foi soit une *affaire privée* de chaque croyant mais, au contraire, le fondement d'une vie communautaire entre les hommes selon les principes de son évangile du Royaume. La foi chrétienne tend naturellement à l'établissement d'une communauté de vie entre ceux qui l'accueillent et s'engagent à vivre une vie nouvelle selon l'évangile du Christ. Cet aspect perce à travers diverses affirmations du Conseil et de la Foi & Constitution sur la *koinônia* mais il n'a jamais été développé de manière exhaustive. A une époque profondément marquée par une *privatisation de la foi*, la notion de *koinônia* permettrait d'insister sur sa nature foncièrement ecclésiale.
- Le concept de *koinônia* manifeste le caractère relationnel de l'Eglise et met en lumière les interdépendances qui se déploient entre les fidèles et entre les communautés au sein de l'Eglise : aucun fidèle ne peut prétendre être *communion* à lui seul, pas plus qu'aucune communauté de fidèles ne peut prétendre être *d'Eglise* en s'isolant des autres. L'idée de *koinônia* permet de mettre en lumière les liens vitaux et les interdépendances qui existent entre les chrétiens vivant encore dans des communautés ecclésiales séparées et de promouvoir sur cette base, des contacts œcuméniques.
- Le concept de *koinônia* donne aussi de porter un nouveau regard sur la sacramentalité de l'Eglise et la question des sacrements. Les chrétiens reconnaissent communément que l'action salvifique de Dieu dans le monde se réalise à travers les structures tangibles de l'Eglise ; en d'autres termes, la *koinônia* du salut, qui est un *événement* de grâce, s'accomplit par des actes pastoraux institutionnalisés de la communauté ecclésiale ; l'événement céleste et eschatologique se réalise par l'agir de l'institution terrestre et historique. Une telle interprétation de la

sacramentalité dans laquelle le divin et l'humain sont intrinsèquement liés s'accorde bien avec la notion de *koinônia*.

Dans une ecclésiologie de communion, la vie sacramentelle de l'Eglise doit être envisagée dans la perspective de la sacramentalité globale de l'Eglise qui vit à la frontière entre le monde matériel et le monde spirituel. Tout agir de l'Eglise (action extérieure) par lequel se réalise le salut de la personne (réalité intérieure), doit être considéré comme un acte de type sacramentel. Dans cette perspective, la communion sacramentelle ne doit pas être identifiée à l'observance des mêmes rites dans toutes les Eglises. Suivant la diversité de contextes humains dans lesquels vivent les chrétiens, différents signes, gestes et mots peuvent être reconnus par les Eglises comme les expressions de l'action salvifique de Dieu.

Les Eglises affirment unanimement qu'un accord sur la vie sacramentelle est nécessaire pour le rétablissement de la pleine communion ecclésiale. La notion de *koinônia* peut ainsi les aider à reconnaître que la même réalité spirituelle (grâce) peut être communiquée à travers des rites liturgiques variés à l'intérieur de l'*Una Catholica*.

- La même foi peut s'exprimer dans la liturgie à travers des rites culturels variés reflétant non seulement les richesses théologiques de l'Eglise, mais également la variété culturelle du monde chrétien. A l'intérieur de l'Eglise, les mêmes sacrements – l'eucharistie y compris –, peuvent être célébrés dans des formes liturgiques variées, sans que la communion ecclésiale soit mise en péril. Toutefois, pour le maintien de la *koinônia*, il est nécessaire qu'à travers cette diversité de rites, les Eglises puissent reconnaître réciproquement la même réalité célébrée. La notion de *koinônia* peut donc amener les Eglises à reconnaître l'unité sacramentelle dans la diversité liturgique.
- L'ecclésiologie de communion insiste sur l'unité qui existe déjà entre tous les chrétiens en vertu de leur foi en Christ, Seigneur et Sauveur. Le dialogue entre les Eglises les a conduits à des affirmations importantes concernant la question de la foi. Dans la perspective de la *koinônia*, la communion dans la foi ne signifie pas que toutes les Eglises doivent posséder les mêmes formules doctrinales (*credo*) car la même foi apostolique peut être constatée sous diverses formulations dogmatiques ; la

diversité de symboles n'implique pas de soi la pluralité de doctrines. Toutefois, les Eglises s'accordent sur le fait que pour réaliser la pleine communion ecclésiale, l'unanimité sur la compréhension des points fondamentaux de la doctrine est requise. L'unité doctrinale n'empêche pourtant pas l'existence de diverses tendances et écoles théologiques à l'intérieur de l'Eglise une dans la foi, mais multiple dans la théologie.

- Les chrétiens reconnaissent communément que le baptême administré avec de l'eau au nom de la Trinité est le fondement sacramentel de leur *koinônia* dans le corps du Christ. Même s'il manque encore l'unanimité sur la signification ecclésiale du baptême et ses implications concrètes pour les relations entre les Eglises, tous sont d'accord pour dire que la communion baptismale n'est pas entièrement anéantie par les divisions et qu'elle constitue la base sacramentelle solide de leur commune identité chrétienne. Incorporés dans l'unique corps du Christ par l'unique baptême, les chrétiens peuvent se reconnaître déjà en communion entre eux malgré les ruptures de l'unité visible entre leurs Eglises.
- Toutes les Eglises reconnaissent que la communion baptismale s'accomplit dans la communion eucharistique. A présent, il manque l'unanimité sur la signification ecclésiale précise de la communion eucharistique et sur ses conditions. Toutefois, quelle que soit la position adoptée par une Eglise, toutes reconnaissent que, conformément à la conception biblique et patristique de la *koinônia*, il existe un lien indissoluble entre la communion ecclésiale et la communion eucharistique : la seconde couronne et manifeste la première. Tous reconnaissent que la pleine communion ecclésiale n'est pas possible sans le rétablissement de la pleine communion eucharistique.
- L'ecclésiologie de communion permet aussi de jeter un regard nouveau sur le ministère ecclésial en le replaçant dans une double perspective : celle de la communion baptismale de tous les fidèles d'un côté, et celle de structures ecclésiales de communion de l'autre.

Les Eglises reconnaissent communément que le sacrement du baptême, par lequel tout chrétien participe au sacerdoce du Christ, est le fondement de tous les ministères qui se sont développés dans les Eglises au cours de l'histoire. Elles

affirment encore que le ministère ordonné n'est pas la seule structure ministérielle au service de la *koinônia* de l'Eglise ; il y a d'autres ministères exercés de manières personnelle, synodale et collégiale, qui servent au maintien de la *koinônia* entre les membres de la communauté locale et entre les communautés locales au niveaux national, régional, universel. Tous reconnaissent que la plénitude de *koinônia* visible exige la réconciliation des Eglises en ce qui concerne leurs structures, y compris la reconnaissance mutuelle de leurs divers ministères. Cela n'implique pourtant pas l'uniformité des ministères que l'Esprit Saint suscite dans chaque communauté suivant ses besoins particuliers. Entre les Eglises membres du Conseil, fait défaut l'accord sur la nécessité et la signification ecclésiale du ministère ordonné. Toutefois, le besoin d'un ministère commun d'unité (*épiscopè*) pour préserver la *koinônia* des baptisés à tous les niveaux de la vie de l'Eglise, est généralement reconnu, même si ses formes concrètes d'exercice ne font pas l'unanimité.

- La notion de *koinônia*, permet une interprétation renouvelée de l'apostolicité de l'Eglise : chaque communauté de chrétiens est apostolique dans la mesure où, à travers sa foi, sa vie et son témoignage, elle demeure en communion historique et ontologique avec l'Eglise fondée par le Christ sur les apôtres. L'apostolicité ainsi comprise ne s'oppose pas à la variété des Eglises locales de la communion catholique dues à leurs évolutions historiques dans des milieux divers. En effet, la continuité spirituelle et historique de différentes communautés chrétiennes avec la communauté apostolique originelle peut être constatée à travers différentes traditions ecclésiales. Cette vision dynamique de l'apostolicité admet néanmoins la possibilité d'écartement là où les principaux caractéristiques de l'Eglise des apôtres n'ont pas été intégralement conservés.
- Dans le cadre d'une ecclésiologie de communion, la note de catholicité reçoit une interprétation de type qualitatif ce qui lui accorde une importante valeur œcuménique. La catholicité n'est plus regardée comme la diffusion mondiale d'une Eglise de type confessionnel, mais comme la présence de l'Eglise du Christ dans sa plénitude dans toutes les Eglises locales qui constituent ensemble la communion catholique universelle. Toute

communauté locale est une manifestation complète de l'Eglise du Christ à condition de réaliser en son sein la plénitude de foi, de vie sacramentelle et de constitution ecclésiale. A la lumière de la notion de *koinônia*, l'*Una Catholica Universalis* se présente comme une communion des communautés locales, dont chacune est pleinement Eglise. Toutefois, la communion ecclésiale entre les communautés locales apparaît aussi dans cette perspective comme une condition de leur catholicité ; chaque communauté est entièrement catholique à condition d'être de l'Eglise. Par conséquent, une communauté locale qui se sépare de l'*Una Catholica Universalis* ne peut prétendre avoir conservé la plénitude de la catholicité.

- La notion de *koinônia* offre une meilleure harmonisation de la dimension locale de l'Eglise avec sa dimension universelle. L'Eglise universelle est une *koinônia* d'Eglises locales vivant dans diverses cultures et contextes socio-économico-politiques. De ce fait, tout en étant unies et unanimes sur l'essentiel, elles représentent des traditions ecclésiales variées et diffèrent entre elles à bien des égards. L'universalité ne signifie pas l'imposition d'un seul modèle ecclésial à toutes les communautés locales mais la reconnaissance de la communion ecclésiale dans la foi, la vie et le témoignage dans toutes les communautés particulières de l'*Una Catholica Universalis*. L'idée de *koinônia* s'oppose aux tendances monistes et uniformisatrices à l'intérieur de l'Eglise.
- La compréhension de l'Eglise comme *koinônia* manifeste la nécessité d'une unité éthique entre les chrétiens dans une Eglise pleinement réconciliée. En effet, la *koinônia* dans la vie morale est une fonction de la *koinônia* dans la foi. Le dialogue œcuménique autour de la notion de *koinônia* a permis aux Eglises de se rendre compte du fait qu'elles ne pouvaient prétendre à la pleine unité visible sans se mettre d'accord sur les conséquences existentielles de la foi chrétienne non seulement dans le domaine de la vie privée de chaque croyant, mais également dans les affaires sociales, économiques, politiques, etc. La *koinônia* ecclésiale ne se limite pas à la doctrine et aux structures de l'Eglise, elle englobe la totalité de la vie de ses membres.

- La notion de *koinônia* permet un rapprochement de l'Eglise avec le monde et un resserrement des liens entre les chrétiens et le reste des hommes. Ceux qui croient en Christ font partie de la communauté humaine universelle créée par Dieu et destinée tout entière au salut selon son dessein. Il existe ainsi un lien de *koinônia* entre tous les hommes en vertu de leur participation commune à l'unique nature humaine créée par Dieu et en vertu du projet divin qui englobe l'ensemble de l'humanité. Conscients de cette *koinônia* de nature et de destin mais en même temps respectueux de la diversité sociale, politique, économique, culturelle et religieuse du monde, les chrétiens sont appelés à travailler avec tous les hommes de bonne volonté à l'avènement d'une communauté humaine universellement réconciliée.

A l'époque actuelle, cet aspect s'avère particulièrement important dans le contexte des sociétés multireligieuses, dans lesquelles vivent les chrétiens, et où différentes religions sont représentées parfois au sein d'une seule famille. La prise de conscience par les chrétiens qu'une *koinônia* d'origine, de nature et de destin unit tous les hommes, peut les aider à maintenir des relations fraternelles avec les adeptes des autres religions et à s'engager avec eux pour la construction de sociétés de tolérance et de respect. L'idée de *koinônia* humaine universelle contribue ainsi positivement au dialogue interreligieux. Cependant, tout en respectant pleinement la différence et la liberté de chaque être humain, les chrétiens sont appelés à rendre, devant le monde, un témoignage authentique du Christ qu'ils reconnaissent comme l'unique Sauveur de l'humanité.

- Le concept de *koinônia* permet enfin d'inclure dans le champ de l'ecclésiologie des thèmes liés à la présence des chrétiens dans leur environnement naturel. Entre les hommes et l'univers, il existe une communion naturelle en vertu de la création. Les chrétiens doivent vivre en harmonie avec leur environnement et prendre soin de la création.

A la lumière de ce qui précède, il est clair que le concept de *koinônia* marque une avancée importante dans le dialogue œcuménique sur la conception commune de l'unité visible. Il exprime une certaine vision

commune de l'Eglise sur laquelle les Eglises des traditions confessionnelles différentes, représentées dans les structures du Conseil Œcuménique des Eglises, ont pu se mettre d'accord grâce à un dialogue doctrinal honnête. Par le fait de se focaliser sur la réalité spirituelle de l'Eglise et non sur les questions structurelles, il permet de surmonter certaines impasses ecclésiologiques traditionnelles concernant la constitution de l'Eglise en ce monde, sa nature et son but.

10.3. Limites du concept de communion

Toutefois, à elle seule, la notion de *koinônia* ne résout pas tous les problèmes. Paradoxalement, ce qui constitue sa principale force œcuménique, à savoir son caractère inclusif, apparaît également comme sa principale faiblesse. Sur le fondement de la notion de *koinônia*, les Eglises sont arrivées à proposer une conception de la communion ecclésiale suffisamment large pour que la majorité d'entre elles puissent y souscrire sans rien changer dans leurs ecclésiologies respectives. Ceci montre que le concept de *koinônia* n'est pas univoque et qu'il peut recevoir des interprétations variées, voire divergentes, suivant les principes spécifiques des différentes *ecclésiologies confessionnelles*. Le problème œcuménique majeur concernant l'emploi de la notion de *koinônia* dans l'ecclésiologie consiste dans le fait que, d'une part, les Eglises sont généralement d'accord sur sa conception globale mais d'autre part elles divergent sur l'interprétation de ses éléments constitutifs. Pour cette raison, la plupart des Eglises estiment qu'un accord général sur la *koinônia* n'est pas encore la base suffisante pour la reconnaissance de la pleine unité visible entre elles ; il faut qu'il s'accompagne d'un accord sur la compréhension commune de ses éléments constitutifs et de leur articulation à l'intérieur du concept. En effet, le concept de *koinônia*, tout en étant un outil important dans le dialogue œcuménique sur l'unité, n'est pas *en soi* assez spécifique pour constituer à lui seul la base doctrinale suffisante pour l'élaboration d'une vision commune de l'Eglise. Le dialogue œcuménique de ce dernier demi siècle a mis en évidence que, même si toutes les Eglises s'accordaient à dire que la notion de *koinônia* exprimait bien ce qu'était l'Eglise, d'importants enjeux doctrinaux touchant à sa nature et son but demeuraient toujours irrésolus. Il est donc clair aujourd'hui que, s'il a y un accord de base sur ce qu'est la *koinônia* dans ses grandes lignes, il manque toujours l'unanimité quant à sa signification ecclésiale profonde ; en d'autres termes, les Eglises se sont mises d'accord sur les

contours de la *koinônia* mais non sur ce qui se trouve à l'intérieur de ces contours. Relevons quelques problèmes particuliers qui montrent que, tout en étant d'accord sur les éléments fondamentaux de la *koinônia*, les Eglises demeurent en désaccord sur leur interprétation.

- D'abord, toutes les Eglises reconnaissent que la communion ecclésiale implique l'unité dans la foi apostolique. Cependant, elles ne s'accordent ni sur la compréhension de certains articles de la foi, ni sur leur nombre. Les Eglises reconnaissent que ce qui les divise encore ce n'est pas les variations de formules dogmatiques propres aux différentes traditions, mais de réelles différences concernant le contenu de la foi confessée.
- Ensuite, les Eglises sont d'accord pour dire que le baptême chrétien est le fondement sacramentel de leur *koinônia* dans le corps du Christ. Cependant, il manque l'unanimité entre elles sur la forme requise de son administration, les conditions nécessaires de sa reconnaissance entre les Eglises et les conséquences du baptême pour les relations entre les chrétiens.
- De même, toutes les Eglises affirment unanimement que la pleine communion ecclésiale exige le partage commun de l'eucharistie. Cependant, ceci ne les empêche pas de diverger considérablement sur l'intelligence du mystère eucharistique, les conditions d'admission à la table du Seigneur et la compréhension exacte de la relation de l'eucharistie à l'Eglise. De ce fait, la *koinônia* ne reçoit pas le même contenu dans l'ecclésiologie orthodoxe, dominée par la dimension eucharistique du mystère ecclésial, et dans l'ecclésiologie protestante, où la parole prend parfois le dessus sur le sacrement ; tandis que pour la première l'Eglise est d'abord une *creatura eucharistiae* et la communion eucharistique le cœur de la communion ecclésiale, pour la seconde, l'Eglise apparaît parfois davantage comme une *creatura verbi*, alors que l'eucharistie n'a pas de place privilégiée par rapport à la parole.
- Les Eglises reconnaissent aussi que la communion ecclésiale exige l'existence de divers ministères. Parmi ceux-ci, elles accordent toutes une place particulièrement importante au ministère de la prédication de la parole et de l'administration des sacrements ; elles reconnaissent également qu'un ministère de surveillance (*épiscopè*) est nécessaire pour protéger la

koinônia de l'éclatement. Cependant, il manque entre elles l'unanimité sur le caractère de ces divers ministères, les modes de les exercer, la façon d'établir les ministres et leurs compétences spécifiques au sein de la communauté, les conditions de validité et de reconnaissance des ministères.

Dans la perspective catholique, par exemple, le ministère universel d'unité, exercé par le pontife romain, est un élément constitutif de la *koinônia*. Cependant ni les protestants ni les orthodoxes ne semblent à présent disposés à reconnaître cette revendication tout en admettant que la sauvegarde de la *koinônia* nécessite un ministère de surveillance à tous les niveaux.

- Toutes les Eglises affirment que la pleine communion entre elles ne pourrait se faire que si chacune d'elles est capable de reconnaître, dans toutes les autres, l'Eglise du Christ *une, sainte, catholique et apostolique* dans sa plénitude. Cependant, ces *notae ecclesiae* ne sont pas interprétées de la même manière dans les différentes *traditions confessionnelles*, bien que toutes s'appuient sur les mêmes sources de la foi.
- Toutes les traditions reconnaissent que l'Eglise, en tant que *koinônia*, est une communion de communautés locales dispersées à travers le monde. Cependant, la relation de l'universalité à la localité et le statut des communautés particulières au sein de la communion universelle sont conçus différemment dans chaque tradition. Tandis que l'ecclésiologie catholique donne la primauté à l'universalité, l'ecclésiologie orthodoxe et les ecclésiologies protestantes privilégient la localité.
- Les Eglises affirment ensemble que la *koinônia* ecclésiale des fidèles avec Dieu et entre eux s'affermir et s'approfondit par leur participation commune aux sacrements. Elles reconnaissent également que les sacrements sont des expressions particulières de la sacramentalité de l'Eglise. Cependant, elles divergent sur le nombre des sacrements, leur célébration liturgique, les conditions de leur validité et la conception du lien entre les sacrements particuliers et la sacramentalité de l'Eglise.

Cette question touche indirectement le problème plus fondamental qui divise encore les Eglises, celui des conceptions divergentes du lien entre le visible et l'invisible dans la

constitution de l'Eglise. Tandis que la tradition protestante insiste sur la réalité spirituelle de l'Eglise et regarde souvent l'institution visible comme une sorte de *revêtement* extérieur de la *koinônia*, les traditions catholique et orthodoxe estiment, par contre, que la *koinônia* spirituelle de l'Eglise se réalise à travers l'institution et n'existe pas sans elle.

- Les Eglises affirment unanimement que l'appartenance à l'Eglise du Christ implique une vie chrétienne conforme aux exigences de son évangile. De ce fait, elles sont d'accord pour dire que la *koinônia* ecclésiale exige une unité de la vie morale entre les chrétiens. Pourtant, à l'âge actuel, aux mêmes questions éthiques, les Eglises apportent souvent des réponses divergentes, voire opposées.
- Les Eglises affirment enfin que la *koinônia* exprime la volonté universelle de Dieu qui veut sauver tous les hommes. Elles reconnaissent également que l'Eglise a un rôle effectif à jouer dans la réalisation de ce dessein divin. Cependant, elles conçoivent différemment la présence de l'Eglise dans le monde et son rôle dans l'économie du salut. Pour certaines, l'Eglise est dans le monde l'instrument au moyen duquel Dieu réalise son dessein salvifique universel, pour d'autres, elle n'est qu'un instrument. De ce fait, les Eglises donnent des réponses variées concernant, par exemple, la relation de l'Eglise aux religions non chrétiennes et le rôle de ces dernières dans le projet divin de *koinônia*. Tandis que certaines reconnaissent la diversité religieuse *de principe*, d'autres ne la reconnaissent que *de fait* ; si les premières accordent une valeur salvifique propre aux religions non chrétiennes, les secondes pensent qu'une telle reconnaissance est contraire à la révélation chrétienne.

* * *

Au terme de cette étude, il est important de souligner que la vision de la *koinônia*, qui se dégage de l'analyse des documents du Conseil Œcuménique des Eglises et de sa commission théologique Foi & Constitution, ne peut être considérée comme une ecclésiologie spécifique mais comme un système de principes œcuméniques qui indiquent la direction vers laquelle doivent converger les différentes traditions, afin d'arriver un jour à une conception commune de l'Eglise. Chaque Eglise doit maintenant passer au crible les principes de sa

propre ecclésiologie, pour l'accorder convenablement avec la vision de la communion ecclésiale dessinée dans les documents du Conseil.

Après avoir clarifié les exigences, les conditions et les implications de la *koinônia* au cours d'un demi siècle du dialogue œcuménique centré autour de ce concept, il semble logique à présent que les Eglises élaborent, ensemble, une ecclésiologie systématique sur le fondement des principes déjà établis. Une première étape de ce nouveau projet a déjà été franchie avec le texte *La nature et le but de l'Eglise : Vers une déclaration commune*. Il témoigne de l'existence d'un consensus de base sur la vision de l'Eglise entre les principales traditions chrétiennes et ouvre aux Eglises, des perspectives prometteuses. Toutefois, son analyse dans une perspective catholique nous a montré que l'élaboration d'un accord sur l'Eglise ne sera pas une tâche facile. Comme nous l'avons vu, une montagne de problèmes particuliers doit être aplanie avant que la route vers une ecclésiologie commune soit entièrement déblayée.

TROISIEME ETUDE :
L'Eglise comme communion
selon la doctrine de l'Eglise catholique.
Autour de Vatican II

Notes méthodologiques

Cette étude est consacrée à l'analyse de la conception de la communion ecclésiale dans la théologie catholique. Sa méthode diffère de celle de l'étude précédente, qui traitait de la même problématique au sein du Conseil Œcuménique des Eglises et dans la commission Foi & Constitution. Si dans l'autre étude nous avons emprunté une démarche chronologique jalonnée par les Assemblées mondiales du Conseil et les Conférences mondiales de la Foi & Constitution, à présent nous nous laissons guider par des idées théologiques. Par le recours simultanément aux documents de Vatican II et à ceux du Magistère postconciliaire, nous voulons présenter une vision catholique de l'ecclésiologie de communion à visée œcuménique. Grâce à cette démarche systématique nous espérons surtout éviter des répétitions auxquelles nous serions inévitablement condamnés en suivant une démarche chronologique. En effet, depuis le Concile, l'ecclésiologie catholique est demeurée fondamentalement fidèle à la doctrine qu'il a élaborée, autant dans les documents du Magistère que dans les recherches de la majorité des théologiens. Ce n'est donc pas tant un réel développement doctrinal de l'ecclésiologie conciliaire que nous observons dans les documents et travaux postérieurs qu'une explicitation approfondie de certains de ses aspects et dont nous tiendrons compte dans notre étude.

Les constitutions et les décrets conciliaires demeurent la source principale sur laquelle nous nous basons. Parmi les documents du Magistère postconciliaire nous privilégions ceux dont le caractère officiel manifeste un poids doctrinal important comme : les encycliques des papes, les instructions des Congrégations romaines ou encore le *Code de Droit Canonique* et le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*. Parmi les théologiens choisis pour les sources secondaires nous préférons ceux dont le souci œcuménique est connu et qui ont contribué par leurs travaux au rapprochement doctrinal entre l'Eglise catholique et les autres Eglises chrétiennes.

1. L'émergence du concept de communion dans l'ecclésiologie catholique contemporaine

1.1. Vatican II – un nouveau regard sur l'Eglise

Désirée par le Père dans son dessein du salut, constituée historiquement par le Christ et animée constamment par son Esprit, l'Eglise demeure toujours la même dans son être de sacrement du salut. Toutefois, au cours de son pèlerinage à travers le temps vers l'accomplissement eschatologique, elle se conçoit et se définit différemment aux divers moments de l'histoire. Contrairement à son essence divine, la conscience qu'elle a d'elle-même n'est pas une donnée immuable, acquise une fois pour toutes ; bien au contraire, elle est sujette à une constante évolution dont témoigne l'histoire de l'ecclésiologie¹.

Ainsi, par exemple, à l'époque des apôtres, l'Eglise se concevait surtout comme une communauté de foi et de vie en Christ ; à l'époque augustinienne, elle se voyait comme la *Cité de Dieu* ; au Moyen-Âge, elle se comprenait comme une corporation des chrétiens, à l'*Aufklärung*, elle se pensait surtout comme une institution de sanctification munie de moyens de grâces, notamment des sacrements. Dès la fin du 19^{ème} siècle, en renouant avec la tradition primitive, l'Eglise commençait à se définir de plus en plus souvent comme le *corps mystique du Christ*². Vers le milieu du 20^{ème} siècle, l'ecclésiologie poursuivait cette orientation *vers l'intérieur* en soulignant toujours davantage la dimension pneumatique, sacramentelle et eschatologique de l'Eglise³. A l'époque préconciliaire,

¹ HERNANDEZ, G., « La nouvelle conscience de l'Eglise et ses présupposés historico-théologiques », dans Baraúna, G. et Congar, Y. (éds), *L'Eglise de Vatican II*. Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise, t. 2, coll. Unam Sanctam 51b, Paris, Cerf, 1966, 175-209 (182-184).

² Au début du 20^{ème} siècle, cette tendance ecclésiologique a été développée notamment par MERSCH, E., *La théologie du corps mystique*, 2 vol., Bruxelles – Paris, 1949 ; du même auteur, *Le corps mystique du Christ*. Etudes de Théologie historique, 2 vol., Bruxelles – Paris, 1951³ (édition revue et augmentée). La notion de *corps mystique* est centrale dans l'encyclique de Pie XII, *Mystici Corporis Christi* sur l'Eglise, du 29 juin 1943.

³ Sur cette évolution des idées ecclésiologiques qui a précédé et préparé Vatican II, voir NEDONCELLE, M., *L'ecclésiologie au XIX siècle*, coll. Unam Sanctam 34, Paris, Cerf, 1960. Pour un aperçu des tendances ecclésiologiques entre les deux conciles de Vatican, voir ACERBI, A., *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nelle « Lumen Gentium »*, Bologna, 1975, 13-105 ; CONGAR, Y.M.,

la tendance à présenter l'Eglise comme une communion de vie *in Christo* se renforcera progressivement sous l'influence des mouvements biblique, patristique, liturgique et œcuménique dont bénéficiera fortement Vatican II¹. La redécouverte de la notion de *communio* dans son application à l'Eglise a été sans doute l'un des plus grands fruits de l'évolution de la théologie catholique au 20^{ème} siècle².

En intégrant de manière critique diverses influences et tendances de son époque, le concile a porté un regard renouvelé sur l'Eglise et élaboré une doctrine riche et complexe se distinguant clairement de l'ecclésiologie dite postridentine. La doctrine de Vatican II avait mûri longtemps avant le concile, pour se cristalliser progressivement au cours de trois ans de débats conciliaires³. Dans la perspective de cette évolution, elle se présente comme étant à la fois l'aboutissement d'une longue réflexion de l'Eglise sur elle-même et une fixation par écrit de son autocompréhension à un moment déterminé de son histoire. En effet, même l'enseignement officiel du Magistère ne peut prétendre contenir la vérité absolue sur l'Eglise qui reste à jamais un mystère ineffable ! Dans ce sens, *notre ecclésiologie demeurera toujours inachevable*⁴.

« Chronique de trente ans d'études ecclésiologiques », dans son livre *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, coll. Unam Sanctam 41, Paris, Cerf, 1963, 445-696. Pour un aperçu *compact* mais relativement complet voir CONGAR, Y.M., art.

« Eglise, histoire dogmatique » dans *Encyclopédie de la foi*, t. 1, Paris, 1965, 421-431.

¹ ROUSSEAU, O., « La constitution *Lumen Gentium* dans le cadre des mouvements rénovateurs de théologie et de pastorale des dernières décades », dans Baraúna, G. & Congar, Y. (éds), *Op. cit.*, t. 2, 35-56 et dans le même volume GRILLMEIER, A., « Esprit, position fondamentale et caractère propre de la constitution *Lumen Gentium* », 159-174 ; cf. LAMBERT, B., « La constitution *Lumen Gentium* du point de vue catholique de l'œcuménisme », dans Baraúna, G. et Congar, Y. (éds), *Op. cit.*, t. 3, 1263-1277.

² Du côté catholique, c'était probablement Y. Congar qui l'a réintroduit le premier dans l'ecclésiologie. En effet, dans les années cinquante déjà, il l'employait dans ses écrits et conseillait son emploi pour exprimer le mystère de l'Eglise en soulignant sa valeur œcuménique (CONGAR, Y.M., *Sainte Eglise. Etudes et Approches ecclésiologiques*, Paris, 1963, 21-24).

³ L'élaboration de la constitution *Lumen Gentium* a été longue et laborieuse, autant dans l'assemblée plénière que dans les commissions. Sur ce processus voir WENGER, A., *Vatican II. Chronique de la 3^{ème} session*, coll. Eglise en son temps, Paris, Centurion, 1965, 17-156, surtout 50-64.

⁴ LAMBERT, B., *Op. cit.*, 1267.

Aussi étonnant que cela puisse paraître, aucun des conciles précédents n'a formulé une ecclésiologie complète l'a fait comme Vatican II¹. Le père Congar le rappelle : dans *Lumen Gentium*, *c'est la première fois que l'Eglise s'est formellement définie elle-même*². La doctrine proposée dans la constitution dogmatique sur l'Eglise est enrichie et explicitée, sur certains aspects, par les autres documents du concile dont chacun touche, d'une manière ou d'une autre, au mystère de l'Eglise³. Le concept-clé de l'ecclésiologie conciliaire est la notion de communion. Selon certains théologiens, l'option pour l'idée de communion faite par Vatican II peut être qualifiée de *révolution copernicienne* dans l'ecclésiologie catholique romaine⁴. En effet, la perspective de communion a permis de porter un regard renouvelé sur l'Eglise dans son ensemble : sa nature et sa constitution terrestre, sa place dans le dessein de Dieu et son but ultime, son rapport au monde et son affinité avec l'ensemble de l'humanité. L'ampleur du changement qu'a initié le concile en optant pour une ecclésiologie de communion apparaît encore plus clairement au rappel de l'ecclésiologie préconciliaire dominée, pendant longtemps, par l'idée de *societas perfecta et hierarchica*.

1.2. L'Eglise comme « societas perfecta et hierarchica » – un rappel de l'ecclésiologie préconciliaire

Pendant de longs siècles, et surtout à l'époque posttridentine, la notion de communion a pratiquement été oubliée par l'ecclésiologie catholique

¹ Vatican I avait déjà l'intention de proposer une ecclésiologie globale.

Malheureusement, interrompu pour des raisons politico-historiques, il n'y a pas réussi. Seul le chapitre 9 du schéma *De Ecclesia* – concernant le pape et devenu par la suite la constitution dogmatique *Pastor Aeternus* –, a été voté par l'assemblée conciliaire. Cette partialité de l'ecclésiologie de Vatican I a conduit à accentuer davantage le déséquilibre au sein de l'ecclésiologie catholique au tournant des 19^{ème} et 20^{ème} siècles.

² CONGAR, Y.M., « En guise de conclusion », dans Baraúna, G. & Congar, Y. (éds), *Op.cit.*, t. 3, 1365. La constitution dogmatique sur l'Eglise a été votée le 21 novembre 1964 par 2151 voix *pour* et 5 *contre*.

³ Parmi d'autres documents particulièrement importants à l'égard de l'ecclésiologie, il faut citer le décret sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio*, le décret *Orientalium Ecclesiarum* sur les Eglises orientales catholiques et, surtout, la constitution *Gaudium et Spes* sur l'Eglise dans le monde de ce temps, conçue comme une sorte de complément pastoral à *Lumen Gentium*.

⁴ Vue l'importance de l'évolution entamée par ce choix, certains ont affirmé qu'à la suite du concile la *communio ecclesiastica est entrée dans un nouvel âge de son histoire* (THILS, G., « Vingt ans après Vatican II », *NRT* 107 1/1985, 41).

et réservée presque uniquement à la théologie du sacrement de l'eucharistie¹. La notion dominante de l'ecclésiologie était celle de *societas perfecta*, qui soulignait la dimension sociologique de l'être ecclésial.

Le concept de *société parfaite* n'est pas d'origine chrétienne ; en effet, il est plus ancien que le christianisme. L'ecclésiologie romaine l'a emprunté à la philosophie politique de la Grèce antique, où il s'appliquait originellement à l'état comme étant une communauté humaine structurée et munie en elle-même de tous les moyens nécessaires pour réaliser ses buts². La transposition du concept de société parfaite du domaine socio-politique à l'ecclésiologie s'est opérée au Moyen-Âge, dans le contexte des luttes de l'Eglise pour défendre son autonomie par rapport aux pouvoirs séculiers³. Elle était accompagnée du processus parallèle de la juridisation de la notion de

¹ Pour s'en rendre compte, il suffit de consulter des encyclopédies et des dictionnaires catholiques d'avant le concile sur le terme de communion : presque toujours, il y s'agit de différents aspects de la communion eucharistique, cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 3, Paris, 1908, col. 480+ ; *Catholicisme. Hier – Aujourd'hui – Demain*, t. 2, Paris, 1949, col. 1374+ ; *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2, Paris, 1953, col. 1188+ ; parfois, mais déjà plus rarement, il est question de la communion de foi mais toujours dans le cadre d'une ecclésiologie de type sociétaire fondée sur la structure hiérarchique pyramidale et le Magistère universel de l'Eglise (*Dictionnaire de théologie catholique*, t. 3, Paris, 1908, col. 419+). Par contre, dans les encyclopédies et dictionnaires récents, la notion de communion est présentée presque exclusivement sous son aspect ecclésiologique ; à titre d'exemple, TILLARD, J.M.R., art. « Koinonia », dans Losky, N. et Bonino, J.M. (eds), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva, WCC Publications, 1991, 568-574 ; du même auteur, art. « Communion », dans Lacoste, J.Y., (éd.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, 1998, 236-242.

² Cf. art. « Perfect Society », dans O'DONNELL, Ch., *Ecclesia. A theological Encyclopedia of the Church*, Collegeville, 1996, 359.

³ « Eglise et Etat », dans CONGAR, Y.M., *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, coll. Unam Sanctam 41, Paris, Cerf, 1963, 30-32 et 393-410. Au cours de toute son histoire, le Magistère a régulièrement recouru à ce concept pour affirmer son indépendance par rapport à l'état. Rigal en donne plusieurs exemples, en commençant par le Moyen-Âge et finissant par l'époque moderne (RIGAL, J., *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, coll. Cogitatio Fidei 202, Paris, Cerf, 1997, note n°1, p. 34). Certains papes l'ont même utilisé pour revendiquer la supériorité de l'Eglise sur les pouvoirs terrestres. Selon la bulle de Boniface VIII, *Unam Sanctam* (1302), Dieu gouverne le monde par l'intermédiaire de l'Eglise qui a reçu la tâche de veiller à ce qu'il poursuive sa route selon le projet divin. Par conséquent, c'est à l'Eglise que revient le pouvoir suprême dans le monde, même en ce qui concerne le domaine temporel.

l'Eglise qui s'accroît progressivement dans l'Eglise latine à partir du début du second millénaire¹. Cette juridisation a pris de l'ampleur après l'unification du droit canonique sous Gratien au 12^{ème} siècle. Dorénavant, la réflexion ecclésiologique consistait presque uniquement à fournir un commentaire théologique aux canons. Avec le temps, la vision juridique de l'Eglise s'imposait progressivement, en repoussant dans l'ombre la vision théologique et sacramentelle qui avait été dominante pendant le premier millénaire. Désormais, l'Eglise était considérée essentiellement comme une communauté de lois et munie d'un triple pouvoir : législatif, judiciaire et coercitif. Cette tendance s'est durcie encore face aux mouvements spiritualistes populaires qui, depuis la fin du 11^{ème} siècle, ressurgissaient périodiquement en Europe et remettaient en question l'existence même d'une Eglise visible et hiérarchiquement structurée par l'autorité sacerdotale². Par réaction, à partir du 14^{ème} siècle, l'Eglise fut présentée presque exclusivement comme une collectivité humaine hiérarchiquement structurée avec des institutions et des lois semblables à celles de toutes les autres sociétés civiles³. En plus, le conciliarisme du 15^{ème} siècle a abouti, de nouveau par réaction, à accentuer la constitution quasi monarchique de la société ecclésiale, où le pape était clairement élevé au-dessus des évêques. La tendance socio-hiérarchique dans l'ecclésiologie s'est renforcée encore avec le concile de Trente et la contre-réforme, lorsque l'Eglise catholique est entrée en lutte confessionnelle avec les protestantismes et a commencé l'élaboration systématique d'une théologie à visée apologétique. En réagissant contre les doctrines protestantes qui niaient la médiation de l'Eglise visible liée au rôle de la hiérarchie ecclésiastique, l'ecclésiologie romaine défendait, avec acharnement, l'appareil médiatique de l'Eglise en se transformant progressivement en une véritable *hiérarchiologie* – selon une expression du père Congar⁴. Partant, dans sa réflexion, des décrets et des condamnations conciliaires, l'ecclésiologie insistait sur la constitution sociétaire de l'Eglise en

¹ CONGAR, Y.M., *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, coll. L'histoire des dogmes, Paris, Cerf, 1970, 153.

² CONGAR, Y.M., *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, coll. Unam Sanctam 41, Paris, Cerf, 1963, 31-32.

³ CONGAR, Y.M., *L'Eglise de saint Augustin...*, 153.

⁴ CONGAR, Y.M., *Jalons pour une théologie du laïcat*, coll. Unam Sanctam 23, Paris, Cerf, 1953, 68.

l'absolutisant et en délaissant presque complètement sa dimension mystique et surnaturelle. Ce courant a été systématisé par les canonistes des 16^{ème} et 17^{ème} siècles, et l'expression *societas perfecta* a été officialisée par son adoption dans l'enseignement du Magistère ; au cours du 19^{ème} et jusqu'au milieu du 20^{ème} siècles, elle est régulièrement employée par des papes¹.

Dans l'ecclésiologie, l'expression *societas perfecta* n'est pas à comprendre dans le sens moral d'une société impeccable ou exemplaire, dont les membres seraient tous des *saints*. Par analogie et parallélisme à l'usage séculier, l'expression *societas perfecta* sert à affirmer deux traits essentiels de la constitution de l'Eglise en ce monde, à savoir son indépendance de tout pouvoir extérieur – notamment de l'état –, et son autosuffisance dans la poursuite de ses buts propres : elle possède en elle-même tous les moyens nécessaires pour conduire les fidèles au salut. Pendant de longs siècles, l'Eglise se décrivait essentiellement comme une société composée des fidèles (sociétaires), qui, sous la conduite d'une autorité légitime et dans l'obéissance aux lois établies, s'efforçaient à tendre ensemble vers leur but commun – le salut éternel des âmes.

Dans la conscience civile, le terme *société* évoque par lui-même une organisation institutionnelle, une administration à degrés divers, des règles de fonctionnement, des lois qui déterminent le comportement des

¹ *Societas perfecta* est la notion-clé de l'encyclique *Satis Cognitum*, 29 juin 1896 [AAS 28 [1895-1896], 708-739 ; publié également sur le site internet du Saint Siège, http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_29061896_satis-cognitum_en.html, 10. 06. 2003] par laquelle Léon XIII rejetait, sans équivoque, l'idée d'une fédération d'Eglises comme ne correspondant pas à ce qu'est le véritable corps mystique du Christ, à savoir une *société parfaite gouvernée par ses légitimes pasteurs, sous la conduite du pontife romain*. Même si la notion de *corps mystique* apparaît également dans ce texte, son interprétation relève entièrement d'une conception sociétaire de l'Eglise. Le même pape, dans l'encyclique *Immortale Dei* (1 novembre 1885), décrit l'Eglise comme une *société juridiquement parfaite dans son genre* (http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei_fr.html, 10. 06. 2003). Le même terme revient, à plusieurs reprises, dans le schéma – non voté – *De Ecclesia* de Vatican I (*Mansi* 51, 543), où il est accompagné des canon qui anathématisent ceux qui n'accepteraient pas les pouvoirs (*potestas*) détenus par la hiérarchie ecclésiastique dans cette société (*Mansi* 51, 552). Il apparaît dans la constitution *Providentissima Mater Ecclesia*, par laquelle Benoît XV annonçait la promulgation prochaine du *Codex Iuris Canonici* [AAS 9/1917], 5). Elle revient encore dans l'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII, datant de 1947 [AAS 39/1947], 521-595).

membres, différentes structures de pouvoir et d'action, ainsi qu'une *visibilité affirmée*¹. En accentuant la constitution sociétaire de l'Eglise, l'ecclésiologie se concentrait sur ses aspects visibles ; elle affirmait que l'Eglise était une *république aussi palpable que celle de Venise* et un *Royaume aussi perceptible que celui de la France* – selon deux expressions fameuses du cardinal Bellarmin². L'identification de la communauté ecclésiale avec la société ecclésiastique visible a conduit à oublier que, dans son être profond, l'Eglise était avant tout une communion spirituelle et un mystère divin. Il n'est donc pas surprenant que dans ce contexte, l'appartenance à l'Eglise fut identifiée à l'adhésion extérieure aux diverses structures de visibilité, inhérentes à la notion de société³.

Un trait caractéristique de toute société humaine est l'inégalité entre les diverses catégories de membres : les personnes munies d'un pouvoir de direction – appelé parfois *ministère*, même dans le langage juridique séculier⁴ – se distinguent de la masse du peuple par une position

¹ RIGAL, J., *Op. cit.*, 34.

² BELLARMIN, R., *Controv.*, Lib. III. *De Ecclesia militante*, c. 2: *Opera omnia*, Naples, 1857, t. 2, p. 75. L'ouvrage de référence sur l'ecclésiologie du card. Bellarmin est celui de THOMAS, D., *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621) : systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen*, Paderborn, 1999. L'idée du Royaume revient souvent non seulement dans la pensée de Bellarmin mais encore dans toute l'ecclésiologie de type sociétaire. Cependant, à la différence de l'interprétation de type eschatologique que cette notion reçoit dans l'ecclésiologie contemporaine, chez les apologistes catholiques de l'époque posttridentine, son interprétation était socio-politique : l'Eglise se présentait à leurs yeux comme une monarchie divinement instituée, avec le pape comme *roi* ; elle était toutefois une *monarchie tempérée* par l'*aristocratie*, car les évêques étaient de vrais pasteurs et, à ce titre, devaient être considérés comme de vrais *princes* qui détenaient un pouvoir légitime dans leurs diocèses. Parmi d'autres maîtres de cette ecclésiologie, le père Congar rappelle Jean de Raguse et Pierre Canisius (CONGAR, Y.M., *Sainte Eglise.*, 32).

³ *Pour faire partie de quelque manière, de la véritable Eglise, nous ne croyons pas qu'une vertu intérieure soit nécessaire ; il suffit de la profession extérieure de la foi, de la communauté des sacrements, toutes choses qui peuvent être perçues par nos sens* (BELLARMIN, R., *De Conciliis et Ecclesia*, Lib. III, cap. 2, dans *Disputationes et controversiis christianae fidei*, Paris, 1608, t. 2, 109 A).

⁴ A partir du Haut Moyen-Âge, le mot *ministerium* est fréquemment utilisé dans le langage civil pour désigner certaines fonctions publiques, notamment celles qui sont de grande importance pour la vie commune des gens (comme par exemple la royauté). Cet usage parallèle du même terme dans le domaine séculier a aussi influencé son usage religieux en figeant la compréhension des ministères comme étant des fonctions hiérarchiques à l'intérieur d'une conception sociétaire de l'Eglise (HOFFMANN, J.,

privilegiée et dominante. Il est donc naturel que dans la société qu'est l'Eglise en ce monde, la hiérarchie ministérielle se distingue du peuple de laïcs. Ainsi, l'*Ecclesia Dei* est une *societas monarchica et inaequalis*, structurée selon la volonté du Seigneur qui a voulu que *les uns soient à la tête et commandent, et que les autres soient subordonnés et obéissent*¹. Dans la perspective sociétaire, la constitution de l'Eglise est essentiellement pyramidale : les fidèles laïcs en bas de l'échelle, suivis, en montant, des prêtres et des évêques avec le pape au sommet. Les rapports entre les ministres et les fidèles font l'objet de droits et de régulations juridiques correspondant à la structure pyramidale de l'Eglise. Le pape en tant que le *vicaire* du Christ sur la terre est investi de la plénitude des pouvoirs spirituels et temporels sur l'Eglise. Son autorité est considérée comme une autorité divine, que même le pouvoir séculier doit pleinement reconnaître et respecter et que les fidèles doivent accepter avec la soumission nécessaire².

Le pouvoir hiérarchique est considéré comme la médiation essentielle du salut³. L'accent est mis sur l'aspect juridique du ministère : il est un pouvoir sacré institué par le Christ et transmis par l'Eglise – c'est-à-dire par la hiérarchie ecclésiastique – à des individus. Les ministres, en vertu de leur pouvoir pastoral, ont le droit de célébrer l'eucharistie et les autres sacrements, d'enseigner publiquement les principes de la foi et de la morale, et d'exercer des fonctions gouvernementales dans la communauté. La hiérarchie qui célèbre, enseigne et gouverne, apparaît

« Ministère en théologie catholique », dans Congar, Y.M. (éd.), *Vocabulaire œcuménique*, Paris, Cerf, 1970, 375).

¹ GREGOIRE XVI, *Commissium divinitus*. Lettre encyclique au clergé de la Suisse, 17 mai 1835 (cité dans RIGAL, J., *Op. cit.*, 35). Selon le schéma de *De Ecclesia* de Vatican I (non voté), l'Eglise du Christ n'est pas une *société égalitaire dans laquelle les fidèles jouiraient des mêmes droits* ; bien au contraire, on y distingue le troupeau et les pasteurs, seuls les derniers ont le droit et le devoir d'enseigner, de sanctifier par la dispensation des moyens de grâce (notamment par l'administration des sacrements) et de gouverner les fidèles laïcs. Il est donc normal et même nécessaire que le peuple des croyants se soumette aux jugements et aux enseignements du clergé et qu'il obéisse à la hiérarchie ecclésiastique, représentée – aux divers niveaux de la vie ecclésiale –, par les prêtres, les évêques et le pontife romain.

² CONGAR, Y.M., *Sainte Eglise.*, 31.

³ DENAUX, A., « L'Eglise comme communion. Réflexions à propos du Rapport final du Synode extraordinaire de 1985 », *NRT* 110 (1988), 21.

ainsi *opposée* au peuple de fidèles ; peuple qui est le destinataire de ses services¹.

La conception sociétariale de l'Eglise, que nous venons d'esquissée, a dominé l'ecclésiologie latine pendant des siècles. Aussi utile qu'elle ait pu être pour préserver l'autonomie de l'Eglise par rapport aux revendications des pouvoirs séculiers, elle l'a pourtant conduite à un repliement progressif sur elle-même et, par conséquent, à sa séparation du monde : la société humaine et la société ecclésiale – en étant toutes les deux des sociétés parfaites – n'avaient pas besoin l'une de l'autre, ni pour exister ni pour poursuivre leurs objectifs propres. Assujettie à un juridisme d'inspiration séculière et politique, l'Eglise se regardait presque exclusivement dans son tissu visible, en négligeant trop sa dimension spirituelle de *mustérion* et la présence en elle de l'Esprit-Saint.

Le concile Vatican II a réagi contre cette vision unilatérale de l'Eglise. Il n'a pas complètement abandonné l'ecclésiologie de société car l'Eglise s'est toujours crue être à la fois spirituelle et visible, mais il l'a équilibrée et nuancée en lui associant une ecclésiologie de communion qui mettait en avant la dimension spirituelle de l'Eglise.

1.3. Vatican II : entre « societas » et « communio » – une ecclésiologie en tension

On a souvent remarqué que la doctrine de Vatican II sur l'Eglise était marquée par la tension entre deux tendances ecclésiologiques distinctes qui se sont manifestées dans le processus de préparation de la constitution *Lumen Gentium* : une première de type socio-juridique (que nous avons présentée plus haut) et une seconde de type sacramentel et communionnel ; Acerbi l'a démontré de manière bien documentée². De ce fait, d'après plusieurs chercheurs, elle souffre d'une certaine

¹ C'est dans un contexte dominé par l'opposition entre les ministres et les laïcs que se forme, à partir du 17^{ème} siècle, le traité des sacrements. Il n'est donc pas surprenant qu'il soit réduit à une théologie du sacrement de l'ordre, considéré surtout comme une source de pouvoir sacramentel, avec la référence principale à l'eucharistie (HOFFMANN, J., *Op. cit.*, 372-373).

² ACERBI, A., *Due ecclesiologie : ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella « Lumen Gentium »*, Nuovi Saggi Teol., 4, Bologne, 1975. Les lignes qui suivent s'inspirent essentiellement des ses analyses.

incohérence, voire une vraie dichotomie quant à la vision de l'Eglise qui y est élaborée¹.

La première tendance – sociétaire – a été fortement affirmée dans le schéma initial du *De Ecclesia* présenté lors de la première session du concile en automne 1962². Dans le prolongement direct de l'ecclésiologie apologétique de type bellarminien, il commençait par un chapitre intitulé *De Ecclesiae militantis natura* – titre qui exprimait déjà bien son esprit fondamental. Dans l'ensemble du schéma, l'Eglise est considérée surtout dans son aspect extérieur et visible, peu de place étant réservée à sa vie intérieure. Par une forte accentuation de l'aspect sociétaire, le schéma présente l'Eglise avant tout comme une *affaire d'hommes* et non comme une *affaire de Dieu* : les mentions de la Trinité sont peu nombreuses et la dimension pneumatologique du mystère ecclésial est pratiquement absente. Le schéma se caractérise par un juridisme affirmé, où l'Eglise se révèle surtout comme une institution gérée par des lois. Conformément à l'approche sociétaire, l'accent est mis sur le caractère hiérarchique de la communauté ecclésiale et sur la distinction – voire opposition – entre la hiérarchie ministérielle d'un côté et le peuple de laïcs d'autre côté. Le schéma insiste sur l'origine et la signification surnaturelles de l'appareil hiérarchique de l'Eglise et met en valeur la vertu théologale d'obéissance chez les fidèles. Il souligne l'inégalité entre les diverses catégories de fidèles et la dépendance juridique des fidèles à la hiérarchie. La conception de

¹ Kuhn parle d'une *ecclésiologie en tension* (KUHN, U., art. « Eglise », dans Lacoste, J.Y. (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, 1998, 379) ; Angel y discerne une certaine juxtaposition des deux tendances ecclésiologiques (ANGEL, A., « L'ecclésiologie postconciliaire. Les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir », dans Latourelle, R., (éd.), *Vatican II. Bilan et perspectives (1962-1987)*, t. 1., Montréal – Paris, 1988, 419) ; Grootaers l'accuse d'une *atrophie doctrinale* (GROOTAERS, J., *Dynamisme et perspective de l'ecclésiologie de Vatican II*. Colloque international de Bologne, 8-12 avril 1980, *Irénikon* 53 [1980], 200) ; cf. « Comment relire Vatican II en 1985 ? », dans *Vingt ans après Vatican II. Le Synode extraordinaire = Pro Mundi Vita* 102 (3/1985), 45 ; TILLARD, J.M.R., « L'Eglise de Dieu est une communion », *Irénikon*, 4 (1980), 451-468 ; TOURNEUX, A., « L'évêque, l'eucharistie et l'Eglise locale dans *Lumen Gentium*, 26 », *ETHL* 1 (1988), 107 ; KASPER, W., « L'Eglise comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II », *Communio* 12 (1/1987), 24-25.

² ACERBI, A., *Op. cit.*, 107-149, cf. ROUSSEAU, O., « La constitution *Lumen Gentium* dans le cadre des mouvements rénovateurs de théologie et de pastorale des dernières décades », dans Baraúna, G. et Gongar, Y.M. (éds), *Op. cit.*, 35-56.

l'Eglise qui en résulte est formellement pyramidale, avec les laïcs à la base et le pape au sommet. Le ministère de ce dernier s'y présente comme une sorte de *quatrième ordre* très clairement distinct du ministère des évêques, dont la dépendance hiérarchique au *Romanus Pontifex* est fortement soulignée¹. Le ministère épiscopal y est présenté essentiellement dans une perspective canonique, où les *munera* des évêques (enseigner, sanctifier, gouverner) sont envisagés comme des pouvoirs juridiques transmis par la délégation papale et non comme des *charismata* enracinés dans l'ordination épiscopale². La collégialité des évêques y apparaît dans une perspective canonique et dans le contexte de la doctrine sur les conciles, avec l'affirmation nette de la supériorité du pape par rapport au concile et l'élévation affirmée du pontife romain au-dessus du collègue épiscopal³. Bien que la recherche de l'unité entre les chrétiens ait été clairement affirmée par Jean XXIII comme l'un des principaux buts du concile, ce premier schéma propose une ecclésiologie peu œcuménique à cause d'une vision essentiellement canonique de l'ecclésialité. L'Eglise du Christ y est comprise comme une société hiérarchique et identifiée à l'institution catholique romaine. Ce schéma a été vivement critiqué par des pères lors de la première session pour son *caractère unilatéral, apologétique, juridique, scholastique, non œcuménique, et finalement, non « pastoral »*⁴.

En même temps, une nouvelle ecclésiologie – représentée par la majorité des pères au sein de l'assemblée et fortement soutenue par de nombreux experts du concile – commençait à se faire valoir dans les discussions plénières. Elle manifestait l'émergence d'une nouvelle

¹ L'influence de la constitution *Pastor Aeternus* de Vatican I sur cette question est claire. Selon une parole du père Y. Congar, dans l'ensemble, c'est encore une ecclésiologie de *monarchie pontificale*.

² A remarquer que la fonction essentielle de l'évêque dans son Eglise particulière – est celle de président de l'assemblée eucharistique – n'est même pas évoquée dans ce premier schéma.

³ Nombreux *vota* de la consultation préconciliaire demandaient que le concile complète l'ecclésiologie de Vatican I par une théologie de la collégialité épiscopale dans son rapport au ministère du pape et que soit ainsi approfondie la dimension sacramentelle du ministère des évêques. L'approche de la collégialité proposée dans ce premier schéma a été jugée insatisfaisante par la plupart des pères conciliaires (TOURNEUX, A., *Op. cit.*, 106-141).

⁴ ACERBI, *Op. cit.*, 154. D'autres observations semblables ont été envoyées au secrétariat du concile après la clôture de la première session (*Ibid.*, 160-167).

conscience ecclésiale dans le monde catholique qui percevait l'Eglise avant tout comme une communion divino-humaine¹. Dès la fin des années cinquante déjà, une *ecclésiologie de communion* se frayait un chemin, avec persistance, dans la réflexion catholique sur l'Eglise. Influencée par les mouvements biblique, patristique et liturgique, elle prenait comme point de départ la vie même de l'Eglise, en y puisant ses présupposés doctrinaux². Le retour aux sources authentiques et anciennes, proprement religieuses et ecclésiales de la foi, était un choix méthodologique important qui a permis, à cette nouvelle ecclésiologie, de se libérer de l'emprise du juridisme et de l'institutionnalisme posttridentins, et de voir l'être et la vie de l'Eglise dans leur complexité divino-humaine et sous le jour du mystère. Le souci pastoral et la préoccupation œcuménique l'ont conduit à parler de l'Eglise dans un langage de *communio* d'inspiration proprement religieuse et non plus dans un langage de *societas* d'inspiration séculière et juridique.

Aux yeux de cette ecclésiologie, l'Eglise était avant tout une communion de type sacramentel, qui se constituait à partir du mystère trinitaire et non pas à partir des lois ecclésiastiques ou de définitions conciliaires. En insistant sur le fait que la communion trinitaire entre le Père, le Fils et l'Esprit constituait à la fois l'origine et le terme de l'Eglise, l'ecclésiologie de communion mettait en avant la dimension spirituelle et invisible de l'être ecclésial, et non plus sa constitution humaine comme le faisait l'ecclésiologie sociétaire. Dans cette nouvelle perspective, l'Eglise se présentait surtout comme le corps mystique du Christ, qui ne saurait être identifié unilatéralement à l'institution romaine³. Cette approche mystique de l'être ecclésial permettait à reconsidérer le problème de l'appartenance à l'Eglise dans la perspective de l'œcuménisme. Elle permettait également de considérer chaque Eglise locale, rassemblée pour la célébration de l'eucharistie, comme étant une actualisation – pleine et complète – de l'unique Eglise du Christ, et considérer l'Eglise universelle comme la communion des Eglises locales, avec le siège de Rome en son centre et non pas à son sommet. Selon une telle vision de l'universalité, l'unité de l'Eglise

¹ ACERBI, *Op. cit.*, 151-167.

² ROUSSEAU, O., *Op. cit.*, 35-56 ; cf. GRILLMEIER, A., *Op. cit.*, 159-174 ; ANGEL, A., *Op. cit.*, 416.

³ MOELLER, Ch., « Le ferment des idées dans l'élaboration de la constitution *Lumen Gentium* », dans Baraúna, G. et Congar, Y.M (éds), *Op. cit.*, 91).

consistait dans la communion de toutes les Eglises locales entre elles et non pas dans leur soumission juridique au siège de Rome. L'interprétation de l'unité à partir de la notion de communion ouvrait une nouvelle perspective de rapprochement dans le dialogue avec les autres chrétiens. L'Eglise de Rome se présentait ainsi comme le centre de la communion ecclésiale de toutes les Eglises locales répandues dans l'univers.

Par ailleurs, à cette conception communionnelle de l'unité correspondait la valorisation de la fonction épiscopale et un nouveau regard sur la collégialité. L'épiscopat se présentait surtout comme un ministère pneumatique de type charismatique, enraciné dans le sacrement de l'ordination, et non pas comme un pouvoir juridique accordé par une délégation papale. La consécration épiscopale constituait un lien sacramentel d'unité entre tous les évêques à l'intérieur du collège et, par conséquent, entre leurs Eglises locales à l'intérieur de la communion ecclésiale universelle¹. Le collège épiscopal se présentait ainsi comme un organe pastoral et doctrinal qui agissait et parlait au nom de toute l'Eglise, notamment lorsqu'il était réuni en concile œcuménique. Le pape – comme le premier des évêques – se trouvait, certes, à la tête du collège, mais – en tant qu'évêque – il n'était pas élevé au-dessus de lui. Sa primauté était ainsi replacée dans la perspective de la collégialité, qui en constituait le cadre ecclésial². De même, son infaillibilité a reçu une interprétation ecclésiale et non plus personnelle. Conformément à la tradition ancienne, l'Eglise tout entière était la dépositaire de la foi et portait communément la responsabilité pour la conservation fidèle des vérités révélées (*sensus fidei*). Demeurant dans la communion de foi avec toute l'Eglise, le pape était infaillible, non pas comme une personne individuelle mais comme un porte-parole de l'ensemble des fidèles.

¹ Selon une tradition très ancienne, décrite déjà dans la *Traditio* d'Hypolite, l'épiscopat était conféré par l'imposition des mains sur le candidat par trois évêques des environs. Ce fait montrait bien qu'il était un acte collectif du corps épiscopal qui agrégeait le nouvel élu à l'*ordo episcoporum* et non pas une affaire privée du pape (BOTTE, B., *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, Paris, 1957, 131).

² La tendance à séparer la primauté de la collégialité, typique pour l'ecclésiologie sociétaire et nettement réaffirmée dans le schéma initial, a été vivement critiquée autant par des évêques venant des Eglises catholiques orientales que par plusieurs évêques occidentaux. De vives réactions ont été données notamment par le patriarche Maximos IV et le card. Bea (MOELLER, Ch., *Op. cit.*, 92-93).

A partir de ces idées rénovatrices, le schéma initial a été entièrement repensé et restructuré¹. Une année plus tard, à la session d'automne 1963, un nouveau schéma a été présenté devant l'assemblée². Il commençait avec un chapitre intitulé *De Ecclesiae mystero* – le titre montrait déjà clairement qu'il était animé par un esprit différent que son antécédent. Tenant compte des remarques des pères, il fondait dans une vision ecclésiologique unique les deux tendances. A la suite des discussions plénières et des réclamations des pères, des modifications supplémentaires ont été apportées après la session de 1963, dans l'esprit d'une ecclésiologie de communion³. Passé au crible des derniers amendements lors de la troisième session, le schéma, revu et affiné, a été accepté à la quasi-unanimité, par la votation plénière du 21 novembre 1964⁴. Muni d'une *Nota explicativa praevia*, ce schéma a été promulgué comme la constitution dogmatique sur l'Eglise *Lumen Gentium*⁵.

En comparant la constitution avec le schéma initial, nous sommes d'abord frappés par la rapidité et la profondeur du changement accompli : d'une ecclésiologie clairement sociétaire et hiérarchique, le concile est passé à une ecclésiologie dynamique où, l'Eglise est présentée comme un mystère de communion divino-humaine, un organisme vivant – le corps du Christ, animé par son Esprit. Cependant, le fait que le texte de la constitution ait été élaboré dans un climat de

¹ Sur le processus de cette élaboration voir, ACERBI, *Op. cit.*, 167-237.

² Il a donné lieu à une confrontation intense entre la tendance dite socio-juridique et la tendance dite communionnelle (ACERBI, *Op. cit.*, 261-314 ; ROUQUETTE, R., *Vatican II. La fin d'une chrétienté. Chroniques*, t.2, coll. Unam Sanctam 69b, Paris, 1968, 371-393).

³ ACERBI, *Op. cit.*, 329-434.

⁴ Sur les derniers affrontements entre les deux tendances et l'affinement du texte péremptoire dans l'aula conciliaire, voir ACERBI, *Op. cit.*, 437-481 ; ROUQUETTE, R., *Op. cit.*, 497-506. Quant au vote, il a été presque unanime : 2151 voix *pour* et 5 voix *contre*.

⁵ La *Nota explicativa praevia*, concernant surtout la relation entre la papauté et la collégialité, n'a pas été votée par l'assemblée. Signée par le Secrétaire Général du concile, Mgr. Felici, elle a été ajoutée à la demande personnelle du pape Paul VI. Sans faire partie de la constitution *stricte sensu*, elle fait certainement partie intégrante des actes du concile.

tensions doctrinales importantes où tous ont dû faire des concessions¹, certaines incohérences se reflètent dans sa composition et son contenu. S'il est vrai que l'idée de *communio* y apparaît clairement, il est aussi vrai que l'idée de *societas hierarchica* y est très présente également. La synthèse entre les deux visions ne semble pas être toujours parfaitement synchronisée et, selon certaines opinions, le texte final apparaît parfois comme une compilation de deux ecclésiologies parallèles. La plupart des théologiens catholiques estime que *Lumen Gentium* contient une *ecclésiologie de compromis* marquée par une certaine dichotomie de la pensée². Lambert parle même d'une *tension violente* entre d'une part, *le souci de restaurer, d'instaurer dans les consciences... la primauté du successeur de Pierre et, d'autre part, les dimensions communautaires du Peuple de Dieu et de la collégialité*³.

¹ Paul VI a explicitement souhaité, dans une des assemblées plénières, que tous les documents du concile soient approuvés avec *la plus grande unanimité possible* (cf. ANGEL, A., *Op. cit.*, 415).

² Vue ces flottements ecclésiologiques, le père Congar a estimé que *Vatican II s'est arrêté à mi-chemin, en proposant des solutions de compromis non seulement pour les formules employées, mais aussi pour le contenu ecclésiologique qui se trouve derrière ces énoncés* (cité dans ANGEL, A., *Op. cit.*, 427). Un exemple de cette dichotomie est la relation entre la collégialité épiscopale et la primauté papale. Le concile n'a pas réussi à dépasser de manière satisfaisante l'opposition binaire entre le pontife romain d'un côté et les évêques de l'autre côté. La constitution hiérarchique de l'Eglise est formulée dans les termes d'une dialectique entre la papauté et la collégialité : d'une part, on essaye de montrer l'insertion du pape dans le collège épiscopal, d'autre part, on distingue radicalement le pape du collège en lui attribuant une domination absolue sur toute l'Eglise et sur chacun des évêques. La meilleure illustration de cette *ecclésiologie en binôme* est la *Nota explicativa praevia* qui accompagne la constitution. On y affirme d'une part que l'ordination épiscopale confère une participation d'ordre ontologique aux fonctions sacrées et d'autre part que cette participation devient un pouvoir effectif dans l'Eglise uniquement après avoir été juridiquement déterminée par le pape (*Nota*, n° 2). Tout en affirmant l'appartenance du pape au collège, on écarte clairement l'idée d'égalité entre les membres du collège et sa tête (n° 1). En parlant de la communion entre le pape et les évêques au sein du collège, on déclare qu'il s'agit d'une communion hiérarchique qui est déterminée par une structure juridique (n° 2). Alors que le collège s'entend toujours et nécessairement avec sa tête (n° 3) et ne jouit d'aucun pouvoir propre sans le consentement de la tête, le souverain Pontife peut exercer en tout temps et à discrétion son pouvoir (n° 4), autant sur l'Eglise universelle que sur le collège lui-même (n° 3).

³ LAMBERT, B., « La constitution (*LG*) du point de vue catholique de l'œcuménisme », dans Baraúna, G. & Congar, Y. (éds), *L'Eglise de Vatican II, Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise*, t. 3, Paris, Cerf, 1966, 1263-1277 (1270) ; cf. « Comment relire Vatican II en 1985 ? » dans *Vingt ans après Vatican II. Le Synode*

Malgré ces critiques, il faut toutefois reconnaître que le concile a apporté un changement significatif dans la manière de voir l'Eglise par rapport à la période posttridentine. Sans abandonner la conception de l'Eglise comme une société hiérarchique, il l'a replacée dans une perspective de l'Eglise comprise comme une communion. De manière générale, l'évolution qu'il avait amorcée a été suivie dans l'ecclésiologie postconciliaire, et l'idée de communion y est devenue prépondérante.

1.4. Influences non-catholiques sur l'ecclésiologie conciliaire

L'un des buts essentiels du concile était le rapprochement avec les autres Eglises chrétiennes¹. Ce désir d'unité s'est manifesté dans l'invitation, au concile d'observateurs non-catholiques, pour s'associer activement et effectivement à l'élaboration des textes conciliaires. La constitution *Lumen Gentium* reflète ces diverses influences qui ont aidé le concile à passer d'une vision trop juridique à une vision relativement communionnelle de l'Eglise.

En ce qui concerne les influences orthodoxes, il faut d'abord mentionner la mise en valeur de la dimension pneumatologique de l'Eglise². Tandis que le premier schéma parlait presque uniquement du Père et du Fils en rapport avec l'Eglise, la constitution, dans sa forme définitive, parle aussi souvent de l'Esprit Saint. Pour la théologie orthodoxe, l'Eglise est *de nature essentiellement pneumatique*³. Elle est un organisme

extraordinaire = *Pro Mundi Vita* 102 (3/1985), 41-45. Plusieurs ont estimé qu'un concile Vatican III était nécessaire afin de faire une synthèse des ecclésiologies de Vatican I et de Vatican II dont aucune n'a réussi à proposer une doctrine cohérente sur l'Eglise (TRACY, D., KÜNG, H., METZ, B. (éd.), *Towards Vatican III. The Work That needs to be done*, Dublin, 1978).

¹ Jean XXIII l'a clairement exprimé dès avant le concile dans la bulle de son indiction *Humanae Salutis* du 25 décembre 1961 et dans son discours du 11 octobre 1962 lors de l'ouverture solennelle du concile.

² MOELLER, Ch., *Op. cit.*, 103 (cf. aussi la note n°1 à la même page). Non seulement la présence des observateurs orthodoxes y a joué son rôle mais aussi la connaissance de plus en plus répandue parmi les théologiens catholiques des œuvres des théologiens orthodoxes d'émigration comme Bulgakov ou Lossky qui insistaient fortement sur le caractère essentiellement pneumatique et charismatique de l'Eglise. Il ne faut pas oublier qu'en 1961 déjà, le Conseil Œcuménique des Eglises – également sous l'inspiration orthodoxe – a introduit la mention trinitaire dans sa base doctrinale en valorisant ainsi le rôle de l'Esprit-Saint dans les recherches ecclésiologiques.

³ HAUBTMANN, P., « Le point du Concile », *Semaine religieuse*, 44 (1964), 2-3.

*charismatique, ... parce qu'elle vit et agit par l'Esprit. Elle est le lieu de son action. Sans l'Esprit, il n'y a pas de vie dans l'Eglise..., il n'y a pas d'Eglise comme telle*¹. La mise en valeur de cette vérité, chère aux orientaux, a aidé le concile à dépasser la vision trop juridique du schéma initial et à regarder l'Eglise comme un mystère de communion, animé dans sa vie par une force divine – celle de l'Esprit-Saint.

Une autre influence importante de la théologie orthodoxe consistait à mieux accentuer le lien étroit existant entre le mystère ecclésial d'un côté, et le mystère eucharistique de l'autre côté. L'ecclésiologie orthodoxe insiste sur le fait que *l'Eglise est là où est le Christ ; or, le Christ est chaque fois présent dans l'eucharistie, en la plénitude de son Corps*². Ainsi, chaque assemblée eucharistique réalise la plénitude de l'Eglise. Dans la conscience orthodoxe, l'Eglise est, à un degré si fort, liée à l'eucharistie, qu'il y a une identification décisive entre les deux réalités : l'Eglise se crée à la synaxe eucharistique et elle vit grâce à l'eucharistie. L'être et l'existence de l'Eglise sont de nature eucharistique³.

Un regard porté sur l'Eglise à partir de la célébration de l'eucharistie a aussi permis au concile d'interpréter d'une manière renouvelée le rapport entre la localité et l'universalité. Dans la perspective eucharistique, l'Eglise universelle se présente surtout comme une communion dans laquelle toutes les Eglises locales sont liées entre elles, *non pas d'abord sous la forme de liens juridiques ou d'une allégeance humaine ; mais avant tout, sous la forme d'un lien sacramentel et ontologique : l'eucharistie. Le corps sacramentel du Christ, auquel toutes les Eglises communient, est... la source et la garantie de leur mutuelle union*⁴. L'unicité de l'eucharistie, malgré la multitude des communautés locales, assure l'unité de l'Eglise dont la plénitude se trouve dans chaque assemblée eucharistique particulière. Selon l'esprit orthodoxe, la nature universelle de l'Eglise lui vient du fait qu'une seule

¹ AFANASSIEFF, N., *L'Eglise du Saint Esprit*, coll. Cogitatio Fidei 83, Paris, Cerf, 1975, 26.

² AFANASSIEFF, N., *Op. cit.*, 29. Au 20^{ème} siècle, l'*ecclésiologie eucharistique* a été développée surtout par Affanassieff et Shmemann. Voir sur cette question, McPARTLAN, P., *Sacrament of salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh, T&T Clark, 1995.

³ ZIZIOULAS, J., *L'eucharistie, l'évêque et l'Eglise durant les trois premiers siècles*, Paris, 1994, 24-26.

⁴ HAUBTMANN, P., *Op. cit.*, 2-3.

et identique eucharistie est célébrée dans chacune des communautés particulières¹.

Avec cette vision de l'Eglise, va de pair l'approche orthodoxe de l'épiscopat, centrée sur le mystère eucharistique. Elle a permis au concile de mettre en valeur une fonction essentielle du ministère épiscopal – complètement omise dans le schéma initial – qui est celle de président de l'assemblée eucharistique. En rassemblant la communauté locale pour la célébration de l'eucharistie, l'évêque se présente comme le centre visible de son unité. En même temps, en demeurant en communion avec les autres évêques dont chacun préside l'eucharistie dans son Eglise, il assure son insertion mystique dans l'unité du Corps universel du Christ².

Cette approche eucharistique de l'épiscopat, qui souligne l'égalité des évêques entre eux, a également aidé le concile à approfondir la doctrine de la collégialité dans sa relation avec la papauté. Le concept de collégialité permet, en effet, une vision plus équilibrée des prérogatives propres du pape par rapport à celles des évêques³. Le pape en tant que l'évêque de Rome est inséré pleinement dans le collège des évêques, avec lesquels il partage le même sacrement de l'ordre. Sa primauté au sein de ce collège ne peut être séparée de sa communion avec tous les évêques dont chacun est le pasteur légitime dans son diocèse. Plusieurs observateurs orthodoxes ont fait comprendre aux pères conciliaires qu'une juste définition de la collégialité des évêques dans sa relation à la papauté contribuerait au rapprochement entre les deux traditions séparées⁴.

Les influences protestantes sont moins spectaculaires et moins nombreuses dans l'ensemble de la doctrine conciliaire sur l'Eglise. Toutefois, elles sont fortes dans le chapitre II de *Lumen Gentium*, *De Populus Dei*, et concernant surtout la compréhension du sacerdoce commun des fidèles et ses implications pratiques⁵. L'expression *peuple*

¹ AFANASSIEFF, N., *Op. Cit.*, 29+.

² ZIZIOULAS, J., *Op. Cit.*, 28-29.

³ Le terme même de collégialité est de provenance orientale. Il s'agit, en effet, de la traduction en français (dont Y. Congar semble être l'auteur) du mot russe *sobornost'* (MOELLER, Ch., *Op. cit.*, note n°2, p. 118-119 ; et ROUSSEAU, O., *Op. cit.*, 44-45 ; cf. CONGAR, Y., *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953).

⁴ MOELLER, Ch., *Op. cit.*, 92-93.

⁵ MOELLER, Ch., *Op. cit.*, 94.

de Dieu apparaît déjà dans le schéma initial présenté lors de la première session pour décrire les fidèles laïcs. Ce sont des observateurs protestants qui ont fait remarquer aux pères conciliaires que le peuple de Dieu en marche se composait des fidèles laïcs et des ministres, entre lesquels il n'y avait pas d'opposition mais communion. En vertu du même baptême, les uns et les autres jouissent d'une dignité égale d'enfants de Dieu. Grâce à ce caractère baptismal commun, tous – laïcs et ministres – ont à exercer dans la communauté ecclésiale des fonctions sacerdotales, prophétiques et royales, qui n'appartiennent pas de manière exclusive à la hiérarchie ecclésiastique. Une telle vision *égalitaire* du peuple de Dieu dans son ensemble, ancrée dans la théologie du baptême, est typique de l'ecclésiologie protestante. Le chapitre *De Populos Dei* dans sa version définitive met en valeur la dignité baptismale de tous les membres de l'Eglise et rappelle leur commune responsabilité pour sa vie.

Une autre idée, ancienne et œcuménique, a ressurgi dans l'assemblée conciliaire sous l'influence protestante – celle de la responsabilité de toute l'Eglise pour la conservation fidèle du dépôt de la foi. A l'occasion de discussions autour du sacerdoce baptismal des fidèles, des observateurs protestants ont souligné que le Magistère ecclésial ne devait pas être présenté comme une institution dont se servirait la hiérarchie ecclésiastique pour dire aux laïcs ce qu'ils doivent croire, mais comme une expression de la foi de tout le peuple des croyants. Le Magistère, en effet, n'est compréhensible que dans la communion de foi de toute l'Eglise.

L'application active des observateurs des Eglises non-catholiques, dans le travail du concile, a été bénéfique pour son ecclésiologie. Toutes ces influences – orthodoxes et protestantes – ont permis au concile de mettre en lumière de nombreux liens d'unité. Grâce à ces liens la communion entre l'Eglise catholique et ces autres Eglises et Communautés chrétiennes n'a jamais été complètement détruite, et elle demeure toujours réelle – quoi qu'imparfaite –, malgré l'état actuel de séparation¹. Elles ont rapproché l'ecclésiologie catholique des

¹ Parmi ces liens d'unité, le concile énumère *la foi, le baptême, la parole de Dieu écrite, la vie de la grâce, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint Esprit et d'autres éléments visibles*, ainsi que des *gestes sacrés de la religion chrétienne* qui font penser aux sacrements (cf. UR, 3). Il convient de rappeler ici qu'en introduisant la notion de communion dans son ecclésiologie, le concile s'est inspiré du développement

ecclésiologies de ces Eglises, en lui apportant ainsi une inhérente dimension œcuménique¹.

1.5. Le concept de communion comme la clef d'une relecture actualisée de l'ecclésiologie de Vatican II

Comme nous l'avons vu, l'ecclésiologie de Vatican II est tributaire de la confrontation de deux tendances ecclésiologiques majeures au sein de l'Eglise catholique de l'époque et de diverses influences œcuméniques. Même si l'idée de communion n'a pas été suffisamment développée dans toutes ses potentialités par le concile lui-même, elle est toutefois devenue la perspective déterminante de son ecclésiologie et le cadre dans lequel le concile a replacé les éléments sociétaux de l'Eglise. Ainsi, le concile a valorisé l'aspect invisible de l'Eglise, c'est-à-dire la communion spirituelle, en lui subordonnant l'aspect visible, c'est-à-dire la communion dans ses éléments extérieurs (sacrements, confession de foi, structure hiérarchique). Par ce choix, le concile a défini un nouveau paradigme de l'ecclésiologie catholique qui, depuis sa clôture, détermine de manière décisive la réflexion sur l'Eglise. Cette option

de l'œcuménisme dans les autres Eglises ; en effet, de la fin des années cinquante, le concept de *koinônia-communio* a été proposé par la Foi & Constitution et adopté par le Conseil Œcuménique des Eglises comme le plus adapté pour répondre au défi de l'unité chrétienne. Par ce choix, il a acquis le statut de *concept officiel*, qui lui a valu une place de prédilection non seulement dans les dialogues œcuméniques mais aussi dans la réflexion au sein des Eglises membres du COE ; en l'adoptant lors du concile, l'Eglise catholique s'est placée, elle aussi, dans cette tendance (cf. *Supra*, Deuxième étude : *L'Eglise en tant que communion dans la Foi & Constitution et le Conseil Œcuménique des Eglises*, 44-220).

¹ Toutefois, bien que l'ecclésiologie conciliaire s'inspire souvent des traditions théologiques non-catholiques, la vision de l'Eglise qu'elle propose est encore jugée – surtout dans les Eglises non-catholiques, mais parfois à l'intérieur même de l'Eglise catholique –, comme *trop romaine* et *trop juridique*. Certains estiment que *Vatican II est resté en fait psychologiquement, physiquement et pratiquement latin* (LAMBERT, B., *Op. cit.*, 1271). Des orthodoxes notamment ont parfois critiqué l'esprit romain du concile, *Nous estimons, pour notre part, que la mentalité première du Concile demeurerait assez étrangère à la tradition orientale... Il est certes difficile d'affirmer que nos Eglises sœurs d'Orient puissent se retrouver du premier regard dans la lettre des textes conciliaires. Mais il est par contre incontestable que le développement amorcé par ce Concile va dans le sens de notre Tradition commune avec l'Orient* (CORBON, J., « La constitution *Gaudium et Spes* du point de vue de la théologie orientale », dans Baraúna, G., *L'Eglise dans le monde de ce temps. Etudes et commentaires autour de la Constitution pastorale Gaudium et Spes de Vatican II*, t. II, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, 696).

pour l'ecclésiologie de communion a été confirmée à plusieurs reprises par l'enseignement du Magistère.

En 1985, à l'occasion du 20^{ème} anniversaire de la clôture du concile, s'est tenu à Rome un synode extraordinaire dont le but principal était la vérification critique de l'enseignement de Vatican II¹. Selon le synode, malgré la tension ecclésiologique dont avait souffert le concile, l'idée de communion était *le concept central et fondamental* dans ses documents (RF, II, C, 1)². De ce fait, il fallait lui attribuer une place de première importance dans la réflexion catholique actuelle sur l'Eglise, au point d'en faire une sorte de *clef ecclésiologique* pour une relecture actualisée de l'œuvre conciliaire³. En effet, le concept de communion permet une synchronisation de certaines polarités caractéristiques pour l'ecclésiologie postridentine ; polarités qui n'ont pas été complètement dépassées par Vatican II, telles que l'universel – le local, le visible – l'invisible, le hiérarchique – le charismatique, etc. Ainsi, le concept de communion se présente comme une notion d'unification des extrêmes qui permet une ecclésiologie équilibrée⁴. Il permet également la recherche de solutions nouvelles à bien des problèmes pratiques de la vie ecclésiale, tels que l'unité et la diversité dans l'Eglise (RF, II, C, 2), les Eglises orientales (RF, II, C, 3), la collégialité (RF, II, C, 4), les conférences épiscopales (RF, 5), la participation et la coresponsabilité dans l'Eglise (RF, II, C, 6) et, finalement, l'engagement œcuménique (RF, II, C, 7)⁵.

¹ Voir à ce sujet : *Synthèse de travaux de l'assemblée synodale. Le rapport final*, DC 1909 (5 janvier 1986), 36 ; *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II*, Paris, Cerf, 1986 ; *Synode extraordinaire, Rome 1985. Vingt ans après Vatican II*, Paris, Centurion, 1986.

² Dans ce qui suit, RF = *Rapport Final*. Outre la DC, le texte du rapport se trouve également dans *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II*, 549-567 et dans *Synode extraordinaire, Rome 1985. Vingt ans après Vatican II*, 223-238).

³ DC 1909 (5 janvier 1986), 39 ; selon la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *le concept de la "communio" (koinônia)... peut être une clé de lecture pour un renouvellement de l'ecclésiologie catholique* (CDF, *Communio in notio*. Lettre aux évêques de l'Eglise catholique sur certains aspects de l'Eglise comprise comme communion [28 mai 1992], Paris, Cerf, 1993 ; n^{os} 1-2 (publié aussi sur www.vatican.va, 19. 04. 2004).

⁴ DENAUX, A., « L'Eglise comme communion. Réflexions à propos du Rapport final du Synode extraordinaire de 1985 », *NRT* 110 (1988), 31.

⁵ DENAUX, A., *Op. Cit.*, 26-27.

Cependant, comme le constate La Congrégation pour la Doctrine de la Foi dans une lettre de 1993 adressée aux évêques, le concept de communion *n'est pas univoque* et se prête à des interprétations diverses et parfois divergentes, voire contradictoires¹. C'est pourquoi, faut-il encore que les théologiens catholiques l'emploient dans la fidélité à la doctrine de foi de l'Eglise. La Congrégation révèle que *certaines visions ecclésiologiques... n'harmonisent pas correctement le concept de « communion » avec les concepts de « Peuple de Dieu » et de « Corps du Christ », et accordent une place insuffisante au rapport entre l'Eglise comme communion et l'Eglise comme sacrement*². Tout en confirmant que la notion de communion demeure un concept central de l'ecclésiologie catholique contemporaine, la lettre exhorte les théologiens à l'utiliser dans la fidélité à la foi catholique³.

Il semble que l'élément visible et l'élément invisible n'aient pas toujours été correctement coordonnés entre eux dans l'ecclésiologie catholique de la deuxième moitié du 20^{ème} siècle. Soucieux de la cause œcuménique, certains théologiens insistaient unilatéralement sur la communion spirituelle comme étant la dimension essentielle de l'Eglise, négligeant parfois trop sa dimension terrestre et institutionnelle. On présentait souvent l'ecclésiologie de Vatican II en opposition à celle de Trente et de Vatican I, en affirmant que la première était une ecclésiologie de *communio* et la seconde une ecclésiologie de *societas perfecta*. Dans les années qui ont suivi immédiatement Vatican II, l'opinion selon laquelle le concile aurait introduit une réelle rupture avec l'ecclésiologie sociétaire de l'époque préconciliaire, en rejetant en bloc ses principes, était assez répandue parmi les théologiens catholiques. Une lecture attentive des textes conciliaires semble suggérer pourtant qu'une telle interprétation de l'ecclésiologie conciliaire était, elle aussi, trop unilatérale. A notre avis, les documents de Vatican II, dans leur rédaction définitive, réconcilient déjà de manière relativement cohérente et équilibrée la vision sociétaire avec la vision communionnelle de l'Eglise, posant ainsi des bases solides pour une ecclésiologie que l'on pourrait appeler socio-communionnelle, où la communion ecclésiale n'est pas réduite à une dimension purement spirituelle mais englobe également la communion sociale.

¹ CDF, *Communio notio*, n°3.

² *Ibid.*, n°1.

³ *Ibid.*, n° 2.

Ce qui suit dans ce chapitre se veut être une présentation et une analyse de l'ecclésiologie catholique contemporaine à la lumière du concept de communion, dans la fidélité à la foi catholique d'une part, et dans l'esprit d'ouverture œcuménique d'autre part.

2. La personne humaine comme un être relationnel – fondements anthropologiques de l'ecclésiologie conciliaire de communion

L'une des tâches principales de Vatican II consistait à rapprocher l'Eglise des hommes et les hommes de l'Eglise. Pour le faire le concile a dû scruter non seulement le mystère de l'Eglise mais aussi celui de *l'homme considéré dans son unité et sa totalité, l'homme, corps et âme, cœur et conscience, pensée et volonté* (GS, 1 §3)¹. C'était une condition nécessaire afin de pouvoir présenter l'Eglise de façon conforme à la manière dont l'homme actuel se concevait lui-même et dont il concevait la réalité autour de lui : celle du monde et celle de l'Eglise.

2.1. De l'« animal social » à l'« être relationnel » – quelques repères philosophiques

En réfléchissant sur sa condition humaine, l'homme se découvre comme étant à la fois distinct des autres et pareil aux autres hommes. La notion d'individu² exprime l'autonomie et la particularité de chaque homme par rapport à tous les autres hommes, et la notion de nature³ exprime son identité fondamentale avec les autres. En effet, il y a une seule nature

¹ Même si parmi les seize documents de Vatican II, il n'y en a aucun qui soit consacré expressément au mystère de l'homme, différentes affirmations d'ordre anthropologique se trouvent disséminées dans l'ensemble de l'œuvre conciliaire. Le document qui consacre à l'homme le plus d'attention est la constitution pastorale *Gaudium et Spes* ; selon le cardinal Garrone – l'un de ses principaux rédacteurs – c'est *l'homme et sa condition* qui constituent son âme (Cité dans MOUROUX, J., « Situation et signification de chapitre I de *Gaudium et Spes* : sur la dignité de la personne humaine », dans Congar, Y. M. et Peuchmaurd, M. [éds], *L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et Spes »*, vol.2 : *Commentaires*, coll. Unam sanctam 65b, Paris, Cerf, 1967, 229).

² *Individu* – l'être humain en tant que porteur des propriétés objectives de la nature commune ; ce qui entre dans la définition de l'homme en tant qu'actualisé dans un être humain concret (cf. TILLARD, J.M.R., art. « Communion », dans Lacoste, J.Y. [éd.], *Op. cit.*, 239). Le propre de l'individu humain est surtout de pouvoir penser (raison) et se décider par lui-même (volonté). La notion d'individu met l'accent sur l'autonomie de chaque homme par rapport aux autres hommes et sur son aspiration à une vie indépendante. (cf. TRIEST, V., « Le personnalisme », <http://www.philagora.net/personnalisme>, 30. 06. 2003).

³ Selon Augustin, la nature n'est rien d'autre que ce que l'on pense être une chose dans son genre (AUGUSTIN, *De moribus ecclesiae* 2, 2 : PL 32, 1346).

humaine mais elle existe *incarnée* en une multitude d'individus, dont chacun est une personne différente des autres et unique. La personne apparaît ainsi comme une récapitulation individuelle et singulière de la commune nature humaine¹. Grâce à cette communion de nature dans la pluralité diversifiée des personnes, le *je* personnel de chacun est plus qu'un *moi-même*². De ce fait, chaque personne humaine se découvre comme un membre de l'humanité et constate en elle une aspiration naturelle d'aller au-delà du *moi* vers les autres, pour créer un *nous*³. Même si par nature, les hommes sont tous identiques quant à leur *essence d'hommes*, ils sont, toutefois, tous différents quant à leurs attributs individuels en tant que personnes⁴. Chaque personne a la conscience d'être un *ego* vis-à-vis d'une multitude d'*alter*⁵ ; elle se découvre comme un *je* vis-à-vis d'autres personnes dont chacune est aperçue comme un *tu* particulier et distinct des autres⁶. Cette altérité dans l'identité permet aux personnes d'entrer en relation les unes avec les autres⁷.

¹ A la suite de Boèce, la personne est définie, pendant tout le Moyen-Âge et jusqu'aux temps modernes, comme *substance individuelle de nature rationnelle* (cf. THOMAS D'AQUIN, *STh I*^a, q. 29, a.1 ; III^a, q.2, a.2). D'autres variantes se sont développées sur cette base ; selon Locke, *la personne est un être intelligent et pensant, doué de raison et de réflexion, conscient de son identité et de sa permanence dans le temps et dans l'espace* (LOCKE, J., *An essay concerning human understanding*, II, 27, 9). Ces définitions mettent l'accent sur l'aspect ontologique de la personne (l'homme *en soi*). Comme nous allons le voir plus loin, la philosophie personnaliste du 20^{ème} siècle l'envisagera surtout dans une perspective existentielle (l'homme dans *sa vie*) : *la personne est une réalité concrète, charnelle et spirituelle, membre de tous organismes : famille, corporations, etc.* (LACROIX, J., *Le Personnalisme*, Lyon, 1981, 84).

² *Ibid.*, 85.

³ La philosophie personnaliste du 20^{ème} siècle, parlera à cet égard de l'*identité hétérogène* de tous les hommes, identité qui les ouvre les uns aux autres et les attire les uns vers les autres (*Ibid.*, 76).

⁴ ...*par définition, la personne est ce qui ne peut être répété deux fois* (MOUNIER, E., *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1985¹⁴, 42).

⁵ En grec classique, *prosôpon* désigne la personne en tant qu'un *être face aux yeux d'autrui, face tournée vers l'autre, en relation, en rapport avec autrui* (TRIEST, V., art. « Le personnalisme », <http://www.philagora.net/personnalisme>, 30. 06. 2003).

⁶ L'étymologie du mot latin *persona* l'exprime. A l'origine, il s'agit d'un mot étrusque qui désigne le masque porté par les acteurs du théâtre antique en tant que métaphore du visage humain ; les différences dans les masques servaient à exprimer les différences de caractère entre les héros du spectacle (cf. TRIEST, V., *Op. cit.*).

⁷ Une figure de cette altérité dans l'identité est la différence des sexes. Lévinas parle, par exemple, de l'*altérité féminine* qui ne peut pas, bien sûr, être réduite à la différence

Même si c'est seulement à l'époque contemporaine que le thème de la relationalité de l'être humain a véritablement *envahi* la pensée philosophique, il n'en reste pas moins vrai que dès l'antiquité des penseurs se sont penchés sur la question de l'altérité et des diverses relations que le *je* noue ou dénoue avec un *tu*. Des philosophes de la Grèce antique ont déjà décrit l'homme comme un *animal social* qui porte dans son être un besoin naturel des autres, ne pouvant ni pourvoir à ses besoins vitaux les plus élémentaires, ni s'épanouir en tant que personne dans ses aspirations humaines les plus hautes sans entrer en relations avec ses semblables¹. Selon eux, la nature innée de l'homme le prédispose déjà à une vie dans la *polis* – *coexistence avec d'autres* –, sans laquelle il ne peut parvenir à la plénitude de son humanité. L'homme est fondamentalement tourné vers les autres et il ne peut trouver de bonheur et de paix que dans une relation interpersonnelle, dans une communauté de valeurs et de buts, dans l'échange et le don avec d'autres hommes.

Selon Aristote, l'homme est un *animal politique* (*zôon politicon*) *par nature* qui cherche à s'associer à d'autres hommes pour son bien personnel². La vie commune dans la cité permet aux hommes la satisfaction de leurs besoins et, à chacun, un développement harmonieux conforme à sa nature³. De même, pour Epicure, s'associer est un besoin naturel de l'homme. Selon lui, les hommes s'associent pour atteindre un plaisir ou éviter une douleur et, de ce fait, leurs rapports ont surtout un caractère utilitaire. C'est puisqu'ils ont besoin les uns des autres que les gens établissent entre eux différentes communautés de vie⁴. Même l'amitié, qui est une *vertu par elle-même*, a son origine dans l'utilité⁵. Toutefois, ni Aristote ni Epicure ne considèrent l'homme comme un être

sexuelle physique mais qui s'étend sur tout l'univers de la féminité (cf. LEVINAS, E., *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, coll. Phaenomenologica 8, La Hay, Nijhoff, 1965², 127-129).

¹ Le concept d'*animal social* dans son application à l'homme sera repris par des penseurs chrétiens dès l'époque ancienne ; il se retrouve autant chez des Pères que dans la théologie scolastique. A titre d'exemple : AUGUSTIN, *De bono conjugali*, PL 40, 373 ; THOMAS, *STh.*, II^a II^{ae}, q.129, a.6 ; II^a II^{ae}, q.109, a.3.

² ARISTOTE, *Politique* I, 2, 1253, a 2.

³ *Ibid.*, I, 2, 1252, b 29.

⁴ EPICURE, *Maximes Capitales*, XXXVI-XXXVIII, dans BALAUDE, J.F.(éd.), *Epicure. Lettres, Maximes, Sentences*, Paris, L.G.F., 1994.

⁵ EPICURE, *Sentences Vaticanes*, XXIII, dans BALAUDE, J.F.(éd.), *Op. cit.*

égoïste par nature qui voudrait utiliser l'autre comme un outil pour atteindre son propre but mais comme un être lié aux autres et dépendant des autres par nature. L'accomplissement personnel de l'homme n'est pas un accomplissement de l'individu en séparation des autres, moins encore en opposition aux autres, mais un accomplissement de chaque individu avec et grâce aux autres. C'est dans la rencontre et la relation avec ses semblables que l'homme se découvre, se réalise et existe, tout simplement. Cicéron – le principal *passer* de la philosophie grecque classique dans la pensée latine – dit que *nous (les hommes) sommes de par la nature même préparés à former des groupements, des assemblées, des cités*¹. Ainsi, les anciens ont déjà remarqué que le besoin d'une vie sociale était inscrit dans la nature de l'être humain dont l'un des traits essentiels était la relationalité.

Sur le fondement de cette constatation, la philosophie grecque avait développé la doctrine de la *philia*, c'est – à – dire de l'amitié naturelle de tous les hommes. Cette idée – tel un *fil rouge* – traverse l'ensemble de la philosophie grecque classique : elle est présente chez Socrate, Aristote, Platon, les Stoïciens, etc². Au Moyen-Âge, cette idée a été reprise par saint Thomas selon qui *l'homme est par nature ami de l'homme*³. Cette *amitié naturelle*, avant de s'exprimer à travers des attitudes et des sentiments amicaux, est une *réalité ontologique, entitative*, à laquelle tous les hommes participent en vertu de leur appartenance à la même espèce humaine⁴. Selon saint Thomas, le fait que l'homme s'aime signifie qu'il s'aime dans son espèce et, par conséquent, qu'il aime ceux qui en font partie. Le maître d'Aquin parle à ce propos d'un *amour d'amitié*⁵.

Les philosophes existentialistes (K. Jaspers⁶, J.P. Sartre¹) et phénoménologues (M. Heidegger², P. Ricœur³, E. Levinas⁴) du 20^{ème}

¹ CICERON, *De finibus*, III, XIX, 62 ; tr. fr. par Martha, J., t. II, 43.

² Cf. *supra*, dans la première étude, le chapitre, *Koinônia dans le grec classic*.

³ *C. Gent.*, 3, 117 ; 4, 54 ; *STh.*, I^a II^{ae}, 27, 3 ; II^a II^{ae}, 114, I ad 2 ; 157, 3 ad 3 ; *In Eth. Nic.*, 1, 8, lect. I n. 1541 ; *De caritate*, 8, ad 7.

⁴ WEBER, W., et RAUSCHER, A., « La communauté humaine. Chapitre II de la 1^{ère} partie de la Constitution *Gaudium et Spes* » dans Baraúna, G. (éd.), *L'Eglise dans le monde de ce temps*, 372-373.

⁵ *STh.*, I^a, 60, 4.

⁶ JASPERS, K., *Philosophie. Orientation dans le monde. Eclaircissement de l'existence. Métaphysique*, Paris–New York, Springer, 1986.

siècle, ont remis en valeur la dimension relationnelle inscrite dans la nature humaine. Ce thème a été développé surtout par des philosophes personnalistes⁵. E. Mounier⁶, M. Nédoncelle⁷, Macmurray⁸ et M. Buber⁹ ont vu dans la relationalité un trait prééminent de la personne humaine. Le personnalisme part de la constatation que *la personne vit toujours dans un monde peuplé d'autres personnes*¹⁰. De ce fait, l'existence personnelle de chacun est impliquée dans une *destinée collective* de tous et notre vie propre ne peut réaliser un sens qu'en participant à l'histoire des collectivités multiples auxquelles nous appartenons¹¹. Dans un monde qui n'est pas que pour moi, le *moi* ne fait qu'un avec *l'autre*, et *l'autre* avec le *moi*. *Exister, c'est appartenir à la communauté d'être, c'est co-exister*¹².

¹ SARTRE, J.P., *La transcendance de l'ego*, Paris, Recherches philosophiques, 1936-1937 (rééd., Vrin, 1965) et *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.

² HEIDEGGER, M., *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1957 et *L'Etre et le Temps*, Paris, Gallimard, 1969.

³ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.

⁴ LEVINAS, E., *De l'existence à l'existant*, Paris, 1947 ; *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972 ; *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1975², *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995.

⁵ Les idées essentielles du personnalisme sont exposées dans : MOUNIER, E., *Qu'est-ce que le personnalisme*, Paris, 1947 ; *Le Personnalisme*, coll. Que sais-je ? 395, PUF, 1985¹⁴ (1950¹) ; LACROIX, J., *Le Personnalisme*, Lyon, 1981 ; LANDSBERG., *Problèmes du personnalisme*, Paris, Seuil, 1951 ; LESTAVEL, J., *Introduction aux personnalismes*, Vie Nouvelle, 1961. Sur la spiritualité d'inspiration personnaliste, ZUNDEL, M., *Recherche de la personne*, Paris, Desclée, 1990 et du même auteur *Croyez-vous en l'homme ?*, Paris, Cerf, 1992 ; HABACHI, *Une philosophie ensoleillée – Essai sur la relation*, Anne Sigier, 1998.

⁶ MOUNIER, E., *Révolution personnaliste et communautaire*, Paris, Aubier, 1935 et *Manifeste au service du personnalisme*, Paris, 1936.

⁷ NEDONCELLE, M., *Personne humaine et Nature*, Paris, Aubier, 1944 ; *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, Aubier, 1957 ; *Explorations personnalistes*, Paris, Aubier, 1970.

⁸ MACMURRAY, J., *The Self as Agent*, et *Persons in Relation*, New York, H&B, respectivement, 1957 et 1961.

⁹ BUBER, M., *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969.

¹⁰ LACROIX, J., *Le Personnalisme*, Chronique Sociale, Lyon, 1981, 11. Déjà Heidegger a insisté sur cet aspect, *Le monde auquel je suis, est toujours le monde que je partage avec d'autres* (HEIDEGGER, M., *L'Etre et le Temps*, Paris, 1969, 150).

¹¹ LACROIX, J., *Op. cit.*, 40.

¹² *Ibid.*, 76.

Ainsi, la personne d'une part, et la collectivité d'autre part, sont intrinsèquement liées entre elles et l'une n'existe pas sans l'autre. Les liens interpersonnels entre les hommes sont constitutifs non seulement de la société mais aussi de la personne humaine elle-même. *Au commencement est la relation*, et c'est elle qui conditionne l'accès de l'homme à son humanité¹. Cela veut dire que nous ne naissons pas *hommes* mais que nous le devenons, dans la rencontre des autres hommes, *à travers le face-à-face des visages*² que nous côtoyons dans la vie de tous les jours. *C'est la société qui fait de l'individu une personne*³. Car l'humanité (et toute autre collectivité) se compose de personnes fondamentalement dépendantes les unes des autres, l'homme ne peut être compris ni se comprendre soi-même sans les autres⁴. La personne nous apparaît comme existentiellement et essentiellement liée aux autres personnes au sein de l'unique humanité⁵. C'est dans la relation aux autres qu'elle existe et qu'elle se développe dans sa propre humanité. De par sa nature, elle est porteuse d'une dynamique communautaire qui s'exprime à travers les relations entre un *je* et des *tu*, relations qui la font être et croître.

De ces relations interpersonnelles naît la vie sociale. Vu sous cet angle, le personnelisme se présente non seulement comme une philosophie, mais aussi comme une *doctrine sociale fondée sur la valeur absolue de*

¹ BACHELARD, cité dans Triest, V., « Le personnelisme », <http://www.philagora.net/personnelisme>, 30. 06. 2003.

² L'expression est de Lévinas qui accorde un rôle très important au visage humain dans sa philosophie de la rencontre.

³ LACROIX, J., *Op. cit.*, 62. Kant, un siècle et demi avant le personnelisme, estimait qu'un être humain devenait une personne humaine grâce à la sociabilité. Selon lui, l'homme, pour être soi-même, cherche la communion avec les autres hommes et la *réconciliation générale est bien la fin de l'humanité* (KANT, E., *Fondement de la métaphysique des mœurs* (1785), dans *Œuvres philosophiques*, vol. 2, Paris, Pléiade, 1985, 243-337 ; cf. *Anthropologie et pédagogie*, dans *Œuvres philosophiques*, vol. 3, Paris, Pléiade, 1986, 931-1203).

⁴ On voit tout de suite le changement important de paradigme fondamental par rapport à la philosophie cartésienne qui met l'accent sur l'indépendance personnelle de chacun et sur l'individualisme. C'est dans l'homme seul (et plus exactement dans son esprit capable de réflexion) que Descartes situe le point de départ de toute réflexion philosophique sur l'homme. Tandis que pour lui il suffit de se reconnaître comme une *substance pensante* pour exister et pour pouvoir se connaître (*cogito ergo sum*), pour le personnelisme, il faut se mettre face à un (des) autre(s) non seulement pour se connaître mais aussi pour exister vraiment.

⁵ MOUNIER, E., *Le personnelisme*, Paris, PUF, 1985¹⁴, 42-43.

la personne¹. Car la personne humaine est *un centre de réorientation de l'univers objectif*, les institutions sociales sont perçues comme des *prolongements des personnes* qui doivent servir l'épanouissement personnel de chaque membre de la société². De même, différentes associations, qui regroupent des gens selon des buts divers, doivent toujours servir la promotion de la personne et contribuer ainsi à l'humanisation de toute la société.

Cette promotion nécessite une éthique, c'est-à-dire l'événement de la responsabilité mutuelle et de la solidarité au sein de la société. Cela suppose une manière de *penser l'homme à partir du soi se mettant malgré soi à la place de tous*³. Dès lors, un impératif catégorique se dessine: *agis toujours de telle façon qu'autrui puisse grandir en tant qu'être relationnel, conformément à l'à-venir de son humanité*⁴.

Le degré le plus élevé de la vie relationnelle des personnes est la communion. En effet, elle *est ce qui lie les personnes au sein d'une communauté, laquelle ne naît pas spontanément de la vie commune en société, mais de l'amour qu'un « je » porte à un « tu » et dont il résulte un « nous »*⁵. Des êtres humains deviennent des personnes au plus haut degré de leur humanité lorsqu'ils transforment le *on* d'étrangeté impersonnel en un *nous* de communion par l'amour⁶. La communion ainsi fondée, se caractérise par le rapport de complémentarité dans la différence – *dyade*, grâce à laquelle chacun devient pleinement *soi*⁷. Dans ce *nous* de communion, le *toi* est conçu comme une source et une condition – et jamais comme une limite – du *moi*. *L'amour comporte une volonté de promotion mutuelle, un désir d'aider autrui à se posséder pour se donner*, afin de devenir soi-même grâce à la relation⁸. Ainsi, la communion est la forme la plus parfaite de la vie commune des personnes humaines. La famille est la figure concrète la plus naturelle de cette communion. *C'est bien la rencontre amoureuse entre un « je » et un « autre » qui donne naissance au « nous » familial*. Grâce aux

¹ LACROIX, J., *Op. cit.*, 84.

² MOUNIER, E., *Le personnalisme*, 14.

³ LEVINAS, E. cité dans <http://www.iffrance.com/espacethique/repapres.htm>, 30. 06. 2003.

⁴ TRIEST, V., *Op. cit.*

⁵ MOUNIER, E., *La Révolution personnaliste et communautaire*, Paris, 1935, 80.

⁶ LACROIX, J., *Op. cit.*, 11.

⁷ *Dyade* – réunion de deux principes qui se complètent réciproquement.

⁸ LACROIX, J., *Op. cit.*, 76.

relations mutuelles entre les membres de la famille, chacun s'épanouit dans son humanité personnelle¹.

Dès avant le concile, la réflexion théologique de l'Eglise catholique s'imprégna progressivement des idées existentialistes et personalistes. Elle se tournait de plus en plus vers une *métaphysique relationnelle au centre de laquelle se situe, non pas comme dans l'Antiquité la catégorie de substance, mais celle de la personne et pour laquelle l'amour est le sens de l'être*². Le concile a assimilé ces données anthropologiques en les mettant en rapport avec les données de la révélation concernant l'homme. Ainsi, il a porté sur la personne humaine un double regard : celui de l'homme et celui du croyant ; il l'a regardé à la fois *d'en bas* et *d'en haut* ; il a parlé du mystère de l'homme sur des « *fréquences* » différentes : *sur celle de la théologie dogmatique, sur celle de la philosophie et du droit naturel et sur celle d'une phénoménologie empirique au sens le plus large du terme*³. Sur chacune de ces fréquences, l'homme se révèle comme un *être-lié-aux-autres*. En mettant en lumière cette dimension relationnelle de l'être humain, l'anthropologie du 20^{ème} siècle – notamment grâce au personalisme – a créé un climat philosophique favorable à l'élaboration d'une ecclésiologie de communion. Même si l'inspiration philosophique a joué un rôle important, c'est pourtant la perspective théologique qui reste primordiale pour le concile, car *la foi éclaire toutes choses d'une lumière nouvelle et nous fait connaître la volonté divine sur la vocation intégrale de l'homme, orientant ainsi l'esprit vers des solutions pleinement humaines* (GS, 11 §1)⁴.

¹ *Idid.*, 127-129.

² KASPER, W., *La théologie et l'Eglise*, coll. Cogitatio Fidei 158, Paris, Cerf, 1990, 316-317.

³ WEBER, W., et RAUSCHER, A., *Op. cit.*, 369.

⁴ *The issue of theism or atheism is fundamental to any consideration of human nature. It is not a separate problem or an interesting side issue. The nature of human beings is indissolubly caught up with the question of whether they have any role in the purposes of a Creator* (TRIGG, R., « Theological Anthropology », in Byrne, P. & Houlden, L., *Companion Encyclopedia of Theology*, London-New York, 1995, 453).

2.2. Créé comme un être de communion

2.2.1. En communion avec Dieu

Pour toute anthropologie chrétienne, l'homme se présente, avant tout, comme une création de Dieu – *Dieu crée l'homme* (Gn 1, 27). D'après le récit de la Genèse, il le créa à son *image* et à sa *ressemblance* (Gn 1, 26). Le terme *image* n'est pas à comprendre ici dans un sens faible et métaphorique mais, conformément à l'esprit de la Bible, dans un sens fort et réaliste : l'image met en relief l'essence d'une chose ; elle rend présent – d'une manière mystérieuse mais réelle – ce qu'elle représente¹. Cela présuppose l'existence d'un lien intrinsèque entre la réalité représentée et son image : l'homme, en tant qu'une image de Dieu est uni à lui par un lien que l'on peut appeler *ontologique*, c'est – à – dire inhérent à son être (cf. GS, 1 §3). Du fait de la création, il existe donc une mystérieuse communion de vie, immanente et indestructible entre l'homme et son Créateur (cf. GS, 12 §3)². Par sa ressemblance à Dieu et en vertu de la communion vitale qui le lie au Créateur, l'homme est aussi un partenaire et un interlocuteur de Dieu. C'est en ceci surtout que consiste sa dignité exceptionnelle parmi toutes les créatures³. Muni par

¹ MOUROUX, J., *Op. cit.*, 234-237.

² Ceci s'éclaire surtout à la lumière de l'Incarnation : le Verbe incarné, en tant que *l'image de Dieu invisible* (Col 1, 15), est l'Homme qui rend présent Dieu dans le monde en vertu d'un lien ontologique et vital qui les unit l'un à l'autre. Pour cela, le Christ peut affirmer : *qui m'a vu, a vu le Père* (Jn 14, 9). Bien sûr, entre le Verbe incarné et l'homme il n'y a qu'une analogie qui ne peut pas nous faire oublier la situation unique du Verbe incarné à cet égard : si Jésus porte en lui la plénitude de la divinité, nous, les hommes, nous n'en portant qu'un germe ; il est l'image qui s'identifie pleinement avec ce qu'il représente, nous ne sommes que des *imitations* imparfaites. En commentant la péricope de la création, certains Pères soulignaient le fait que le terme *image* accentuait la ressemblance entre Dieu et l'homme, alors que le terme *ressemblance* soulignait la dissemblance substantielle et non réductible entre les deux.

³ Selon certains exégètes, l'expression *image de Dieu* fait référence à l'ancienne idéologie royale répandue dans le Moyen-Orient qui voyait dans le roi une image terrestre de la divinité ; en tant que le médiateur entre dieu et le peuple qu'il gouvernait en son nom, le roi était le seul interlocuteur à la fois pour dieu et pour le peuple. L'application de ce concept à tout homme dans la Genèse permet de proposer deux conclusions importantes : 1) l'homme est le seul interlocuteur de Dieu dans tout l'univers créé, 2) tous les hommes sont des *rois* les uns pour les autres, c'est – à – dire qu'ils sont égaux entre eux (cf. SOGGIN, A., « Alcuni testi-chiave per l'antropologia

son Créateur de la liberté, il peut entretenir ou déformer la communion avec lui. Lorsqu'il l'entretient par un autodépassement théocentrique, il correspond à l'image divine dont il porte un germe, et ressert la communion avec son Créateur, par contre, lorsqu'il se renferme en lui-même dans un repliement égocentrique, il la déforme et la pervertit¹.

2.2.2. Créé pour une vie de communion – homme et femme

*Dieu est amour et il vit en lui-même un mystère de communion personnelle d'amour. En créant l'humanité de l'homme et de la femme à son image et en la conservant continuellement dans l'être, Dieu inscrit en elle la vocation, et donc la capacité et la responsabilité correspondantes, à l'amour et à la communion*².

Selon le récit de la création contenu dans la Bible, *il n'est pas bon que l'homme soit seul* (Gn 2, 18). Dieu le créa, en effet, comme un être relationnel destiné à partager sa vie avec d'autres personnes humaines. Pour que l'homme puisse répondre à ce dessein divin, le Créateur lui a donné une nature qui correspond à sa vocation. Ainsi, il créa l'homme comme étant à la fois un et multiple : *il le créa, mâle et femelle il les créa* (Gn 1, 27). La différenciation de sexes est la figure élémentaire de la multiplicité des êtres humains dans l'unicité de leur nature. L'homme ('*ish*') et la femme ('*ishâh*') sont unis ontologiquement et existentiellement par leur participation commune à la même humanité (CEC, 369). Toutefois, créés l'un pour l'autre (CEC, 371), ils sont aussi différents. A cause de cette différence dans l'unité, l'homme et la femme non seulement sont capables d'entrer en relation mais ils en ont besoin pour s'épanouir dans leur humanité qui est une et multiple à la fois.

Car la différence essentielle dans la nature humaine est celle des sexes, la relation fondamentale qui l'assume et l'exprime est celle qui se noue entre l'homme et la femme. Ainsi, l'union de l'homme et de la femme est la manifestation primaire de la nature communionnelle de l'homme³.

biblica dell'Antico Testamento », dans De Gennaro, G. (éd.), *L'antropologia biblica*, Napoli, 1982, 52.

¹ Cf. AUGUSTIN, *De Trinitate* XIV, 8, 11.

² JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio*. Exhortation apostolique du 2 novembre 1981, n°11.

³ RULLA, L.M., IMODA, F., RIDICK, J., « L'anthropologie de la vocation chrétienne : aspects conciliaires et postconciliaires », dans Latourelle, R., *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après*, t. 2, Montréal – Paris, 1988, 423-478 (432-435).

Ceci est manifeste du fait que les différences – physiques, psychiques et spirituelles – qui existent entre les deux sexes, n’ont pas de caractère contradictoire mais complémentaire (CEC, 372). C’est précisément, en vertu de cette complémentarité dans la différence que l’homme et la femme peuvent vivre ensemble, en établissant entre eux une communion qui permet à chacun de s’épanouir dans son humanité. L’identité propre de l’homme et de la femme ne saurait se réaliser sans cette communion entre un *je* et un *tu*, dans un *nous* constitué par leur relation ; l’un a besoin de l’autre pour être pleinement soi-même.

Selon Vatican II, la *société de l’homme et de la femme est l’expression première de la communion des personnes* (GS, 12 §4). Elle se réalise surtout dans le mariage (GS, 47)¹. En vertu de cette union spécifique souhaitée et bénie par Dieu dès la création (Gn 1, 28), l’homme et la femme établisse une *communauté profonde de vie et d’amour* (GS, §1) qui *conduit les époux à un don libre et mutuel d’eux-mêmes* (GS, 49 §1). La relation conjugale tend, de par sa nature, vers son épanouissement dans la génération des enfants et la fondation de la famille qui est la cellule primaire de la vie sociale². Ainsi, la complémentarité de l’homme et de la femme est non seulement à la base *des relations interpersonnelles, mais aussi de la vie sociale et, à ce titre, la famille, née de l’union de l’homme et de la femme, est le fondement de la société* (GS, 32 §2)³. De ce fait, la communauté familiale qui inclut l’homme, la femme et les enfants, reçoit une valeur typologique et exemplaire pour la vie sociale en générale : à l’image de la communauté familiale fondée sur l’amour, toute la famille humaine est appelée à constituer dans le monde une communauté de frères et de sœurs, à l’intérieur de laquelle les relations interpersonnelles sont basées sur la charité fraternelle⁴. Mais, selon les Ecritures (Ep 5), le couple humain, est aussi une image de la communion du Christ et de son Eglise. Ainsi, la famille – cellule de base de la vie sociale – devient également, pour la société qu’est

¹ DE BAECQUE, F. & G., « La mission de la femme dans le monde à la lumière de *Gaudium et Spes* », dans Congar, Y. & Peuchmaurd, M. (éds), *Op. cit.*, 69-92 (78-82).

² Cf. GS, 49-52 qui traitent de divers aspects de la vie familiale dans le contexte de la société actuelle.

³ DE BAECQUE, F. & G., *Op. cit.*, 75.

⁴ HAMEL, E., « Fondements biblico-théologiques des droits de l’homme dans le prolongement de la constitution *Gaudium et Spes* », dans Latourelle, R., *Op. cit.*, 479-495 (483).

l'Eglise un modèle des relations fraternelles qui doivent caractériser la vie entre les membres de la communauté de croyants.

2.3. Le Christ – homme de communion

2.3.1. L'homme à la lumière du Christ

Par l'Incarnation, le Fils de Dieu s'est fait un parmi les hommes, semblable à eux en tout, sauf le péché (He 4, 15). Ainsi, il est non seulement le Verbe éternel de Dieu mais aussi l'*Homme parfait*¹, qui *est venu habiter la terre des hommes* et partager leurs vies humaines (GS, 38 §1). Ressuscité et glorifié dans son corps, il est *le principe et le modèle de cette humanité renouvelée... à laquelle tout le monde aspire* (AG, 8). Ainsi, la pleine vérité sur l'homme ne peut être trouvée qu'à la lumière du Christ, *de qui nous venons, par qui nous vivons, vers qui nous tendons* (LG, 3 ; cf. GS, 41 §2 et 57 §4) et qui est *la clé, le centre et la fin de toute histoire humaine* (GS, 10 §2). Le Verbe Incarné *manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation* (GS, 22). C'est pourquoi, la personne et la vie du Christ constituent la référence fondamentale de toute anthropologie chrétienne qui trouve, dans la christologie, son fondement et son couronnement². Comme le dit Kasper, *la thèse fondamentale est que nous devons comprendre Adam à partir du Christ*³.

Traiter du mystère de l'homme à la lumière du mystère du Christ permet de voir clairement que la vocation définitive de ce premier est la communion éternelle de vie avec Dieu. Comme l'Incarnation par laquelle le Christ a communiqué à la vie des hommes l'a conduit au mystère pascal, puis à sa glorification à la droite du Père, de même, le destin ultime de l'homme consiste à participer, grâce au Christ et par lui, à la communion avec Dieu dans le Royaume de la vie éternelle. Ajoutons encore que cette participation est conférée non pas à l'individu comme tel, mais aux membres de la communion des saints ; bien plus encore, l'invitation à participer à cette communion est adressée à toute

¹ L'expression *homme parfait*, dans son attribution à Jésus, revient à plusieurs reprises dans la constitution *Gaudium et Spes*, ce qui indique déjà la perspective christologique de l'anthropologie conciliaire (n°22 §2 ; n°38 §1 ; n°41 §1 ; n°45 §2).

² MOUROUX, J., *Op. cit.*, 248-253.

³ KASPER, W., *La théologie et l'Eglise*, coll. Cogitatio Fidei 158, Paris, Cerf, 1990, 302.

l'humanité, car dans le mystère de l'Incarnation le Christ s'est uni à tout homme.

2.3.2. Le Christ – membre de la société et modèle d'une vie de communion

Le concile interprète l'Incarnation non seulement comme un acte par lequel le Verbe de Dieu s'est uni la nature humaine, mais aussi comme un acte par lequel le Fils de Dieu a participé à la vie des hommes¹. En assumant les attributs de la nature humaine, le Christ a vécu en tant qu'un homme : *il a travaillé avec des mains d'homme, il a pensé avec une intelligence d'homme, il a agi avec une volonté d'homme, il a aimé avec un cœur d'homme* (GS, 22 §2).

En devenant un membre de la communauté humaine, il s'est inséré dans la vie sociale de la Palestine de son temps : *il a pris part aux noces de Cana, Il s'est invité chez Zachée, Il a mangé avec les publicains et les pécheurs* (GS, 32 §2). Ainsi, il s'est montré pleinement solidaire avec les gens au milieu desquels il vivait, préoccupé de leurs besoins quotidiens (cf. Mt 15, 32-38) et compatissant avec eux (cf. Mt 9, 36). Sa vie de solidarité fraternelle avec ses semblables était une illustration en acte de son enseignement, dans lequel il insistait *constamment sur la fraternité, le sens de l'autre, l'unité*². Le Christ a clairement affirmé que les hommes ont l'obligation de se comporter entre eux comme des frères (Mt 23, 8) pour constituer ensemble une famille de Dieu, *dans laquelle la plénitude de la loi serait l'amour* (GS, 32 §3). Par sa vie dépensée au service des autres, le Christ se présente comme un modèle de cet amour transformateur qui seul peut conduire les hommes à une communion de vie véritablement humaine. Tout chrétien est appelé à *reproduire* dans sa vie l'image du Christ (Rm 8, 29) *qui nous a aimés jusqu'à la mort* (Jn 15, 9) et nous appelle à nous aimer *les uns les autres* selon son exemple (Jn 15, 12 ; 1Jn 4, 19)³. L'amour est la loi ultime qui doit gérer les rapports entre les hommes car, *tout autre commandement se résume en*

¹ A la différence de la tradition patristique qui mettait l'accent sur l'aspect ontologique de l'Incarnation (ex : CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Ped.* II 20, I : GCS 12, 168 ; GREGOIRE DE NYSSE, *In Cant.* h. II : PG 44, 802), Vatican II s'est préoccupé surtout de ses implications existentielles.

² HAUBTMANN, P., « La communauté humaine », dans Congar, Y. & Peuchmaurd, M. (éds), *Op. cit.*, 255-277 (276).

³ MOURoux, J., *Op. cit.*, 235.

cette parole: tu aimeras le prochain comme toi-même (Rm 13, 9-10). Il est le seul fondement sur lequel les hommes pourront *instaurer une fraternité universelle* au sein d'une communauté humaine pleinement réconciliée (GS, 38 §1). A l'époque actuelle, cet appel à l'amour *est d'une extrême importance pour les hommes de plus en plus dépendants les uns des autres et dans un monde sans cesse plus unifié* (GS, 24 §2). Pour les chrétiens, cet amour des autres hommes est inséparable de l'amour de Dieu car *celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas* (1Jn 4, 21). L'amour de Dieu doit conduire le croyant à l'amour du prochain qui en est une conséquence nécessaire et une manifestation. C'est pourquoi, le concile rappelle que *nous ne pouvons invoquer Dieu, Père de tous les hommes, si nous refusons de nous conduire fraternellement envers certains des hommes créés à l'image de Dieu* (NA, 5). L'amour est le chemin qui permet l'établissement d'une vie de communion avec Dieu et entre les hommes.

2.4. La vie sociale et l'appel à la communion

Ce que la sociologie appelle le *fait social* englobe diverses formes de la vie commune que les hommes établissent et entretiennent entre eux au sein de la société. Le concile aborde la question sociale à la lumière de la révélation, qui *conduit à une intelligence plus pénétrante des lois de la vie sociale, que le Créateur a inscrites dans la nature spirituelle et morale de l'homme* (GS, 23 §1)¹.

Sur la base de la révélation divine, le concile réaffirme dans son enseignement ce que nous disent déjà l'expérience quotidienne et diverses sciences humaines, à savoir que *l'homme, de par sa nature profonde, est un être social, et [que], sans relations avec autrui, il ne peut ni vivre ni épanouir ses qualités* (GS, 12 §4). C'est par l'échange avec autrui, par la réciprocité des services, par le dialogue avec ses frères qu'il grandit du point de vue matériel, spirituel, moral et religieux, conformément à sa nature². Pour l'anthropologie conciliaire, la vie sociale n'apparaît pas comme quelque chose de surajouté à l'existence de l'homme mais comme un élément essentiel et nécessaire de sa vie : l'homme a besoin d'une vie sociale pour être soi-même. Ainsi, la vie en

¹ Cette problématique est abordée de manière plus systématique dans le chapitre II de *Gaudium et Spes* intitulé *La communauté humaine* (GS, n°23-32). Pour un commentaire critique de ce chapitre voir HAUBTMANN, P., *Op. cit.*, 255-277.

² WEBER, W., *Op. cit.*, 383-384.

société ne se présente pas comme un réseau de relations accidentelles, à l'intérieur duquel les individus sont liés des uns aux autres uniquement par des intérêts communs et des lois qui leur sont imposées d'en haut, mais comme une communauté de vie qui permet à chaque personne qui y participe un épanouissement individuel harmonieux grâce aux relations avec les autres¹.

Dans cette perspective, la personne humaine se présente comme le sujet et la fin de la vie sociale². Cela correspond au message biblique selon lequel l'homme occupe la place centrale et unique au sein de toute la création : le seul être que Dieu a voulu pour lui-même ne peut jamais être réduit à un objet au sein des structures sociales, mais doit toujours rester leur sujet. L'ordre social dans le monde doit donc être organisé en fonction des personnes pour servir leur développement personnel. C'est pourquoi, les règles et les lois qui gèrent les relations entre les personnes au sein de la société et diverses institutions qui la structurent, doivent tenir compte de la nature spirituelle de l'homme et de sa conscience morale (GS, 23 §1).

Le concile souligne l'importance sociale de l'amour : pour correspondre à l'ordre naturel inscrit dans leur cœur par le Créateur, les membres de toute société humaine sont appelés à entretenir entre eux des relations fraternelles ancrées dans l'amour. Car l'amour surpasse toutes les disparités et oppositions qui pourraient exister entre différentes personnes au sein d'une société, il est un fondement nécessaire pour la construction d'un ordre social juste et équitable (GS, 26 §3).

La première exigence de cet amour au niveau de la vie sociale est la reconnaissance de l'égalité fondamentale de tous les êtres humains. Le concile rappelle que, *issus d'un principe unique* (c'est-à-dire d'Adam, cf. Ac 17, 26), tous les hommes sont de *dignité égale* (GS, 29 §1) quels que soient leurs sexe, race, couleur de la peau, condition sociale, langue ou religion (GS, 29 §2). Toutefois, cette égalité fondamentale et inaltérable, n'exclut pas de *légitimes différences* entre eux (GS, 29 §3) et dues à *leur capacité physique, qui est variée* et à *leurs forces intellectuelles et morales qui sont diverses* (GS, 29 §2). Tout en accentuant avec force que tous les hommes jouissent de la même dignité

¹ HAUBTMANN, P., *Op. cit.*, 265+.

² WEBER, W., *Op. cit.*, 382. A commencer par Pie XII, cette affirmation revient régulièrement dans tout l'enseignement social de l'Eglise catholique, notamment dans les encycliques sociales des papes Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II.

comme personnes, le concile se distancie toutefois avec un égalitarisme indifférencié et reconnaît le caractère structuré de la société humaine au sein de laquelle chacun apporte une contribution personnelle conformément à la place qu'il y tient (GS, 29 §3-4). Toute discrimination écartée, tous ensemble et de concert, nous sommes appelés à travailler pour le bien commun (GS, 26 §1). Ni la variété naturelle des hommes, ni les différences fonctionnelles, c'est-à-dire celles qui sont dues à la place qu'ils occupent dans les structures hiérarchisées de la société, ne justifient aucune forme de discrimination touchant aux droits fondamentaux de la personne humaine¹. Variés mais égaux, tous les hommes sont appelés à constituer dans le monde une *seule famille* et à *se traiter mutuellement comme des frères*, selon le dessein de leur Créateur (GS, 24 §1).

Cette attitude fraternelle implique aussi qu'ils développent et cultivent au quotidien le sens de la responsabilité les uns pour les autres, dans leurs relations mutuelles. Faisant toujours partie de diverses communautés, associations et sociétés – dont certaines sont formelles (état, syndicat, etc.) et d'autres informelles (cercle d'amis, etc.) –, l'homme a aussi le devoir d'y assumer sa part de responsabilité pour le bien commun. Ceci se traduit concrètement par *sa volonté de prendre part aux entreprises communes* et de participer, en citoyen responsable, *aux affaires publiques* (GS, 31 §3). Le concile encourage tous les hommes, quelles que soient leurs convictions politiques ou religieuses, à se préoccuper ensemble, chacun *selon ses capacités propres et en tenant compte des besoins d'autrui...*, *de l'essor des institutions publiques ou privées, qui servent à améliorer les conditions de vie humaine* (GS, 30 §1) et promeuvent de hautes valeurs morales (GS, 31 §3) ; il y a une interdépendance entre le développement de la société d'un côté et l'essor de la personne de l'autre côté (GS, 25 §1).

La vie harmonieuse de toute société exige également que chaque membre accepte avec promptitude les inévitables contraintes de la vie commune car les justes droits des uns tracent des limites aux libertés des autres (GS, 31 §2).

Dans un monde en voie d'unification aux niveaux politique, économique, culturel, etc., le sens de la communauté ne peut plus se limiter au contexte immédiat dans lequel vit l'homme, mais doit

¹ HAUBTMANN, P., *Op. cit.*, 273-275.

s'élargir aux dimensions du monde (GS, 26 §1). Chacun doit prendre conscience qu'il est lié à l'ensemble de l'humanité, et se sentir solidaire avec chaque homme où qu'il vive. L'appel évangélique à l'amour du prochain, réentendu dans le contexte de la mondialisation, incite à dépasser une fausse perspective d'éthique individualiste qui considère l'homme comme un être *coupé des autres* et le voit essentiellement comme un être *avec d'autres*¹. Cultiver les vertus sociales et contribuer ainsi à l'éclosion d'une fraternité universelle, est parmi les devoirs moraux de première importance auxquels l'homme d'aujourd'hui ne peut se soustraire (GS, 30 § 2).

De même, il doit prendre conscience de la dimension sociale du péché, qui infecte non seulement l'individu mais aussi la communauté dont il fait partie, et le monde tout entier. Même si *tout péché projette ses flots et ses ondes sur tout le monde, même quand il se perpète dans le désert du Sahara*², il y a cependant des péchés qui méritent la qualification de *sociaux*. Il s'agit du mal qui est inscrit dans les structures mêmes de la vie publique, qui ne provient pas de la volonté personnelle d'un individu mais de la disposition de la collectivité. En entrant dans ces collectivités, l'homme participe à ces structures de mal, souvent contre son gré et sans la possibilité de les changer malgré sa bonne volonté (GS, 25 §3). Cependant, ce fait ne peut être considéré comme un alibi facile aux lâchetés personnelles face à ces maux sociaux car, en dernière analyse, *ils proviennent de l'orgueil et de l'égoïsme des hommes, qui pervertissent aussi le climat social* (GS, 25 §3).

* * *

Dieu a créé l'homme comme un être-lié-aux-autres, qui ne se réalise pleinement que dans des relations interpersonnelles avec ses semblables. La vie sociale se présente ainsi comme une exigence fondamentale de la nature humaine. Pour le bien individuel de chacun et pour le bien commun de tous, tout ordre social *doit avoir pour base la vérité, s'édifier sur la justice, et être vivifié par l'amour* (GS, 26, §3). La vie sociale ancrée dans ces valeurs correspondra au dessein de Dieu, qui veut faire de toute l'humanité une communauté universelle de frères vivant dans la charité (GS, 24 §1).

¹ WEBER, W., *Op. cit.*, 377-378.

² Paroles de P. Lippert citées dans WEBER, W., & RAUSCHER, A., *Op. cit.*, note n°2, p.375.

2.5. L'Eglise et la vocation de l'homme à la communion

Les sciences anthropologiques et sociologiques présentent l'homme comme un *être-lié-aux-autres*. La révélation le présente en plus comme un *être-lié-à-Dieu*. De ce fait, il porte en lui une double aspiration – celle à vivre en communion avec ses semblables et celle à vivre en communion avec Dieu. Selon le concile, l'Eglise – où la communion avec les autres et la communion avec Dieu sont vécues ensemble – permet à l'homme son accomplissement personnel selon cette double aspiration de sa nature.

Dès le début de l'histoire du salut, Dieu a voulu associer les hommes les uns aux autres, non seulement dans leur vie terrestre mais aussi dans leur salut éternel (GS, 32 §1). Il a donc constitué les Israélites en un peuple organisé pour les conduire au salut non pas comme des individus sans aucun lien entre eux, mais en tant que membres d'une communauté de vie. Cette volonté divine s'est parfaite dans la vie et l'œuvre de Jésus-Christ, notamment, dans la fondation, par lui, de l'Eglise – communauté de ses disciples. L'Eglise est ainsi une communauté qui correspond à la fois au dessein de Dieu envers les hommes et à la nature socio-communionnelle de ces derniers. Dans cette *famille bien-aimée de Dieu* (GS, 32 §5), les liens humains entre les membres du corps du Christ sont sanctifiés par le don du Saint Esprit, et la fraternité humaine est ainsi transfigurée en une communion sacrée (GS, 32 §4)¹. La communauté ecclésiale constitue déjà, dans le monde actuel les prémices de l'humanité nouvelle pleinement réconciliée avec Dieu et en elle ; signe de la communion parfaite du Royaume².

En cheminant ensemble vers l'accomplissement eschatologique de cette communion, les membres de l'Eglise sont appelés à former déjà dans le monde actuel *une communauté fraternelle* et à *s'entraider mutuellement, selon la diversité des dons reçus* (GS, 32 §4). En entretenant entre eux des relations véritablement communautaires, ils imiteront le Christ (GS, 32 §2) et demeureront fidèles à son évangile (GS, 32 §3). De même, leur vie de communion fraternelle sera, pour le monde, un témoignage rendu au Christ qui appelle tous les hommes à une fraternité universelle fondée sur la charité. En vertu même de sa mission, l'Eglise doit donc apparaître dans le monde comme un signe de communion, en réunissant

¹ RULLA, L.M., *Op. cit.*, 457.

² HAUBTMANN, P., *Op. cit.*, 276-277.

en un seul Esprit tous les hommes, à quelque nation, race, ou culture qu'ils appartiennent (GS, 92 §1). Conscients de ce fait, les chrétiens doivent former ensemble un *seul corps dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres* (Rm 12, 5 ; cf. GS, 32 §4).

L'image paulinienne du corps du Christ met en évidence la loi de la solidarité fraternelle, qui doit caractériser la vie des chrétiens au sein de la communauté ecclésiale¹. En tant que membres de ce corps unique, les chrétiens sont appelés à communier aux joies et aux souffrances les uns des autres (1Co 12, 14-26). Toutefois, comme dans le corps humain chaque membre a une fonction propre pour conquérir au bien du tout, de même, dans l'Eglise, chacun doit s'investir pour le bien de tous selon ses dons particuliers reçus du Saint Esprit. Ainsi, la vie de la communauté ecclésiale n'est pas fondée sur un égalitarisme indiscriminé mais sur l'esprit de communion selon lequel chacun est reconnu dans sa différence ; l'égalité des chrétiens, quant à leur dignité de membres du corps du Christ, implique nécessairement leur complémentarité quant aux fonctions au sein de l'Eglise.

Cette vie de solidarité à laquelle sont appelés les chrétiens ne peut pas se limiter à leurs relations mutuelles au sein de la communauté ecclésiale. L'Eglise vit insérée dans le monde ; les chrétiens sont à la fois des membres de l'Eglise et des membres de la société humaine. Autant au sein de la communauté ecclésiale qu'au sein de la communauté humaine ils sont appelés à entretenir des relations fraternelles et à se montrer solidaires avec leur prochain. En effet, une des tâches essentielles de l'Eglise au sein de la société est la sanctification des rapports humains, pour faire avancer ainsi l'avènement de la communion universelle de tous les hommes (cf. LG, 9)².

* * *

Conformément à l'anthropologie conciliaire, l'existence de l'Eglise correspond autant à la nature communionnelle de l'homme qu'à sa vocation éternelle selon le dessein de Dieu. En créant l'homme à *son image*, comme un être relationnel, Dieu a voulu qu'il vive son existence terrestre et qu'il parvienne au salut éternel non pas comme un individu isolé des autres mais en communion avec les autres. Le Fils de Dieu, envoyé par le Père pour sauver tous les hommes, a fondé l'Eglise

¹ HAMEL, E., *Op.cit.* 493-494.

² WEBER, W., *Op. cit.*, 371-372.

comme communauté fraternelle de ceux qui croient en lui et qui, animés par son Esprit, s'acheminent ensemble vers leur destin ultime. Vivant selon l'évangile du Christ, la communauté ecclésiale est dans et pour le monde un signe et un instrument de cette communion du Royaume, à laquelle sont appelés tous les hommes (*LG*, 3). Pour correspondre à ce signe et accomplir de manière crédible leur mission devant le monde, les chrétiens doivent entretenir entre eux des relations fraternelles et se montrer solidaires avec les hommes parmi lesquels ils vivent.

2.6. *L'homme, un être de communion selon Vatican II – une conclusion*

On peut dire, en conclusion, que l'homme est présenté par le concile comme un être relationnel tourné à la fois vers Dieu et vers les autres hommes. Créé par Dieu pour vivre non en solitaire mais solidaire, l'homme ne peut pas se passer des autres hommes dans son existence de tous les jours : il ne peut ni pourvoir à ses besoins les plus élémentaires, ni développer pleinement ses aspirations personnelles sans entrer en relations avec eux. De par sa nature humaine, il se présente ainsi comme un *être-tourné-vers-les-autres* qui tend à développer divers types de relations avec ses semblables en commençant par celles qui sont basées sur des intérêts communs et finissant par celles qui sont basées sur l'amour gratuit et le don désintéressé de soi. Pour le concile, l'homme – créé par Dieu qui est Amour –, porte en lui une aspiration naturelle à aimer. L'amour, de par sa nature, tend à la création d'une communauté de vie entre ceux qui s'aiment. Ainsi, il est le premier fondement des relations véritablement communionnelles que les hommes établissent entre eux.

Cependant, selon le concile, l'homme aspire non seulement à la communion avec d'autres hommes mais également à la communion avec Dieu. Créé par Dieu *à son image*, l'homme a soif de Dieu, il le cherche et son cœur est sans repos tant qu'il ne l'a pas trouvé¹. Sans toujours savoir développer cette *soif de l'Infini* de manière proprement religieuse, l'homme demeure essentiellement un *être-tourné-vers-l'Autre* qui, dans la relation avec ce qui l'excède, cherche un

¹ *Seigneur, tu nous as faits orientés vers toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi* (AUGUSTIN, *Confessions*, I, 1 ; Traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, dans *Œuvres de saint Augustin*, vol. 13, Paris, 1992).

dépassement de sa propre finitude. En s'ouvrant à Dieu par foi et amour, il se laisse emporté dans la communion de celui qui l'a aimé le premier. Cette double dimension de la personne humaine – l'aspiration à la communion avec les hommes et l'aspiration à la communion avec Dieu – a été assumée et parfaitement vécue par Jésus-Christ – Fils de Dieu et fils d'homme.

Le Verbe de Dieu – consubstantiel du Père avec qui il ne fait qu'un et *Homme parfait* – pleinement uni aux hommes en vertu de l'Incarnation, Jésus-Christ, est le modèle d'homme de communion. Autant par son enseignement que par sa vie – les deux animés par l'amour – il a lancé à tous les hommes l'appel à vivre en communion avec Dieu et les uns avec les autres.

Pour leur permettre de réaliser de manière cohérente cette double aspiration communionnelle inscrite par le Créateur dans la nature de l'être humain, le Christ a fondé l'Eglise comme un lieu de communion avec Dieu et entre les hommes. En imitant le Christ dans son amour de Dieu et du prochain, les membres de l'Eglise constitueront, dans le monde actuel, une communauté de disciples parfaitement unie – le sacrement de la communion universelle du Royaume (cf. *LG*, 1).

3. Triple perspective théologique de l'ecclésiologie de communion

Les commentateurs de l'ecclésiologie de Vatican II soulignent que l'enseignement conciliaire met en valeur la dimension trinitaire, christologique et pneumatologique de la communion ecclésiale¹.

3.1. *Perspective trinitaire : communion trinitaire – source et modèle de la communion ecclésiale*

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que la conception de l'Eglise en tant que communion correspondait à la condition relationnelle de la personne humaine. Toutefois, la communion de l'Eglise *n'est pas d'abord le résultat de l'activité humaine : elle s'enracine dans la vie de Dieu qui est lui-même communion trinitaire*² ; elle est *un fruit de l'initiative divine*³. Dans tout l'enseignement conciliaire et postconciliaire, le mystère de l'Eglise est présenté à la lumière du mystère de la sainte Trinité qui est à la fois sa source et son accomplissement eschatologique.

Dieu qui nous a créés, nous appelle à participer à sa vie divine (DV, 1-2), qui est *communio et pax* (AG, 3). Il a envoyé son Fils unique pour nous rendre participants – par lui et en lui – de cette vie de communion (LG, 2-3, cf. AG, 3). Par sa mission, le Christ a initié la communion universelle à laquelle sont appelés tous les hommes de tous les temps. Dans le temps présent, l'œuvre du Christ se poursuit dans le monde par l'Eglise (AG, 4) grâce à la présence en elle de l'Esprit-Saint (LG, 4 et 48).

La perspective trinitaire de l'ecclésiologie devient essentielle du moment où nous affirmons que le salut consiste dans la participation éternelle des fidèles à la communion de vie et d'amour qui soude en un seul être divin le Père, le Fils et l'Esprit (CEC, 265). Ainsi, la théologie (Dieu *en soi*) devient la source de l'économie (Dieu *pour nous*) et par conséquent, le fondement de l'ecclésiologie (Dieu *avec nous*). Il y a, en

¹ Cf. KASPER, W., « L'Eglise comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II », *Communio* 12 (1/1987), 18-19.

² RIGAL, J., *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, coll. Cogitatio Fidei 202, Paris, Cerf, 1997, 329.

³ CDF, *Op. cit.*, n°3.

effet, une continuité entre la communion du Père, du Fils et de l'Esprit à l'intérieur de l'être divin, et la communion des fidèles à l'intérieur de l'être ecclésial ; de ce fait, la seconde est incompréhensible sans être regardée à la lumière de la première.

3.1.1. Dieu est une communion

Baptisés au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit (cf. Mt 28, 19), les chrétiens confessent leur foi en la sainte Trinité : un Dieu qui est unique et trine à la fois (CEC, 266) ; ils adorent *la Trinité unique et indivise, mystère ineffable dans lequel tout a son origine et tout a son achèvement*¹. Selon la *Prière après la communion* de la fête de la sainte Trinité, *nous affirmons notre foi en la Trinité, éternelle et sainte, comme en son indivisible Unité*². Le Dieu des chrétiens n'est ni trois dieux, ni trois modes d'être d'un dieu *unipersonnel*, mais un seul Dieu en trois personnes dont chacune existe par la relation aux deux autres³.

3.1.1.1. Quelques repères bibliques et patristiques

Les Ecritures n'utilisent jamais le mot *communion* pour parler de l'être divin. Toutefois, la seconde épître de Paul aux Corinthiens s'achève avec une expression qui énumère les trois personnes divines ensemble : *la grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion de l'Esprit Saint soient avec vous tous !* (2Co 13, 13)⁴. Les Ecritures attestent également l'existence d'une relation filiale entre Dieu et Jésus. La voix (de Dieu) venue du ciel, au moment du baptême du Christ, le proclame *le Fils bien-aimé* (de Dieu) (Mt 3, 17 et parallèles) ; Jésus parle souvent de Dieu comme étant son Père (Mt 10, 32-33 ; 11, 27 ; Mc 14, 36 ; Lc 22, 29 ; Jn 5, 17 ; 8, 54, etc.) et il se voit attribuer par les

¹ JEAN-PAUL II, *Novo Millennio Ineunte*, n° 5.

² *Missel romain* ; cf. également la préface de cette solennité.

³ Aussi bien la théologie trinitaire que l'ecclésiologie de communion reposent sur le concept de relation. L'essence de la relation consiste dans l'association de plusieurs termes par laquelle ils sont considérés comme une unité. Dans le cas de la Trinité, ces termes, ce sont les personnes divines qui sont considérées par la théologie comme une unité en vertu des relations qui les lient entre elles ; dans le cas de l'Eglise, ce sont les fidèles qui constituent ensemble une communauté unique grâce aux relations qui les lient les uns aux autres (MASCALL, E.L., *The Triune God. An Ecumenical Study*, Princeton Theological Monograph Series 10, Allison Park, Pensylvania, 1986, 76-79).

⁴ Il y a d'autres mentions semblables chez Mathieu et dans les écrits johanniques, ex : Mt 28, 19 ; Jn 14, 26 et 15, 26 ; cf. *supra*, dans la *Première étude*, 4.2 : *La communion dans le Nouveau Testament* (13-33).

Ecritures le titre de *Fils de Dieu* (1Jn 5, 20). Les Ecritures précisent également qu'il s'agit d'une relation de profonde unité : Jésus *demeure* dans le Père (Jn 14, 20) et les deux *ne sont qu'un* (Jn 10, 30). Cette unité est l'effet de l'amour qui les unit l'un à l'autre (Jn 3, 35 ; 15, 10). Il s'agit donc d'une véritable relation de communion.

De même, les Ecritures attestent l'existence d'une relation entre Jésus et l'Esprit-Saint. De nouveau, sans que le vocabulaire de la *koinônia* y soit utilisé, il s'agit de la relation d'une profonde unité qui lie l'un à l'autre. Conçu par *l'effet de l'Esprit-Saint* (Mt 1, 20), Jésus en est *rempli dès le sein de sa mère* (Lc 1, 15) ; *l'Esprit du Seigneur* repose sur lui (Lc 4, 18) et le conduit à travers la vie (Lc 4, 1) ; dans ses activités messianiques, Jésus agit de concert avec l'Esprit (Mt 12, 28)¹.

Il y a également des textes scripturaires qui mettent en relation le Père, le Fils et le Saint Esprit. En plus de la salutation paulinienne évoquée plus haut, il convient de rappeler le baptême de Jésus où les trois personnes divines se manifestent ensemble : lorsque Jésus sort de l'eau, *l'Esprit de Dieu* descend sur lui et une voix venant du ciel affirme sa filiation divine (Mt 3, 16 et parallèles). Cet *Esprit de Dieu* (1 Co 6, 11) qui *vient du Père* (Jn 15, 26) est également l'Esprit du Fils que le Père envoie en son nom (Jn 14, 26).

Tous ces exemples démontrent l'existence d'une profonde unité de vie et d'action entre le Père, le Fils et l'Esprit. Bien que le mot *communion* ne retrouve pas dans la Bible pour exprimer les rapports entre les trois personnes divines, la réalité de la communion trinitaire y est présentée au moyen d'autres termes et images.

Ces mentions scripturaires ont conduit la patristique, surtout orientale (Athanase, Basile, les Cappadociens, Didyme) mais aussi occidentale (notamment Augustin), à élaborer une doctrine de la Trinité selon laquelle Dieu est une communion *in se (thologia)* et dans son activité *pro nobis (oikonomia)*.

L'Orient, qui accentue les distinctions entre Père, Fils et Esprit, identifie l'unique essence de Dieu (*ousia*) avec les relations qui existent entre les

¹ Les textes qui parlent de Jésus en relation avec l'Esprit et vice-versa sont très nombreux dans les Ecritures, et nous n'évoquons ici que quelques exemples choisis qui nous semblent bien exprimer la relation de profonde unité qui existe entre les deux.

trois hypostases divines¹. Grégoire de Nazianze parle d'une seule Divinité et Puissance, existant Une dans les Trois, et contenant les Trois d'une manière distincte. Divinité sans disparité de substance ou de nature... C'est de Trois infinis, l'Infinie connaturalité... Je n'ai pas commencé de penser à l'Unité que la Trinité me baigne dans sa splendeur. Je n'ai pas commencé de penser à la Trinité que l'unité me ressaisit². Selon saint Basile, Dieu, dans son être, est une différenciation unie, une unité différenciée, une sorte de *koinônia* continue et indivisible³. Ainsi, le Père, le Fils et l'Esprit sont un seul et unique Dieu grâce aux relations qui les distinguent et les unissent, à la fois à l'intérieur de l'être divin.

L'Occident insiste sur l'unité personnelle de l'*ousia* divine : Dieu est une *persona* unique dont l'essence est relationnelle, car il est à la fois Père, Fils et Esprit ; les relations sont situées à l'intérieur de la *persona divina*⁴. Selon Augustin, le Père, le Fils et le Saint Esprit sont un seul Dieu, une seule Lumière et un seul Principe⁵. Sensibilisé à la question de l'unité entre les trois personnes divines à cause de la controverse arienne, le maître d'Hippone – surtout dans le *De Trinitate* – utilise souvent l'expression *unité de la Trinité*⁶. S'inspirant d'Augustin, le concile de Tolède (675) a défini que Dieu était un par sa substance divine et trine dans ses personnes dont chacune était égale et distincte des autres⁷.

Quelles que soient les différences entre l'approche orientale et l'approche occidentale, les deux voient en Dieu un être relationnel dont l'essence est la communion entre les trois hypostases (ou personnes) divines. *La communion entre Père, Fils et Esprit structure la substance divine ; la communion est la force unifiante qui maintient ensemble les trois personnes égales qui se connaissent et s'aiment mutuellement*⁸.

¹ Le Père n'est ni un nom de substance, ni un nom d'action, c'est un nom de relation (GREGOIRE DE NAZIANZE, *Orationes* 29, 16 : PG 36, 95 ; cf. LaCUGNA, C.M., *God for us. The Trinity and Christian Life*, San Francisco, Harper, 1991, 53-80).

² GREGOIRE DE NAZIANZE, *Orationes* 40, 41 : PG 36, 417.

³ BASILE, *Epistolae* 38 : PG 32, 332a-333.

⁴ HILL, W., *The Three-Personed God*, Washington, DC, UPA, 1983, 61.

⁵ AUGUSTIN, *Io. eu. tr.* 39, 5 : PL 35, 1684.

⁶ AUGUSTIN, *De Trinitate* 1, 3, 5 ; 1, 6, 13 ; 1, 7, 14 ; 1, 8, 15 ; 2, 17, 32 ; 15, 3, 5 : CCSL 50.

⁷ DS, 528-530 ; cf. Concile de Latran IV (1215), DS, 804.

⁸ LaCUGNA, C.M., *Op. cit.*, 249.

3.1.1.2. *La périchorèse comme mode de communion en Dieu*

Dans le langage de la théologie contemporaine, la relation qui fait l'unité de trois personnes divines au sein de l'unique Trinité est exprimée par les termes d'*inhabitation réciproque* ou d'*interpénétration mutuelle*¹. Ils font référence à l'ancienne tradition théologique qui, depuis le 7^{ème} siècle, expliquait le mode d'unité trinitaire par le terme grec *périchorèse*, traduit plus tard en latin par *circumincessio*².

Le concept de *périchorèse* signifie l'inhabitation mutuelle de trois personnes divines sans séparation ni confusion³. Il exprime l'unique origine divine de la Trinité, l'égalité des trois personnes quant à leur divinité et leur diversité quant à leurs fonctions propres : Père – Créateur ; Fils – Sauveur ; Esprit – Sanctificateur⁴. C'est par ce mode *circumincensionnel* d'existence que Dieu est une *relation hypostatique*, c'est-à-dire une communion des trois personnes qui s'habitent mutuellement⁵. De ce fait, les trois personnes en Dieu unique ne se distinguent pas par l'essence (*esse in se*) car toutes participent à l'unique divinité, mais par la relation (*esse ad*), c'est-à-dire par la situation dans

¹ NICHTWEISSE, B., « *Mysterium Trinitatis et Unitatis* », *Communio* 5-6 (1999), 173-195 (174).

² Employé d'abord dans la christologie avec le sens de communication des idiomes (Grégoire de Nazianze, *Ep.* 101 : PG 37, 175+) ou d'union hypostatique (Pseudo-Cyrille, *Trin.* 24 : PG 77, 1, 165 cd), le terme est passé dans la théologie trinitaire avec le Pseudo-Cyrille (*Trin.* 23 : PG 77, 1164 b). Développé par Jean Damascène (*Fid.* 1, 8 : PG 94, 807+), il est devenu courant dans la tradition grecque. Le terme latin de *circumincessio* apparaît occasionnellement dans la théologie trinitaire en Occident à partir du 11^{ème} siècle. Sur le concept, voir FANTION, J., art. « *Circumincension* » dans Lacoste, J.Y.(éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, 1998, 228 ; BATUT, J.P., « Monarchie du Père, ordre de procession, périchorèse : trois clefs théologiques pour une droite confession trinitaire », *Communio* 5-6 (1999), 26-27 ; LaCUGNA, C.M., *Op. cit.*, 270-278.

³ Même si le mot *périchorèse* – *circumincension* n'est pas couramment employé en Occident, la théologie latine a habituellement expliqué les relations entre les trois personnes divines comme une inhabitation réciproque sans séparation ni confusion (cf. THOMAS D'AQUIN, *STh* Ia, q. 42, a. 5 ; Bulle d'union avec les Jacobites de 1442, *Cantate Domino*, DS, 1330).

⁴ *Quoique le Père, le Fils et l'Esprit-Saint œuvrent inséparablement ainsi qu'ils sont inséparables* (AUGUSTIN, *De Trinitate* I, IV, 7).

⁵ MASCALL, E.L., *Op.cit.*, 74-75.

laquelle chacune d'elles se trouve vis-à-vis des deux autres¹. *La Trinité se trouve réalisée par le fait que chaque Personne divine est une relation aux Autres*². Dans la communion indivisible du Dieu unique, chacune des trois personnes est *Un–Autre–Lui–Même*. La Trinité est l'unité des trois centres d'identité divine (selon l'économie) dont chacun se transcende et s'autocommunique aux, autres dans une éternelle communion–communication de la vie. Comprise ainsi à la lumière du concept de périchorèse, la doctrine de la Trinité confère à l'idée du monothéisme chrétien une dimension communionnelle essentielle : un par l'unique nature divine, Dieu est une communion de trois personnes dont chacune est distincte des autres et unie aux autres de manière indissoluble et éternelle dans l'unité de l'être divin.

3.1.1.3. L'amour comme le ciment de la communion trinitaire

La charité est la force qui réalise et maintient dans l'unité la communion entre le Père, le Fils et l'Esprit, au sein de l'être divin. Saint Augustin discerne en Dieu *une indivisible Charité et – affirme-t-il – s'il y a Charité indivisible, il y a parfaite unité. ... Dieu le Père et Dieu le Fils sont-ils un seul Dieu dans la source de la Dilection*³. Une autre fois, à la question, *pourquoi sont-ils un seul Dieu*, il répond : *parce qu'il y a là une si grande Charité, une si grande paix, une si grande concorde, sans aucune dissonance*⁴. C'est dans la charité, qui produit la paix et la concorde entre les personnes, qu'Augustin voit l'origine et le ciment de la parfaite unité dans la Trinité. A cause de la *suréminence de cette Charité si grande qu'il ne peut en exister de plus grande*, il n'est pas permis aux croyants *de dire deux ou trois dieux*⁵. Tout amour, de lui-même, implique pluralité des personnes qui s'aiment, c'est pourquoi,

¹ GROSS, H. et RAHNER, K. (éds.), *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, vol. 6, Paris, Cerf, 1971, 83.

² ZOGHBY, E., « Unité et diversité de l'Eglise », dans Barúna, G. & Congar, Y., *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise*, t. II, coll. Unam Sanctam 51b, Paris, Cerf, 1966, 493.

³ AUGUSTIN, *Io. eu. tr.* 18, 4 : BA, 72, 126-128.

⁴ AUGUSTIN, *S. Guelf.* 11, 5 (6) : BA 1, 477-478.

⁵ AUGUSTIN, *Io. eu. tr.* 14, 9 : BA 71, 744.

Dieu qui *est Amour* (1Jn 4, 8) est une communion du Père, du Fils et de l'Esprit¹.

3.1.2. La communion de l'Eglise – un mystère trinitaire

3.1.2.1. Ecclesia de Trinitate – Ecclesia ad Trinitatem

Selon le concile, *le mystère de communion est donc celui de notre accès au Père par le Christ dans l'Esprit* (LG, 4 ; cf. UR, 2). Dieu–communion est non seulement un Dieu qui s'aime en lui-même mais également un Dieu qui aime les hommes (1 Jn 4, 10. 19). Dans toute l'Ecriture sainte, il se révèle comme un *Deus pro nobis*, dont l'existence est orientée vers les hommes². Selon son *dessein bienveillant* (Ep 1, 9-10), il veut les sauver tous en les accueillant dans sa communion de vie éternelle (DV, 2 ; GS, 18 §2). Cette communion est celle avec le Père et le Fils (1Jn 1, 2-3 ; 1Co 1, 9) et avec l'Esprit-Saint (2Co 13, 13 ; 1Jn 4, 13).

Pour permettre aux hommes la réalisation de ce dessein, Dieu leur ouvre le chemin vers sa communion dans et par l'Eglise. Ainsi, *née de l'amour du Père éternel, fondée dans le temps par le Christ Rédempteur et rassemblée dans l'Esprit-Saint* (GS, 40 § 2), l'Eglise est une œuvre commune de la Trinité : elle *tire son origine* de la communion trinitaire (LG 2-4 et 7 ; AG 2) ; elle vit par la sainte Trinité (LG 9, 40, 48) et tend vers elle comme à son achèvement ultime (GS, 18 §2 ; LG 48). Selon une belle expression du père de Lubac : *telle est l'Eglise. Elle est pleine de la Trinité*³. Tertullien, l'a déjà dit de manière, peut-être, encore plus fort : *là où sont les trois, Père, Fils et Esprit Saint, là aussi se trouve l'Eglise, laquelle est le corps des trois*⁴. L'Eglise – communauté de fidèles – est donc attachée de manière *organique* – tel un corps – à la communion trinitaire⁵. Par conséquent, rien dans l'Eglise ne se fait et ne

¹ RICHARD DE ST. VICTOR, *De Trinitate* 3, 19 ; cf. DEN BOK, N., *Communicating the Most High. A systematic study of person and Trinity in the theology of Richard of St. Victor*, Biblioteca Victorina VII, Brepos, 1996, 302-319.

² L'*oikonomia* est le présupposé fondamental de toute *theologia* (cf. LaCUGNA, C.M., *Op. cit.*, 1991, 209-232).

³ DE LUBAC, H., *Méditation sur l'Eglise*, Paris, 1953, 184.

⁴ TERTULLIEN, *De baptismo* 6, 2 : *SCh* 35, 75.

⁵ Le début de la constitution *Lumen Gentium* explique cet attachement de l'Eglise au Père (n°2), au Fils (n°3) et à l'Esprit (n°4).

pourrait se faire sans l'action commune du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint.

Car l'Eglise est une œuvre de la Trinité, il n'est donc pas possible de la connaître et de comprendre ce qu'elle est dans son être, sa vie, sa mission, sans la référer à la Trinité – son être, sa vie, sa mission¹. En effet, *la forme déterminante et objective de vie, la forme «intentionnelle» de L'Eglise est la sainte Trinité elle-même, la vie divine elle-même, sans aucun intermédiaire créé. L'Eglise est la communauté de ces âmes qui vivent une même vie qui est la vie trinitaire, parce que leur objet de vie est le même*².

L'Eglise apparaît ainsi à ses propres yeux comme une *incarnation* de la Trinité qui *prolonge* son œuvre du salut dans le monde à travers l'histoire, jusqu'à la consommation des temps. Sa mission consiste à faire participer à la vie trinitaire tous les hommes appelés au salut. Cette vie, comme nous l'avons vu, est celle de l'éternelle communion d'être et d'amour qui existe entre le Père, le Fils et l'Esprit. Ainsi, l'unité des personnes divines au sein de la Trinité est le principe et l'archétype de l'unité des fidèles au sein de l'Eglise. Selon une expression de Cyprien, reprise par la constitution *Lumen Gentium*, *l'Eglise tout entière apparaît comme « le peuple de Dieu uni de l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint »* (LG, 4)³. De ce fait, l'unité de l'Eglise est un mystère divin puisqu'elle n'est pas une qualité humaine, mais un don de la Trinité. *Elle est une communication et une extension de l'unité même de Dieu. (...) C'est cela l'Eglise : l'extension de la vie divine à une multitude de créatures. (...) Non pas proprement une société des hommes avec Dieu; mais la société divine elle-même, la vie de famille « de Dieu » étendue à l'humanité, assumant l'humanité en soi*⁴.

De cet enracinement de l'Eglise en Dieu découle non seulement son unité mais également son unicité : *l'Eglise est une comme Dieu est un*⁵. La raison pour laquelle il y a une seule Eglise est qu'elle est la

¹ DE CHAIGNON, F., « Eglise et Trinité selon Vatican II », *Communio* 5-6 (1999), 65-77 (66).

² CONGAR, Y.M., *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, coll. Unam Sanctam 1, Paris, Cerf, 1948² (édition corrigée et augmentée), 70 (Le livre est également publié sur l'Internet : http://www.editionsducerf.fr/Site_Congar/cadre_gal.htm, 10. 06. 2003).

³ CYPRIAN, *De Orat. Dom.* 23 : PL 4, 553.

⁴ CONGAR, Y.M., *Chrétiens désunis.*, 59-60.

⁵ *Ibid.*, 72.

communication à une multitude de fidèles de la vie de l'unique Trinité. C'est pourquoi, l'Eglise est unique et unie de l'unité même de Dieu, hors de laquelle elle n'existe pas. C'est grâce à la participation commune de tous les fidèles à la même vie du même Dieu –Père, Fils et Esprit – qu'ils sont un *en Eglise*. Il est donc évident que l'unicité et l'unité de la communion ecclésiale n'est pas l'effet d'une entente entre les fidèles mais de son enracinement dans l'unique communion trinitaire.

C'est le Père qui – *par une disposition tout à fait libre et mystérieuse de sa sagesse et de sa bonté* – rassemble *en Eglise* ceux qui ont foi dans le Christ et qui sont animés par son Esprit (LG, 2). Le Père qui prend l'initiative du salut est ainsi à l'origine de la communion ecclésiale. La raison pour laquelle il y a une seule Eglise est qu'elle est *la communication à plusieurs (créatures) de la vie du Père*¹. *Tout ici vient d'en haut et procède du sein du Père*². Mais le Père réalise son dessein de communion dans l'Eglise par l'action du Fils et de l'Esprit : l'ecclésiologie devient ainsi la *christologie et la pneumatologie en acte*³. L'ecclésiologie (de communion) est rattachée à la christologie par un lien qui est à la fois historique et ontologique : c'est le Christ qui a fondé l'Eglise et qui la maintient en existence pour qu'elle soit dans et pour le monde *un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain* (LG, 1)⁴. *L'Eglise existe depuis le Christ et dans le Christ*. Elle est dans le monde *son actuelle émanation mystérieuse, sa continuation terrestre*⁵. Le Christ et l'Eglise ne font qu'un seul corps, dont le Seigneur est la tête et les fidèles des membres (LG, 7 ; cf. Col 1, 18 et 1Co 12, 27) ; ainsi, *la plénitude du Christ (Christus totus), c'est donc la Tête et les membres..., le Christ et l'Eglise*⁶. Il y a un lien intime de vie et d'amour entre le Christ et

¹ *Ibid.*, 63.

² *Ibid.*, 60.

³ HERNANDEZ, G., *Op. cit.*, 192,

⁴ ANGEL, A., « L'ecclésiologie postconciliaire. Les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir », dans Latourelle, R., (éd.), *Vatican II. Bilan et perspectives...*, t. 1, 411-440 (422).

⁵ PAUL VI, *Discours lors de l'ouverture de la 2^{ème} session du Concile*, 29 septembre 1963, (AAS 55 [1963]) ; tr. fr. dans *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, coll. La Pensée Chrétienne, (non daté), 595-612.

⁶ AUGUSTIN, *In ev. Jo. trac.*, 21, 8. Saint Thomas, dans le même sens, *Tête et membres, une seule et même personne mystique pour ainsi dire* (THOMAS D'AQUIN, *S. Th.* III^a, 48, 2, ad 1.).

l'Eglise grâce auquel l'Eglise *n'est pas seulement rassemblée autour de Lui ; elle est unifiée en Lui, dans son corps* (CEC, 789). Grâce à cette intime union de vie et d'amour qui soude la tête et les membres en un seul organisme divino-humain, il y a une identification mystique entre les deux. *L'Eglise est communion avec Jésus* (CEC, 787-788) ; *elle est une avec le Christ* (CEC, 795). C'est notamment dans la fraction du pain eucharistique par laquelle les fidèles ont réellement part au corps et au sang du Christ, qu'ils sont élevés à la communion avec lui et entre eux (LG, 3 et 7). Ni dans son existence, ni dans son action, l'Eglise ne peut donc jamais être envisagée séparément du Christ, mais toujours en communion avec lui. Toutefois, cette communion mystique ne signifie aucune confusion entre les deux, car il s'agit d'une identification de type sacramentel qui implique simultanément une distinction entre les deux¹. Comme dans le corps humain, la tête se distingue du reste en vertu de son rôle unique, tout en faisant partie du même organisme, de même dans l'Eglise, le Christ tête est distinct du reste des fidèles, qui ne forment pourtant qu'un seul corps avec lui.

L'ecclésiologie (de communion) est également rattachée de manière étroite à la pneumatologie car c'est en communiant aux disciples son Esprit le jour de la Pentecôte (Ac 2, 1+) que le Christ a fait d'eux son Eglise. Depuis ce jour, l'Eglise vit et se développe par la force et sous la conduite incessante de l'Esprit Saint *qui habite dans l'Eglise et dans les cœurs des fidèles ; il édifie l'Eglise par des dons variés – hiérarchiques et charismatiques – et réunit dans la communion la multitude des fidèles* (LG, 4). C'est par l'Esprit de Dieu qui communique en permanence la grâce à l'Eglise en la sanctifiant (CEC, 767) que les chrétiens participent *déjà à la communion de la Trinité Sainte* (CEC, 732). L'Esprit-Saint, qui est le lien d'unité entre le Père et le Fils dans la Trinité est aussi le lien d'unité entre les fidèles dans l'Eglise². *L'Eglise est « l'économie » de l'Esprit Saint, dans laquelle l'unité personnelle trinitaire de Dieu nous est manifestée et peut être vécue*³. Tous ceux qu'anime l'Esprit *qui vient de Dieu* (1Co 2, 12), sont *filis de Dieu* (Rm 8, 14) et forment ensemble la *demeure de Dieu, dans l'Esprit* (Ep 2, 18-22). Selon une

¹ CTI, *Textes et Documents (1969-1985)*, Paris, Cerf, 1988, 354.

² *Ibid.*, 342.

³ HERNANDEZ, G., *Op. cit.*, 192.

parole d'Irénée, *là où est l'Eglise, là est aussi l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Eglise de toute grâce*¹.

Cet Esprit est la force unifiante qui réalise la communion des croyants, et comme il n'y qu'un Esprit, il n'y a aussi qu'une Eglise – corps du Christ (1Co 12, 12+ ; Ep 4, 4). En habitant dans les croyants, il *les unit tous si intimement dans le Christ, qu'il est le Principe de l'unité de l'Eglise* (UR, 2). Comme le dit Vatican II, *la Sainte Eglise catholique, qui est le corps mystique du Christ, est constituée des fidèles qui sont unis organiquement dans l'Esprit-Saint* (OE, 2). Cet Esprit – *qui est unique et identique dans le Chef et dans les membres* – *unifie lui-même le corps par sa propre puissance et au moyen de l'articulation interne des membres entre eux* (LG, 7). Ainsi, le corps du Christ est maintenu dans la communion par *l'opération de l'Esprit-Saint qui fait l'unité de l'Eglise et par qui les biens de chacun sont communs à tous les autres*². Grâce à l'action unifiante de l'Esprit, *nous sommes fondus entre nous et avec Dieu. Car bien que nous soyons nombreux..., cet Esprit unique et indivisible ramène par Lui-même à l'unité ceux qui sont distincts entre eux... et fait que tous apparaissent comme une seule chose en Lui-même. ... l'Esprit de Dieu qui habite en tous, unique et indivisible, les ramène tous à l'unité spirituelle*³. Ainsi, l'Esprit-Saint – *âme de l'Eglise* (LG, 7) – est un principe caché de l'unité du corps entier. Le même dans la tête et dans les membres, il est *l'Esprit de communion qui unit l'Eglise à la vie et à la mission du Christ* (CEC, 1092) ; unis par lui au Seigneur, les chrétiens forment avec leur chef l'unique et indivisible le *Christus totus*. L'Esprit du Christ rassemble tous les membres du corps du Christ dans l'unité et assure la cohérence des différents charismes dans une communion de vie et de foi (LG, 7). La cohésion de la communauté ecclésiale à travers la diversité des dons personnels des fidèles est ainsi une œuvre de l'Esprit (LG, 22). L'Esprit-Saint suscite chez les fidèles l'esprit d'accord qui les maintient dans la communion de la même foi (LG, 12). C'est lui qui rassemble la communauté *autour de l'évêque, grâce à l'évangile et à l'eucharistie* (CD, 11), et qui réalise la présence eucharistique du corps du Christ (PO, 5) ; ainsi, il sanctifie

¹ IRENEE, *Ad. haer.*, 3, 24, 1.

² THOMAS D'AQUIN, *STh* III^a, q. 68, a. 9, ad 2.

³ CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Jo. 12* : PG 74, 560-561.

l'Eglise (LG, 11, 50)¹. Il est l'Esprit de catholicité qui rassemble les baptisés dispersés sur le globe et constitués en diverses Eglises locales en une unique communauté spirituelle (LG, 15). Grâce à l'Esprit d'unité, sont surmontées dans l'Eglise les oppositions raciales, sociales, politiques, culturelles et autres, afin que tous les croyants forment ensemble un seul peuple de Dieu, une communauté de salut (LG, 9). Il réalise également la communion intime des membres de l'Eglise vivant encore sur la terre avec ceux qui vivent déjà éternellement dans le ciel (LG, 49, 50). *L'Esprit Saint est donc principe de vie et d'unité, d'apostolicité et de catholicité dans l'Eglise* ; il anime et vivifie le corps ecclésial tout entier (PO, 2) et réalise la cohésion de tous ses membres (LG, 7 ; UR, 2).

Cependant, ce rôle unifiant ne peut lui être attribué en séparation du Père et du Fils, mais en communion avec eux. Comme nous l'avons constaté à travers ce qui précède, tous les trois animent constamment l'Eglise et la conduisent vers la pleine consommation à la fin des temps. Ainsi, l'Eglise universelle apparaît en ce monde *comme une extension ou une manifestation de la Trinité, le mystère de Dieu dans l'humanité ; la Trinité et l'Eglise, c'est vraiment Dieu qui vient de Dieu et qui revient à Dieu en ramenant avec soi, en soi, sa créature humaine*². Dans l'ecclésiologie conciliaire, l'Eglise-communion vient de la Trinité, vit par elle et se dirige vers elle dans un élan eschatologique³. Elle n'est pas ecclésiocentrique ; elle est théocentrique, christocentrique et pneumatocentrique, car elle est le sacrement de communion de tous les fidèles avec le Père (LG, 2) par le Fils (LG, 3) dans l'Esprit-Saint (LG, 4).

3.1.2.2. La communion ecclésiale : une icône de la communion trinitaire

Dans la tradition orientale, une icône n'est pas un simple support visuel dont le but consisterait à susciter des sentiments religieux dans le fidèle, pour l'inciter à la méditation ou à d'autres formes de dévotion ; elle est une véritable révélation de la transcendance divine dans l'immanence

¹ Cf. TOURNEUX, A., « Eglise et Eucharistie à Vatican II », *NRT* 112 (1990), 338-355 (342-343).

² CONGAR, Y.M., *Chrétiens désunis...*, 68.

³ KASPER, W., « L'Eglise comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II », *Communio* 12 (1/1987), 15-31 (19).

humaine ; une épiphanie mystique des réalités célestes dans des réalités terrestres, par laquelle le divin se rend présent à l'homme¹. L'icône se présente aux yeux du croyant comme une *hypostase mystique* qui lui permet l'accès à la réalité divine car *l'honneur rendu à l'icône transporte jusqu'à l'original*².

Or, l'Eglise peut être considérée comme une icône de la Trinité pour trois raisons : premièrement, elle est une *image* qui représente la communion trinitaire³ ; deuxièmement, elle la rend présente dans le monde d'une manière mystique mais réelle ; troisièmement, elle permet aux fidèles la participation à la communion éternelle qui se déploie entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint – par leur appartenance à la communion ecclésiale, les croyants sont *transportés* jusqu'à l'*original* divin, à savoir, l'éternelle communion trinitaire.

Toutefois, l'image – même dans le sens fort de l'icône – ne s'identifie pas à la réalité qu'elle représente et vers laquelle elle *transporte* l'homme. Ainsi, l'Eglise n'est pas la Trinité, mais elle en est un reflet et un moyen pour l'atteindre. De même les relations qui lient les personnes divines au sein de la communion trinitaire diffèrent de celles qui lient les fidèles au sein de la communion ecclésiale. Selon le concile, *quand le Seigneur Jésus prie le Père pour que « tous soient un..., comme nous nous sommes un » (J 17, 21-22), Il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison et Il nous suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des Personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour (GS 24 § 3)*. Le terme *ressemblance* utilisé ici implique, par lui-même une dissemblance entre les réalités comparées. Cette dissemblance entre la communion trinitaire et la communion ecclésiale réside dans la nature des relations qui existent entre le Père, le Fils et

¹ Sur la théologie des icônes, voir OUSPENSKY, L., *La théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, 1981 ; EVDOKIMOV, P., *The Art of the Icon : A theology of Beauty*, Redondo Beach, 1990.

² BASILE, *De Spirit.* S. 18, 45.

³ En citant le texte des Actes sur la vie véritablement communautaire de la première communauté chrétienne à Jérusalem (Ac 4, 32), saint Augustin la présente comme une *image* de l'unité éternelle du Père, du Fils et du Saint Esprit. Dans l'œuvre de saint Augustin, il y a dix évocations de ce texte des Actes qui véhiculent ce sens : *Serm.* 47, 21 ; *S. Guelf.* 11, 5 (6) ; *Symb. cat.* 2, 4 ; *Io. eu. tradition* 14, 9 ; 18, 4 ; 39, 5 ; *Ep.* 170, 5 ; 238, 2, 13. 16 ; *Conl. Max.* 12. Sur l'exégèse de ces fragments voir, BERROUARD, M.F., « La première communauté de Jérusalem comme image de l'unité de la Trinité », dans Mayer, C. & Chelius, K.H. (éds.), *Homo Spiritalis*, Würzburg, 1987, 207-224.

l'Esprit-Saint d'une part, et celles qui existent entre les membres de l'Eglise d'autre part. En effet, dans le cas de la Trinité, la communion est fondée sur l'unique substance à laquelle participent les trois personnes divines, tandis que dans le cas de la communauté ecclésiale, la communion des fidèles se réalise entre des personnes qui partagent la même nature humaine mais qui sont des substances distinctes et différentes¹. Ainsi, la communion trinitaire du Père, du Fils et de l'Esprit est une communion éternelle, inséparable et parfaite ; la communion des fidèles qui s'accomplit dans le temps et l'espace est, en revanche, partielle et imparfaite.

Compte tenu de cette ambiguïté – qui vient de l'emploi analogique du langage de la communion tantôt pour Dieu tantôt pour l'Eglise –, un danger doit être évité : celui de transposer sur la Trinité notre expérience des relations humaines. Le mouvement de pensée doit aller dans la direction opposée, à savoir de la Trinité à l'Eglise : c'est la communauté ecclésiale qui doit être réfléchie à partir de la communion trinitaire et non pas l'inverse ; c'est l'Eglise qui est une icône de la Trinité et non pas l'inverse².

¹ MOREROD, C., « Trinité et Unité », *Nova & Vetera* 3 (2002), 5-17 (8-9). Selon saint Augustin, c'est une *opinion peu fondée de prétendre découvrir la trinité de l'image divine dans une trinité de personnes qui relèverait de l'ordre humain naturel : image qui serait réalisée dans le mariage par la présence de l'homme, de la femme et de l'enfant* (AUGUSTIN, *De Trinitate* XII, V, 5 ; BA, 16, 219). Selon saint Thomas, le Père, le Fils et l'Esprit sont un selon une nature qui est *numériquement* une, tandis que nous les hommes *nous sommes un dans une nature selon l'espèce*. Il n'y a donc pas d'identité entre les deux unités mais *une certaine similitude* (*Commentaire de l'Evangile de saint Jean*, ch. 10, éd. Marietti, n°2214). C'est en raison de cette similitude qu'il est possible d'appliquer à l'Eglise de nom d'*icône de la Trinité*.

² NICHTWEISSE, B., « Mysterium Trinitatis et Unitatis », *Communio* 24 (5-6/1999), 185-186. Au début du 13^{ème} siècle, Joachim de Fiore a fait ce renversement de direction dans sa théologie trinitaire. Il est parti des relations entre les hommes et concevait la Trinité à l'image de la communauté humaine qui était unique mais composée d'une multitude d'hommes et de femmes. Cette manière de penser l'a conduit à séparer de fait les personnes divines et à voir leur unité comme une unité de type *social*. Sa position a été rejetée par le concile de Latran IV en 1215 (Ce cas est relaté dans DEN BOK, N., *Communicating the Most High. A systematic study of person and Trinity in the theology of Richard of St. Victor*, Biblioteca VII, Brepos, 1996, 466-467).

3.1.2.3. *La communion trinitaire comme modèle de vie partagée pour l'Eglise*

La Trinité est une communauté d'amour du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. Animée par cet amour, chaque personne divine donne aux deux autres ce qu'elle est et reçoit des deux autres ce qu'elles sont dans leurs diversités respectives. Grâce à ces échanges mutuels, se constitue une vie de parfaite communion entre le Père, le Fils et l'Esprit au sein de la Trinité.

Puisque l'Eglise est *le peuple uni de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint* (LG, 4), elle est appelée à refléter dans sa vie la vie de la *koinônia* divine. *Seule une Eglise qui est en vérité l'icône de la communion de vie du Dieu Trinité peut être signe et instrument de la communion de l'homme avec Dieu et des hommes entre eux*¹. Ainsi, la Trinité est pour l'Eglise *le modèle suprême* des relations que ses membres doivent entretenir entre eux et avec Dieu (UR, 2). L'unité des croyants doit donc avoir pour la cause exemplaire l'unité du Père et du Fils; selon la prière du Christ, ils sont appelés à être un comme le Père et le Fils – habités par l'unique Esprit – sont un (cf. Jn 17, 20-21)².

Comme la communion des personnes divines au sein de la Trinité se fonde sur l'unique amour qui les anime, de même la communion fraternelle des chrétiens au sein de l'Eglise se fonde sur l'obéissance docile de chacun d'entre eux au commandement d'amour que le Christ leur a laissé (UR, 2). Comme Dieu demeure un à travers la pluralité des personnes, de même l'Eglise, peuple de Dieu, doit se montrer unie à travers la multitude de ses membres. A l'instar de la Trinité, indivisible dans sa diversité, l'Eglise est appelée à préserver l'indivisibilité de sa communion à travers la diversité de ses membres et de ses structures tant au niveau local qu'au niveau universel.

Le modèle périchorique d'existence trinitaire constitue une analogie théologique appropriée pour une réflexion pastorale sur l'existence ecclésiale de la communauté de croyants, dans ses diverses dimensions³. En premier lieu, il présente l'unité d'origine comme la source première de la communion de vie : comme la communion trinitaire s'enracine

¹ KASPER, W., « L'Eglise comme communion... », 23.

² FARLEY, *New Patterns of Relationship*, 638-643 ; ZOGHBY, E., *Op. cit.*, 496 ; CCRO, *Le Mystère de l'Eglise et de l'eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité*, DC 79 (1982), 941-945 (n° II, 1 et III, 2).

³ NICHTWEISS, B., *Op.cit.*, 189-190.

dans l'unique origine divine du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, de même, la communion ecclésiale des fidèles dans l'Eglise s'enracine dans l'unique baptême qui en est l'origine divine ; baptisés au nom de la Trinité, les chrétiens acquièrent tous une identité commune d'enfants de Dieu. En second lieu, comme l'unité d'origine de la Trinité ne contredit pas le fait qu'il y ait des différences réelles entre chacune des trois personnes, de même, l'unité baptismale de l'Eglise ne contredit pas l'existence des différences entre les chrétiens. Même si les trois personnes divines jouissent de la même divinité au degré identique (le Fils n'est pas *moins* Dieu que le Père et l'Esprit n'est pas *moins* Dieu que les deux autres¹), ceci n'empêche pas de leur attribuer des fonctions différentes dans l'économie du salut, tout en sachant qu'elles sont exercées dans l'unité trinitaire indivisible. Ainsi, nous attribuons la création au Père, l'Incarnation et la rédemption au Fils et la sanctification à l'Esprit. De même, dans la communauté ecclésiale, l'égale dignité baptismale des fidèles n'empêche pas leur diversification fonctionnelle basée sur le partage des ministères et charismes qu'ils accomplissent chacun selon son rang pour le bien de toute l'Eglise. Au niveau des structures institutionnelles, cette unité dans la diversité se traduit par la pluralité des formes de vie ecclésiale, qui varient suivant les conditions particulières et les traditions locales sans pour autant mettre en péril l'unité de l'Eglise ; à condition que tous les fidèles qui les exercent soient animés dans leur action et soudés dans leur vie par le même amour du Père, du Fils et de l'Esprit. Ainsi, *l'unité des chrétiens qui trouve sa source divine dans l'unité trinitaire du Père et du Fils et de l'Esprit Saint*, doit se construire au quotidien suivant ce modèle divin (UR, 8).

3.1.3. L'eucharistie comme lieu de communion de l'Eglise avec la Trinité – le Rapport de Munich

Le 6 juillet 1982, la *Commission Mixte Internationale du Dialogue entre l'Eglise Catholique Romaine et l'Eglise Orthodoxe* (CCRO) a publié un premier rapport de ses travaux intitulé, *Le Mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité*². Nous le

¹ DE LUBAC, H., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1952⁵, 291.

² CCRO, *Le Mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité*, dans DC 79 (1982), 941-945 ; publié également dans *Irénikon* 3 (1982), 350-362

présentons ici comme une sorte de commentaire œcuménique sur la doctrine de communion, regardée dans la perspective trinitaire. Le rapport montre l'existence d'un large accord entre les deux traditions quant à la compréhension de l'Eglise et de l'eucharistie, de leur unité et de leur relation à la Trinité.

Selon le document en question, *la célébration eucharistique prise en son ensemble rend présent le mystère trinitaire de l'Eglise* (I, 6). La plénitude de ce mystère consiste dans *l'unité accomplie inséparablement par le Fils et l'Esprit*, agissant tous les deux selon l'éternel dessein de salut du Père (I, 6). Dans l'eucharistie, le Père fait au monde le don de son Fils, sous la forme de sacrement du corps et du sang du Christ offerts *une fois pour toutes* sur le calvaire, pour la vie des hommes (I, 2 ; cf. II, 1). Le sacrement de l'eucharistie s'accomplit par l'Esprit-Saint, dont l'action est inséparable de celle du Christ (I, 3). Ainsi, l'eucharistie est non seulement le Christ donné de manière sacramentelle à l'Eglise, mais également le lieu de l'effusion sacramentelle de l'Esprit-Saint (I, 4, a). Par la communion au corps et au sang du Christ, les chrétiens accomplissent et manifestent ce qu'ils sont déjà par leur baptême, au nom de la Trinité et de l'onction de l'Esprit-Saint dans la chrismation, à savoir, le Corps du Christ (I, 4, b). En effet, invoqué dans l'*épiclese* sur les dons et sur l'assemblée qui les offre, l'Esprit-Saint est la force vivifiante par laquelle s'accomplit la transformation du pain et du vin en le corps et le sang du Christ (I, 5, c), et la force unifiante qui réalise la communion des fidèles dans le Christ (I, 5, d et I, 6). Ainsi, par l'eucharistie, *l'Esprit du Christ ressuscité façonne l'Eglise en Corps du Christ* (I, 4, c).

Ceux qui, rassemblés en Eglise, partagent la même eucharistie, participent déjà ensemble à la communion d'amour qui unit le Père, le Fils et l'Esprit. A l'instar de la *koinônia* trinitaire qui consiste dans l'unité des trois personnes divines, réalisée par amour, la *koinônia* ecclésiale consiste dans *l'unité dans l'amour* de la multitude de fidèles (II, 1). Elle se réalise d'abord dans toute communauté locale d'Eglise rassemblée pour la célébration de l'eucharistie. L'assemblée eucharistique est un lieu d'unité où sont surmontées toutes les séparations entre les personnes (II, 1). Ceci ne signifie pourtant pas

(nous nous référons à cette dernière publication ; les chiffres entre parenthèses indiquent les numéros courants du document).

l'uniformisation de l'Eglise, ni au niveau local ni au niveau universel ; bien au contraire, la *koinônia* suppose la diversité et la pluralité, elle les assume dans l'unité et guérit les blessures de divisions (III, 2 et 4).

L'unité de la communion ecclésiale s'étend à la fois sur le temps (dimension historique) et sur l'espace (dimension géographique). A travers la diversité des formes historiques, la communion de chaque communauté locale avec l'Eglise d'origine est reconnue par l'identité du mystère de l'Eglise, vécu et célébré dans l'eucharistie par les fidèles d'aujourd'hui, avec le mystère de l'Eglise qui a été vécu et célébré dans l'eucharistie – toujours la même –, par l'Eglise des temps apostoliques (III, 3, a). Pour assurer la communion ecclésiale entre les communautés actuellement existantes, *chacune doit reconnaître dans les autres, à travers les particularités locales, l'identité du Mystère de l'Eglise* (III, 3, b).

Cette *koinônia* ecclésiale – telle que la célébration eucharistique l'actualise et la signifie – se caractérise par un triple caractère ; elle est eschatologique, kérygmaticque et ministérielle (II, 2). Le caractère eschatologique signifie, qu'à travers la célébration eucharistique, l'Eglise anticipe déjà la communion parfaite *des derniers temps*, à laquelle elle aspire dans la foi, et dont elle reçoit les prémices dans le sacrement de l'autel. Chaque eucharistie possède aussi une dimension kérygmaticque car elle est une annonce, en acte, du mystère du salut, qui consiste dans l'unité des fidèles avec Dieu et entre eux : rassemblés autour de l'autel dans la même foi, l'unique espérance et la même charité, les chrétiens manifestent devant le monde la *koinônia* divino-humaine à laquelle sont appelés tous les hommes. Comme le montre l'assemblée eucharistique, les croyants forment dans le monde une communauté ministérielle dans laquelle tous les membres, animés par l'unique Esprit, accomplissent diverses fonctions et rendent de multiples services, chacun selon sa place spécifique au sein de la communauté.

Une fonction particulièrement importante dans la structure de la communauté et dans la structure de la célébration eucharistique revient à l'évêque. Dans chaque Eglise locale, il constitue le centre personnel d'unité de la communauté confiée à ses soins pastoraux. En tant que *ministre du Christ*, il réalise la communion de son corps ecclésial, notamment lorsqu'il rassemble ses fidèles dans l'unité pour la célébration de l'eucharistie (II, 3). *C'est pourquoi, dans son Eglise, toute eucharistie ne peut se célébrer « en vérité » que présidée par lui ou par un presbytre en communion avec lui* (II, 4). Dans une telle

perspective eucharistique, l'Eglise locale (diocèse, éparchie) apparaît comme une communion de communautés eucharistiques (II, 4) et l'Eglise universelle comme une communion de communautés locales (III, 2). *La multiplicité des synaxes locales ne divise pas l'Eglise, mais au contraire en manifeste sacramentellement l'unité* puisque, dans chacune d'elles, c'est l'unique et le même mystère qui est célébré (III, 1). La responsabilité pastorale de chaque évêque pour sa communauté locale se présente comme indissociable de sa sollicitude pour l'Eglise tout entière ; tous les évêques – réunis en collège épiscopal – portent ensemble la responsabilité pour l'unité de la communion universelle de l'Eglise (III, 4). Selon l'Anaphore de Saint Jean Chrysostome, la communion eucharistique des Eglises locales implique leur unité dans la foi (*kérygme*), la charité (*agapè*) et le service (*diaconie*) (III, 3). Conformément au message du Nouveau Testament, cette triple communion se prolonge dans la communion, dans les vertus pratiquées par tous (surtout la foi, l'espérance et la charité), la communion des dons charismatiques mis par chacun au service de tous, et par la communion dans la vie sacramentelle et dans le ministère (III, 4).

Comme nous avons pu le constater à travers cette présentation, le rapport de Munich lie de manière indissociable la communion ecclésiale et la communion eucharistique, et les présente toutes les deux comme un seul mystère divino-humaine, à multiples dimensions, dont la source et le sommet se trouvent dans la très sainte Trinité. Autant l'Eglise que l'eucharistie trouvent leurs origines dans l'amour de Dieu pour les hommes, et les deux conduisent les croyants vers la communion eschatologique de vie avec le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. A travers la célébration eucharistique d'une communauté locale rassemblée autour de son évêque et au nom de la Trinité, l'Eglise se réalise et se manifeste comme une communauté de foi, de charité et de ministère dans laquelle sont réconciliées toutes les particularités grâce à la force unifiante de l'amour. L'eucharistie manifeste l'Eglise dans son être de grâce qui consiste dans la participation des croyants à la communion trinitaire. Toute synaxe eucharistique dans laquelle une communauté locale célèbre le mystère de l'Eglise, en continuité historique avec l'Eglise des apôtres et en communion avec toutes les autres communautés locales dispersées actuellement à travers le monde, est un signe efficace de l'apostolicité et de la catholicité qui exprime et réalise l'unité de la communion ecclésiale dans le temps et l'espace.

Le rapport montre que les deux Eglises sont essentiellement d'accord sur la compréhension de la *koinônia* ecclésiale, son origine, sa fin et ses éléments constitutifs : l'Eglise est un mystère de communion dont la Trinité est l'origine et la fin, et dont l'eucharistie est le sacrement.

3.2. Perspective sacramentelle : Eglise – sacrement de la communion

3.2.1. Introduction

Dès le titre du premier chapitre de la constitution dogmatique sur l'Eglise, le concile appelle celle-ci du nom de *mystère*¹. Il est utile de rappeler ici que le terme grec *mustérion* (retranscrit en français par *mystère*) a été fréquemment rendu en latin ecclésiastique non seulement par le mot *mysterium* mais aussi par le terme *sacramentum* (retranscrit en français par *sacrement*). Ainsi, l'appellation de l'Eglise du nom de mystère nous révèle déjà quelque chose sur sa nature sacramentelle : l'Eglise en tant que mystère est un sacrement. Effectivement, à neuf reprises, le concile applique le nom *sacrement* à l'Eglise de manière explicite (*LG*, 1, 9, 48 ; *SC*, 5, 26 ; *GS*, 42, 45 ; *AG*, 1, 5)². Mais, même là où le terme n'est pas utilisé, souvent l'idée de sacramentalité perce à travers d'autres expressions ou images (*signe du salut*, *manifestation visible de la grâce invisible*, etc.)³. Il n'est pas faux de dire que toute la doctrine du concile sur l'Eglise est imprégnée de l'idée de sa sacramentalité. En effet, l'application des noms *mystère* et *sacrement* à l'Eglise correspond à une intention théologique spécifique des pères conciliaires à la présenter comme une réalité de type sacramentel, où le divin s'exprime à travers l'humain, et où la grâce invisible de Dieu agit au moyen des structures visibles de l'institution ecclésiastique. Dès lors, la bonne intelligence de la réalité ecclésiale n'est ni juridique ni

¹ *De Ecclesiae mysterio* ; si notre compte est juste, la constitution applique une dizaine de fois le terme *mystère* à l'Eglise ; elle applique également à l'Eglise les expressions *mystère du salut* et *mystère de la rédemption*.

² En plus, *LG*, 59 utilise l'expression *humanae salutis sacramentum* dans une phrase où l'Eglise est le sujet sous-jacent sans être nommée explicitement.

³ Dans l'ensemble de l'œuvre conciliaire nous trouvons de nombreuses allusions plus ou moins directes au caractère sacramentel de l'Eglise. *LG*, 8 parle de l'Eglise *à la fois visible et spirituelle* ; *GS*, 43 §6 l'appelle *signe du salut* ; dans l'ensemble de la constitution sur la liturgie, l'Eglise apparaît comme sacrement (cf. *SC*, 2 et 6).

philosophique mais mystérique et sacramentelle, c'est-à-dire celle qui – selon la perspective historico-salvifique des Ecritures –, regarde l'Eglise comme un lieu, particulier en son genre, de rencontre et de communion de Dieu avec les hommes et des hommes entre eux. Ainsi, *cette Eglise, dont le saint Concile expose le mystère (LG, 39), apparaît aux yeux de la foi comme un sacrement ou, si l'on veut, un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain (LG, 1).*

L'idée de sacramentalité de l'Eglise est ancienne et nouvelle à la fois : ancienne, car, comme nous le verrons plus loin, des pères de l'Eglise avait déjà appelé l'Eglise du nom de sacrement ; nouvelle car, après des siècles d'oubli, cette problématique est revenue à l'ecclésiologie à l'époque préconciliaire ; et Vatican II est le premier concile dans l'histoire à l'intégrer dans ses documents officiels.

L'importance de cette problématique pour notre propos réside dans le fait que le concile lie étroitement la sacramentalité de l'Eglise avec l'idée de communion. Le concept de sacramentalité lui sert d'outil théologique pour expliquer la doctrine de l'Eglise comme mystère de communion. En effet, toute la dynamique sacramentelle de l'Eglise – qu'il s'agisse de la vie interne de la communauté des fidèles (*in intra*) ou des activités ecclésiales qui s'adressent à l'ensemble de la famille humaine (*ad extra*) – vise l'union avec Dieu et l'unité entre les hommes, c'est-à-dire la *koinônia*. Dans la perspective d'une ecclésiologie de communion, l'intégration du concept de sacrement dans la doctrine sur l'Eglise apparaît comme l'un des apports majeurs du concile.

3.2.2. L'Eglise comme mystère dans la Bible

3.2.2.1. Introduction

Dès le début, il est important de préciser que lorsque Vatican II appelle l'Eglise du nom de sacrement, il ne se réfère pas en premier lieu au sens que ce mot a acquis dans la théologie catholique sacramentaire – systématisée depuis le Moyen-Âge, notamment par Thomas d'Aquin, et définie dogmatiquement par le concile de Trente –, mais à la tradition biblique du terme *mysterion*¹. Il a été démontré que c'est ce sens

¹ Dès les premières traductions de la Bible en langue latine, le mot grec *mysterion* a été rendu tantôt par *sacramentum* tantôt par *mysterium* (la Vulgate utilisent les deux traductions). Entre les deux termes, il y a une identité de fond ; toutefois, étymologiquement, *sacramentum* exprime davantage la réalité extérieure, de signe tandis que *mysterium* renvoie davantage à la grâce intérieure dont ce signe est porteur.

biblique – et néotestamentaire en particulier – qui constituait la référence fondamentale pour la compréhension de la doctrine conciliaire sur la sacramentalité de l'Eglise¹.

Il faut signaler encore que le terme *mustérion* n'est jamais utilisé dans la Bible de manière directe et explicite pour désigner le peuple de Dieu, qu'il s'agisse d'Israël, le peuple de l'Ancienne Alliance, ou de l'Eglise, le peuple de la Nouvelle Alliance. Cependant, aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testaments, le terme est utilisé pour désigner le mystère de l'histoire divine du salut, sa révélation par Dieu aux hommes et son avènement effectif dans le monde.

3.2.2.2. *L'Ancien Testament*

Dans la *Septante*, le mot mystère apparaît surtout dans les livres de la période hellénistique écrits directement en grec (Tb ; Jdt ; 2M ; Sg). Parfois, on le trouve dans des écrits hébraïques tardifs où il traduit le terme araméen *râz* (Si ; Dn)². Il y possède des acceptions variées, dont certaines sont liées à la vie religieuse de la communauté juive, tandis que d'autres se rapportent à des réalités païennes ; parfois le terme est employé sans relation au contexte religieux, pour décrire des réalités profanes à caractère mystérieux.

Dans le sens religieux dominant, *mustérion* est utilisé dans l'Ancien Testament pour exprimer l'idée du secret divin concernant l'avenir définitif du monde, caché à la plupart de gens mais rendu connu par Dieu à certaines personnes par une forme de révélation confidentielle (en songes, en visions ou par l'intermédiaire des anges)³. L'analyse des

¹ LEMIRE, L., *L'Eglise comme sacrement : le rapport de ce thème ecclésiologique aux thèmes du corps du Christ et peuple de Dieu*. Thèse de doctorat ; La Faculté de Théologie de Lyon, 1977, 13.

² Pour la liste des apparitions et le sens exact des passages voir « *Koinonia in the LXX, Apocalyptic and Rabbinic Judaism* », in KITTEL, G.(ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IV, Grand Rapids, 1967, 813-817; cf. « Mystère », dans LACOSTE, J.Y. (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, 771.

³ Le contexte est ordinairement celui de la *fin des temps* et le terme *mustérion* est particulièrement fréquent dans les écrits apocalyptiques (et même dans les apocryphes apocalyptiques juifs). C'était aussi un mot aimé de la communauté de Qumram qui vivait dans l'attente de la fin du monde et dont les écrits sont marqués d'un fort accent apocalyptique.

textes, dans leurs contextes, permet d'affirmer que le contenu essentiel de ce secret divin est l'avènement définitif du règne de Dieu sur la terre¹. Si nous appliquons ce sens vétérotestamentaire du *mustérion* à l'Eglise considérée comme sacrement du salut, la communauté des fidèles – et elle seulement – nous apparaît comme étant à la fois la *révélation en acte* du dessein salutaire de Dieu concernant l'humanité, et l'*avènement terrestre* de son règne dans l'histoire du monde.

3.2.2.3. *Le Nouveau Testament*

Dans le Nouveau Testament, le terme *mustérion* est relativement rare. Sur les pages des évangiles, il n'apparaît qu'une seule fois dans l'enseignement de Jésus relatif aux paraboles (Mc 4, 11 et les parallèles : Mt 13, 11 ; Lc 8, 10). Dans le sillage de la tradition vétérotestamentaire, le terme se rapporte ici au mystère du Royaume de Dieu (Mc, Lc) ou des cieux (Mt). Seuls les disciples, c'est-à-dire la communauté de ceux qui croient en Christ, parviennent à la connaissance du *mustérion*² ; pour ceux qui n'appartiennent pas à cette communauté – *ceux-là qui sont dehors* (Mc) –, le *mustérion* demeure caché. Ainsi, pour avoir l'accès au *mustérion*, il faut être à l'intérieur de la communauté des disciples du Christ ; communauté en dehors de laquelle il reste inconnaissable³. Le contenu de ce *mustérion* est l'avènement du règne de Dieu que Jésus réalise en sa personne et annonce au monde par ses paroles (paraboles) et ses actions (miracles). Le terme et la problématique de *mustérion* apparaissent plus souvent chez Paul⁴. Lorsqu'il en parle, il s'agit, d'habitude, des secrets divins relatifs au Royaume de Dieu qui ne sont perceptibles par l'homme que par un don divin – une révélation (Rm 16, 25-26 ; 11,25). Ce *mustérion*, *caché depuis les siècles et les générations* (Col 1, 26 ; cf. Ep 3, 5), est à présent révélé aux *apôtres et prophètes* (Ep 3, 5). De ce fait, ces derniers

¹ SMULDERS, P., « L'Eglise sacrement du salut », dans Baraúna, G. & Congar, Y. (éds), *Op. cit.*, 313-338 (318).

² L'explication de la parabole du semeur, à laquelle se rattache le verset en question, notamment dans la rédaction de Luc (Lc 8, 11-15), montre clairement que l'accès au mystère est intimement lié à la foi par laquelle la personne accueille la parole de Dieu dans son cœur.

³ KITTEL, G., *Op. cit.*, 817-819; cf. SMULDERS, P., *Op.cit.*, 318-319.

⁴ Sur *mustérion* chez Paul voir KITTEL, G., *Op. cit.*, 819-824 ; cf. RIGAU, B., « Le mystère de l'Eglise à la lumière de la Bible », dans Baraúna, G. et Congar, Y. (éds), *Op. cit.*, vol. 2, 223-242 (227-228).

ont la tâche d'en être *des intendants* (1Co 4, 1), c'est-à-dire qu'ils sont à le faire connaître au monde par l'annonce apostolique (Col 1, 28) et à le préserver de l'altération. Comme dans le cas des synoptiques, chez Paul aussi, il ne suffit pas d'en avoir entendu parler pour accéder à la connaissance du *mustérion* ; en effet, cette révélation n'est donnée qu'aux membres du corps du Christ (Ep 3, 6) qu'est l'Eglise (Col 1, 18. 24). C'est donc uniquement dans l'Eglise et sous l'intendance de ses ministres – apôtres et prophètes – que le mystère est accessible aux croyants.

Pour Paul, ce *mustérion* divin, n'est pas une vérité abstraite mais *le Christ parmi vous* (Col 1, 27), en tant que l'avènement personnel du Royaume de Dieu dans le monde¹. Toutefois, il ne s'agit pas d'un Christ isolé des hommes mais d'un Christ uni aux hommes, qui s'est fait l'un d'eux, pour leur révéler le *mustérion* de la volonté divine, *ce dessein bienveillant* qui consiste à tout ramener à l'unité sous un seul Chef – lui-même (Ep 1, 9-10). *In Christo* se révèle et se réalise ainsi le mystère de l'unité universelle de toute l'humanité, selon le dessein du Père. C'est pourquoi, la participation à ce *mustérion* n'est pas réservée aux seuls Juifs ; les païens qui sont *membres du même Corps, sont admis*, eux aussi, *au même héritage* et participent au même *mustérion* (Ep 3, 6)². La perspective universaliste constitue un aspect important de la théologie paulinienne du *mustérion* ; celui-ci, en effet, consiste dans la réconciliation universelle réalisée par le sang du Christ versé sur la croix

¹ Paul, en tant qu'apôtre qui possède *l'intelligence du mustérion du Christ* (Ep, 3, 4), a la tâche de le révéler au monde par le ministère de la parole (Col 1, 25). Toutefois, *le mystère, ce n'est pas la révélation comme telle mais l'objet de cette révélation* (KITTEL, G., *Op. cit.*, 820). D'autre part, faire connaître, c'est-à-dire révéler le mystère du Christ au monde par la prédication de son évangile, fait aussi partie du mystère ; en effet, la propagation de sa connaissance est indispensable à son accomplissement qui consiste à ce que tous soient ramenés à l'unité *in Christo* (*Ibid.*, 821).

² Chez Paul, la participation commune des Juifs et des gentils à l'unique *mustérion* du Christ constitue un aspect essentiel de la foi chrétienne. Ceci est particulièrement perceptible dans la lettre aux Ephésiens évoquée ici. Pour s'en persuader, il convient de citer plus amplement ce texte, *Ce mustérion n'avait pas été communiqué aux hommes des temps passés comme il vient d'être révélé maintenant à ses saints apôtres et prophètes, dans l'Esprit : les païens sont admis au même héritage, membres du même Corps, bénéficiaires de la même Promesse, dans le Christ Jésus, par le moyen de l'Évangile* (Ep 3, 5-6), cf. KITTEL, G., *Op. cit.*, 820-821.

pour toute l'humanité (Col 1, 20+)¹. Le contenu du mystère chrétien est *l'unité in Christo* de l'univers entier².

L'histoire de cette réconciliation universelle, qui a culminé dans le mystère du Christ, se poursuit à présent dans le mystère de l'Eglise. Ceci est dû à l'unité organique qui existe entre le Christ-tête et l'Eglise-corps. Le Christ s'est uni l'Eglise par une Alliance d'amour intime et éternel, semblable à celui qui unit un homme à une femme dans le mystère du mariage (Ep 5, 32). Cette communion mystique entre le Christ et l'Eglise, en vertu de laquelle les deux ne font qu'*une seule chair*, est qualifiée par Paul de *grand mystère (mustérion mégà – LXX ; sacramentum magnum – Vulgate)*. Après l'ascension, c'est donc dans l'Eglise, Corps du Christ, que Dieu manifeste le mystère du salut et le rend accessible à tous ceux qui sont animés par l'Esprit Saint.

On peut conclure en disant que dans la Bible, le mot *mustérion* se réfère à une réalité divine transcendante et salvifique, manifestée de manière visible dans le monde et rendue ainsi accessible aux gens. Dans le Nouveau Testament, le concept s'applique d'abord au Christ et à son œuvre personnelle, car il est lui-même le *mustérion* de Dieu qui révèle et rend accessible aux hommes le dessein divin du salut. Cependant, en vertu de la communion organique qui unit le Christ à son Eglise *en un seul corps*, les deux ne font qu'un seul *mysterium salutis*. L'Eglise apparaît ainsi dans le monde comme la dépositaire et la porteuse du mystère divin, c'est-à-dire l'instrument dont se sert Dieu pour réaliser l'unité de toute l'humanité *in Christo*.

Conformément à ce sens biblique, selon le jugement des pères conciliaires, le terme *mystère apparaît particulièrement apte à désigner l'Eglise* dans son être de communion divino-humaine³. L'Eglise, en effet, est une communion spirituelle et invisible qui existe dans le monde comme une communauté humaine bien visible, hiérarchiquement organisée et munie de structures et de lois. Elle est la *communio in*

¹ On notera que le mot *mustérion* apparaît à deux reprises dans le texte évoqué ici (vv. 26 et 27).

² Le texte de la *Lettre aux Ephésiens* que nous avons évoqué plus haut le montre clairement, *Il [Dieu] nous a fait connaître le mustérion de sa volonté, ce dessein bienveillant qu'Il avait formé en lui par avance, pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres* (Ep 1, 9-10).

³ VATICAN II, *Acta synodalia*, III/1, p.170.

Christo réalisée dans une *societas humana* semblable aux autres sociétés humaines.

L'usage néotestamentaire du terme *mustérion* correspond à une conception spécifique de la relation Eglise – monde : l'Eglise est une communauté d'*initiés*, distincte du reste de l'humanité ; les chrétiens possèdent le *mustérion*, le connaissent, en vivent et le portent aux habitants du monde¹. En tant que gardienne et dispensatrice du *mustérion* divin, l'Eglise existe dans le monde et vit pour lui, sans pour autant s'identifier à lui ; elle est à la fois insérée dans le monde et distincte du monde qui l'entoure et c'est ainsi qu'elle est elle-même un *mustérion* pour le monde. Dans la responsabilité qu'a l'Eglise de préserver sans altération le *mustérion* de Dieu et de le diffuser dans le monde, un rôle particulier revient aux ministres de l'Eglise puisqu'ils sont des *intendants* du *mustérion* ; ils doivent le servir en veillant à sa conservation au sein de la communauté des croyants, et à sa propagation dans le monde.

En résumant, on peut dire que le sens biblique du terme *mustérion* est à la fois christologique, sotériologique, eschatologique et ecclésiologique. *Mustérion* désigne le dessein salvifique de Dieu tel qu'il a été révélé dans le Christ, se réalise actuellement dans l'Eglise, et dont le plein accomplissement ne s'achèvera qu'à la fin des temps.

Il est important de garder dans l'esprit cette conception biblique du *mustérion* lorsqu'on analyse la doctrine conciliaire sur l'Eglise comme l'universel sacrement du salut, car c'est elle qui a constitué la référence fondamentale chez les pères conciliaires.

3.2.3. L'appellation de l'Eglise comme sacrement dans l'ecclésiologie catholique

3.2.3.1. Rappel historique

Comme nous l'avons déjà mentionné, dans la Bible, l'Eglise n'est jamais appelée du mot de *mustérion/sacramentum* même si, dès ses débuts, elle a conscience de porter en son sein un *mustérion* divin et de le manifester dans le monde. La fondation de la doctrine de la sacramentalité de l'Eglise remonte à l'époque patristique. Si la conception biblique du *mustérion* était la source principale de la pensée des pères, le climat philosophique dans lequel vivait la communauté

¹ SMULDERS, P., *Op. cit.*, 318-319.

chrétienne, à l'époque antique, constituait un cadre intellectuel propice au développement d'une conception sacramentelle de l'Eglise.

S'établissant au sein du monde gréco-romain, le christianisme naissant, dans ses concepts et son langage, était considérablement influencé par le platonisme et le stoïcisme¹. Selon la conception platonicienne de l'univers, le monde sensible reflétait un monde céleste ; les réalités terrestres étaient des *signes* qui rendaient présentes *ici-bas* des réalités divines. Interprétant la Parole de Dieu dans ce climat intellectuel, l'Eglise est arrivée assez tôt à se concevoir comme un *symbolum* dans lequel se joignait le céleste et le terrestre ; un *mustérion* qui réalisait la présence de l'éternel dans le matériel ; une épiphanie du divin dans l'humain. Portant sur soi-même ce regard spécifique que l'ecclésiologie actuelle qualifie de *sacramentel*, l'Eglise des pères se concevait comme un mystère à la fois historique et eschatologique ; une réalité terrestre comblée de grâces célestes, un lieu de rencontre intime du divin et de l'humain. Cette conception liait intrinsèquement, et de manière indivisible, le visible et l'invisible, le physique et le métaphysique dans l'être ecclésial.

Dans la pensée des pères, la sacramentalité ainsi comprise apparaît comme une structure générale du salut, où la communion spirituelle des fidèles avec Dieu et entre eux se réalise et se manifeste à travers leur communauté visible de vie et d'amour, ancrée dans la même foi et l'unique espérance. Elle apparaît comme la texture de la constitution de l'Eglise en ce monde et ne se limite pas à quelques rites particuliers. Lorsque Cyprien (+258) dit que *l'Eglise est l'infrangible sacrement de l'unité*², il exprime, par-là, sa conviction selon laquelle l'unité mystique qu'elle réalise s'exprime et se réalise à travers toute la vie de la communauté visible de croyants unis à leurs évêques³. Quand nous lisons chez le pape Léon I (+461) que l'Eglise est le *sacramentum salutis* pour tout homme, nous comprenons que non seulement la participation à quelques rites spécifiques mais aussi l'appartenance même à cette Eglise apparaissent comme conditions nécessaires du salut⁴.

¹ L'influence de l'aristotélisme est plus tardive ; il marquera surtout les auteurs scolastiques du Moyen-Âge comme Thomas d'Aquin ou Bonaventure.

² CYPRIEN, *Epist.* 55, 21 : *PL* 3, 787 ; cf. *Epist.* 69, 6 : *PL* 3, 1142 b.

³ CYPRIEN, *De uni. ec.*, 5–7.

⁴ LÉO I, *Sermo* 23, 4, 307 : *PL* 54, 2002 ; 230+

Comme le montrent ces deux exemples, lorsque les Pères appellent l'Eglise du nom *sacrement*, ils lient cette appellation à l'idée de salut d'une part, et à l'idée d'unité d'autre part. Ceci n'est pas surprenant car le salut n'est autre chose que la communion avec Dieu et entre les hommes, dont l'Eglise est à la fois une révélation et une réalisation dans le monde. Comme le dit Faust de Riez (5^{ème} s.), l'Eglise est la cause instrumentale de la communion avec Dieu et entre des hommes, c'est-à-dire que, sans en être l'auteur, elle la réalise et la révèle visiblement au monde¹.

Une telle vision sacramentelle de l'Eglise dominait dans la théologie occidentale jusqu'au haut Moyen-Age. La persistance de cette ecclésiologie était favorisée par la grande influence de saint Augustin sur toute la théologie occidentale du premier millénaire, influencé lui-même par la philosophie platonicienne. Comme le note Auer, cette vision commença à s'effacer progressivement avec la montée de la théologie légaliste d'inspiration juridique, à partir de Justinien, pour disparaître presque complètement avec le Moyen-Age, lorsque l'aristotélisme est devenu la philosophie dominante sous l'influence de Thomas d'Aquin².

L'Aquinat lui-même affirme sans hésitation que l'Eglise est dans le monde un signe et un instrument du salut et lui reconnaît une structure sacramentelle, où la réalité visible cache et médiatise *une certaine sainteté cachée*³. Il reconnaît que l'Eglise est le sacrement du Christ sur terre et, sur cette base, développe la doctrine des sacrements particuliers qui tirent leur grâce de la *gratia capitis*. Ainsi, le point de départ et la perspective générale de toute sa théologie sacramentaire sont davantage christologiques qu'ecclésiologiques. Toutefois, pour lui, l'Eglise précède les sacrements qui ne peuvent exister qu'en elle et par elle, et qui apparaissent ainsi comme des réalisations de la sacramentalité ecclésiale.

Au Moyen-Age, avec la fixation progressive du septénaire, la sacramentaire commence à se développer comme une branche à part de la théologie, et le mot *sacrement* est de plus en plus réservé aux sept rites fondamentaux du culte catholique. Cette tendance sera renforcée de manière double par le concile de Trente : premièrement, il a dogmatisé

¹ FAUST DE RIEZ, *De Spiritu Sancto* 1, 13, c. 2.

² AUER, J., *Op. Cit.*, 87.

³ THOMAS, D'AQUIN, *STh.*, III^a, q. 60, a. 1.

la liste – déjà bien ancrée dans la praxis de l'Eglise – des sept sacrements et en a posé les fondements doctrinaux dans le *Décret sur les sacrements* ; deuxièmement, il a élaboré une doctrine sur l'Eglise qui se concentrait sur son aspect visible de *societas perfecta*, et négligeait trop sa réalité intérieure de *communio*. Ainsi, d'une part, le mot *sacrement* a définitivement revêtu son sens technique relatif aux sacrements particuliers et, d'autre part, les deux dimensions de la sacramentalité de l'Eglise – communauté extérieure et communion intérieure – ont été non seulement séparées l'une de l'autre, mais souvent opposées l'une à l'autre dans ce que l'on appelle aujourd'hui l'*ecclésiologie de type bellarminien*¹. L'insistance de l'apologétique postridentine sur le visible, l'humain, l'institutionnel dans la constitution de l'Eglise, a conduit progressivement à la réduction de l'ecclésiologie à une *théologie de la surface*, sans descendre dans les profondeurs spirituelles qui s'étendaient derrière les structures de visibilité².

Vers le milieu du 19^{ème} siècle, sous l'influence du romantisme qui valorisait la pensée symbolique, l'idée de l'Eglise-sacrement commence à revenir dans l'ecclésiologie catholique³. Ce retour se fait à partir de la théologie sacramentaire et est considérablement stimulé par le mouvement liturgique qui se développe à la même époque⁴. La

¹ GRILLMEIER, A., « Esprit, position fondamentale et caractère propre de la constitution *Lumen Gentium* », dans Baraúna, G. & Congar, Y. (éds), *L'Eglise de Vatican II, Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise*, t. 2, Paris, Cerf, 1966, 159-174 (164).

² Sans oublier quelques voix séparées qui présentaient des conceptions plus nuancées comme celle de l'école française du 16^{ème} siècle avec le card. Pierre de Bérulle (*Pierre de Bérulle. Œuvres complètes*, 5 vol., Paris, Cerf, 1995-1997) ou celle de Louis Thomassin (*Dogm. theol.*, vol. 2, Paris, 1684, 243–250).

³ En 1840, H. Klee écrivait déjà que *l'existence et la vie de l'Eglise sont en tout sacramentelles* (KLEE, H., *Kath. Dogm.*, t. III, 1840, 117). Cette redécouverte moderne de la sacramentalité de l'Eglise est due surtout aux théologiens allemands de l'*Ecole de Tübingen* (notamment J.A. Möhler et J.E. Kuhn) qui – dès le milieu du 19^{ème} siècle, à la suite de Klee –, abordaient et systématisaient cette problématique ; dans la 1^{ère} moitié du 20^{ème} siècle, ils ont été aidés par des contributions importantes de théologiens français comme Y. Congar, H. de Lubac, J. Daniélou (cf. KASPER, W., *La Théologie et l'Eglise*, coll. Cogitatio Fidei 158, Paris, Cerf, 1990, 348 ; CONGAR, Y.M., *Un peuple messianique...*, 16-19).

⁴ Le mouvement liturgique liait étroitement la doctrine des sacrements à la christologie et à l'ecclésiologie : dans et par l'Eglise, les sacrements sont des signes efficaces de la grâce salutaire du Christ pour les hommes ; ainsi, l'Eglise, qui fait répandre cette grâce sur le monde par les sacrements, est elle-même sacramentelle dans sa structure et sa

transposition de la conception du sacrement, telle qu'elle a été élaborée dans la théologie sacramentaire, à l'ecclésiologie constitue un trait caractéristique de cette redécouverte préconciliaire de la sacramentalité ecclésiale : semblablement aux sacrements particuliers, l'Eglise tout entière est un signe visible efficace du salut invisible et peut être appelée du nom de sacrement sans pour autant être prise pour un huitième sacrement¹.

Dans cette ecclésiologie de type sacramentaire, l'Eglise est perçue comme ayant la même structure fondamentale que les sacrements particuliers. On lui applique donc les mêmes catégories théologiques que celles qui avaient été élaborées auparavant, pour expliquer les sept rites fondamentaux de l'Eglise. Selon une analyse du père Y. Congar, l'institution ecclésiale, en tant qu'une réalité de cette terre, y est perçue comme le *sacramentum tantum* ; le pouvoir de cette institution de réaliser la communion (verticale et horizontale) qu'elle signifie constitue le *sacramentum et res* ; et finalement, la communion spirituelle de l'Eglise, le corps du Christ, est la *res tantum*².

On a remarqué qu'en transposant la structure des sacrements particuliers à l'Eglise, cette ecclésiologie court le risque d'un dualisme qui couperait l'Eglise en deux réalités hétérogènes juxtaposées : à savoir, une spirituelle et invisible – le corps du Christ, et une temporelle et visible – l'institution ecclésiastique³. Dans la vie actuelle de l'Eglise, ces deux composantes sont liées, mais, du point de vue *ontologique*, elles sont séparables. Selon cette vision, la structure visible de l'Eglise et son essence spirituelle sont deux *quasi Eglises* qui coexistent dans une sorte de *tension* qui fait le dynamisme de l'Eglise vivant sur la terre mais tendue vers son accomplissement eschatologique. La catégorie de sacrement sert moins ici à démontrer l'unicité de l'Eglise qu'à

nature (Sur le mouvement liturgique dans son ensemble et son influence sur la pastorale et la théologie voir BOUYER, L., *La vie de la liturgie*, Paris, 1957 et du même auteur, « Le renouveau liturgique dans le monde », *MD* 74, 1963). Il convient de souligner encore que la redécouverte du concept de sacrement dans l'ecclésiologie s'est faite en relation étroite avec l'approfondissement doctrinal de la célébration eucharistique dans le cadre du mouvement liturgique (RIGAUX, B., « Le mystère... », 223).

¹ LA SOUJEOLE, B.D. de, *Le sacrement de la communion...*, 247-248.

² CONGAR, Y.M., *Chrétiens désunis...*, 108, surtout la note de bas de page n° 1.

³ LA SOUJEOLE, B.D. de, *Le sacrement de la communion...*, 249-250.

distinguer la réalité humaine de la réalité divine et à ordonner l'une à l'autre¹.

Comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, Vatican II, tout en appliquant le terme *sacrement* à l'Eglise, n'a pas suivi la voie de la théologie sacramentaire mais la voie biblique du *mustérion*. Pour le concile, l'Eglise est une et indivisible dans son être profond : la *communio* se manifeste et se donne par la *societas perfecta* et la distinction des deux aspects n'est que conceptuelle. Une autre différence importante de cette ecclésiologie préconciliaire par rapport à celle de Vatican II, réside dans le fait que l'idée de l'Eglise-sacrement n'y est pas explicitement liée à la conception de l'Eglise-communion. En effet, l'Eglise y apparaît surtout comme *l'instrument du Verbe incarné dans la distribution des fruits de la Rédemption*².

3.2.3.2. Un concept-clef de l'ecclésiologie conciliaire

L'affirmation, dans le paragraphe qui ouvre *Lumen Gentium*, selon laquelle *l'Eglise est, 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* (LG, 1), est une idée maîtresse qui pénètre toute la conception de l'exposé qui suit³. Il s'agit, sans doute, de l'une des affirmations ecclésiologiques les plus novatrices de Vatican II⁴. Smulders, qui a analysé son usage dans les textes conciliaires, écrit que *l'appellation de sacrement est comme le mot-clef qui initie à la nouvelle conscience que l'Eglise prend d'elle-même*⁵. La doctrine de la sacramentalité devient pour le concile une doctrine fondamentale pour

¹ Dans cette approche, la structure terrestre et tous les *éléments de visibilité ne sont pas... essentiels* à l'Eglise qui est principalement une réalité spirituelle de grâce. Par conséquent, *dans des situations extrêmes, le signe extérieur et la réalité intérieure de salut peuvent aussi se scinder* (KASPER, W., *La Théologie et l'Eglise*, coll. Cogitatio Fidei 158, Paris, Cerf, 1990, 352).

² PIE XII, *Mystici Corporis* (29 juin 1943).

³ SMULDERS, P., *Op. cit.*, 313.

⁴ L'histoire de la formation du texte de *Lumen Gentium* montre que l'appellation de l'Eglise par le mot *sacrement* n'était pas d'emblée évidente ; en effet, cette nouvelle appellation a suscité des remarques et des objections des pères lors des débats successifs dans l'aula conciliaire (cf. LEMIRE, L., *Op.cit.*, 10-19).

⁵ SMULDERS, P., *Op. cit.*, 314 ; cf. CONGAR, Y.M., *Un peuple messianique....*, 13-16 et 20-25 ; BOURGEOIS, D., « L'avenir de l'Eglise à la veille du III^e millénaire. Un point de vue catholique romain » ; <http://www.unpoissondansle.net/rr/0006/index.php?i=2>.

présenter l'Eglise, tant dans son être que dans son agir¹. Conformément à l'ecclésiologie du concile, l'Eglise, qui est dans et pour le monde le sacrement du salut, réalise sa sacramentalité par le service de la Parole (*Dei Verbum*) et des sacrements (*Sacrosanctum Concilium*), par ses activités missionnaires (*Ad Gentes*) et par le service en faveur de la société humaine (*Gaudium et Spes*), en d'autres termes, par toute sa vie et par l'ensemble de ses activités pastorales².

Le cardinal J. Ratzinger rappelle que l'idée de la sacramentalité de l'Eglise a été introduite par Vatican II, dans le désir des pères de relancer, dans la théologie et la pastorale, une vision communautaire du salut et de l'Eglise, en opposition à une vision individualiste et simplement institutionnelle dont se caractérisaient la soteriologie et l'ecclésiologie préconciliaires³. Avant le concile, en effet, le salut de la personne était présenté surtout comme une affaire individuelle, voire privée de chaque fidèle (*faire son salut*). Les documents de Vatican II modifient sensiblement cette approche ; désormais l'accent est mis sur la dimension communautaire et ecclésiale : car *l'universalité des hommes sont appelés au salut par la grâce de Dieu* (LG 13, 16, 24)⁴, on ne se sauve pas en dehors des autres, mais avec eux et en communion avec eux, c'est-à-dire aussi les uns grâce aux autres⁵. Partout dans l'œuvre conciliaire, où apparaît le mot *sacrement* pour désigner l'Eglise, le contexte est explicitement communautaire (cf. notamment LG, 9 où cette dimension est particulièrement soulignée). Il est donc incontestable que le concept de sacrement constitue un fondement important pour le développement d'une ecclésiologie de communion selon l'esprit du concile. C'est pourquoi, toute ecclésiologie de communion *doit être en*

¹ LA SOUJEOLE, B.D. de, *Le sacrement de la communion...*, 251.

² KASPER, W., *La Théologie...*, 351.

³ RATZINGER, J., *Les principes...*, 50-53. Il rappelle par la même occasion que H. De Lubac, dès le milieu des années trente, a introduit dans son ecclésiologie l'idée de la sacramentalité portée par la même préoccupation. (cf. DE LUBAC, H., *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1938, 45+).

⁴ L'idée selon laquelle le dessein salutaire de Dieu englobe tous les hommes est clairement affirmée dans le Nouveau Testament (à titre d'exemple : Mt 28, 18-20 ; Mc 16, 15-16 ; Ac 26, 17+).

⁵ C'est ainsi, par exemple, que le martyr dans l'Eglise n'est pas considéré en premier lieu comme un sacrifice de sa vie pour son salut personnel mais comme une effusion du sang pour le salut du monde, un acte de suprême charité dont toute l'Eglise et le monde entier tirent un profit salutaire (cf. LG, 42).

mesure d'exprimer... la nature sacramentelle de l'Eglise, signe et moyen de salut pour les hommes¹.

Toutefois, il semble que, malgré un essor considérable de l'ecclésiologie de communion dans les dernières décennies, cette notion n'y est pas encore pleinement intégrée. En 1987, W. Kasper écrivait que la réception théologique de la doctrine conciliaire sur l'Eglise-sacrement universel du salut n'était *qu'à ses commencements*². Néanmoins, des progrès importants ont été accomplis depuis ce temps-là ; l'idée de sacramentalité de l'Eglise revient régulièrement dans les travaux des théologiens et apparaît souvent dans le Magistère ecclésial postconciliaire³.

¹ CDF, *Communio notio*, n° 3.

² KASPER, W., *La Théologie et l'Eglise*, coll. Cogitatio Fidei 158, Paris, Cerf, 1990, 365). A la même époque, Ratzinger exprimait le même avis en remarquant que la conception de l'Eglise comme sacrement n'a pu s'imposer ni à l'ensemble de la conscience de l'Eglise ni à l'ensemble de la théologie et ajoutait, *c'est pourquoi ce doit être l'une des tâches décisives pour aujourd'hui d'approfondir l'héritage conciliaire, d'explicitier à nouveau le caractère sacramentel de l'Eglise* (RATZINGER, J., *Les principes de la théologie catholique*, coll. Croire et Savoir 6, Paris, 1985, respectivement 47 et 57).

³ Sans toujours être systématiquement développée selon toutes ses potentialités, la notion de l'Eglise-sacrement apparaît dans la quasi-totalité de documents magistérielles qui traitent de l'Eglise, publiés lors du pontificat de Jean-Paul II (A notre connaissance elle est absente, au moins explicitement, des encycliques de Paul VI). JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, (04. 03. 1979), n° 3, 7 ; *Slavorum apostoli*. Lettre encyclique à l'occasion du onzième centenaire de l'œuvre d'évangélisation des Saints Cyrille et Méthode (02. 06. 1985), n° 27 ; *Dominum et vivificantem*. Lettre encyclique sur l'Esprit-Saint dans la vie de l'Eglise et du monde (18. 05. 1986), § 5, n° 61-64 ; *Redemptoris missio*. Lettre encyclique sur la valeur permanente du précepte missionnaire (07. 12. 1990), n° 9, 20 ; *Ut Unum Sint*. Lettre encyclique sur l'engagement œcuménique de l'Eglise catholique (25. 05. 1995), n° 5 ; *Ecclesia de Eucharistia*. Lettre encyclique sur l'eucharistie dans son rapport à l'église (17. 04. 2003), n° 22, 24, 36, 61 ; parmi d'autres documents du pape on peut citer, *Novo Millennio Ineunte*. Lettre Apostolique pour la clôture du grand Jubilé de l'an 2000 (06. 01. 2001), n° 12, 36, 42 ; *Pastores gregis*. Exhortation apostolique sur l'évêque, serviteur de l'évangile de Jésus-Christ pour l'espérance du monde (16. 10. 2003), n° 67. Nous la trouvons également fréquemment affirmée dans le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* (notamment n° 774-776) ; elle se trouve aussi dans le *Codex Iuris Canonici* (Can. 837 : § 1). De manière générale, dans les documents magistérielles, l'idée de la sacramentalité de l'Eglise est liée étroitement avec la christologie, la pneumatologie, la théologie des sacrements, l'œcuménisme et la missiologie.

3.2.4. La sacramentalité de l'Eglise à la lumière de la sacramentalité du Christ

3.2.4.1. Le Christ – sacrement fondamental et universel du salut

Conformément à la foi de l'Eglise, clairement affirmée dans les Ecritures (Jn 3, 16-17 ; Ac 4, 12 et 10, 36. 42-43 ; 1Jn 4, 14, etc.), le Christ, Verbe de Dieu, qui s'est fait homme pour notre salut¹, est l'unique Sauveur de l'humanité à côté duquel il n'y en a pas d'autres². Selon le dessein de Dieu, il est le *principe de salut pour le monde entier* (LG, 17). Cette foi implique que le Christ soit reconnu comme l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes (1Tm 2, 5). L'exclusivité et l'unicité de la médiation du Christ sont fréquemment attestées dans les documents de Vatican II (LG, 8, 14, 28, 41, 49, 60, 62 ; GS, 10 §2, 22 §3, 45 §2 ; etc.). Selon la doctrine de l'Eglise catholique, c'est par lui uniquement que nous pouvons atteindre cet état de communion éternelle qui constitue l'essence du salut.

L'affirmation de l'unique médiation du Christ, dans la transmission du salut, est la conséquence directe du dogme de l'Incarnation, tel qu'il se trouve exprimé dans la formule chalcédonienne – une seule personne du Fils en deux natures³. En vertu de l'union hypostatique, réalisée dans l'Incarnation, le Christ a établi un lien entre l'humanité et la divinité : en Jésus de Nazareth, le Verbe éternel de Dieu, s'est fait un homme tout en restant Dieu ; en d'autres termes, Dieu invisible et inaccessible, est devenu visible et accessible pour l'homme : c'est-à-dire il s'est fait un sacrement. Comme le note le père Congar, la sacramentalité est *la forme* dans laquelle nous pouvons rencontrer Dieu⁴. Par l'Incarnation, le Christ est devenu *un grand mystère et un admirable sacrement*⁵, c'est-à-dire la

¹ NICEE I, *Symbolum Nicaenum*; DH 125; TRENTE, Décret, *De peccato originali*, n° 3 ; DH 1513.

² Les affirmations sur l'unicité et l'universalité salvifiques de Jésus-Christ ont été récemment développées dans la déclaration *Dominus Iesus* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, qui suit fidèlement l'esprit de Vatican II (CDF, *Dominus Iesus*. Déclaration sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise, publié le 06. 08. 2000, notamment n°s 13-15 ; www.vatican.va).

³ CHALCEDOINE, *Symbolum Chalcedonense* ; DH 301.

⁴ CONGAR, Y.M., *Un peuple messianique...*, 64.

⁵ Cf., Préface de la messe de Noël (*Missel Romain*).

forme de la présence de Dieu dans le monde. Cette sacramentalité personnelle du Christ est exclusive et unique. Augustin dit qu'*il n'y a pas d'autre mystère de Dieu que Jésus-Christ*¹.

Mais, le Verbe s'est incarné en un homme en vue du salut de tous les hommes ; il a communiqué à la nature humaine et à la vie des hommes afin que, par lui, les hommes puissent devenir des fils de Dieu et communier à la vie divine ; ainsi, *son humanité, dans l'unité de la personne du Verbe, fut l'instrument de notre salut* (SC, 5). Comme le dit Auer, dans ce sens incarnationnel, Jésus-Christ est le *sacrement fondamental* (*sacramentum fundamentale*)², c'est-à-dire le point de charnière entre le monde de Dieu et le monde des hommes, qui permet une communication entre les deux. En tant que sacrement de Dieu, le Christ, non seulement révèle, mais aussi rend communicable aux hommes le mystère divin du salut qui consiste dans la participation des hommes à la vie éternelle de la communion trinitaire. Son Incarnation se présente ainsi comme un acte de communion de Dieu avec les hommes qui conduit à la communion des hommes *en Dieu*. C'est la communion qui est la perspective ultime de l'Incarnation, sa raison et son but, et c'est le Christ, le sacrement de Dieu, qui en est l'unique Médiateur.

3.2.4.2. L'Eglise – sacrement de la communion « in Christo »

Avant de quitter ce monde, le Christ a fondé l'Eglise et l'a établie comme le *mystère du salut* pour tous les hommes³. Dans le temps entre son ascension et sa parousie, c'est l'Eglise qui actualise son salut dans et pour le monde sans pour autant se substituer au Christ. Comme l'a dit le père Congar, l'Eglise *est le grand et l'universel sacrement de l'unique médiation du Christ*⁴. Comme tel, elle *est un signe qui renvoie au-delà de lui-même vers Jésus-Christ, et elle est un instrument dans la main de Jésus-Christ qui est le sujet véritable de tout agir de salut au sein de l'Eglise*⁵. L'Incarnation et l'unique médiation du Christ constituent la perspective doctrinale dans laquelle doit être considérée la

¹ AUGUSTIN, *Epistula* 187, 11, 34 : PL 33, 845.

² AUER, J., *Op. Cit.*, 95.

³ *Dominus Iesus*, n°16.

⁴ CONGAR, Y.M., *Esquisses du mystère de l'Eglise*, coll. Unam Sanctam 8, Paris, 1937, 50.

⁵ KASPER, W., *La Théologie...*, 349.

sacramentalité de l'Eglise. Selon la constitution *Gaudium et Spes*, l'Eglise *manifeste et actualise* le salut réalisé par le Christ (GS, 45).

C'est pourquoi, de manière générale, lorsque le terme *sacrement* est appliqué à l'Eglise par les documents conciliaires, le contexte immédiat est explicitement christologique¹. Ainsi, le concile affirme que, *c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'est né l'admirable sacrement de l'Eglise tout entière* (SC, 5). Après sa résurrection, c'est le Christ glorifié qui *fonda son Eglise, comme le sacrement du salut* (AG, 5) car c'était le Christ lui-même qui l'a acquise au prix de son sang, remplie de son Esprit et pourvue de moyens aptes à procurer une union visible et sociale (LG, 9). C'est toujours lui qui, *assis à la droite du Père, opère continuellement dans le monde* au moyen de l'Eglise, pour unir par elle les hommes et les rendre participants de sa gloire (LG, 48). C'est aussi, *en obéissant au commandement de son Fondateur* que l'Eglise accomplit sa mission de *sacrement universel du salut* (AG, 1). Ainsi, selon l'expression biblique qui ouvre *Lumen Gentium*, c'est toujours *la lumière du Christ qui resplendit sur le visage de l'Eglise* (LG, 1), qui n'a aucune lumière propre si ce n'est celle qui lui vient du Seigneur². En tant que sacrement, l'Eglise demeure totalement *subordonnée* au Christ, l'unique Médiateur³. C'est lui qui, dans et par l'Eglise, conduit les hommes à la communion avec Dieu et entre eux en leur communiquant son Esprit (LG, 9 et 48).

Radicalement dépendante du Christ comme signe et moyen de sa présence salvifique au monde, l'Eglise est nécessaire pour la réalisation du dessein divin car c'est en elle que se manifeste et s'actualise *le mystère de l'amour de Dieu pour l'homme* (LG, 52 ; GS, 45 §1). C'est ainsi qu'elle prend véritablement part à l'œuvre de salut dont elle est *un signe et un moyen* indispensable (LG, 1 ; cf. GS 42). C'est à ce titre que l'Eglise est appelée, par le concile, le *sacrement universel du salut* (LG, 48). Dans sa qualité de sacrement, l'Eglise n'est pas un simple aqueduc qui connecte l'homme au Christ ; elle est un instrument comblé de grâce. Le salut auquel les hommes participent dans et par l'Eglise ne lui est pas extérieur – il est contenu en son sein. En d'autres termes,

¹ A l'unique exception de SC, 26 où le contexte immédiat est celui des célébrations liturgiques de l'Eglise.

² On y discerne, en filigrane, l'image patristique du Christ – soleil et de l'Eglise – lune qui reflète sa lumière.

³ *Dominus Iesus*, 20.

l'Eglise est la *réalité* du salut avant d'être l'*instrument* du salut. Cette sainteté intrinsèque lui vient de son union organique avec le Christ *en-un-seul-corps*. Selon le concile, c'est parce qu'elle est le corps du Christ, comblée de sa grâce par l'Esprit-Saint, que l'Eglise est, dans le monde, le sacrement du salut pour l'humanité (LG, 4 et 48)¹. C'est cette sainteté du corps du Christ qui *se déverse*, pour ainsi dire, sur les fidèles et sur le monde par son agir pastoral². La doctrine du corps du Christ constitue une doctrine fondamentale pour comprendre théologiquement la sacramentalité de l'Eglise.

Elle suppose d'une part la distinction entre l'Eglise – corps, et le Christ – tête, et d'autre part une identité mystique entre les deux³. La sacramentalité de l'Eglise ne peut se comprendre qu'en posant la différence fondamentale entre le Christ – source du salut, et l'Eglise – signe et moyen du salut, et en affirmant en même temps l'unité organique entre les deux ; entre le Christ et l'Eglise, il y a simultanément unité et distinction⁴. Regardée à la lumière de la théologie du corps du Christ, la sacramentalité ecclésiale implique l'unité du Christ et de son Eglise, sans pour autant assimiler l'un à l'autre : l'Eglise n'est pas le Christ mais elle lui est organiquement unie *en-un-seul-corps*⁵. Le concile l'exprime clairement lorsque, dans le

¹ Cf. CONGAR, Y.M., *Un peuple messianique...*, 83.

² LA SOUJEOLE, B.D. de, *Le sacrement...*, 253.

³ Bien avant le concile, le p. De Lubac écrivait, *L'Eglise est le sacrement de Jésus-Christ. Cela veut dire encore, en d'autres termes, qu'elle est avec lui dans un certain rapport d'identité mystique* (DE LUBAC, H., *Méditations sur l'Eglise*, 161).

⁴ Chez Paul le thème de l'Eglise – corps du Christ est complété par le thème du mariage du Christ avec l'Eglise où chaque partie demeure ce qu'elle est, sans perdre son identité, mais dans une parfaite union d'amour avec l'autre partie. Dans Ep 5, 23-32, les deux thèmes s'entrecroisent et s'expliquent mutuellement : l'Eglise est tantôt l'Epouse tantôt le *corps*, tandis que le Christ est tantôt l'Epoux tantôt la *tête*. Cette mise en osmose des deux images signale que la relation, Christ – Eglise doit être vue à la lumière de l'Alliance. Comme l'épouse, en vertu de l'Alliance conjugale, elle est l'aide de son mari, de même l'Eglise, Epouse du Christ en vertu de la nouvelle Alliance scellée par son sang, est l'aide du Christ dans sa mission du salut. Ce salut, l'œuvre exclusive du Christ, acquis au prix de son sang dans le mystère pascal, l'Eglise, qui en vit elle-même, la manifeste et la diffuse à travers le monde et l'histoire de manière efficace (Sur le thème de l'Eglise – Epouse du Christ dans une perspective de la sacramentalité, voir TILLARD, J.M.R., « Eglise et salut... », 668-671).

⁵ Cette manière d'envisager la relation Christ – Eglise se distingue clairement d'une certaine tendance néo-romantique, assez populaire dans les années autour du concile, qui envisageait l'Eglise comme l'*Incarnation continue* (ou *prolongée*) et donc avec le

premier paragraphe de la constitution *Lumen Gentium*, il dit que l'Eglise est *dans le Christ comme un sacrement* (*Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum*, *LG*, 1 ; cf. *GS*, 42 qui reprend textuellement cette formule)¹. L'expression *veluti sacramentum* répond au souci des pères conciliaires de distinguer clairement entre la sacramentalité du Christ, unique Médiateur entre Dieu et les hommes, et celle de l'Eglise, signe et moyen de cette médiation. En effet, la grâce de l'Eglise lui vient du Christ en vertu de la mystérieuse communion de vie divine entre la tête et le corps réalisée par l'Esprit-Saint (*LG*, 7)². C'est pourquoi, l'Eglise ne peut être appelée *sacramentum salutis* qu'*in Christo* et jamais en dehors de lui (*LG*, 1)³.

Le mot de sacrement s'applique, en premier lieu, au Christ. Dans la personne de Jésus de Nazareth, le Verbe de Dieu a participé à la nature et la vie des hommes. L'humanité de Jésus-Christ a servi au Verbe de Dieu d'instrument visible et efficace du salut accompli une fois pour toutes sur la croix. De ce mystère pascal est née l'Eglise, en tant que l'instrument universel du salut pour les hommes. La sacramentalité de l'Eglise est au service de l'unique médiation du Christ qu'elle rend présente et agissante dans le monde. L'appellation de l'Eglise du nom de sacrement exprime à la fois sa dépendance absolue du Christ, unique Médiateur entre Dieu et les hommes, et son rôle actif et effectif dans la transmission du salut.

risque de l'identification entre les deux. Pour Vatican II, l'Eglise n'est pas une nouvelle incarnation du Christ, c'est pourquoi elle n'est pas sacrement de la même manière que le Christ mais de manière analogique. Les ambiguïtés de la conception de l'Incarnation prolongée ont été démontrées par CONGAR, Y.M., « Dogme christologique et Ecclésiologie : Vérités et limites d'un parallèle », dans *Saint Eglise*, coll. Unam Sanctam 44, Paris, 1963, 69-104.

¹ Cf. CTI, *Thèmes choisis d'ecclésiologie...*, 352-355 ; KASPER, W., *La Théologie...*, 348-349.

² L'image paulinienne du corps du Christ semble s'inspirer en ceci de la médecine grecque d'Hippocrate selon laquelle la tête est le siège de la vie et le corps reçoit de la tête tout l'influx vital (BENOIT, P., « Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la captivité » et « Le corps dans la théologie de Paul selon J.A.T. Robinson », dans *Exégèse et Théologie*, t. 2, Paris, 1961, 107-153 et 581-585 ; CERFAUX, L., *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, coll. Unam Sanctam 54, Paris, 1965, 223-240).

³ CTI, *Op. cit.*, 355.

3.2.5. L'Economie sacramentelle du salut dans l'Eglise

3.2.5.1. La communauté visible comme signe et moyen de la communion spirituelle

En s'inspirant de saint Augustin, le concile de Trente a défini le sacrement comme *forme visible de la grâce invisible*¹. Selon Vatican II, *il appartient en propre à l'Eglise d'être à la fois humaine et divine, visible et riche de réalités invisibles* (SC, 2). Le terme *sacrement* appliqué à l'Eglise est une transcription formelle de son caractère particulier de réalité unique mais bipolaire dans laquelle l'humain fait corps avec le divin. Pour comprendre d'une manière théologiquement correcte le rapport intrinsèque entre ces deux aspects de la réalité ecclésiale, il faut toujours le voir à la lumière de la précision apportée par *Lumen Gentium* sur l'application analogique du concept de sacrement à l'Eglise (LG, 8). Comme nous l'avons vu, l'analogie est d'abord celle avec le Christ – sacrement de Dieu. Ainsi, le mystère du Verbe incarné constitue l'archétype pour comprendre théologiquement la sacramentalité de l'Eglise².

Toute analogie implique à la fois la similitude et la dissimilitude entre les éléments comparés, en occurrence, l'Eglise et le Christ. Dans l'Eglise, comme dans le Christ, le divin fait corps avec l'humain. Il existe donc une ressemblance *naturelle* entre la *structure* du Verbe incarné, qui est en même temps et inséparablement vrai Dieu et vrai homme, et celle de l'Eglise, qui est en même temps et inséparablement une communion divine et une communauté humaine. Au moyen du concept de sacramentalité, le concile établit un rapport entre l'humanité du Christ qui lui a servi d'instrument du salut, et la constitution visible de l'Eglise qui sert maintenant à l'Esprit du Christ comme l'instrument du salut. L'analogie entre l'union de Dieu et de l'homme en Christ et l'union du visible et du spirituel dans l'Eglise, signifie que la manière dont l'institution ecclésiale réalise actuellement le salut dans le monde est à la fois semblable et dissemblable à la manière dont l'humanité de Jésus de Nazareth l'a réalisée une fois pour toutes dans le mystère

¹ Session 13, chapitre 3, dans ALBERIGO, G. (éd.), *Les conciles œcuméniques. Les décrets*, t. 2., Paris, 1994, 1413 ; cf., *Le Catéchisme romain*, II^{ème} partie, ch. I, 4 (Rédigé sur l'ordonnance du concile de Trente, il dit qu'*un sacrement est le signe visible d'une Grâce invisible, institué pour notre justification*).

² AUER, J., *Op. cit.*, 86.

pascal (LG, 8). Si dans le Verbe incarné, l'humanité a été à la fois la réalité de grâce et l'instrument de communication de cette réalité¹, dans l'Eglise, l'institution visible ne s'identifie pas avec la grâce dont elle est la dépositaire et la dispensatrice dans le monde. Il n'est toutefois pas permis de dissocier les deux : la société ecclésiale est *comblée* de communion ; la communion, sans s'identifier à la société, n'est pas en dehors d'elle mais en elle. La société est la forme que prend la communion dans le monde. Ainsi, la sacramentalité de l'Eglise signifie son caractère à la fois social et mystique. Selon l'explicitation de la doctrine conciliaire proposée par la *Commission Théologique Internationale*, dans sa réalité invisible, l'Eglise est communion de chaque homme avec le Père, par le Christ, dans l'Esprit Saint, et avec les autres hommes, co-participants de la nature divine (2P 1, 4), dans la passion du Christ (2Co 1, 7), dans la même foi (Ep 4, 13 ; Phm 6), dans le même esprit (Ph 2, 1). Dans sa réalité visible, elle est la communion dans la doctrine des Apôtres, dans les sacrements et dans l'ordre hiérarchique². Entre la communauté visible et la communion spirituelle, il existe un lien indissoluble. C'est pourquoi, la société constituée d'organes hiérarchiques et le Corps mystique du Christ, le groupement visible et la communauté spirituelle, l'Eglise terrestre et l'Eglise déjà pourvue des biens célestes ne doivent pas être considérés comme deux entités ; ils constituent bien plutôt une seule réalité complexe formée d'un élément humain et d'un élément divin (LG, 8)³. Selon une explication proposée par le père De La Soujeole, la relation entre ces deux aspects est un rapport de signification et d'efficiance : la communauté surnaturelle est désignée et engendrée par la communauté visible. Pour cela nous devons dire que la communauté surnaturelle est dans la communauté de type sociologique, formant avec elle un seul être⁴. C'est précisément ce rapport d'unité intrinsèque et inséparable qui existe entre la *societas* et la *communio*, qui constitue l'Eglise comme sacrement du salut. C'est pourquoi, lorsqu'on affirme la sacramentalité

¹ LA SOUJEOLE, B.D. de, *Le sacrement de la communion...*, 252.

² CDF, *Eglise...*, n°4.

³ Dans une note de bas de page de LG, 8, le concile se réfère à plusieurs affirmations du Magistère qui attestent qu'à travers son histoire l'Eglise s'est toujours conçue comme étant à la fois une communion spirituelle et une communauté visible.

⁴ LA SOUJEOLE, B.D. de, « Questions actuelles sur la sacramentalité », *RThom* 99 (1999), 493.

de l'Eglise, on affirme l'indissolubilité de la grâce spirituelle d'avec le signe social, de la communion d'avec la communauté. L'Eglise, dans sa réalité sensible, est la *forme* nécessaire du salut conçu comme une *communio spiritualis*¹.

Dans tout sacrement, le visible est l'instrument dont se sert le Christ – unique Médiateur – pour transmettre la grâce par laquelle les hommes sont fait participants de la vie divine ; il est au service du spirituel. De même, dans l'Eglise, *ce qui est humain est ordonné et soumis au divin; ce qui est visible, à l'invisible* (SC, 2). Les institutions et les structures ecclésiales ainsi que toutes les activités pastorales de l'Eglise existent comme signes et moyens de l'union avec Dieu et de l'unité entre les hommes ; mais c'est toujours la communion qui est la fin à laquelle est ordonnée la société (LG, 48 ; CEC, 773).

3.2.5.2. *Le régime sacramentel du salut*

En adoptant cette perspective sotériologique de *koinônia*, le concile présente la sacramentalité comme le régime général choisi par Dieu pour réaliser son dessein bienveillant envers l'humanité ; elle est le mode selon lequel le Seigneur *utilise* son Eglise dans le monde pour le salut des hommes. Ainsi, l'Eglise apparaît comme sacrement dans tout son agir pastoral par lequel Dieu communique aux hommes la grâce qui les unit avec lui et entre eux. Toutes ses activités sacrales (la liturgie), ses œuvres diaconales (aide aux nécessiteux, éducation, etc.), ses engagements missionnaires, la charité fraternelle vécue au quotidien par les chrétiens, ainsi que toute autre activité pastorale qui manifeste et actualise dans le monde l'amour dont Dieu aime les hommes, sont des signes et des moyens de la communion salvifique (SC, 7)². Comme le note le père Tillard, *l'ensemble des activités ecclésiales qui concourent au rayonnement de l'Evangile constituent l'engagement du Corps du Christ pour la manifestation, l'extension, l'actualisation du salut acquis par sa Tête, le Seigneur Jésus-Christ*³.

Sans épuiser la sacramentalité de l'Eglise, les sacrements en constituent cependant des expressions privilégiées. D'institution divine, ils sont des instruments sûrs de la grâce qui la confèrent de manière infaillible aux

¹ Cf. SMULDERS, P., *Op. cit.*, 327-327.

² Cf. CONGAR, Y.M., *Un peuple messianique...*, 80.

³ TILLARD, J.M.R., « Eglise et salut... », 666.

fidèles, à condition d'être administrés correctement et reçus par la personne dans les dispositions requises. Leur lien avec la sacramentalité de l'Eglise est organique et intrinsèque car c'est la puissance sacramentelle de l'Eglise qui s'actualise et s'exprime à travers la célébration des sacrements particuliers¹. Ainsi, les sacrements apparaissent comme des actes de toute l'Eglise. C'est l'ensemble de la communauté ecclésiale qui possède les sacrements et en dispose. Selon la vision conciliaire, les sacrements ne sont pas des sources de grâce à l'*usage privé*, mais des signes et des moyens liturgiques de la communion de grâce qui existe dans l'Eglise, corps du Christ animé par son Esprit. C'est aussi sur l'Eglise tout entière, communauté du salut, que la grâce des sacrements se déverse lorsqu'elle les célèbre dans la foi et la fidélité au Christ. C'est pourquoi, à plusieurs reprises, le concile rappelle que la célébration liturgique des sacrements est une œuvre communautaire, et appelle à ce qu'ils soient habituellement conférés en présence de la communauté et avec sa participation active (SC, 21, 26, 27, 42). Comme l'a rappelé le cardinal Ratzinger, une des raisons pour lesquelles Vatican II avait souhaité introduire le terme *sacrement* pour désigner l'Eglise, était son ambition de corriger la vision trop individualiste des sacrements particuliers, trop unilatéralement depuis Trente, tant dans la pastorale que dans la théologie, comme des sources du salut *privé* pour ceux qui les recevaient et sans un lien explicite avec

¹ La question épineuse de l'institution historique de tous les sacrements par Jésus lui-même disparaît – c'est au moins l'opinion soutenue de manière pertinente par K. Rahner – dès qu'ils sont intégrés dans la puissance sacramentelle de l'Eglise, instrument du salut pour le monde. Sa thèse est que du fait de vouloir l'Eglise comme signe et moyen historique du salut eschatologique, le Christ avait déposé en elles comme en germe, tous les signes sacramentels indispensables à l'accomplissement de cette mission, les signes que la communauté des croyants a mis du temps à découvrir et à instituer de manière ecclésiale (RAHNER, K., *Eglise et sacrements*, 57-105). Cette position correspond à ce que dit le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* où les sacrements sont appelés *forces* qui sortent de l'Eglise Corps du Christ (CEC, 1116). Le *Catéchisme* affirme encore que, par l'Esprit qui la conduit *dans la vérité tout entière* (Jn 16, 13), *l'Eglise a reconnu peu à peu ce trésor reçu du Christ et en a précisé la « dispensation »*... Ainsi, *l'Eglise a discerné au cours des siècles que parmi ses célébrations liturgiques il y en a sept qui sont, au sens propre du terme, des sacrements institués par le Seigneur* (CEC, 1117 ; cf. 1114). Le Christ est *source et fondement des sacrements* (CEC, 1120) ; *c'est lui-même qui agit à travers eux et c'est de lui qu'ils tirent toute leur efficacité selon le dessein du salut du Père et par la force de l'Esprit-Saint évoqué dans l'épiclese* (CEC, 1127-1128).

l'Eglise, communauté du salut¹. Selon le concile, les sacrements établissent une communion surnaturelle entre les membres du corps du Christ (SC, 6, 10) ; ainsi, de l'intérieur, ils les soudent en *koinônia* qui doit ensuite s'exprimer et se vérifier à l'extérieur, dans une vie fraternelle de la société ecclésiale.

Cette *koinônia* de grâce surnaturelle, signifie la participation des fidèles à la communion de la vie divine (1Jn 1, 3 ; 1Co 1, 9 ; 2Co 13, 13). En vertu des sacrements, l'unité entre les membres du corps du Christ est ancrée dans la *koinônia* trinitaire ; les sacrements unissent les chrétiens entre eux en les faisant participants du même *mystère de la communion du Dieu Amour, Un en trois Personnes* (CEC, 1118). Grâce aux sacrements, la vie divine se diffuse en ceux qui croient ; de cette façon se réalise leur *koinônia in Christo* (LG, 7). Ainsi, par la participation à la vie sacramentelle, les croyants approfondissent non seulement la communion verticale avec la Trinité, mais également la communion horizontale entre eux.

Cette communion, scellée sacramentalement par le baptême au nom de la Trinité et confirmée par l'accueil du don de l'Esprit dans la chrismation, est continuellement renouvelée et approfondie dans la communion eucharistique au corps et au sang du Christ. Ainsi, l'entrée des hommes dans la *koinônia* présente une structure ecclésiale sacramentelle² ; c'est par l'initiation à la vie sacramentelle de la communauté ecclésiale que les chrétiens établissent et approfondissent leur communion avec la Trinité et entre eux.

Les sacrements – notamment le baptême et l'eucharistie – manifestent également que la communion ecclésiale est à la fois et inséparablement une *koinônia* spirituelle et une communauté visible³. Le baptême est à la fois l'agrégation au peuple de Dieu – communauté ecclésiale visible (LG, 11) –, et l'incorporation au corps du Christ – communion de grâce (LG, 7). Dans la célébration de l'eucharistie, les fidèles soudent leur communion spirituelle *in Christo* par la réception du corps et du sang du

¹ RATZINGER, J., *Les principes...*, 50-52.

² DENAUX, A., *Op. cit.*, 32.

³ SMULDERS, P., *Op. cit.*, 324-325.

Seigneur et en même temps, manifeste leur unité visible dans le rassemblement liturgique autour de l'autel (*LG*, 11, 26, *SC*, 41)¹.

Avant de terminer ce paragraphe consacré à la relation entre la sacramentalité de l'Eglise et celle des sacrements particuliers, il nous faut évoquer brièvement le problème de l'analogie. De fait, l'application du concept de sacrement à l'Eglise est analogique non seulement à l'égard de la christologie (ce que nous avons démontré plus haut), mais également à l'égard de la théorie sacramentaire². En appliquant la catégorie de sacrement à l'Eglise, le concile est conscient qu'il s'agit d'un concept élaboré à l'origine pour les sacrements particuliers³. La précision, *veluti sacramentum* (*LG*, 1), sert donc à distinguer l'Eglise non seulement du Christ mais également des sept rites fondamentaux du culte catholique⁴. S'il est vrai qu'à certains égards l'Eglise ressemble aux sacrements particuliers, il est vrai aussi qu'elle n'en est pas un.

¹ A la lumière de la sacramentalité de l'Eglise, nous pouvons jeter un regard renouvelé sur la question particulière de la sacramentalité de l'eucharistie *par laquelle nous sommes élevés à la communion avec le Christ et entre nous* (*LG*, 7). Dans la théologie classique de l'eucharistie, le terme de sacrement est mis en rapport avec les espèces du pain et du vin déposés sur l'autel, qui sont considérés comme des sacrements (ou le sacrement) du corps et du sang du Christ, et de la réception desquels résulte la communion spirituelle avec le Sauveur. Dans la perspective ecclésiologique, on peut appliquer la notion de sacrement à la célébration eucharistique elle-même et dire que la communauté qui célèbre le mystère de son salut est un sacrement – signe et moyen – de la communion avec le Seigneur et entre les fidèles. La communauté extérieure des chrétiens réunis autour de l'autel, manifeste (signe), crée et approfondit (moyen) la communion intérieure de foi, d'espérance et de charité qui se noue *in Christo* par la descente de son Esprit (épiclese). Dans cette perspective communio-nnelle, la participation du fidèle à la célébration ecclésiale de l'eucharistie apparaît comme condition de sa participation à la communauté spirituelle de grâce car, selon la théorie sacramentaire, la participation au signe extérieur est une condition *sine qua non* de la participation à la grâce intérieure qu'il véhicule. Bien sur, cette interprétation ecclésiale de la sacramentalité de l'eucharistie ne doit pas être opposée à son interprétation traditionnelle mais la compléter, en mettant en valeur le caractère sacramentel du rassemblement eucharistique. Elle converge avec la théologie du corps du Christ telle que Paul nous la propose dans la *Première Lettre aux Corinthiens*, ou encore avec celle, développée par Augustin, dans son *Sermon 272* : *PL* 38, 1246-1248 (tradition fr. dans Quéré-Jaulmes. F., *L'eucharistie dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1981, 238-240) où la communauté rassemblée autour de la table du Seigneur est une manifestation de la communion spirituelle qui se noue dans la célébration.

² AUER, J., *Op. cit.*, 94+.

³ CTI, *Texte et Documents* (1969-1985), 355.

⁴ CTI, *Op. cit.*, 354.

Les sacrements particuliers (à l'exception de l'eucharistie qui constitue un cas particulier), sont des *instruments purs* qui transitent une grâce qu'ils ne contiennent pas, qui se trouve en dehors du signe tandis que dans l'Eglise, la grâce se trouve dans le signe. En d'autres termes, la *communio* remplit la *societas*. Ainsi, l'Eglise, ne transite pas un salut qui lui serait extérieur ; elle fait participer les hommes au salut qu'elle porte en son sein. L'Eglise, en tant que sacrement, est comblée de grâce car elle est le corps du Christ rempli de son Esprit. En conséquence, *ce qu'elle signifie et donne instrumentalement, c'est ce qu'elle possède en plénitude*¹. L'Eglise nous sanctifie parce qu'elle est sainte *de l'intérieur*, tandis que les sacrements, nous sanctifient en tant que des signes et des moyens efficaces de la sainteté de l'Eglise. C'est ainsi que l'Eglise est à la fois semblable et dissemblable aux sacrements particuliers et que le terme *sacrement* ne s'applique à elle que par une analogie avec ceux-ci.

La sacramentalité de l'Eglise rend compte de la complexité de l'être ecclésial où la communauté sociale et la communion spirituelle sont liées l'une à l'autre de manière organique. L'Eglise est une réalité unique mais bidimensionnelle : dans sa dimension invisible, elle est une *communio* de grâce dans le corps du Christ animé par son Esprit, dans sa dimension visible, elle est une *societas humana* unie dans la doctrine des apôtres, dans les sacrements et dans la constitution hiérarchique. Dans la perspective d'une ecclésiologie sacramentelle, le visible n'est ni séparable ni secondaire par rapport à l'invisible, mais il en est le signe et le moyen efficace : la *communio spiritualis* du corps du Christ se noue dans et par la *communitas socialis* du peuple de Dieu.

Les fidèles et les pasteurs constituent ensemble l'Eglise en tant que le sacrement du salut pour le monde. La communauté ecclésiale réalise sa sacramentalité à travers toute sa vie et par le truchement de toutes ses activités pastorales, dans lesquelles une place spéciale revient aux sacrements institués par le Seigneur comme des instruments infrangibles de sa grâce. La célébration liturgique des sacrements – notamment du baptême et de l'eucharistie – manifeste et actualise la *koinônia* des fidèles avec Dieu et entre eux. La grâce salvifique qui se déverse sur les fidèles et sur le monde à travers les sacrements est celle dont est comblée l'Eglise, corps du Christ, par son Esprit. L'Eglise apparaît ainsi

¹ LA SOUJEOLE, B.D. de, *Le sacrement de la communion...*, 252.

comme une communauté *mystérique* qui, à travers ses sacrements particuliers – ses *mystères* –, se réalise et se manifeste comme le *grand mystère*, c'est-à-dire *signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis* (LG, 1)¹. Toutefois, elle n'est pas un *huitième sacrement* et le terme *sacrement* ne lui est attribuable que par une analogie avec les sept rites fondamentaux de l'Eglise.

3.2.6. L'Eglise – sacrement pour le monde

3.2.6.1. La sacramentalité de l'Eglise et son universalité

La doctrine conciliaire sur l'Eglise associe intimement l'idée de sacramentalité avec celle d'universalité². A plusieurs reprises, les documents conciliaires appliquent à l'Eglise l'expression *universale salutis sacramentum* (LG, 48 ; GS, 45 ; AG, 1). Même là où cette formule précise n'est pas utilisée, à chaque fois, lorsque le concile parle de l'Eglise comme sacrement, le contexte est celui du salut universel auquel sont appelés tous les hommes, sans exception, et dont l'Eglise est un signe et un moyen³. L'Eglise comme sacrement du salut existe pour réaliser la communion universelle de l'humanité *in Christo*. Elle est universelle de par sa nature et de par sa vocation, car elle porte au monde le Christ qui est *la lumière des nations* (LG, 1). Selon le dessein de Dieu *qui veut sauver tous les hommes* (LG, 2), la mission de l'Eglise, comme sacrement de ce salut, est de travailler pour leur *pleine unité dans le Christ* (LG, 1, 48). C'est pourquoi, *cette Eglise qui doit s'étendre à toute la terre et entrer dans l'histoire humaine, domine en même temps les époques et les frontières des peuples* (LG, 9).

La sacramentalité universelle de l'Eglise se rapporte aussi à son caractère d'exclusivité : elle est l'unique instrument du salut pour le monde ; elle seule permet aux hommes d'entrer en communication avec Dieu qui sauve. A cause du caractère exclusif de cette médiation, l'Eglise est nécessaire au salut (LG, 14). Sans le citer littéralement, le concile reste fidèle à l'esprit de l'adage traditionnel, *extra Ecclesia nullus omnino salvatur*⁴.

¹ Cf. TILLARD, J.M.R., « L'Eglise de Dieu est une communion », *Irénikon* 4 (1980), 451-468 (455).

² AUER, J., *Op. cit.*, 96-97.

³ GRILLMEIER, A., *Op. cit.*, 163.

⁴ LATRAN IV, Cap. 1. *De fide catholica* ; DH 802 ; cf. *Lettre du Saint-Office à l'archevêque de Boston* ; DH 3866-3872.

Selon la doctrine de Vatican II, l'Eglise – telle que le Christ l'avait instituée historiquement dans ce monde comme la communauté de croyants fondée sur les apôtres et mise actuellement sous l'autorité de ses pasteurs légitimes –, elle est l'instrument du salut pour toute l'humanité. En effet, comme sacrement, elle est inséparablement la réalité de salut qu'elle signifie visiblement devant le monde et le moyen de salut qu'elle communique efficacement aux hommes. Conformément à la doctrine de la sacramentalité, la réalité (*communio*) ne saurait ni s'accomplir ni exister sans le signe (*societas*). C'est pourquoi, on ne peut relativiser le signe ecclésial sans mettre en danger la réalité dont il est porteur. Cette affirmation ne contredit pas la conviction catholique exprimée par le concile et selon laquelle des éléments de sanctification subsistent en dehors des limites visibles de l'Eglise institutionnelle, mais elle stipule qu'ils appartiennent mystiquement à celle-ci et y trouvent leur source (*LG*, 8)¹. L'universalité exclusive de la médiation ecclésiale signifie ainsi que l'Eglise est un signe et un instrument du salut non seulement pour ceux qui en font actuellement partie, mais également pour ceux qui demeurent encore en dehors d'elle, qui s'y opposent ou qui adhèrent à d'autres religions. Le concile exprime la conviction catholique selon laquelle tous ceux qui sont sauvés participent, de manières différentes, au même et unique mystère du salut en Jésus-Christ par son Esprit (*GS*, 22 §5)². Même si la grâce salvifique leur est accordée *par des voies connues de Dieu seul* (*AG*, 7), il est contraire à la foi catholique de penser qu'ils puissent être sauvés sans aucun rapport à l'Eglise³.

Finalement, cette universalité peut se rapporter au caractère cosmique du salut médiatisé par l'Eglise : l'unité qu'elle réalise s'étend non seulement sur tous les êtres humains de tous les temps mais elle englobe

¹ Ceci ne signifie pourtant pas que l'appartenance formelle à la société ecclésiale romaine soit toujours requise pour participer à sa communion spirituelle de grâce. Sans entrer ici dans la discussion, toujours ouverte dans l'œcuménisme et dans le dialogue interreligieux, sur les conditions et les modalités possibles du salut par l'Eglise, rappelons simplement que la doctrine conciliaire parle de *cercles d'ecclésialité* et ouvre ainsi l'Eglise à différentes catégories des personnes qui y sont intégrées ou ordonnées de manières diverses (*LG*, 13-16).

² Cf. CPDIR et CEP, *Dialogue et annonce*. Instruction, n°29 ; AAS 84 (1992), 414-446 ; CDF, *Dominus Iesus*, n°2.

³ Cf. *Dominus Iesus*, n°20-21.

l'univers entier créé par Dieu et appelé à être ramené, par l'Eglise, à son état originel d'harmonie.

3.2.6.2. La vocation missionnaire de l'Eglise à la lumière de sa sacramentalité

Selon la *Lettre aux Ephésiens*, par le ministère de l'Eglise s'accomplit dans le monde la *dispensation du mystère* du salut, conçu, depuis l'éternité, par Dieu et révélé par Jésus-Christ (Ep 3, 7-12 ; *dispensatio sacramenti*, Vulg.). Le caractère missionnaire de l'Eglise apparaît ainsi comme une conséquence directe de sa sacramentalité : *envoyée par Dieu aux peuples pour être « le sacrement universel du salut »* (AG, 1), l'Eglise est tournée naturellement *ad extra*, vers le monde. En précisant la pensée du concile, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi dit, *qu'il dérive de cette sacramentalité que l'Eglise est une réalité non pas repliée sur elle-même, mais plutôt ouverte de manière permanente à la dynamique missionnaire et œcuménique, puisqu'elle est envoyée au monde pour annoncer et témoigner, actualiser et diffuser le mystère de communion qui la constitue: rassembler tout et tous dans le Christ ; être pour tous « sacrement inséparable d'unité »*¹. L'Eglise non seulement annonce au monde le salut dans le Christ mais *continue et développe au cours de l'histoire la mission du Christ lui-même* (AG, 5) ; elle *lui sert d'instrument pour la rédemption de tous* (LG, 9). Le caractère missionnaire de l'Eglise apparaît ainsi comme étant une structure interne de son être : puisque *extra ecclesiam nulla salus*, l'Eglise est missionnaire pour offrir à tous les hommes la possibilité du salut selon le dessein divin. La mission apparaît ainsi comme une conséquence logique de cette pleine et universelle communion, à laquelle Dieu appelle tous les hommes et à laquelle est ordonnée toute l'existence de l'Eglise².

Fidèle à sa vocation missionnaire, *l'Eglise prie et travaille tout ensemble, afin que le monde tout entier devienne le Peuple de Dieu, le Corps du Seigneur et le Temple de l'Esprit-Saint* (LG, 17) ; car *tous les hommes sont appelés à cette unité catholique du Peuple de Dieu* (LG, 13). Rassemblée *in Christo*, au moyen de sa parole et de ses sacrements, l'Eglise devient à son tour dans et pour le monde un signe et un moyen

¹ CDF, *Op. cit.*, n°4; cf. IRENEE, *Adversus haereses*, III, 16, 6 et 22, 1-3 : PG 7, 925-926 et 955-958.

² Cf. JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°22.

du rassemblement universel *in Christo* des hommes de toutes langues, races, peuples, etc. En elle et par elle, ceux qui étaient jusqu'alors *des enfants de Dieu dispersés* (Jn 11, 52) deviennent la communauté du salut. Par l'activité missionnaire de l'Eglise, le rassemblement des hommes *in Christo* doit se dilater constamment à travers le monde pour s'achever dans la communion eschatologique du Royaume.

Au sein de l'humanité déchirée par de multiples scissions, la vocation missionnaire de l'Eglise implique un ministère de réconciliation universelle accompli au nom de Dieu¹. En effet, Dieu non seulement *nous a réconciliés avec lui par le Christ* mais aussi, *il nous a confié le ministère de réconciliation* (2Co 5, 18). Paul présente la réconciliation de l'humanité comme le but que Dieu atteint grâce à l'Eglise et plus spécifiquement par ses ministres, auxquels il a confié la *parole de réconciliation* (2Co 5, 18-21)². Bien sûr, l'Apôtre affirme sans ambiguïté que, c'est Dieu qui, sans aucun mérite humain, s'est réconcilié l'humanité en la justifiant de ses fautes par le Christ (Rm 3, 21-27). Toujours est-il que cette réconciliation – fruit du sacrifice du Christ – se propage au sein de l'humanité grâce aux *ambassadeurs* de Dieu, qui adressent aux hommes l'appel à la réconciliation (2Co 5, 20). L'Eglise, première bénéficiaire de la réconciliation reçue gratuitement du Seigneur devient ainsi, par son ministère, la servante de cette réconciliation et, de ce fait, elle est envoyée dans le monde pour la porter à l'ensemble de l'humanité. Ainsi, elle devient pour le monde la messagère de la bonne nouvelle du salut *in Christo* ; salut qu'elle doit annoncer à toute la création (Mc 16, 15). La prédication de l'évangile à l'ensemble de l'humanité est une implication de la sacramentalité de l'Eglise. Pour être effectivement et efficacement l'instrument du salut, elle doit annoncer au monde entier le *mustérion éternel* (Rm 16, 25-26 ; 1Co 2, 7 ; Ep 1, 9 ; 3, 3-9) car, grâce à cette prédication, naît dans le cœur des hommes la foi qui justifie (Rm 3, 22. 28 ; 10, 10) et qui les fait participer à la *koinônia in Christo*. Même si tous les chrétiens portent la responsabilité de répandre autour d'eux le message évangélique, il reste

¹ Les développements qui suivent s'inspirent largement de TILLARD, J.M.R., « Eglise et salut... », 675-683.

² Paul présente le ministère de la réconciliation comme une des tâches essentielles de son apostolat missionnaire (cf. Col 1, 20).

néanmoins vrai que l'annonce du mystère du salut implique un ministère spécifique dans l'Eglise (Ep 3, 2 ; Col 1, 25)¹.

Le rassemblement universel des hommes réconciliés *in Christo*, est déjà anticipé dans le rassemblement eucharistique des chrétiens qui célèbrent – *in Ecclesia* – le mémorial de leur rédemption. Dans l'eucharistie, à travers l'action liturgique de la communauté qui célèbre, l'Esprit-Saint rend présent le mystère de la réconciliation universelle de l'humanité accomplie, une fois pour toutes, par le Christ sur la croix. Toute célébration eucharistique, même si, normalement, elle rassemble uniquement des chrétiens, est de nature missionnaire car tous les hommes *sont appelés à cette unité catholique du Peuple de Dieu* (LG, 13), dont la communauté eucharistique est à la fois un accomplissement et une manifestation. C'est pourquoi, dans toute célébration de l'eucharistie, l'Eglise intercède pour le salut du monde entier afin que, par elle, toute l'humanité soit rassemblée un jour dans la *koinônia* éternelle du Royaume (SC, 53 et 83). Même si la grâce sacramentelle de la célébration eucharistique par laquelle la *koinônia* s'affermite et se dilate dans le monde, vient de la source divine, il ne faut pas pour autant minimaliser le rôle actif de la communauté ecclésiale : c'est elle qui prend l'initiative de se rassembler et qui célèbre le mystère de la communion.

On peut conclure en affirmant que la vocation missionnaire de l'Eglise dérive de sa sacramentalité : l'Eglise doit être missionnaire car elle est l'instrument universel de la communion avec Dieu et entre les hommes. Cette vocation missionnaire se rapporte d'abord à la structure profonde de son être et, ensuite, à l'ensemble de ses activités pastorales : dans tout ce qu'elle fait, l'Eglise est missionnaire car elle vise toujours le salut de tout homme et la réconciliation universelle de l'humanité. L'annonce de l'évangile, qui fait naître la foi dans les cœurs des hommes, et la célébration de l'eucharistie qui manifeste déjà dans le monde actuel la *koinônia* eschatologique du Royaume, sont des signes et des moyens particulièrement forts de la vocation missionnaire de l'Eglise.

¹ KASPER, W., *La Théologie...*, 356.

3.2.6.3. *L'appartenance à l'Eglise à la lumière de sa sacramentalité*

A la différence de l'ecclésiologie posttridentine fondée sur la théologie sacramentaire et le droit canon, l'ecclésiologie proposée par Vatican II est fondée sur la christologie et la pneumatologie. Ce changement de perspective théologique, mis en rapport avec la doctrine de la sacramentalité de l'Eglise, permet une réinterprétation du problème de l'appartenance ecclésiale dans la perspective de la communion.

Pour l'ecclésiologie de type bellarminien, l'appartenance ecclésiale était déterminée essentiellement par l'usage des moyens de grâce – notamment des sacrements –, mis à la disposition des fidèles par l'institution ecclésiale. Dans la perspective de Vatican II, cette appartenance est déterminée par la participation des fidèles à la réalité de grâce ; c'est-à-dire par leur incorporation effective à la *koinônia* du salut, dans le corps mystique du Christ. Ainsi, l'ecclésiologie de Vatican II marque un renversement des perspectives doctrinales par rapport à l'ecclésiologie antérieure : désormais, l'appartenance à l'Eglise se dit premièrement de la participation à la communion de grâce surnaturelle réalisée par l'Esprit-Saint dans le corps du Christ, et, seulement dans un deuxième temps, de l'usage des moyens de grâce dont dispose la communauté ecclésiale dans ses structures visibles. L'appartenance spirituelle au corps mystique prime sur l'appartenance formelle à la société ecclésiale¹.

Conformément à cette nouvelle optique ecclésiologique, le concile affirme que, *de tout temps et chez toute nation, celui qui craint Dieu et pratique la justice lui fut agréable* (LG, 9). Ainsi, non seulement les chrétiens non-catholiques (LG, 15 ; UR, 3) et ceux qui croient en Dieu mais même ceux qui *ignorent l'Evangile du Christ et son Eglise*, s'ils s'efforcent de *mener une vie droite en suivant leur conscience, ceux-là aussi peuvent obtenir le salut éternel* (LG, 16), c'est-à-dire avoir part à la communion de grâce sans appartenir aux structures ecclésiastiques. De manière négative le concile déclare que *n'est pas sauvé, même s'il est incorporé à l'Eglise, celui qui, faute de persévérer dans la charité, demeure dans le sein de l'Eglise « de corps » mais non pas « de cœur »*

¹ LA SOUJEOLE, B.D. de, *Le sacrement de la communion...*, 254.

(LG, 14). Il est donc hors de doute que, selon l'ecclésiologie de Vatican II, l'appartenance formelle aux structures visibles de l'institution ecclésiale n'est pas une condition *sine qua non* de la participation à la communion spirituelle du corps du Christ réalisée par la grâce de l'Esprit-Saint.

Le concile développe une théorie d'appartenance ecclésiale dynamique qui se caractérise par une gradation ou, si l'on veut, par plusieurs *cercles d'ecclésialité* (LG, 14-16). L'analyse des affirmations de la constitution sur l'Eglise montre que cette gradation dépend à la fois de la situation *extérieure* de la personne, par rapport à l'institution ecclésiale, et de sa situation *intérieure* par rapport au corps mystique du Christ. Sans conteste, pour le concile, la situation spirituelle prévaut, et la communion intérieure qui résulte d'une vie de foi, de justice et de charité, est privilégiée par rapport à l'appartenance à quelques structures institutionnelles.

Toutefois, conformément à la conception sacramentelle de l'Eglise, les sacrements et tous les autres *moyens de salut* qui sont mis à la disposition des fidèles, à l'intérieur de la société ecclésiale, sont des voies infaillibles de la grâce. Cela signifie que la participation à ces moyens permet aux fidèles la participation certaine à la communion de salut à la condition néanmoins de les recevoir dans les dispositions personnelles requises par l'Eglise et de persévérer dans la charité. C'est pourquoi, ceux qui, appartenant à l'Eglise visible, confessent la foi chrétienne dans son intégralité et participent à la plénitude de moyens de grâce, apparaissent *objectivement* (même s'ils ne le sont pas toujours *subjectivement*) comme des membres plus parfaits du corps du Christ que ceux dont la situation fait défaut dans un ou plusieurs de ces éléments. Ainsi, même si le concile reconnaît que la communion salvifique de grâce est possible sans appartenance formelle à la communauté visible, il affirme aussi que c'est seulement dans l'Eglise catholique, rassemblée sous le pape et les évêques, que les fidèles sont assurés de la possession effective de la totalité des moyens de communion (LG, 14).

Si nous regardons l'Eglise comme sacrement, c'est-à-dire comme une communauté visible par laquelle se réalise la communion spirituelle *in Christo*, nous devons affirmer que l'institution ecclésiale est exigée par la volonté divine. Le concile affirme que la communauté ecclésiale qui prêche l'évangile et célèbre les sacrements est l'instrument nécessaire et efficace de la participation à la communion du salut, aussi bien pour

ceux qui demeurent formellement dans ses structures terrestres que pour ceux qui se sauvent en restant en dehors d'elles (LG, 17). Toute la grâce, en effet, se déverse sur l'humanité à partir du sein ecclésial en se communiquant aux hommes de manières diverses, suivant leur situation particulière par rapport à l'Eglise. Pour l'ecclésiologie catholique, l'existence de l'institution ecclésiale visible constitue le signe et le moyen nécessaire de la participation des hommes à la communion mystique du corps du Christ. Même si le concile admet – sans vraiment l'expliquer –, que des personnes peuvent recevoir la grâce salvifique hors des structures visibles de cette institution, par une intervention mystérieuse de Dieu, et que de nombreux éléments de sanctification existent effectivement hors de la communauté visible de l'Eglise catholique (UR, 3), il affirme toutefois, avec la plus grande conviction, que le corps mystique du Christ ne peut se développer qu'à partir de la société ecclésiale visible munie des structures et institutions voulues par le Seigneur¹. Pour cette raison, la pleine appartenance à l'Eglise implique nécessairement l'intégration du croyant dans ses structures visibles : elle ne peut être que visible et spirituelle en même temps (LG, 8, 14).

3.2.6.4. *La fraternité à la lumière de la sacramentalité*

Pour la foi chrétienne, le salut consiste non seulement dans la communion avec Dieu mais aussi dans la communion entre les hommes. L'Eglise comme sacrement du salut, existe pour réaliser cette double communion. Le concile précise qu'elle est dans le monde non seulement un instrument de l'union avec Dieu mais aussi un instrument *de l'unité du genre humain* (LG, 1). Dans un monde blessé par des scissions entre les hommes, l'Eglise, *établie par le Christ comme communion de vie, de charité et de vérité, est un germe très fort d'unité* (LG, 9). En effet, elle est une communauté fraternelle composée d'hommes et de femmes, de riches et de pauvres, de gens de toutes les nations, races, langues, etc. (cf. Ap 7, 9). N'étant *pas liée à aucune forme particulière de culture ni à aucun système politique, économique ou social*, l'Eglise rassemble, dans l'unité, une multitude de personnes venant de tous les horizons (GS, 42 §4). Les fidèles, malgré leur grand nombre et leur variété, forment, dans le monde, l'unique famille de Dieu et l'Eglise apparaît

¹ KASPER, W., *La Théologie et l'Eglise*, coll. Cogitatio Fidei 158, Paris, Cerf, 1990, 344-345.

comme une figure de la fraternité universelle à laquelle aspirent tous les hommes (GS, 42 §1 ; AG, 11). La sacramentalité de l'Eglise se rapporte ainsi non seulement à sa mission de rassembler tous les hommes dans l'unité de la foi (GS, 45 §1), mais également à sa mission de promouvoir la vie fraternelle des hommes, dans le respect de leurs différences politiques, sociales, économiques, culturelles et même religieuses, afin de hâter l'avènement d'une communauté humaine universelle pleinement réconciliée.

L'Eglise n'est pas – et ne doit jamais être – coupée du monde ; elle n'est pas séparée du monde mais *en communion de destin avec lui*¹. Vivant dans le monde, elle doit être, pour lui, une manifestation véridique de l'humanité nouvelle déjà récréée *in Christo* afin que tous les hommes se joignent à *cette unité catholique du Peuple de Dieu, unité qui annonce et promeut la paix universelle* (LG, 13). Les chrétiens ne peuvent oublier que la manière dont leur fraternité est vécue au quotidien, à l'intérieur de la communauté ecclésiale, a un impact réel sur le comportement de ceux qui les entourent et même sur la vie sociale et politique du monde². Certes, le but de l'Eglise n'est pas celui de réaliser l'unité économico-politique du monde et elle ne doit jamais usurper ni le pouvoir ni les compétences propres aux états et aux autres instances de la vie politique. Toutefois, dans sa qualité de sacrement d'unité pour le monde, l'Eglise doit s'investir inlassablement, avec les autres agents de la vie publique, pour la réconciliation universelle entre les hommes et l'avènement d'une communauté humaine juste et équitable (GS, 42 §2). Portée par cette vocation, elle doit soutenir et promouvoir tous les efforts humains qui cherchent à dépasser les dissensions actuelles dans la vie publique aux niveaux local, national et international, et à rapprocher les hommes les uns des autres. Cette vocation coïncide avec l'aspiration du monde à la création d'une communauté humaine universelle, dans laquelle seraient réconciliées, sans être supprimées, les particularités des peuples, des cultures et des systèmes socio-politiques. Toutes les actions de type social, politique, économique, culturel, etc., entreprises par des personnes individuelles et des institutions pour la promotion d'une communauté humaine fraternelle dans le monde, s'harmonisent avec le but de l'Eglise et méritent la reconnaissance et le

¹ TOURNEUX, A, « Eglise et Eucharistie à Vatican II », *NRT* 112 (1990), 348-349.

² RATZINGER, J., *Les principes...*, 56-57.

soutien de sa part (GS, 42 §3) ; à condition toutefois qu'elles soient animées par le véritable esprit de solidarité et qu'elles respectent les *droits fondamentaux de la personne, de la famille, et les impératifs du bien commun* (GS, 42 §5).

La sacramentalité exige de l'Eglise qu'elle soit dans le monde et face au monde une figure convaincante de la fraternité du Royaume eschatologique dans lequel toute l'humanité sera en fin rassemblée dans la parfaite unité *sous le Christ Chef, en l'unité de son Esprit* (LG, 13).

3.2.7. Conclusions

- La conception de la sacramentalité de l'Eglise qui se dégage de l'analyse de l'œuvre conciliaire se situe dans le sillage de la conception biblique du *mustérion-sacramentum*. Dans la Bible, le *mystère* désigne l'éternel dessein salvifique de Dieu, rendu accessible aux hommes dans la situation du monde présent. La sacramentalité de l'Eglise doit donc être regardée à la lumière du mystère du salut auquel est ordonnée l'Eglise, dans son être et dans sa vie.
- L'essence de ce salut consiste dans la *koinônia* de vie avec Dieu et entre les hommes, dont l'Eglise est le sacrement dans et pour le monde. Dans la perspective de la sacramentalité, la communauté ecclésiale visible apparaît comme un signe et un moyen nécessaire de la réalisation du dessein divin du salut.
- Conformément au concept de sacrement – *signum visibile de gratia invisibile* –, l'institution ecclésiale apparaît comme un instrument nécessaire de la communion spirituelle. La sacramentalité de l'Eglise signifie donc l'unité et l'inséparabilité de la communion de grâce et de la communauté sociologique dans l'être ecclésial ; la première se noue et existe dans la seconde. Ainsi, le concept de sacramentalité ne permet aucun dualisme ecclésiologique entre la *communio spiritualis* et la *communitas socialis*, lesquelles sont liées l'une à l'autre par un rapport de signification et d'efficience¹.

¹ A notre avis, sur cette question, le concile semble parfois frôler l'incohérence à l'intérieur de sa doctrine sur la sacramentalité de l'Eglise. En effet, d'une part, il affirme clairement que l'Eglise, dans sa constitution institutionnelle de communauté terrestre, est le signe et le moyen universel du salut et d'autre part, il dit que ce salut est possible hors de ce signe. Ainsi, l'ecclésiologie conciliaire semble admettre la séparabilité de la

- La sacramentalité de l'Eglise doit être interprétée à la lumière de l'économie incarnationnelle du salut. Comme l'humanité du Christ a servi au Verbe éternel d'instrument pour la réalisation de son œuvre salvifique, de même la société ecclésiale lui sert aujourd'hui d'instrument pour l'actualisation continuelle de cette œuvre en faveur des hommes. Par analogie avec le Christ, le concept de sacramentalité appliqué à l'Eglise, exprime l'idée de collaboration de l'humain et du social avec le divin et le mystique dans la propagation du salut à travers le monde et l'histoire.

L'Eglise ne remplace pas le Christ et ne se substitue pas à lui dans la réalisation du mystère du salut. En vertu de l'union organique avec le Christ *en-un-seul-corps* vivifié par un seul Esprit, l'Eglise est le signe et le moyen de l'unique médiation du Christ qu'elle rend efficace dans le monde.

L'appellation de l'Eglise du nom de sacrement exprime à la fois sa dépendance absolue du Christ, unique Médiateur entre Dieu et les hommes, et son rôle actif et effectif dans la transmission du salut dont elle est comblée. Ainsi, le Christ, tête, et l'Eglise, corps, ne font qu'un seul *mysterium salutis* dans et pour le monde, sans confusion ni séparation entre les deux.

- L'Eglise se concrétise et s'exprime, en tant que sacrement, à travers tout son agir pastoral où une place particulière occupe la célébration des sacrements qui puisent leur puissance sacramentelle dans le sein de l'Eglise, sacrement fondamental. L'Eglise apparaît ainsi comme une communauté *mystérique* qui, à travers ses sacrements particuliers – ses *mystères* –, se réalise et se manifeste comme le *grand mystère*. Parmi tous les sacrements, le baptême et l'eucharistie – en raison de leur rapport intime avec le mystère de l'Eglise –, sont des expressions privilégiées de la sacramentalité ecclésiale.

réalité intérieure qui est la *communio* d'avec la réalité extérieure qui est la *societas perfecta*. Une telle compréhension serait pourtant contraire non seulement à la conception catholique de la sacramentalité mais également à l'esprit général de la constitution *Lumen Gentium* qui lie étroitement le visible et l'invisible à l'intérieur de l'unique réalité qu'est l'Eglise. Toutefois, il faut reconnaître que la pensée du concile n'est pas assez explicite sur ce point important de l'ecclésiologie et semble admettre diverses interprétations.

- En tant que signe et instrument du salut, la communauté ecclésiale est appelée à vivre au quotidien la communion qu'elle porte en son sein et qu'elle représente devant le monde, afin que par ce témoignage véridique tous les hommes soient attirés vers son unité catholique et puissent être sauvés. Conformément à la conception sacramentelle de l'Eglise, la vérité du signe est nécessaire pour l'efficacité du moyen. Le concept de sacrement appliqué à l'Eglise nous fait comprendre que la société ecclésiale n'est pas un but pour elle-même mais un instrument qui doit conduire les hommes au but qu'est – selon le dessein de Dieu – la *koinônia* eschatologique de vie avec la saint Trinité. Car ce dessein concerne toute l'humanité, l'Eglise est le sacrement universel envoyé pour rassembler dans une seule communauté de salut tous les enfants de Dieu dispersés. C'est ainsi que la vocation missionnaire de l'Eglise se rattache à sa sacramentalité : elle doit proclamer au monde entier la bonne nouvelle du salut *in Christo* afin que l'ensemble des hommes puisse participer à la *koinônia* salvifique.

3.3. Perspective eschatologique : communion ecclésiale – l'avant-goût de la communion du Royaume

3.3.1. Introduction

Il convient de noter d'abord, que des allusions eschatologiques plus ou moins explicites se trouvent disséminées dans les chapitres précédents de ce travail. En effet, toute l'œuvre de Vatican II est imprégnée de l'esprit eschatologique et il n'est pas possible de parler des aspects anthropologiques et trinitaires de l'Eglise, ou encore de son caractère de sacrement de salut, sans se référer à son état de communion parfaite dans le Royaume à venir. Toutefois, dans le présent chapitre, nous voulons approfondir et systématiser d'avantage la dimension eschatologique, de l'Eglise dans la perspective de l'ecclésiologie conciliaire de la communion.

L'une des nouveautés du concile consiste à avoir renouvelé, dans l'Eglise, la conscience de sa dimension eschatologique ; cette problématique qui trouvait peu de place dans l'ecclésiologie antérieure, focalisée surtout sur le *maintenant* de l'Eglise, est devenue un thème fondamental de la constitution *Lumen Gentium*, et l'esprit

eschatologique inspire l'ensemble des documents conciliaires¹. Toutefois, le concile n'a pas élaboré un traité systématique et exhaustif de l'eschatologie catholique ; dans son œuvre – notamment dans le chapitre VII de la constitution *Lumen Gentium* et dans certains passages de la constitution pastorale *Gaudium et Spes* –, il a tracé quelques lignes de force d'une doctrine catholique de ce qui constitue l'objet de l'espérance chrétienne, à savoir la *communio Dei Regnum* eschatologique, à laquelle nous aspirons dans la foi et dont nous possédons les arrhes dès maintenant dans l'Eglise.

Pour l'eschatologie, comme pour bien d'autres thèmes conciliaires, ce que nous appelons le *renouveau* est, en réalité, une reprise d'idées bien anciennes, un *retour aux sources* dans le contexte d'actualité de l'Eglise et du monde. Afin de mieux cerner l'enracinement de l'eschatologie de Vatican II dans la Tradition originelle de l'Eglise, ainsi que sa nouveauté relative par rapport à l'eschatologie préconciliaire, jetons d'abord un coup d'œil sur quelques tendances majeures dans l'histoire de l'eschatologie.

3.3.2. *L'eschatologie dans l'histoire de l'Eglise – un aperçu*

L'essentiel de la foi chrétienne est exprimé dans l'affirmation de la mort et de la résurrection du Christ ainsi que dans la conviction que, par lui, nous aussi ressusciterons pour vivre éternellement, unis à lui et à tous les sauvés dans le Royaume des cieux. Selon les Ecritures, le Christ est mort pour nos péchés (Ga 1, 2-4), il est ressuscité d'entre les morts (Rm 1, 4 ; 1 Th 1, 10 ; 1Co 15, 1-2, etc.) comme *prémices de ceux qui se sont endormis* (1Co 15, 20 cf. v. 23). Désormais, il est le Seigneur (Rm 10, 9 ; Ph 2, 11 ; 2Co 4, 5) ; rempli de l'Esprit-Saint, il siège à la droite du Père (Ac 2, 33 ; 7, 56 ; Ep 1, 20) pour toujours (He 10, 12) comme *Chef et Sauveur* (Ac 5, 31) ; à la fin des temps, il *viendra des cieux* (1Th 1, 10) pour établir son Royaume éternel (Mt 16, 27-28) dans lequel il rassemblera tous les élus (Mt 24, 30-31). Ceux qui croient en lui (Jn 3, 15-16) ressusciteront (1Co 15, 12+) pour participer à sa gloire (Jn 3, 15-16 ; 11, 40 ; 17, 24 ; 1 P 5, 1) et avoir part à la vie éternelle (Jn 6, 40).

¹ HERNANDEZ, G., « La nouvelle conscience de l'Eglise et ses présupposés historico-théologiques », dans Baraúna, G. & Congar, Y. (éds), *L'Eglise de Vatican II, Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise*, t. 2, Paris, Cerf, 1966, 175-209 (189) ; CONGAR, Y.M., « En guise de conclusion », t. 3, 1370-1371.

Le Nouveau Testament parle toujours au pluriel des réalités eschatologiques. Dans le Royaume des cieux, établi éternellement lorsque le Christ reviendra dans sa gloire, les élus vivront non seulement en communion avec Dieu mais également les uns avec les autres. Grâce au Christ, qui par sa croix, a réconcilié l'humanité divisée (Ep, 2, 14-16 ; cf. 2Co 5, 17-19, Rm 5, 11), le Royaume eschatologique sera un Royaume de paix et d'unité où il n'y aura plus de divisions, mais la plénitude de *koinônia* divino-humaine. L'espérance de cette unité universelle et définitive, ainsi que la conviction que cette espérance ne peut pas décevoir (Rm 5, 1-5) caractérisent la conscience des premiers chrétiens qui vivent sur la terre le regard tourné vers le ciel d'où ils attendent, *comme sauveur, le Seigneur Jésus-Christ* (Ph 3, 20). L'eschatologie est ainsi placée au cœur de la foi chrétienne et l'attente ardente de la parousie imminente du Seigneur ressuscité marque profondément l'Eglise à ses débuts. De ce fait, la réflexion théologique, la liturgie et la vie quotidienne de l'Eglise primitive portent une empreinte eschatologique très forte¹.

A l'époque post-apostolique, lorsque l'Eglise commençait à se rendre compte que le retour du Christ n'était peut-être pas pour demain, cette attente eschatologique a pris la forme de théories millénaristes, courantes au deuxième siècle². A l'époque patristique ultérieure, on s'inspire volontiers des visions apocalyptiques mais en les transposant à l'Eglise terrestre, regardée de plus en plus souvent comme la *Cité sainte, Jérusalem nouvelle, qui descend du ciel, de chez Dieu* (Ap 21, 2)³. La prédiction, sur la base de la révélation, de ce qui se produira à la fin des temps, s'accompagne de l'affirmation de la présence actuelle de ces réalités ultimes dans l'Eglise. Courante à cette époque, la tendance à *ramener* le ciel sur la terre est plus affirmée chez les pères latins que chez leurs homologues grecs⁴. Elle perçoit clairement, quoi que de manière nuancée, chez le plus grand témoin de la conscience

¹ SCHOENBORN, Ch., « L'Eglise de la terre, le Royaume de Dieu et l'Eglise du Ciel », dans Laubier, P. de (éd.), *Visage de l'Eglise. Cours d'ecclésiologie*, Fribourg, 1989, 168-194 (172).

² IRENEE, *Ad. Her.*, V, 32, 1 ; cf. MACINA, M., « La doctrine millénariste d'Irénée » ; www.ebior/religion/catholics/eschatologie/millénarism_irénée.htm, 20. 12. 2003.

³ *Habitons dès maintenant l'Eglise, la Jérusalem céleste, afin de ne pas être repoussés pour l'éternité* (AUGUSTIN, *In psalm. 124*, 4 : PL 35, 1406).

⁴ Plusieurs textes patristiques dans ce sens sont présentés dans DE LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, 56-63.

théologique occidentale de cette époque – saint Augustin, qui compare régulièrement l’Eglise terrestre à la cité céleste de Dieu¹. Pour lui, le Règne du Christ s’exerce déjà en ce monde grâce à l’Eglise ; la cité eschatologique de Dieu se trouve déjà au sein de ce monde, *mêlée* à la cité terrestre ; à la fin des temps, elle emportera la victoire définitive sur cette dernière, pour s’épanouir éternellement dans la gloire du Christ.

Même si des témoignages similaires sont disponibles chez des pères grecs, la tradition orientale insiste davantage sur la tension entre le présent terrestre et le futur eschatologique : il est vrai que les temps sont accomplis avec la venue du Christ, mais, pour ses disciples qui vivent encore sur cette terre d’exil, le salut reste une espérance vers laquelle ils acheminent dans la foi et à laquelle ils auront part lorsque ce monde se consummera dans la gloire du ciel².

Dès l’époque apostolique, jusqu’à la fin de l’âge patristique, nous observons une systématisation progressive de la problématique eschatologique, qui évolue d’une attente du retour imminent du Seigneur et de la transformation apocalyptique de ce monde, jusqu’à l’éclosion d’une théologie bien développée de l’histoire du salut : inaugurée avec la création et culminant dans le mystère pascal du Christ, cette histoire s’accomplira par son retour glorieux, le jugement dernier et la victoire définitive des élus dans le Royaume de Dieu établi à jamais dans la gloire céleste³. Dans une telle perspective sotériologique, le

¹ Nous n’entrons pas ici dans la problématique complexe concernant la relation de l’Eglise à la cité céleste dans l’œuvre de saint Augustin mais il reste, de fait, qu’il identifie l’une à l’autre assez fréquemment dans ces écrits, notamment dans le *De civitate* ; l’identification explicite de la cité de Dieu à l’Eglise historique est même fréquente dans la deuxième partie du *De civitate* (livres XI – XXII) ; parfois, Augustin utilise une sorte de dialectique tripartite, *Cité – Eglise – Royaume*, sans que les identifications et les distinctions soient claires. Voir à ce sujet la note explicative « L’Eglise et la cité de Dieu », dans BA, 37, 774-777 ; cf. CONGAR, Y.M., « *Civitas Dei* et *Ecclesia* chez saint Augustin », *Revue des études augustiniennes* 3 (1/1957), 1-14 où l’auteur présente différentes opinions, à ce propos, avancées du côté catholique et du côté protestant ; GILSON, E., *Introduction à l’étude de saint Augustin*, col. Etudes de philosophie médiévale XI, Paris, Vrin, 1969⁴, 237-238.

² MAXIME LE CONFESSEUR, *Quest. ad Thal.*, 22 : PG 90, 279-282.

³ Pour une présentation bien documentée et exhaustive de l’eschatologie de l’âge patristique, voir, DALEY, B.E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge, 1991.

monde apparaît comme une réalité eschatologique, dès sa création et à travers toute son histoire.

Voici, les traits caractéristiques de l'eschatologie de cette époque¹ :

- Une conception linéaire du temps : l'histoire du monde a commencé avec la création, elle a culminé dans l'avènement du Christ et s'accomplira à sa parousie.
- La déclaration de la résurrection de la chair à la fin des temps : puisque la chair de l'homme lui a été donnée par Dieu et qu'elle fait partie intégrante de la création, elle doit aussi participer au salut.
- L'affirmation du jugement dernier : puisque Dieu a créé l'homme libre et responsable de sa vie, à la fin des temps, il devra rendre compte de son comportement devant le Christ qui reviendra juger les vivants et les morts. La conscience de ce jugement constitue une exhortation continuelle, adressée aux croyant, à une vie selon la foi. Le jugement sera suivi d'un état définitif de béatitude éternelle pour les élus, et d'un état similaire de damnation éternelle pour les impies. Dès la fin du second siècle (avec Tertullien), apparaît également l'idée d'un jugement individuel et immédiat après la mort de la personne et la théorie d'*état intermédiaire* pour les âmes, entre la mort et la fin des temps.
- L'idée de la *communio sanctorum* : les membres vivants et décédés du corps du Christ constituent ensemble une seule Eglise. Entre l'Eglise déjà glorifiée au ciel et l'Eglise encore pérégrinante sur la terre, il existe une réelle communion qui s'exprime dans la prière des vivants pour les morts, d'une part, et dans l'aide que ces derniers apportent – par leur intercession auprès de Dieu – à leurs frères encore dans la chair, d'autre part. L'eschatologie de l'âge patristique s'est développée dans une perspective explicitement communionnelle et ecclésiale : *le salut et le désir ardent pour lui, même s'ils sont éprouvés distinctivement par chaque individu humain, sont toujours vus en tant qu'événements ecclésiaux, sociaux et même cosmiques*².

¹ Les lignes qui suivent s'inspirent largement des conclusions de DALEY, B.E., *Op. cit.*, 216-224.

² DALEY, B.E., *Op. cit.*, 221.

- Le Royaume de Dieu est à la fois déjà présent dans le monde et encore à venir selon l'invocation du Notre Père, *que ton règne vienne*, associée à l'exclamation de l'apocalypse : *viens, Seigneur Jésus* (Ap 22, 20) ; l'attente de la fin des temps est accompagnée de la conviction que la réalité du Royaume est déjà anticipée dans l'Eglise, notamment lorsqu'elle se réunit pour l'eucharistie¹.

Au Moyen-Âge, l'eschatologie est surtout regardée à la lumière de la christologie : l'accomplissement de l'histoire n'est autre que le rassemblement de tous les êtres – visibles et invisibles – sous un seul chef, le Christ (Ep, 1, 10 ; cf. He 2, 8-10). A cette époque, la problématique eschatologique commence à être systématisée méthodologiquement dans le traité *De novissimis*. Il prend définitivement la forme d'une théorie des *choses dernières à venir* : mort, jugement, ciel – enfer, parousie, fin du monde. Cela conduit au sectionnement de l'eschatologie en deux monographies distinctes et carrément séparées : l'une individuelle et l'une collective².

La première est préoccupée par le sort dernier de chaque personne humaine : sa mort, son jugement individuel qui suit immédiatement et, finalement, l'effet de ce jugement – lui aussi immédiat – le ciel (ou, temporairement, le purgatoire) pour les *justes* et l'enfer pour les *impies*. La perspective individualiste domine l'eschatologie médiévale. Elle est étroitement liée avec la conception du salut envisagé essentiellement comme une affaire personnelle de chaque croyant ; même si l'on se sauve comme membre de l'Eglise, chacun est responsable pour soi-même et doit *faire son propre salut*. Ceci aboutit à une très forte *moralisation* de la problématique eschatologique, car le sort ultime de la personne dépend essentiellement de la qualité de sa conduite morale lors de sa vie dans ce monde³.

La branche *collective* de cette eschatologie, traite des *ultimes*, c'est-à-dire de la fin du monde, de la parousie, de la résurrection des morts, du

¹ VAN PARYS, M., « L'Eglise et le Royaume de Dieu. Quelques témoignages des Pères de l'Eglise », *Irénikon* LXXVI (1/2003), 47-63.

² LANE, D., « Eschatology », *The New Dictionary of Theology*, Dublin, 1987, 329-342.

³ La constitution *Benedictus Deus* (29. 01. 1336) est un bon exemple d'une eschatologie développée dans la perspective de l'accomplissement de l'âme individuelle et fortement moralisatrice (*DS*, 1000-1002).

jugement dernier et de l'avenir eschatologique des gens. Même ici pourtant il s'agit moins d'un salut collectif de la communauté des croyants que de la *somme* des saluts individuels des personnes qui se retrouvent ensemble dans le Royaume des cieux, après y être parvenues par des chemins séparés. De manière générale, la dimension ecclésio-communionnelle du salut est peu développée dans la réflexion eschatologique du Moyen-Âge.

Il convient de relever encore qu'à cette époque, le salut est regardé essentiellement comme une réalité située dans le futur : qu'il s'agisse de son aspect individuel ou collectif, il est toujours *à venir*, soit après la mort de la personne, soit à la fin des temps. Dans le siècle présent, il n'apparaît que comme une attente et un désir qui doivent guider et stimuler la vie du fidèle dans le monde. L'idée de l'anticipation effective des réalités eschatologiques dans l'Eglise en général et dans les sacrements en particulier – présente déjà dans l'eschatologie patristique et fortement soulignée à notre époque par Vatican II et la théologie postconciliaire – est quasiment absente de la réflexion médiévale. Dans cette perspective, l'eucharistie, par exemple, est davantage le pain de la route que l'avant-goût du ciel.

Par contre, les aspects apocalyptiques de l'eschatologie sont longuement développés, et en détails, au Moyen-Âge. Les images bibliques liées à la fin du monde – le retour du Seigneur dans la majesté de sa gloire, le jugement des hommes par un tribunal céleste, la magnifique béatitude des *élus* au ciel et les terribles souffrances des *damnés* aux enfers, etc. – constituent des prémisses de toute une *culture eschatologique* de l'époque. Cette imagerie, très suggestive, a profondément travaillé la conscience des chrétiens du Moyen-Âge. Elle est pleinement opératoire dans la pastorale, qu'il s'agisse des prédicateurs exhortant au repentir et à la conversion sous la menace des tribulations éternelles dans le cas contraire, ou de la pratique des indulgences et des messes offertes pour les morts, afin de les soulager et de raccourcir les épreuves du purgatoire. Elle constitue une inspiration prisée des musiciens, qui dans des notes à glacer le sang, rendent l'ambiance terrifiante du *Dies irae*, ainsi que des peintres et sculpteurs qui sur la toile ou dans la pierre, éternisent – pour que personne ne l'oublie ! – le *Jugement Dernier*, un thème de prédilection des artistes de l'époque. Les thèmes apocalyptiques sont également exploités par la littérature qui en use tantôt pour édifier, tantôt pour effrayer les lecteurs, tantôt pour créer des environnements pittoresques pour des événements et des protagonistes

fantastiques. Si ce courant apocalyptique se maintient dans la culture bien au-delà du Moyen-Âge (pratiquement jusqu'aux temps modernes), il s'estompe pourtant dans la théologie.

Avec la fin de l'époque des cathédrales gothiques, dont les cimes élevées faisaient tourner les regards des fidèles vers le ciel, nous assistons à un déclin progressif de la problématique eschatologique dans la théologie en général et dans l'ecclésiologie en particulier. Cette tendance se renforcera encore avec la Réforme. La conception bellarminienne de l'Eglise, devenue dominante dans l'ecclésiologie catholique à l'époque posttridentine, était centrée sur la constitution terrestre de l'*Ecclesia Militans* et préoccupée surtout de l'affermissement de ses structures de visibilité. De ce fait, elle parlait peu de la dimension eschatologique du mystère ecclésial¹. Même lorsque des thèmes eschatologiques apparaissent dans les écrits des théologiens, c'est plutôt comme de simples reprises des visions moyenâgeuses, sans véritable approfondissement ni innovation. Cet état de choses s'est prolongé pratiquement jusqu'aux temps modernes.

Le renouveau moderne de l'eschatologie n'a commencé qu'à la fin du 19^{ème} siècle en Allemagne, et c'est d'abord du côté protestant². J. Weiss, dans son livre sur le Royaume de Dieu dans la prédication de Jésus³, a attiré l'attention des théologiens sur le fait que la préoccupation eschatologique était au cœur de l'enseignement du Christ et de la vie de la première Eglise ; il lançait ainsi un intérêt nouveau pour cette problématique dans la réflexion théologique. En suivant cette intuition, Barth dira, trente ans plus tard, que *le christianisme qui n'est pas entièrement et totalement eschatologique n'a rien à voir avec le Christ*⁴.

¹ Sans oublier pour autant que le cardinal Bellarmin lui-même a consacré tout un volume de son *De controversiis* aux trois états (*gradus*) de l'Eglise. Toutefois, le contexte historique ne favorisait pas le développement de l'eschatologie et le traité *De novissimis* est resté à la marge de l'intérêt des théologiens catholiques de l'époque (voir sur ce sujet, JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. 2., 61+).

² Pour une présentation des positions contemporaines voir, MOLTSMANN, J., *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, coll. Cogitatio Fidei 220, Paris, Cerf, 2000, 19-69 (En plus des théologiens chrétiens des diverses Eglises, l'auteur y ajoute des auteurs juifs du courant messianique).

³ WEISS, J., *Die Predigt Jesus von Reiche Gottes*, Göttingen, 1892 (tr. an., *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*).

⁴ BARTH, K., *Der Römerbrief*, München, 1922 (tr. an., *The Epistle to the Romans*, London, 1933, tr. fr. *L'Épître aux Romains*, Genève, 1972). Nous citons d'après la

La même ligne est suivie par Bultmann¹, Pannenberg² et Moltmann³. Ces théologiens du renouveau eschatologique réexaminent surtout les données scripturaires au moyen de nouvelles méthodes d'interprétation et en tirent des conclusions théologiques et des applications existentielles.

Un trait particulier de cette nouvelle eschatologie est sa perspective temporelle : le salut, qui a culminé dans le Christ n'est pas une *musique d'avenir* mais une réalité existentielle qui s'opère dans notre vie de tous les jours ; justifiés par la foi en Christ, dès maintenant, nous expérimentons la réalité céleste du salut par mode d'anticipation. La liberté nouvelle conférée aux croyants par la justification, est déjà l'*eschaton* réalisé dans le présent, une irruption réelle de l'eschatologique dans le temporel, de l'éternel dans l'historique. En même temps, la propagation de cette réalité eschatologique dans le monde est présentée comme une responsabilité des chrétiens ; ce sont eux qui doivent la rendre identifiable dans le présent, en être une représentation temporelle⁴. Regardé sous cet angle existentiel, le Royaume des cieux se révèle davantage comme une réalité sociale qui concerne les relations entre les hommes, une façon spécifique, inspirée de l'évangile du Christ, de vivre les uns avec les autres dans le monde, que comme une réalité mystique se trouvant seulement dans le cœur de l'homme. Ainsi, non seulement la présence actuelle de ce Royaume dans le *maintenant* du monde, mais aussi sa dimension communautaire et communionnelle sont accentuées. Dans un horizon proprement

traduction anglaise, p. 314: *Christianity that is not entirely and altogether eschatology has entirely nothing to do with Christ.*

¹ BULTMANN, R., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1958 (tr. fr., *Histoire et eschatologie*, coll. Foi vivante, Neuchâtel, 1969).

² PANNENBERG, W., *Le salut chrétien: unité et diversité des conceptions à travers l'histoire*, coll. Jésus et Jésus-Christ 66, Paris, 1995.

³ MOLTSMANN, J., *Theologie der Hoffnung : Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München, 1966 (tr. an., *The Theology of Hope: on the ground and the implications of a Christian eschatology*, London, 1967 ; tr. fr., *Théologie de l'espérance : t.1, Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, Paris, Mame, 1970 ; t.2, *Débats*, coll. Cogitatio Fidei 70, Paris, Cerf, 1973) ; *Trinität und Reich Gottes : zur Gotteslehre*, München, 1980 (tr. fr., *Trinité et Royaume de Dieu: contribution au traité de Dieu*, coll. Cogitatio Fidei 123, Paris, Cerf, 1984) et *Das Kommen Gottes*, Gütersloh, 1997 (tr. fr., *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, coll. Cogitatio Fidei 220, Paris, Cerf, 2000).

⁴ MOLTSMANN, J. *La venue de Dieu...*, 22-31.

eschatologique, c'est-à-dire relatif à la fin des temps, cette approche permet de voir l'avènement dernier du Christ moins comme une heure du jugement dernier que comme une heure de la *réconciliation universelle*¹.

La *redécouverte* préconciliaire de l'eschatologie par les théologiens catholiques et son intégration progressive dans l'ecclésiologie sont dues, pour une grande partie, au contact avec cette théologie protestante de la première moitié du 20^{ème} siècle. Du côté catholique, c'est surtout K. Rahner² et J.B. Metz³ qui ont été les instigateurs les plus importants du renouveau eschatologique. A l'instar de leurs collègues protestants, ils construisent leur ecclésiologie dans la perspective du dessein divin du salut qui se réalise déjà dans l'actualité du monde présent, et dont l'accomplissement éternel se prépare dès ici-bas dans et par l'Eglise. En elle, la perspective éternelle et la perspective historique se rencontrent et se croisent : grâce à l'Eglise, l'avenir éternel et transcendant – l'avènement du Royaume de Dieu – se façonne déjà à travers le présent temporel et immanent – l'histoire. Toute en affirmant la distinction entre le présent historique et l'eschaton transcendant, cette nouvelle tendance dans l'eschatologie catholique présente l'Eglise comme une anticipation temporelle de l'avenir eschatologique du monde⁴. Ainsi, l'histoire du monde apparaît clairement comme une histoire du salut, tournée entièrement vers l'*à-venir* qui commence à advenir.

Cette historicisation de l'eschatologie a permis aux théologiens catholiques d'intégrer pleinement la problématique du Royaume dans l'ecclésiologie et de valoriser sa dimension communionnelle. La *koinônia* des fidèles, vécue au sein de la communauté ecclésiale, est présentée comme un signe annonciateur de la *koinônia* éternelle du Royaume eschatologique et, en même temps, comme une voie qui y

¹ Cette idée est développée notamment par Moltmann. Elle se dessine déjà dans la *Théologie de l'espérance* mais est systématiquement présentée dans *La Venue de Dieu, Eschatologie chrétienne* (288-311).

² RAHNER, K., *Le chrétien et la mort*, coll. Foi vivante 21, Paris, 1966 ; *Ecrits théologiques*, t. 3 : Mort, 1963 ; t. 4 : Résurrection de la chair, Paris, 1966 ; t. 10 : Achèvement du monde, Paris, 1970.

³ METZ, J.B., *Zur Theologie der Welt*, München, 1968 (tr. fr., *Pour une théologie du monde*, coll. Cogitatio Fidei 57, Paris, Cerf, 1971).

⁴ ESPEJA, J., « Eschatologie et théologie politique », dans Leuba, J.L. (éd.), *Temps et Eschatologie*. Données bibliques et problématiques contemporaines, Paris, Cerf, 1994, 287-310 (290).

conduit. En effet, le Royaume des cieux apparaît déjà en ses prémices sur la terre chaque fois que des hommes, animés par la foi en Christ, s'emploient à incarner cet idéal en vivant en communion les uns avec les autres¹. Toutefois, le Royaume demeure une réalité essentiellement céleste dont la pleine réalisation ne se complètera qu'avec le retour du Seigneur. C'est pourquoi, la communion terrestre de l'Eglise n'est pas le but *en soi* mais un signe prophétique de la communion eschatologique du Royaume, et une voie qui y conduit. En effet, l'Eglise vise toujours le salut éternel de l'homme et non pas un salut *terrestre*.

Ces tendances nouvelles, ont été assimilées par la doctrine conciliaire qui s'en est largement inspirée. Toutefois, ce n'est pas uniquement la théologie qui a déterminé le type d'eschatologie développé par le concile ; la situation socio-culturelle de son époque y a aussi laissé son empreinte ; de même, à l'époque actuelle, la situation du monde exerce son influence sur la réception des données conciliaires.

3.3.3. *L'eschatologie et le contexte socio-culturel*

Pour une meilleure appréciation de l'eschatologie conciliaire aujourd'hui, il semble utile de relever la différence du contexte culturel entre la société moderne du temps du concile et la société informatique actuelle.

¹ Cette tendance communionnelle, que le concile accentuera, sera par la suite radicalisée dans la théologie sud-américaine de la libération qui en proposera une interprétation politique. Selon les théologiens de la libération, la croissance du Royaume est un processus qui se réalise historiquement dans la libération sociale des pauvres et des laissés-pour-compte de la société. *Le salut ou le Royaume de Dieu devient réalité* « là où les hommes sont capables de s'asseoir autour d'une table commune pour partager », où surgit un monde nouveau où « l'égalité, la liberté et la dignité de tous les hommes », « la promotion de tous les peuples », « une partie des frères », constitue le vécu (ESPEJA, J., *Op. cit.*, 287-310, citation, 295 ; cf. PINTO DE OLIVEIRA, C.J., « Conception du salut dans la théologie de la libération », dans Leuba, J.L. (éd.), *Le salut chrétien*, coll. Jésus et Jésus-Christ 66, Paris, Desclée, 211-230). *Sans événements historiques libérateurs, il n'existe pas de croissance du Royaume* (GUTIERREZ, G., *Théologie de libération*, Bruxelles, 1974, 186). Toutefois, cette libération terrestre qui vise le bien commun de tous les membres de la société humaine, ne s'arrête pas à ce but social mais va au-delà : en tant qu'une anticipation de la communion totale du Royaume, elle annonce la libération définitive, intégrale, complète et éternelle à laquelle les hommes réconciliés entre eux et avec Dieu participeront à la fin des temps. Ainsi, la perspective ultime de la théologie de la libération est foncièrement eschatologique car son but est la communion parfaite du Royaume des cieux à venir.

L'un des traits caractéristiques de la modernité est une tendance très affirmée à l'individualisme qui génère chez l'homme un sentiment fort d'altérité par rapport aux autres. Poussé par l'ambiance générale qui règne dans la culture, cet homme voudrait être un tout autre des autres, vivre sa-vie-à-lui, différente de la vie des autres, se sentir un individu en dehors (et non pas au milieu) des autres individus. Les hautes valeurs humanistes – émancipation, liberté, autonomie – ont ainsi été détournées bien souvent du droit chemin d'universalité et de solidarité, pour conduire à la prolifération d'un modèle égoïste d'homme : un-individu-pour-soi qui vit une vie sans se préoccuper des autres, qui cherche son bonheur à soi et, souvent, contre les autres. L'une des raisons de cet état des choses semble avoir été le manque de perspective eschatologique dans les principaux courants philosophiques de cette époque avec, en tête, le matérialisme et l'existentialisme, préoccupés essentiellement du présent. Cet individualisme exagéré et ce manque d'ouverture à l'au-delà ambiants se conjuguent avec la culture de consommation, elle aussi caractéristique de la modernité. Dans ce contexte socio-culturel, l'*homme moderne*, même croyant, vit pour satisfaire à ses besoins d'aujourd'hui terrestre, sans préoccupation du demain eschatologique. Plongé dans un monde du présent sans fin, il se préoccupe principalement de la réalité immédiate dans laquelle se passe sa vie quotidienne, sans prendre en considération sa vocation éternelle.

Conscient de cette situation socio-culturelle de son époque, le concile a voulu élargir l'horizon de la vie des hommes en lui apportant une perspective eschatologique. Il est important de remarquer, à cet égard, que les affirmations les plus importantes sur l'eschatologie se trouvent non seulement dans la constitution dogmatique sur l'Eglise mais également dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (surtout GS, 38-39).

Même s'il est toujours prématuré de porter un jugement sur l'actualité qui nous concerne directement, il semble pourtant que l'homme de l'époque informatique ait une conscience plus aiguë d'interdépendance générale des hommes. Grâce aux techniques modernes d'interconnexion et d'intercommunication, cet homme a un sens fort de la multiplicité des relations : sociales, politiques, économiques, culturelles, etc. qui influencent, voire déterminent sa vie. L'homme d'aujourd'hui est un

inter-homme qui constitue un élément connecté aux autres éléments dans une constellation universelle d'inter-société¹.

La situation actuelle favorise également la prise de conscience de l'unité du temps qui se déploie selon une logique d'inter-connectivité des événements passés, présents et futurs. Les hommes sont sensibles au fait que le monde dans lequel ils vivent est une réalité dynamique, en devenir permanent, qui évolue selon la logique cause – effet soumis à un régime de changements continuels et rapides, dans tous les domaines de l'existence. Dans cette perspective, il apparaît avec force que le présent est une fonction d'hier qui l'a créé et qu'il existe en fonction du demain qu'il est en train de créer. Cette perception du temps se caractérise par un sens de continuité entre le début et la fin où l'avenir apparaît comme étant quelque chose à créer et non pas seulement à attendre.

Ce changement culturel constitue, nous semble-t-il, un cadre propice pour une réception fructueuse de l'eschatologie conciliaire. Il permet de comprendre plus facilement l'unité de l'histoire qui se déroule entre la création considérée comme son point de départ et la parousie considérée comme son point d'arrivée, avec, au cœur, l'avènement du Christ. Ceci permet de prendre plus facilement conscience de la solidarité du destin que partagent les hommes, dans un monde qui s'achemine infailliblement à travers le temps vers son accomplissement final, selon la volonté de Dieu². Le Christ a déjà sauvé le monde et, de ce fait, toute la réalité présente porte *in mysterio* une bribe du monde à venir vers lequel elle tend. Ainsi, le rôle fondamental de l'eschatologie n'est pas celui de *prévoir* les événements futurs mais celui de mettre dans la perspective de l'accomplissement définitif de l'histoire le potentiel actuel contenu dans le monde et dans l'homme, pour qu'ils arrivent à leur plénitude selon le projet divin.

¹ Entre les 10 et 12 décembre 2003 s'est tenu à Genève le premier *Sommet Mondial sur la Société de l'Information*. Il a révélé cette particularité de notre culture actuelle caractérisée par l'interdépendance mutuelle des hommes dans un monde de plus en plus structuré par toutes sortes d'interconnexions (www.itu.int/wsis, 20 01 2004).

² *And whether or not it is clear to you, no doubt the universe is unfolding as it should* (ERHMANN, M. [poet], *Desiderata*). Des théologiens contemporains conçoivent parfois Dieu comme une *Force de contrôle* sur le monde (*God as Controlling Power*) qui veille à ce que l'univers suive sa destinée ultime malgré les vicissitudes de l'histoire (COBB., J.B. & GRIFFIN, D.R., *Process Theology : An introductory exposition*, Belfast, 1967, 119).

La situation socio-culturelle de la société informatique actuelle permet de relever plus facilement l'actualité de l'eschatologie. Comme l'a souligné le concile, la préoccupation eschatologique de l'Eglise ne peut pas la détourner de la vie actuelle du monde mais, bien au contraire, elle doit apporter une nouvelle intensité au dialogue de l'Eglise avec le monde (GS, 4, 5, 6, 36, 62). De nombreux thèmes d'actualité se dessinent ainsi dans le champs de l'eschatologie : le combat pour un monde meilleur dans la perspective du Royaume à venir, la signification de la solidarité actuelle dans la perspective de la résurrection générale des hommes lorsque le temps parviendra à sa plénitude, l'unité de la personne humaine et la signification de la résurrection du corps, l'écologie et la conception eschatologique de *nouvelle création*, et d'autres¹.

Cependant, il est important de ne pas oublier que l'eschatologie va au-delà de la réalité actuelle ; elle représente le stade final et définitif de l'histoire du monde qui ne s'accomplira que dans le siècle à venir. Dès à présent, l'Eglise est en ce monde une force eschatologique qui le transforme selon le dessein éternel du salut ; elle reflète l'idéal du Royaume céleste, sans pour autant le réaliser pleinement. C'est pourquoi, il est important de relever comment le rapport entre ce Royaume eschatologique à venir et l'Eglise actuelle se présente à la lumière de la doctrine conciliaire.

3.3.4. *L'Eglise et le Royaume – entre identification et distinction*

Nous ne pouvons pas nous attarder ici en détails sur l'ensemble de la question, toujours discutée par les théologiens, de la relation de l'Eglise avec le Royaume de Dieu : pendant que certains sont d'avis que l'Eglise est déjà le Royaume de Dieu dans le monde², d'autres estiment qu'il est

¹ LANE, D., « Eschatology », *The New Dictionary of Theology*, Dublin, 1987, (329-342), 339-342 (Dans un développement court mais fort intéressant l'auteur esquisse quelques thèses générales pour une eschatologie chrétienne à la mesure de notre époque. Sa vision se caractérise par l'insistance sur le caractère dynamique de l'histoire, par une conscience aiguë de l'interdépendance de tous les éléments dans le cosmos et par l'affirmation claire du caractère communionnel du salut).

² JOURNET, Ch., *L'Eglise du Verbe Incarné*, vol. 2, coll. *Œuvres complètes de Charles Journet*, Editions Saint-Augustin, 1999, 11 (où l'auteur affirme que le nom *Royaume de Dieu* est un synonyme – à côté d'autres [*corps du Christ, cité de Dieu, communion des saints*] – du nom *Eglise*), 148-149 et 159-160 (où il l'explique) et 189-201 (où il fait une

incorrect d'identifier la première au second¹. De même, si certains affirment que le Royaume est une réalité eschatologique *stricto sensu*, c'est-à-dire qu'il n'a pas de lien direct avec *ce monde*², d'autres, au contraire, lui refusent tout caractère eschatologique et le considèrent comme une situation existentielle de l'humanité à réaliser dans *ce monde*³. L'enseignement catholique contenu dans les documents officiels écarte ces positions extrêmes, en concevant le Royaume comme étant à la fois une réalité à venir à la fin des temps et déjà présente dans le monde actuel, et dont les prémices se trouvent dans l'Eglise sans qu'elle soit pour autant entièrement identifiable au Royaume⁴. Pour une appréhension correcte de l'eschatologie catholique,

critique des positions opposées) ; SCHOENBORN, Ch., « L'Eglise de la terre, le Royaume de Dieu et l'Eglise du Ciel », dans Laubier, P. de (éd.), *Visage de l'Eglise. Cours d'ecclésiologie*, Fribourg, 1989, 169-189. L'auteur cite plusieurs opinions de théologiens catholiques qui vont dans le sens de l'identification de l'Eglise avec le Royaume, ainsi que des témoignages patristiques pour soutenir cette thèse. En effet, bien des Pères de l'Eglise, des théologiens médiévaux et des Réformateurs du 16^{ème} siècle montrent souvent la tendance à identifier le Royaume de Dieu sur terre avec l'Eglise. Lampe établit que les pères grecs sont plus nuancés sur ce point que les pères latins (LAMPE, G., « Some notes on the Significance of *basyleia tou Theou* et *basyleia Chrystou* in the Greek Fathers », in *JThS* 49/1948, 58-73). Saint Thomas affirme parfois l'identité entre l'Eglise et le Royaume (THOMAS D'AQUIN, *IV Sent.*, dist. 49, qu. 1, a. 2, quest. 5 ; *Expos. In Matth.*, III, 1).

¹ Cette position est communément tenue aujourd'hui par la plupart des exégètes qui affirment pourtant qu'à la lumière des données bibliques il serait aussi incorrect d'introduire une séparation radicale où une opposition entre l'Eglise d'une part et le Royaume de Dieu d'autre part. Sur la conception biblique du Royaume, voir, VIVIANO, B.T., « The Kingdom of God in the New Testament », dans *Trinity – Kingdom – Church. Essays in Biblical Theology*, coll. Novum Testamentum et Orbis Antiquus 48, Fribourg, 2001, 136-184 (nous y trouvons également une bibliographie sélective contenant plusieurs ouvrages de référence sur le sujet).

² Cette approche caractérise par exemple l'*eschatologie atemporelle* de Barth exposée dans son commentaire de l'épître aux Romains (BARTH, K., *Der Römerbrief*, München, 1922 ; tr. fr. *L'Épître aux Romains*, Genève, 1972).

³ C'est la thèse fondamentale de CARMIGNAC, J., *Le mirage de l'Eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu... sans Eschatologie*, Paris, 1979.

⁴ *Sans aucun doute, l'Eglise n'est pas le Royaume de Dieu. Mais elle est, dans la variété de ses formes, en tant qu'entité sociale empirique, le peuple de ce Royaume, qui en atteste l'avènement et en attend l'accomplissement* (KUHN, U., « Eglise », dans *Dictionnaire critique de théologie*, LACOSTE, J.-Y., sous la direction de, PUF, 1998, 376). Sur l'histoire de l'interprétation de la notion de Royaume dans l'Eglise, voir, VIVIANO, B.T., *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, coll. Lire la Bible, Paris, Cerf,

il s'avère donc nécessaire d'évoquer ici la problématique du Royaume et de cerner plus exactement la position catholique.

3.3.4.1. *Perspective scripturaire*

Le langage biblique relatif à l'eschatologie est celui des symboles, des allégories et des métaphores¹. L'image eschatologique la plus importante et la plus fréquente dans l'enseignement du Christ est celui de Royaume de Dieu (ou des cieux)².

C'est pour proclamer l'avènement de ce Royaume que le Christ est venu dans le monde (Mt 4, 23 ; Lc 4, 43 ; 8, 1, etc.). Le Royaume (ou le Règne)³ de Dieu donne l'orientation de tous les enseignements de Jésus lors de son ministère terrestre⁴. Afin de présenter à ses interlocuteurs, de manière accessible, divers aspects de ce Royaume et les conditions d'y participer, Jésus se sert souvent de paraboles qui sont souvent introduites par la formule : *le Royaume des cieux est semblable à..., comparable à...* La mention explicite *des cieux* souligne son caractère eschatologique⁵.

Dans la prédication du Royaume par le Christ, il s'agit d'une réalité qui est déjà là. Il annonce à ses interlocuteurs : *le Royaume est arrivé jusqu'à vous* (Lc 11, 20 ; Mt 12, 28), il est *au milieu de vous* (Lc 17, 20-21). Conformément aux évangiles, l'avènement du Christ apparaît comme l'inauguration de l'ère eschatologique dans l'histoire du monde

1992 ; WILLIS, W. (ed), *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, Peabody, Mass., 1987.

¹ LANE, D., « Eschatology »..., 330.

² *Basileia tou theou* et *Basileia ton ouranon* sont des formules équivalentes. Les textes contenant une de ses expressions sont abondants dans le Nouveau Testament : 121 fois dans les synoptiques ; 8 fois dans les Actes ; 33 fois dans le reste du Nouveau Testament (cf. RIGAUX, B., « Le mystère... », 234).

³ Certains exégètes introduisent la distinction entre les termes Royauté, Règne et Royaume. Toutefois, cette distinction n'est pas significative pour notre propos car dans tous les cas il s'agit d'une nouvelle réalité existentielle que Jésus annonce et qu'il est venu établir sur la terre. Cette distinction est l'une des propositions de base dans CARMIGNAC, J., *Op.cit.*

⁴ Bien des études ont été consacrées à la problématique du Royaume dans l'enseignement de Jésus ; à titre d'exemple, SCHLOSSER, J., *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Paris, Gabalda, 1980 ; LUNDSTRÖM, G., *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Londres, Oliver and Boyd, 1963.

⁵ C'est notamment Matthieu qui s'en sert dans ses paraboles tandis que les autres évangélistes emploient habituellement l'expression *Royaume de Dieu*.

où le Royaume de Dieu croît dès maintenant. Ses miracles sont moins des gestes de bonté envers certaines personnes que des signes de la plénitude de temps et de la réalisation effective du Royaume des cieux sur la terre des hommes. Dès à présent, nous vivons dans *les temps qui sont les derniers* (1Co 10, 11). Le Royaume *n'est pas quelque utopie à savourer au ciel tout à l'heure, mais l'avenir voulu par Dieu pour l'humanité*¹. Ceux qui portent des fruits du Royaume forment la *Jérusalem d'en haut* (Ga 4, 26) qui est la mère des croyants et qui descend du ciel sur la terre. L'Eglise apparaît ainsi comme un *éon* de la puissance eschatologique de Dieu, une émanation du Royaume des cieux dans l'histoire grâce à laquelle le Seigneur exerce son action salvifique sur le monde. Cependant, ce Royaume est aussi annoncé comme une réalité future, c'est-à-dire eschatologique dans le sens strict du mot, pour la venue de laquelle les disciples de Jésus doivent prier (Mt 6, 10). Nous sommes ainsi dans la logique du *déjà et pas encore*, ce qui nous fait comprendre que ce Royaume est un mystère qui s'est déjà manifesté dans la personne et l'œuvre du Christ et qui est actuellement à l'œuvre dans le monde grâce à son Eglise, mais dont la pleine réalisation n'est pas encore acquise. La *création nouvelle*, dont les croyants font partie, germe déjà au sein de ce monde (2Co 5, 17) mais elle s'accomplira seulement à la fin des temps, lorsque *toutes choses, célestes comme terrestres*, seront ramenées sous un seul Chef, le Christ (Ep 1, 9-10). Ce sera le *temps de la restauration universelle* (Ac 3, 21), lorsque *les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père* (Mt 13, 43). Dans ce Royaume, établi pour l'éternité, une *foule immense* des élus venant de *toute nation, race, peuple et langue* et que nul ne pourra *dénombrer*, se tiendra, revêtu de la sainteté, en présence du Seigneur (Ap 7, 9). Jésus affirme que *beaucoup viendront du levant et du couchant prendre place au festin... dans le Royaume des Cieux* (Mt 8, 11). La dimension communautaire est inhérente à la conception biblique du Royaume ; elle est explicitement affirmée dans l'image de banquet eschatologique et perçoit clairement dans diverses paraboles de Jésus, notamment chez Matthieu. Ainsi, tel que le Christ nous l'a révélé, le Royaume eschatologique se présente comme la *koinônia* des élus avec Dieu et entre eux.

¹ VIVIANO, B.T., *Le Royaume...*, 42.

Ce Royaume est destinés à tous les hommes qui doivent être invités au festin préparé par le Seigneur. C'est pourquoi, Jésus envoie ses disciples *en mission* pour le proclamer *dans le monde, à la face de toutes les nations* (Mt 24, 14 ; Mt 10, 7). Son établissement et sa prolifération dans le monde sont liés à l'Eglise et à la fonction pétrinienne ; au moment de déclarer à Pierre qu'il allait fonder sur lui son Eglise, Jésus lui a promis *les clefs du Royaume des cieux* (Mt, 16, 18-19).

La plupart des exégètes sont aujourd'hui d'avis que les textes bibliques ne permettent pas une simple identification de l'Eglise avec le Règne de Dieu, mais ils reconnaissent que grâce à l'Eglise, le Royaume, inauguré par le Christ, se dilate déjà mystérieusement dans le monde pour atteindre sa plénitude eschatologique à la fin des temps.

3.3.4.2. *Perspective conciliaire*

Cette orientation biblique, qui distingue l'Eglise du Royaume sans pour autant séparer l'un de l'autre, est suivie par la doctrine conciliaire et le Magistère postconciliaire de l'Eglise¹.

¹ *Redemptoris missio*, 18-20 ; *CEC*, 669 ; *Dominus Iesus*, 4, 18-19. Toutefois, parmi les théologiens, il n'y a pas l'unanimité concernant l'appréhension de la doctrine conciliaire du rapport entre l'Eglise et le Royaume. Il est vrai que le concile demeure peu précis sur cette question particulière et permet des interprétations diverses. Certains estiment que le concile se situe dans la lignée de l'ecclésiologie catholique traditionnelle marquée par la tendance à identifier l'Eglise au Royaume de Dieu sur terre ; d'autres, par contre, pensent que le concile veut souligner la distinction entre les deux réalités et, pour cette raison, présente l'Eglise comme le sacrement du Royaume. L'interprétation de type sacramentel du lien entre l'Eglise et le Royaume doit pourtant faire face à l'objection que l'expression *sacrement du Royaume* n'apparaît nulle part dans l'œuvre conciliaire pour désigner l'Eglise (SCHOENBORN, Ch., *Op. cit.*, 179). Toutefois, la *Commission Théologique Internationale* estime qu'à la lumière de la doctrine conciliaire, il est théologiquement justifiable et correct d'attribuer l'appellation *sacrement du Royaume* à l'Eglise (CTI, *Textes et Documents...*, 362). La *Congrégation pour la Doctrine de la Foi* statue qu'*à partir des textes bibliques et des témoignages patristiques, comme des documents du Magistère de l'Eglise, on ne déduit une acception univoque ni pour Royaume des Cieux, Royaume de Dieu et Royaume du Christ ni pour leur rapport avec l'Eglise, elle-même mystère irréductible à un concept humain. Diverses explications théologiques peuvent donc exister sur ces problèmes. Cependant, aucune de ces explications possibles ne doit refuser ou réduire à néant le lien étroit entre le Christ, le Royaume et l'Eglise. En effet, le «Royaume de Dieu tel que nous le connaissons par la Révélation» ne peut être séparé «ni du Christ ni de l'Eglise»* (*Dominus Iesus*, n°18). La *Congrégation* rappelle que les thèses qui nient l'unicité de rapport du Christ et de l'Eglise avec le Royaume de Dieu sont contraires à la foi catholique (*Dominus Iesus*, n°19).

Selon la constitution *Lumen Gentium*, l'Eglise est *le Royaume du Christ déjà présent sous une forme mystérieuse* (LG, 3). Cette formule – *Ecclesia, seu regnum Christi iam praesens in mysterio* – suggère une interprétation sacramentelle du lien entre les deux réalités : sans s'identifier pleinement au Royaume, l'Eglise ne lui est pourtant pas étrangère car elle constitue, sur terre, son *germe et son commencement* (LG, 5). En tant que sacrement, l'Eglise est dans le monde la présence réelle et effective du salut ; elle est le signe et l'instrument du Royaume eschatologique qui, par son action, se dilate déjà au sein de l'humanité à la manière d'un mystère ; grâce à l'Eglise, les fidèles possèdent déjà les prémices de la gloire du ciel¹. Ceux qui *s'agrègent au petit troupeau du Christ, ont accueilli le Royaume lui-même* (LG, 5). Il ne s'agit donc pas uniquement d'un événement future car, *mystérieusement, le Royaume est déjà présent sur cette terre* (GS, 39 § 3).

En effet, ce Royaume n'est pas de ce monde (Jn 18, 36) : l'Eglise, qui en est une anticipation historique, est déjà sur la terre une réalité céleste. Elle est eschatologique *de nature* même si – tant qu'elle est encore plongée dans le temps – il s'agit d'une réalité eschatologique réalisée *in mysterio*. La dimension eschatologique est ainsi inhérente à l'être ecclésial, justement parce que l'Eglise est déjà en ce monde le *regnum Christi in mysterio*. De ce fait, *à mesure qu'elle grandit, l'Eglise aspire à l'accomplissement du Royaume, elle espère et souhaite de toutes ses forces être unie à son Roi dans la gloire* (LG, 5) pour *recevoir en lui son perfectionnement final* (LG, 9) à la fin des siècles (LG, 5, cf. 3, 9, 13, 48, 68 ; GS, 39, 40 ; PO, 2 ; DV 17)². L'Eglise vit dans le monde présent eschatologiquement, c'est-à-dire tournée vers son accomplissement ultime et esseyant d'incarner chaque jour d'avantage l'idéal du Royaume qu'elle porte en son sein, *espérant devenir ce qu'elle est déjà*³. Dans sa qualité d'instrument de salut, l'Eglise est à la fois une préfiguration de la réalité eschatologique et le moyen pour y accéder ; elle est envoyée dans le monde avec *la mission d'annoncer et d'instaurer en toutes les nations le Royaume du Christ et de Dieu* (LG, 5). Comme le dit Jean-Paul II en développant la pensée conciliaire, elle

¹ SMULDERS, P., « L'Eglise sacrement du salut », dans Baraúna, G. & Congar, Y. (éds), 313-338.

² Cf. CTI, *Textes et Documents...*, 359.

³ LUC-MARIE du Cœur Immaculé, (o.c.d.), « Mystère de l'Eglise : voici la demeure de Dieu parmi les hommes », *Carmel* 4 (1996), 21-43 (43).

*est la force dynamique sur le chemin de l'humanité vers le Règne eschatologique*¹, la voie de la transfiguration du monde en le Royaume de Dieu. Déjà munie des prémices du Royaume, *l'Eglise porte en son sein une dynamique eschatologique*². C'est pourquoi, *ce peuple messianique, s'il ne comprend pas effectivement tous les hommes et n'apparaît parfois que comme un petit troupeau, n'en subsiste pas moins au sein de toute l'humanité comme un germe très fort d'unité, d'espérance et de salut* (LG, 9).

Dans cette perspective, l'instauration du Royaume des cieux ne doit pas être regardé uniquement comme un bouleversement ponctuel de l'univers qui se produira à la fin des temps. La *restauration promise que nous attendons, a déjà commencé* (LG, 48), dans le monde présent grandit continuellement *le corps de la nouvelle famille humaine* qui offre déjà quelque ébauche du siècle à venir (GS, 39 § 2-3), la réalité eschatologique *commence à advenir*³. L'avènement du Royaume apparaît ainsi comme un processus progressif qui s'accomplit à travers l'histoire pour s'achever à la parousie⁴. Par l'action de l'Eglise qui est le sacrement du Royaume, la restauration eschatologique est déjà en progression. C'est elle qui est la force transformatrice de la réalité présente grâce aux moyens du salut que le Seigneur lui a confiés comme signes anticipateurs de la réalité eschatologique, notamment les sacrements. Quelle que soit l'interprétation précise que nous donnions à la doctrine conciliaire, il est hors de doute que, pour Vatican II, l'Eglise est le lieu sur la terre où le Royaume eschatologique de Dieu se déploie, dès maintenant, pour s'accomplir dans la gloire du ciel.

Toutefois, ce qui précède ne peut pas nous faire oublier que le Royaume de Dieu a une dimension strictement eschatologique : *c'est une réalité présente dans le temps, mais elle ne se réalisera pleinement qu'à la fin*

¹ JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, n°20.

² RATZINGER, « The ecclesiology of Vatican II », *L'Osservatore Romano*. Weekly Edition in English, 23 January 2002, 5.

³ JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, n°13.

⁴ Dans la seconde moitié du 20^{ème} siècle, cette idée a été développée par la *théologie du progrès*. Prenant pour point de départ la philosophie de A.N. Whitehead et C. Hartshorne, des théologiens comme Cobb et Griffin ont élaboré le concept d'*eschatologie de progrès* selon laquelle l'homme et l'histoire se perfectionnent graduellement jusqu'à parvenir au point de perfection eschatologique où le Christ reviendra (COBB., J.B. & GRIFFIN, D.R., *Op. cit.*, (notamment 112-128).

ou l'accomplissement de l'histoire¹. Le retour glorieux du Seigneur et l'instauration définitive de son Règne dans le monde constitueront des événements uniques et décisifs – l'achèvement du temps. C'est pourquoi, le Royaume eschatologique ne sera pas une simple continuation de ce monde dans un état perfectionné, mais sa transformation définitive et éternelle en une réalité qualitativement nouvelle par rapport au présent. Il y a donc à la fois la continuité fondamentale entre ce monde et le monde à venir et une discontinuité radicale entre les deux situations². Le Royaume nous apparaît alors comme étant en même temps un idéal eschatologique vers lequel l'Eglise tend de toutes ses forces et une réalité qui s'accomplit dès maintenant, de manière encore imparfaite mais réelle, *en Ecclesia* qui en est la préfiguration eschatologique sur la terre.

Selon l'encyclique *Redemptoris missio*, qui se place pleinement dans le sillage de la doctrine conciliaire, *la nature du Royaume est la communion de tous les êtres humains entre eux et avec Dieu*³. Cette explication coïncide avec la définition sacramentelle de l'Eglise comme *signe et instrument de l'union avec Dieu et de l'unité du genre humain* (LG, 1). Dans la perspective eschatologique, la communion ecclésiale actuelle nous apparaît comme orientée vers la plénitude de communion dans le Royaume des cieux qui se réalisera à la fin des temps⁴. Ainsi, l'Eglise – *reflet de nouveaux cieux et de la terre nouvelle* –, dans sa vie et ses institutions *qui appartiennent à l'ère présente*, anticipe déjà l'éternelle communion du Royaume à venir (LG, 48) ; elle préfigure l'unité et la paix eschatologiques ; elle constitue au sein de ce monde, déchiré encore par de multiples divisions, les arrhes du monde réconcilié de la fin des temps⁵. Cependant, même si l'Eglise *manifeste déjà l'unité définitive du peuple élu et la sert en la signifiant* (LG, 11), la pleine réalisation de cette *unité définitive* des hommes entre eux et avec Dieu n'advient qu'avec la *restauration universelle* de l'univers, restauration qui aura lieu lorsque le Seigneur reviendra dans sa gloire (LG, 48).

¹ JEAN-PAUL II, *Dominus Iesus*, 18 ; cf. LG, 9.

² CDF, *Instruction sur certaines questions concernant l'eschatologie*, AAS 1979, 939 ; *Osservatore Romano* (23 07 1979), 7-8.

³ JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, n°15.

⁴ CFD, *Communio notio*, n°3 ; cf. Ph 3, 20-21 ; Col 3, 1-4 ; LG, 48.

⁵ *Mundus reconciliatus, Ecclesia* (AUGUSTIN, *Sermon* 96, 7, 8 ; PL 38, 588).

Vatican II offre une approche communionnelle des réalités eschatologiques : l'homme sauvé vit en communion avec la sainte Trinité et avec tous les élus¹. Dans le Royaume des cieux qui sera établi éternellement au retour glorieux du Christ, les sauvés – dans leur corps restauré par la résurrection – vivront dans une parfaite harmonie avec Dieu, entre eux et avec la création tout entière.

Selon le dessein salvifique de Dieu, tous les hommes sont appelés à participer à cette communion eschatologique ; l'un des traits essentiels du Royaume est son caractère universel qui coïncide avec l'universalité de l'Eglise. Il en découle l'universalité de la mission de l'Eglise, envoyée pour répandre la bonne nouvelle du salut parmi toutes les nations et faire croître, dès maintenant, le Royaume des cieux sur la terre². C'est parce qu'elle est un signe et un instrument de l'universelle communion du Royaume des cieux que l'Eglise est envoyée vers tous les peuples de la terre, pour en faire des disciples et leur ouvrir la voie de cette communion. Ainsi, la mission de l'Eglise dans ce monde jouit d'une dimension eschatologique inhérente, car son but est de conduire tous les hommes à la parfaite *koinônia* du Royaume à venir.

* * *

Sans pouvoir appréhender de manière exhaustive le mystère du Royaume qui est déjà là et toujours à *venir*, le concile et l'enseignement doctrinal postconciliaire de l'Eglise nous incitent à prendre conscience de la situation eschatologique du monde présent qui attend, dans les douleurs de l'enfantement, la terre nouvelle et les cieux nouveaux (2P 3, 13 ; Ap 21, 1). L'avenir vers lequel se dirige le monde sous l'impulsion de l'Esprit-Saint et dont l'Eglise est un signe et un instrument, est celui de plénitude de la *koinônia* dans le Royaume éternel des cieux qui se réalisera lorsque le Seigneur reviendra dans sa gloire.

3.3.4.3. Applications existentielles dans le contexte social

En tant que théorie des choses ultimes, l'eschatologie est préoccupée, en premier lieu, de la fin des temps, de l'accomplissement de l'existence

¹ Comme le dit Ratzinger, *le ciel ignore l'isolement*, il est ce nouvel « espace » que constitue le corps du Christ, communion des saints (RATZINGER, J., *La mort et l'au-delà*, Paris, Fayard, 1979², respectivement 254 et 256) ; *Cette vie parfaite avec la Très Sainte Trinité, cette communion de vie et d'amour avec Elle, avec la Vierge Marie, les anges et tous les bienheureux est appelée « le ciel »* (CEC, 1024).

² JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, n°13-14.

humaine et la situation définitive de l'homme et du monde. Cependant, conformément aux enseignements de Jésus (Mt 25, 31+), le sort ultime de l'homme est intrinsèquement lié à sa vie dans ce siècle : l'éternité se crée tous les jours pour s'achever à la fin des temps. Dans cette perspective de foi, le présent acquiert une valeur eschatologique, et l'option eschatologique, adoptée par l'homme pour le guider à travers sa vie, revêt à son tour des implications existentielles très concrètes : les choix quotidiens de l'homme, sa manière d'être dans le monde, sa façon de se comporter envers les autres hommes et envers la création, dépendent de l'objectif ultime qu'il poursuit durant sa vie¹. Ainsi l'eschatologie a un impact existentiel incontestable sur le type de relations que l'homme entretient avec ses semblables dans le monde ; la vie commune de toute société est affectée et stimulée par les options eschatologiques qui s'y rencontrent, s'y mélangent ou, peut-être, s'y opposent les unes aux autres. Il existe, de ce fait, un lien intime entre l'eschatologie et la vie sociale (dans le sens le plus large du mot : relations économiques, politiques, culturelles, etc.) de toute société et du monde.

A la lumière de l'espérance eschatologique qui se trouve au cœur de la foi chrétienne, le disciple du Christ ne vit pas pour s'accomplir dans ce monde qui passe mais en use pour atteindre son accomplissement dans le monde à venir ; sa vie présente – autant dans sa dimension privée que sociale – lui apparaît comme une voie qui doit le conduire à la plénitude d'existence dans le Royaume des cieux à venir. D'une part, cette espérance eschatologique l'aide à traverser les difficultés de l'existence quotidienne², d'autre part, elle pose devant lui les exigences morales d'une vie, dans le respect des préceptes du Seigneur au centre desquels se trouve le commandement de l'amour.

Dans la théologie préconciliaire, cette dimension existentielle de l'eschatologie a été essentiellement développée dans une perspective individuelle, voire individualiste : chacun était responsable de sa propre vie et appelé à *conquérir* le ciel seul, par la force de sa sainteté

¹ ESPEJA, J., *Op. cit.*, 289-290.

² Teilhard de Chardin écrit que, privés de cette conscience eschatologique, les hommes seraient semblables aux mineurs qui constatent que la galerie devant eux est complètement bloquée et qu'il n'existe aucune possibilité de s'échapper de la mine. Ils se sentiraient alors désespérés et perdraient toute envie d'agir (TEILHARD DE CHARDIN, *Science and Christ*, Harper and Row, 1968, 212-213).

personnelle ; les hommes parvenaient au salut plutôt les uns à côté des autres que les uns avec les autres. Dans la doctrine conciliaire et le Magistère postconciliaire de l'Eglise, par contre, l'eschatologie est développée dans une perspective ecclésiale et socio-communionnelle : ceux qui espèrent de participer ensemble à la communion éternelle du salut, sont appelés à la manifester dès maintenant en vivant en ce monde selon ses valeurs. La problématique du Royaume se rapporte ainsi à un certain type de relations que les hommes entretiennent entre eux, à l'intérieur des structures sociales qui les relient : à savoir, les relations fondées dans le commandement de l'amour (cf. Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28). Selon le concile, l'amour est autant *la loi fondamentale de la perfection humaine* que *la loi de la transformation du monde* (GS, 38 §1). Le commandement de l'amour acquiert une valeur sociale, voir politique, mais toujours avec une référence eschatologique fondamentale car sa perspective ultime est celle du Royaume de Dieu à venir. La *civilisation de l'amour* pour l'instauration de laquelle l'Eglise doit s'engager sans cesse dans le monde, se présente comme la préparation historique nécessaire de ce Royaume *de vérité et de vie, de sainteté et de grâce, de justice, d'amour et de paix*, que le Christ instaura de manière définitive à la fin des temps (GS, 39 § 3)¹. La doctrine sociale de l'Eglise nous en donne la structure, mais ces principes fondateurs se trouvent dans le mystère du Royaume de Dieu, tel que le Christ nous l'a révélé et sont eschatologiques *de nature*². Dans la constitution pastorale sur l'Eglise, le concile présente les engagements en faveur d'un monde meilleur et plus juste, dans la perspective eschatologique du dessein divin du salut : les efforts humains, pour l'humanisation du monde ont une dimension eschatologique car ils annoncent et préparent le monde transfiguré et réconcilié du futur. Ceux qui renoncent à *l'amour-propre*, se vouent au service des hommes et travaillent dans l'esprit du Royaume pour rendre la terre plus humaine ; ils apprêtent, dès maintenant cette *terre nouvelle*, l'objet de l'espérance chrétienne (GS, 38 §1). Le concile rappelle que nous ignorons le temps de l'achèvement de la terre et de l'humanité ainsi que le mode de transformation du cosmos mais nous savons, par la révélation, que cette

¹ LAUBIER, P. de, *Le temps...*, 143.

² Sur une approche eschatologique de la *civilisation de l'amour*, voir LAUBIER, P. de, *Le temps de la fin des temps*. Essai sur l'eschatologie chrétienne, coll. Sagesse chrétienne, Paris, 1994, 135-166.

terre nouvelle sera, selon la promesse du Seigneur, une terre où régneront la justice et la paix (GS, 39 § 1) – valeurs fondamentales de la *koinônia*.

C'est pourquoi, dans la perspective du Royaume, l'appel du Christ à la conversion n'est pas uniquement une exhortation adressée aux personnes individuelles, mais également aux sociétés entières ; le changement, que postule la conversion, *n'est pas seulement celui du cœur, c'est aussi celui des structures sociales* qui doivent correspondre aux destinées eschatologiques de l'humanité et du monde¹. Ainsi se prépare ici-bas, sans pouvoir s'y achever, cette vie sociale parfaite – la communion éternelle du Royaume des cieux.

Des documents de l'Eglise de ces dernières décennies relèvent régulièrement les implications existentielles du Royaume dans une perspective socio-communionnelle, où chacun est responsable non seulement pour son propre salut mais également pour le salut du monde entier ; l'Eglise est exhortée à s'investir avec ardeur, de manière à ce que les valeurs du Royaume passent toujours plus largement dans la vie de toute la société humaine. *On doit donc garder en mémoire que le Royaume concerne les personnes humaines, la société, le monde entier*². Cette valorisation actuelle de la perspective socio-communionnelle du Royaume dans l'enseignement catholique est étroitement liée au changement dans la perception du salut lui-même : tandis qu'avant le concile l'accent était mis habituellement sur la communion individuelle de chaque personne sauvée avec Dieu, depuis le concile, le salut est conçu surtout comme la participation collective de tous les sauvés à la *koinônia* éternelle du Royaume. Dans cette conception du salut, l'accomplissement eschatologique de l'homme est inséré dans un contexte explicitement communionnel, qui englobe non seulement l'Eglise mais toute l'humanité sur laquelle s'accomplira la fin du monde. Bien que la dimension individuelle du salut ne puisse absolument pas être écartée – car chaque homme se connaîtra sauvé lui-même –, le Royaume ne concerne pas les personnes humaines prises séparément mais d'abord comme membres de l'Eglise, et ensuite, comme les membres de l'humanité appelée tout entière au salut. Il existe

¹ ESPEJA, J., « Eschatologie et théologie politique », dans Leuba, J.L. (éd.), *Temps et Eschatologie*. Données bibliques et problématiques contemporaines, Paris, Cerf, 1994, 287-310 (291).

² *Dominus Iesus*, n° 19 ; cf. *Redemptoris missio*, n° 15.

donc, entre les hommes, une solidarité de la vocation eschatologique en raison de laquelle le Royaume concerne l'ensemble des relations que les hommes entretiennent entre eux au sein de la société humaine.

Signe et instrument du Royaume eschatologique, l'Eglise est à son service dans le monde. Ceci implique que, non seulement les chrétiens doivent l'accueillir et le faire grandir en eux-mêmes, par une vie conforme à ses exigences, mais également qu'*ils doivent travailler pour qu'il soit accueilli par les hommes et grandisse parmi eux*¹. De par sa vocation de sacrement du salut pour le monde, l'Eglise est appelée à répandre les valeurs du Royaume au-delà de ses frontières visibles, en aidant ainsi les hommes à accueillir le plan salvifique de Dieu. Ces valeurs – paix, justice, joie, fraternité, liberté et bien d'autres (cf. Rm 14, 17) – sont dès ici-bas des anticipations existentielles de la réalité eschatologique et, par leur promotion, l'Eglise contribue à transformer le monde présent en une terre de communion selon le dessein de Dieu. L'attente de la terre nouvelle et des cieux nouveaux, ne doit donc jamais détourner les chrétiens de la préoccupation temporelle mais, bien au contraire, les stimuler à travailler inlassablement à ce que le monde évolue selon les exigences du Royaume². Ainsi, grâce à l'action de l'Eglise, la *koinônia* du Royaume qui est encore à venir grandit déjà au sein de la société humaine actuelle. Bien sûr, l'Eglise reconnaît que ces mêmes valeurs peuvent également être vécues et promues par des non-chrétiens car *l'Esprit souffle où il veut et comme il veut* (cf. Jn 3, 8). Cependant, la dimension temporelle du Royaume, si elle ne s'articule pas avec la destinée eschatologique de l'humanité selon le dessein salvifique de Dieu, restera incomplète et privée de sa véritable perspective³. En effet, c'est grâce à cette perspective eschatologique que *sont mieux perçues les exigences [temporelles] d'une société digne de l'homme, les déviations sont redressées, le courage d'œuvrer pour le bien est conforté*⁴.

¹ JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, n°20.

² JEAN-PAUL II, *Laborem exercens*, n°27.

³ PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*. Exhortation apostolique, n°34.

⁴ JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, n°25. *A cette tâche d'animation évangélique des réalités humaines sont appelés, avec tous les hommes de bonne volonté, les chrétiens, et tout spécialement les laïcs (Ibid).*

Même si l'humanisation de la vie des hommes dans ce monde contribue à préparer ce dernier pour accueillir le Royaume, en devenir un signe et une annonce prophétique (GS, 39 § 2), il n'en reste pas moins vrai que le Royaume de Dieu n'est pas un concept socio-politique mais un concept de foi. Il est clair, que dans la perspective de la foi, il serait erroné d'identifier le progrès terrestre, que les chrétiens doivent promouvoir, avec le Royaume de Dieu¹. Comme le dit Jésus, son Royaume n'est pas de ce monde, même s'il est déjà présent dans ce monde. Jean-Paul II explicite cette idée lorsqu'il dit qu'*aucune société politique, qui possède sa propre autonomie et ses propres lois, ne pourra jamais être confondue avec le Royaume de Dieu*². Certes, le Royaume de Dieu implique la libération sociale, économique, politique et culturelle de tous les hommes, mais il ne se limite pas aux réalités terrestres car son origine et sa fin ultime sont célestes ; de ce fait, même déjà présent en ce monde *in mysterio*, il demeure une réalité eschatologique – objet de notre désir, dont nous attendons la pleine réalisation dans la foi³.

3.3.5. *La communio sanctorum*

Il a été souvent dit dans ce travail, que le concile conçoit l'Eglise comme une communion. En adoptant une ancienne tradition de l'Eglise, le dernier *Catéchisme* affirme que *l'Eglise est précisément la communion des saints* (CEC, 946). La perspective eschatologique du présent chapitre nous permet d'examiner encore comment le concile et la théologie catholique postconciliaire perçoivent un aspect important de cette communion, à savoir l'unité entre l'Eglise du ciel et celle de la terre.

Selon la foi, catholique, il n'y a qu'une seule et unique Eglise. Toutefois, sur la base de la révélation, nous y discernons trois modes d'existence différentes quant à la perfection de la communion : celui de l'Eglise terrestre (*Eglise militante*), dont la communion n'est qu'une anticipation en figure de la communion du Royaume ; celui de l'Eglise au purgatoire (*Eglise souffrante*), dont la communion est déjà celle du ciel mais pas encore parfaite quant à son intensité ; et celui de l'Eglise

¹ JEAN-PAUL II, *Laborem exercens*, n°27.

² JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, n°25.

³ JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, n°17 ; cf. VIVIANO, B.T., « The Kingdom of God... », 137+.

céleste (*Eglise triomphante*), jouissant déjà de la plénitude de communion (LG, 49)¹. Toutefois, il s'agit toujours d'une seule et unique Eglise et non pas de trois Eglises différentes. La foi en l'unicité de l'Eglise se complète ainsi par la foi en l'unité de l'Eglise du ciel et de la terre. Elle est exprimée de manière saillante et pénétrante par Nicétas de Rémédiana :

Après la profession de foi de la bienheureuse Trinité, tu declares croire à la sainte Eglise universelle. L'Eglise, qu'est-ce, sinon la congrégation de tous les saints ? Dès le commencement du monde en effet, les patriarches (...), les prophètes, les martyres, et tous les justes (...) constituent une seule Eglise, car, sanctifiés par une même foi et une même vie, marqués du signe d'un même Esprit, ils forment un seul corps. De ce corps, le Christ est appelé la Tête. (...) Même les anges, les puissances, les autorités célestes sont membres de cette unique Eglise (...). Donc crois que tu dois rejoindre la communion des saints. Saches que cette Eglise une et universelle est établie sur toute la terre ; tu dois fermement retenir sa communion².

A l'intérieur de la communion ecclésiale, notre auteur situe non seulement les chrétiens vivant actuellement sur toute la terre mais également les *patriarches, les prophètes, les martyres et tous les justes* du passé, ainsi que *les anges, les puissances et les autorités célestes*. Il conclut cette énumération en affirmant que toutes ces catégories de membres constituent ensemble l'*Eglise une et universelle – communion des saints*. Toute la Tradition chrétienne, dont Nicétas de Rémédiana

¹ A l'ère actuelle, les adjectifs : *militante, souffrante, triomphante*, appartenant à un langage et à une ecclésiologie dépassés par Vatican II ne sont plus utilisés dans la terminologie théologique. Ces termes ont été couramment employés jusqu'au concile. Dans sa *somme* ecclésiologique Journet précise leur signification : *Tels sont les trois états simultanés de l'Eglise, qui lutte dans les épreuves de la terre, libère ses enfants de leurs dettes en purgatoire, triomphe auprès du Christ ressuscité* (JOURNET, Ch., *Eglise du Verbe Incarné*, vol. 3, coll. *Œuvres complètes*, Editions St-Augustin, 2000, 1900). La Commission Théologique Internationale parle des *trois dimensions* dans l'Eglise : *pérégrination, purification, glorification* (CTI, *Textes et Documents...*, 360) et le *Catéchisme de l'Eglise Catholique des trois états de l'Eglise* (CEC, 954+).

² NICETAS DE REMEDIANA, *Explanatio Symboli*, 10 : PL 52, 851 (tr. fr. dans *Verbum Caro* 63 (1962), note de bas de page n°1, p. 9) ; le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* évoque ce texte dans le n° 946 cité plus haut.

n'est qu'un témoin parmi beaucoup d'autres, atteste la pérennité continue de cette foi qui remonte à l'Eglise primitive.

Vatican II accueille pleinement cette Tradition lorsqu'il affirme qu'il y a une réelle *communio qui unit tous les membres du Corps mystique de Jésus-Christ* (LG, 50). Pour le concile (comme pour Nicéas), ce *corps* est composé des saints qui vivent encore sur cette terre d'exil et des saints déjà glorifiés aux cieux – notamment la Vierge Marie, les apôtres et les martyres –, tous *étroitement unis dans le Christ* (LG, 50). *En effet, tous ceux qui sont du Christ – qu'ils soient encore dans ce monde ou déjà au ciel – pour avoir reçu son Esprit, sont unis en une seule Eglise et adhèrent les uns aux autres en lui* (LG, 49 ; cf. Ep 4, 16). La communion ecclésiale excède ainsi le temps et l'espace ; elle englobe la terre et le ciel de même que la totalité de l'histoire (cf. He 3, 6). Cette communion consiste dans la participation de tous les membres du corps mystique (morts ou vivants) au *même amour de Dieu et du prochain* (LG, 49). C'est donc la charité, pour laquelle il n'y a pas de frontières, qui est le ciment d'unité entre les différents états de l'Eglise.

L'existence de la *communio sanctorum* dans l'Eglise, qui s'étend au-delà des limitations du temps et de l'espace, signifie que les barrières entre le ciel et la terre sont perméables, que les deux vivent en osmose et qu'une communication réelle est possible dans les deux directions. C'est dans cette foi que les membres vivants de l'Eglise prient pour ses membres décédés. Sur cette foi repose également la vénération des saints par l'Eglise de la terre dans la conviction que l'Eglise du ciel intercède auprès du Seigneur en sa faveur, car *en vénérant la mémoire des saints, nous espérons partager leur société* (SC, 8). En vertu de cette unité dans la communion, *il existe une relation mutuelle dans la mission historico-salvifique entre l'Eglise en pèlerinage sur la terre et l'Eglise céleste*¹ : tandis que l'intercession de l'Eglise de la terre aide à la purification définitive des fidèles, subissant encore le purgatoire, et à leur pleine intégration à la communion du salut (CEC, 1030-1032)², l'intercession des saints déjà glorifiés dans les cieux – qui *sont nos frères et d'éminents bienfaiteurs* (LG, 50) – constitue pour nous un

¹ CDF, *Eglise...*, n° 6.

² C'est en particulier par le sacrifice eucharistique que l'Eglise de la terre porte son secours aux fidèles qui accomplissent leur purification finale au purgatoire (DS 856).

secours puissant dans la traversée de cette vie (LG, 51)¹. Il importe de souligner la perspective eschatologique de cette intercession mutuelle : tous les membres de l'Eglise – ceux du ciel et ceux de la terre –, s'aident mutuellement par l'échange des dons spirituels, pour que le corps du Christ tout entier s'épanouisse harmonieusement vers sa plénitude eschatologique, selon le dessein de Dieu. C'est ainsi que la communion des saints s'accomplira dans la plénitude de communion en Dieu dans son Royaume².

Toutefois, dès maintenant, entre le ciel et la terre, il n'y a aucune intermittence mais bien au contraire une communication bidirectionnelle immédiate et continue (LG, 49 ; CEC, 955+). Dans la *communio sanctorum*, nul ne vit pour soi-même, comme nul ne meurt pour soi-même (cf. Rm 14, 7) car la charité qui en est la source et la loi ne cherche pas soi-même (1Co 13, 5 ; 10, 24) mais s'exprime dans le partage. Ainsi, *le moindre de nos actes fait dans la charité retentit au profit de tous les hommes, vivants ou morts, qui se fonde sur la communion des saints* (CEC, 953). Le *vinculo caritatis* (le lien de la charité) réalise la *communio sanctorum*.

A cause de cette communion organique entre les diverses dimensions de l'Eglise, le chapitre II de la constitution *Lumen Gentium* consacré au *Peuple de Dieu* en pèlerinage sur la terre et le chapitre VII consacré à son union avec l'Eglise du ciel se complètent réciproquement³. En effet, c'est à la lumière de la vocation et de la nature célestes de l'Eglise *que s'éclaire aussi le sens de son statut terrestre d'Ecclesia peregrinans. Ayant son origine dans la vie même de Dieu, dans l'unité de la sainte Trinité, l'Eglise est d'abord une réalité du ciel insérée dans le temps*⁴.

Ce caractère céleste, et donc eschatologique, de la communion ecclésiale, se manifeste de manière particulièrement forte dans la célébration de la liturgie et surtout dans l'eucharistie.

¹ Conscient de cette communion plus forte que la mort, au moment de mourir, saint Dominique disait à ses confrères, *Ne pleurez pas, je vous serez plus utile après la mort et je vous aiderez plus efficacement que pendant ma vie* et sainte Thérèse notait dans son journal, *Je passerai mon ciel à faire du bien sur la terre*.

² RATZINGER, J., *La mort...*, 174.

³ PHILIPS, G., *L'Eglise et son mystère au II^{ème} concile de Vatican*, t.2, Paris, 1968, 163.

⁴ SCHOENBORN, Ch., *Op cit.*, 175 (l'auteur se réfère ici à BALTHASAR VON .H.U., *Theodramatik. Das Endspiel*, t. 4., Einsiedeln, 1983, 114).

3.3.6. *L'eucharistie comme sacrement de la communion eschatologique*

Dans son usage liturgique et théologique, l'expression *communio sanctorum* se rapporte tantôt à la communion entre les *saints*, c'est-à-dire les fidèles (qu'ils soient vivants ou morts), tantôt à la communion aux *choses saintes*, c'est-à-dire aux sacrements (surtout à l'eucharistie)¹. Ce double usage exprime la foi de l'Eglise selon laquelle, dans la communion aux *choses saintes*, se noue et s'exprime la *communio entre les saints*. L'entrée des croyants dans la communion des saints, qui s'achèvera à la fin des temps par leur participation à la communion eschatologique du Royaume, présente ainsi une structure ecclésiale sacramentelle². Dès les origines de l'Eglise, les sacrements – notamment le baptême, la confirmation et l'eucharistie, par lesquels s'effectue l'initiation chrétienne – *sont communément considérés comme les arrhes et l'anticipation du Royaume*³. Par la participation aux sacrements, commence dès maintenant pour s'accomplir dans la gloire céleste, notre salut ; ils sont des signes qui annoncent et anticipent la gloire à venir⁴.

Ce qui est vrai de tous les sacrements, s'applique de manière privilégiée au sacrement des sacrements – l'eucharistie. A la dernière cène, Jésus exprime aux disciples le *désir ardent* de partager avec eux cette pâque et il ajoute, *car je vous le dis, jamais plus je ne la mangerai jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le Royaume de Dieu..., je ne boirai plus désormais du produit de la vigne jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit venu* (Lc 22, 15-18). Dans les rédactions de Matthieu et de Marc, Jésus annonce de manière encore plus explicite qu'il partagera la pâque nouvelle avec ses disciples dans le Royaume des cieux ; il dit, *je le (ce calice) boirai avec vous, nouveau, dans le Royaume de mon Père* (Mt 26, 29 ; cf. Mc 14, 25). A la lumière de ces paroles de Jésus, le dernier repas – avec, au cœur, l'institution de l'eucharistie (Mt 26, 26-28 et parallèles) –, se présente comme une représentation symbolique et une

¹ Pour l'histoire de l'appellation et une vision d'ensemble de divers aspects de la *communio sanctorum* voir, EMERY, P.Y., *L'unité des croyants au ciel et sur la terre* = *Verbum Caro* 63 (1962).

² DENAUX, A., *Op. cit.*, 32.

³ VAN PARYS, M., *Op. cit.*, 49 ; cf. KELLY, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London, 1977⁵, 459-462.

⁴ Cf. THOMAS D'AQUIN, *STh*, III, q. 60, a. 3.

annonce prophétique du banquet céleste que les sauvés partageront dans son Royaume.

Dans le temps de l'Eglise, le sacrement de l'eucharistie est à la fois une évocation anamnétique de la dernière cène et une annonce prophétique de celle, nouvelle, du Royaume. Dans sa relation de l'institution, saint Paul relève clairement la dimension eschatologique de l'eucharistie quand il rappelle aux Corinthiens que chaque fois qu'ils mangent ce pain et boivent à cette coupe, ils annoncent la mort du Seigneur, *jusqu'à ce qu'il vienne* (1Co, 11, 26). En célébrant l'eucharistie, l'Eglise tourne son regard vers son terme eschatologique dans la certitude que le *Christ reviendra* (cf. les anamnèses du *Missel Romain*) et que, dans son Royaume, nous serons tous ensemble remplis de sa grâce pour l'éternité (cf. 3^{ème} Prière Eucharistique) ; l'eucharistie est toujours célébrée dans l'attente du Royaume¹.

Mais l'eucharistie est plus qu'une expression de l'espérance des chrétiens de participer un jour à la pâque du Seigneur dans son Royaume, elle en est également une anticipation sacramentelle. Lorsque la communauté rassemblée autour de la table du Seigneur fait mémoire du salut déjà opéré historiquement par le Christ, dans l'événement pascal, elle participe déjà, par la voie d'anticipation sacramentelle, à ce salut eschatologique qu'elle célèbre sur l'autel et qu'elle expérimentera pleinement autour de la table du Seigneur dans la Jérusalem céleste. Le repas eucharistique représente ainsi de manière sacramentelle la communion eschatologique du salut.

Dès les débuts de l'Eglise, les chrétiens célébraient l'eucharistie dans la conviction qu'elle représentait, annonçait et anticipait, à la fois, le temps de l'unité eschatologique. Dans la *Didachè*, *l'idée centrale est le rassemblement dans le Royaume de Dieu de l'Eglise dispersée à travers le monde. Le pain eucharistique, fait d'une multitude de grains, est une image de ce rassemblement eschatologique*². Dans ce texte ancien¹,

¹ Cette attente est ressentie de manière très vive dans les rassemblements eucharistiques de l'Eglise primitive : *Marana tha* (1Co 16, 22) ; *Que ta grâce vienne et que ce monde passe* (*Didachè* X, 6).

² RORDORF, W., « Ta agia tois agiois », 362-363. Nous lisons encore dans la *Didachè* : *Que ton Eglise soit rassemblée de la même manière des extrémités de la terre dans ton Royaume* (IX, 4 : *SCh* 248, 176) et *Souviens-toi, Seigneur, de ton Eglise [...]. Et rassemble-la des quatre vents, cette Eglise sanctifiée, dans ton Royaume que tu lui as préparé* (X, 5 : *SCh* 248, 180).

l'image du pain eucharistique composé d'une multitude de grains a une signification profonde : elle représente, de manière réelle, l'unité actuelle de la communauté célébrante composée d'une multitude de membres, et annonce de manière prophétique l'unité eschatologique de l'Eglise encore à venir. C'est pourquoi, au moment de vivre son unité actuelle dans l'eucharistie, l'Eglise prie avec ferveur pour la plénitude de son rassemblement dans le Royaume. Le *déjà* de son unité eucharistique actuelle évoque et anticipe le *pas encore* de son unité eschatologique, qui se réalisera au banquet du Royaume dans la Jérusalem céleste². Cette vision de l'eucharistie souligne le caractère eschatologique de l'Eglise qui se révèle comme une forme historique du Royaume des cieux. Dans ce cadre, le rassemblement eucharistique des fidèles représente de manière sacramentelle le rassemblement des élus au banquet céleste³.

Le concile valorise cette dimension eschatologique de l'eucharistie dans une perspective clairement ecclésiale lorsqu'il affirme que, dans la communion eucharistique, est représentée et réalisée l'unité du corps du Christ et la pleine communion du Royaume est déjà anticipée (LG, 48). Ainsi, le repas eucharistique est une célébration sacramentelle du banquet céleste qui offre aux fidèles les arrhes de leur espérance ultime, à savoir l'avant-goût de la gloire à venir (GS, 38 §2).

Toutefois, cette espérance ultime n'est pas uniquement celle qui se rapporte à la fin des temps. L'Eglise croit que les fidèles qui sont morts dans le Seigneur participent tout de suite aux fruits de la rédemption – le ciel existe déjà ! Elle croit également, comme nous l'avons vu dans le

¹ Il manque l'unanimité sur la date de sa composition ; tandis que certains estiment qu'il s'agit d'un écrit du 1^{er} siècle, d'autres repoussent sa composition à la fin du second, voire le début du troisième siècle (cf. BARDY G., « *Didachè* ou la *Doctrine de douze apôtres* », dans *Catholicisme*, t. 3 ; Paris, 1952, col. 747-749).

² En même temps, l'expérience de l'unité eucharistique rend attentive l'Eglise locale au fait qu'elle n'est qu'un *klasma*, une portion, de l'Eglise universelle qui, dispersée à travers le monde, célèbre le même mystère de communion dans une multitude de communautés locales (cf. RORDORF, W., *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, Paris, 1988², 54-55).

³ Cette idée s'accorde parfaitement avec la théologie de l'Eglise – corps du Christ : puisqu'elle est le corps du Christ dont la tête est déjà éternellement glorifiée dans les cieux, l'Eglise est essentiellement céleste ; c'est en célébrant l'eucharistie – sacrement du Royaume, que l'Eglise se manifeste en sa pleine vérité de corps du Christ et révèle son caractère eschatologique.

paragraphe précédent, qu'entre l'Eglise du ciel et l'Eglise de la terre, il existe une réelle communion qui s'exprime dans l'échange mutuel des biens spirituels. Le concile affirme que notre union avec l'Eglise céleste se réalise de la manière la plus éclatante dans la célébration de l'eucharistie. *Ainsi quand nous célébrons le sacrifice eucharistique, nous nous unissons très intimement au culte de l'Eglise céleste* (LG, 50). La dimension eschatologique de l'eucharistie est soulignée dans la dernière encyclique de Jean-Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, dans une perspective à la fois ecclésiale et existentielle (n^{os} 18-20)¹. A la suite du concile, l'encyclique développe cette problématique selon trois axes complémentaires : l'eucharistie comme anticipation sacramentelle de la gloire future (n°18) ; l'eucharistie comme expression et affermissement de la communion de l'Eglise de la terre avec l'Eglise du ciel (n°19) ; l'eucharistie comme nourriture des fidèles sur la terre dans leur pèlerinage vers le ciel (n°20). Quant à l'essentiel, l'encyclique reprend l'enseignement conciliaire mais elle y apporte également des accentuations et des éléments nouveaux.

En rappelant la promesse du Christ – *celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle; et moi, je le ressusciterai au dernier jour* (Jn 6, 54) –, *Ecclesia de Eucharistia* place la problématique eschatologique de la résurrection des corps dans un contexte explicitement eucharistique. La participation des croyants à l'eucharistie leur procure une *garantie* de la résurrection de leurs corps à la fin des temps. Comme la raison de cette *garantie*, l'encyclique rappelle que *la chair du Fils de l'homme, donnée en nourriture, est son corps dans son état glorieux de Ressuscité*. Dès maintenant, les fidèles qui partagent le repas du Seigneur, *assimilent pour ainsi dire le « secret » de la résurrection* (n°18).

Dans le n°19, l'encyclique souligne la présence sacramentelle des réalités eschatologiques dans l'eucharistie. Elle affirme que *celui qui se nourrit du Christ dans l'eucharistie n'a pas besoin d'attendre l'au-delà pour recevoir la vie éternelle: il la possède déjà sur terre, comme prémices de la plénitude à venir* ; un peu plus loin nous lisons que *l'eucharistie est vraiment un coin du ciel qui s'ouvre sur la terre*.

¹ JEAN-PAUL II, *Ecclesia de Eucharistia*. Lettre encyclique sur l'eucharistie dans son rapport à l'Eglise du 17 avril 2003 (<http://www.vatican.va>, 20. 04. 2004).

Après avoir fortement accentué le réalisme avec lequel les réalités célestes sont anticipées dans la célébration eucharistique, l'encyclique en tire des conséquences existentielles pour la vie quotidienne des fidèles dans le monde (n°20).

C'est précisément parce qu'elle est *un rayon de la gloire de la Jérusalem céleste qui traverse les nuages de notre histoire*, que l'eucharistie illumine notre chemin terrestre et devient une *impulsion à notre marche dans l'histoire*. L'espérance du renouveau eschatologique du monde, dont les chrétiens reçoivent déjà l'avant-goût dans l'eucharistie, les engage à *ne pas faillir aux devoirs de leur citoyenneté terrestre et de contribuer, à la lumière de l'Évangile, à construire un monde qui soit à la mesure de l'homme et qui réponde pleinement au dessein de Dieu*. Réconfortés par la nourriture du ciel, les chrétiens doivent répandre autour d'eux les valeurs évangéliques – vie, paix, solidarité, fraternité, etc. – qu'ils espèrent se réaliser pleinement dans le Royaume à venir. C'est pour les soutenir dans la tâche de construire inlassablement un monde toujours plus humain, *que le Seigneur a voulu demeurer avec eux dans l'Eucharistie, en inscrivant dans la présence de son sacrifice et de son repas la promesse d'une humanité renouvelée par son amour*. En évoquant les exhortations de saint Paul (1Co 11, 17-22. 27-34), le pape rappelle qu'une participation à l'eucharistie est *indigne d'une communauté chrétienne si elle ne s'accompagne pas d'efforts réels pour rendre le monde meilleur, notamment pour soulager le sort des pauvres*¹. Il conclut que *ce sont précisément ces fruits de transfiguration de l'existence et l'engagement à transformer le monde selon l'Évangile qui font resplendir la dimension eschatologique de la Célébration eucharistique et de toute la vie chrétienne*.

¹ Dans une note de bas de page, l'encyclique cite ici plusieurs textes patristiques et magistériels illustrant ce défi de charité qui est contenu dans l'eucharistie, entre autres, ce beau texte de S. Jean Chrysostome : *Tu veux honorer le corps du Christ? Ne le méprise pas lorsqu'il est nu. Ne l'honore pas ici, dans l'église, par des tissus de soie tandis que tu le laisses dehors souffrir du froid et du manque de vêtements. Car celui qui a dit: « Ceci est mon corps », et qui l'a réalisé en le disant, c'est lui qui a dit: « Vous m'avez vu avoir faim, et vous ne m'avez pas donné à manger », et aussi: « Chaque fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces petits, c'est à moi que vous ne l'avez pas fait » [...]. Quel avantage y a-t-il à ce que la table du Christ soit chargée de vases d'or, tandis que lui-même meurt de faim? Commence par rassasier l'affamé, et avec ce qui te restera tu orneras son autel* (JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'Évangile de Matthieu* 50, 3-4 : PG 58, 508-509).

On peut conclure cette courte investigation sur la dimension eschatologique de l'eucharistie dans la doctrine catholique, en disant que son effet est une *koinônia* qui ne se borne pas à la célébration elle-même mais qui continue dans l'existence quotidienne des fidèles, pour s'accomplir pleinement dans la communion eschatologique du Royaume¹.

3.3.7. Conclusions

Au bout de cette analyse de la dimension eschatologique de la *koinônia* dans la doctrine catholique, nous pouvons tirer quelques conclusions générales :

- Depuis le concile Vatican II, la dimension eschatologique de l'Eglise – largement négligée dans l'ecclésiologie de type bellarminien – est pleinement réintégrée dans l'ecclésiologie catholique.
- Conformément à l'enseignement conciliaire, la doctrine de l'Eglise conçoit le salut comme la participation éternelle des fidèles à la communion trinitaire (cet aspect a été présenté dans le chapitre précédent). A chaque fois que les documents conciliaires, ou le Magistère postérieur, traitent de la dimension eschatologique de l'Eglise la référence trinitaire est clairement relevée ; elle souligne la vocation transcendantale de l'Eglise, dont la mission consiste à conduire les hommes à la communion du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, dans le Royaume des cieux.
- L'eschatologie catholique contemporaine est centrée sur la personne du Christ. Dieu achèvera son dessein du salut après avoir ramené *toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres* (Ep 1, 10). Le salut consiste dans l'incorporation au Christ. Comme le dit le *Catéchisme*, *le ciel est la communauté bienheureuse de tous ceux qui sont parfaitement incorporés à lui* (CEC, 1026) ; *vivre au ciel c'est « être avec le Christ »* (CEC, 1024).
- Mais le Christ, tête du corps, n'est jamais séparé de son Eglise avec laquelle il ne forme qu'un seul *Christus totus*. *Puisque le Christ est à sa tête et qu'elle est son corps, l'Eglise est*

¹ Cf. TILLARD, J.M.R., « Eucharistie et Eglise », dans ZIZIOULAS; TILLARD; VON ALLMEN; *Eucharistie*, coll. Eglises en dialogue 12, Mame, 1970, 75-136 (134).

*essentiellement céleste*¹. La doctrine du corps du Christ (LG, 7) souligne le caractère eschatologique de l'Eglise².

- Comme le dit saint Ambroise, *là où est le Christ, là est le Royaume*³. Comme le corps du Christ, l'Eglise constitue sur la terre les prémices du Royaume des cieux, qu'elle manifeste et rend présent au sein de l'humanité ; en elle et par elle, le Royaume eschatologique de Dieu se déploie déjà à travers l'histoire pour s'accomplir dans la gloire du ciel.
- Même si le Royaume est déjà là, à la portée de la main, il est également encore à venir (*déjà et pas encore*). Inauguré sur la terre par le Christ, perpétué à travers l'histoire par l'action de l'Eglise dans la force de l'Esprit-Saint, il ne parviendra pourtant à sa plénitude qu'à la fin des temps, lorsque le Seigneur reviendra dans la gloire.
- La nature du Royaume est la communion des hommes entre eux et avec Dieu, c'est-à-dire la *koinônia*. Cette définition coïncide avec la définition du salut lui-même. La participation des sauvés à la communion eschatologique du salut signifie leur entrée définitive dans le Royaume des cieux.
- La *koinônia* du Royaume signifie la participation simultanée à la communion trinitaire du Père, du Fils et de l'Esprit et à la *communio sanctorum* : c'est-à-dire à la communauté de vie et d'amour avec la Vierge Marie, les martyres, les saints, tous les *justes* de l'histoire, les anges, les *esprits bienheureux* et les *puissances du ciel*.
- La *communio sanctorum* s'exprime dès maintenant dans l'échange des biens spirituels entre l'Eglise glorifiée au ciel, l'Eglise en état de purification définitive au purgatoire et l'Eglise pérégrinante sur la terre. Les trois *états* constituent une seule, unique et indivisible communauté du salut.
- La célébration eucharistique durant laquelle la communauté

¹ SCHOENBORN, Ch., *Op. cit.*, 174.

² L'image de corps du Christ compte parmi les plus importantes dans la doctrine conciliaire de l'Eglise. Car elle est liée indissociablement à l'eucharistie, nous reviendrons à cette problématique dans le chapitre consacré à la communion dans la vie sacramentelle. Pour l'instant, nous voulons seulement évoquer sa portée eschatologique.

³ *Vita est enim esse Christo ; ideo ubi Christus, ibi vita, ibi regnum* (AMBROISE, *Expositio evangelii secundum Lucam*, 10, 121; PL 15, 1834).

ecclésiale prie pour les membres décédés de l'Eglise et confie, à l'intercession des saints, ses membres vivants, constitue une expression particulièrement forte de l'unité spirituelle du corps du Christ qui surpasse les limites du temps et de l'espace.

- Le repas du Seigneur est également l'anticipation sacramentelle du festin eschatologique auquel participeront tous les élus dans le Royaume des cieux. La communion eschatologique de toute l'Eglise est ainsi annoncée, préfigurée et expérimentée dans la communauté des fidèles rassemblés pour l'eucharistie.
- Soudée dans la communion par le pain du ciel, l'Eglise doit la vivre, la manifester et la dilater à travers le monde et l'histoire, jusqu'à ce qu'elle parvienne à sa plénitude dans le Royaume de Dieu.
- En tant que sacrement du salut, l'Eglise en ce monde est un signe et un instrument de cette communion eschatologique à laquelle le Seigneur invite tous les hommes du passé, du présent et du futur. Dans l'universalité de cet appel s'enracine l'universalité de la mission de l'Eglise, envoyée dans le monde entier proclamer la plénitude des temps et la venue du Royaume. L'activité missionnaire de l'Eglise apparaît ainsi comme une implication pastorale de son caractère eschatologique.
- Comme le rappelle saint Paul, le Royaume de Dieu *est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint* (Rm 14, 17). Présent déjà en ce monde *comme prémices* de la communion eschatologique, il implique un type de relations inter-humaines, selon les exigences révélées dans l'évangile du Christ. Les efforts pour la paix, la justice, l'égalité et le partage, les engagements en faveur des nécessiteux et pour la protection de l'environnement naturel, etc., sont des signes de la terre nouvelle et des cieux nouveaux auxquels auront part ceux qui s'engagent dès maintenant, pour l'instauration d'une *civilisation de l'amour* et pour l'éclosion d'un monde pleinement humain selon le dessein de Dieu. L'appel à la conversion, qui accompagne la proclamation du Royaume par le Christ, s'adresse autant aux personnes individuelles qu'aux sociétés entières, voire à l'ensemble de la famille humaine.
- A la fin des temps, le rétablissement de la parfaite communion divino-humaine dans le Royaume des cieux s'accompagnera du

rétablissement de l'harmonie intégrale au sein de l'univers créé.
Le *plérôme* eschatologique de la *koinônia* s'étendra ainsi sur
l'ensemble de la *nouvelle création*.

Lorsque le Seigneur réapparaîtra dans sa gloire, il nous fera partager le Royaume des cieux. Unis à lui et les uns aux autres, nous vivrons dans la *koinônia* bienheureuse où il n'y aura plus de larmes ni de chagrin, mais la béatitude qui dépassera tous les désirs de bonheur qui montent au cœur de l'homme. *Que ta grâce vienne et que ce monde passe* (Didachè X, 6). Amen, viens, Seigneur Jésus ! (Ap 22, 20).

4. *Notae Ecclesiae* dans la perspective de communion

4.1. Introduction

En rappelant la foi proclamée solennellement par les fidèles à chaque célébration dominicale de l'eucharistie, le concile affirme : *telle est l'unique Eglise du Christ que, dans le Symbole, nous reconnaissons comme une, sainte, catholique et apostolique* (LG, 8 ; cf. CEC, 750)¹. Ces quatre qualités de l'Eglise – *notes* – sont des dons divins qui prouvent son authenticité : seule cette Eglise, en laquelle elles se vérifient peut être reconnue comme la vraie. Le Christ, en effet, a fondé l'Eglise comme étant une, sainte, catholique et apostolique². C'est pourquoi, les notes sont inhérentes à l'être même de l'Eglise³, et inséparablement liées les unes aux autres⁴. La disparition de l'une d'elles signifierait non seulement la disparition de toutes les autres, mais tout simplement l'anéantissement de l'être-même de l'Eglise. En raison de ce caractère d'indivisibilité des notes, l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité de l'Eglise, sont des thèmes théologiques qui se rencontrent, se croisent et s'évoquent mutuellement⁵. Elles évoquent

¹ *Symbolum Apostolicum* (Dz 6-9, 10-13); *Symb. Nic.-Const* (Dz 86).

² En utilisant le langage de la théologie scolastique, on dit que les notes appartiennent à l'esse de l'Eglise et non pas à son *bene esse*. Cette conviction est partagée par toutes les traditions chrétiennes qui l'affirment unanimement. C'est une affirmation qui est de première importance pour comprendre la tâche œcuménique : les Eglises n'ont pas à créer une Eglise qui soit une, sainte, catholique et apostolique mais à retrouver chacune d'elle la plénitude ecclésiale par la réconciliation mutuelle, afin de vivre pleinement ces qualités. Les dons divins toujours présents dans l'Eglise deviennent ainsi une vocation pour les chrétiens divisés.

³ Comme le remarque le cardinal Journet, la distinction que nous introduisons entre l'être ecclésial et ses diverses propriétés est uniquement conceptuelle; en effet, entre l'essence d'un être et ses propriétés métaphysiques, l'identité est réelle et la distinction seulement conceptuelle (JOURNET, Ch., *Eglise du Verbe Incarné*, vol. 3, coll. Œuvres complètes, Editions St-Augustin, 2000, 1930). De ce fait, *les quatre propriétés de l'Eglise, son apostolicité, son unité, sa catholicité, sa sainteté, sont identiques réellement à son essence... elles ne diffèrent entre elles que conceptuellement* (Idid., 1951).

⁴ Journet parle à ce sujet de la *solidarité des notes* (JOURNET, Ch., *Op.cit.*, vol. 3, 1932-1933).

⁵ Dans le présent chapitre nous laissons de côté la note de sainteté car elle ne semble pas susciter de tensions ecclésiologiques particulières dans le dialogue œcuménique actuel ; elle est d'ailleurs rarement évoquée dans le débat ecclésiologique.

aussi – comme nous allons le constater – une diversité de problèmes particuliers, de grande portée œcuménique, relatifs à la constitution et à la vie de l'Eglise.

Dans la présente étude nous ne pouvons pas nous étendre au-delà du champ tracé par notre préoccupation, à savoir, la *koinônia*. Pour cette raison, nous nous servirons des notes, pour éclairer certains aspects de la communion ecclésiale, notamment ceux qui font objet d'une divergence entre les Eglises. Même après avoir posé cette restriction, nous n'aspirons pas à l'exhaustivité ; nous croyons seulement avoir touché des problèmes œcuméniquement fondamentaux que pose, aux Eglises, l'interprétation doctrinale et l'application pratique de ses trois qualités essentielles : unité catholicité et apostolicité. Comme dans toute cette étude, nous entendons ici suivre l'enseignement de l'Eglise catholique tel qu'il est présenté par ses documents officiels de ces dernières décennies et explicité par des théologiens de notre Eglise, à l'appui des Ecritures saintes et de la Tradition.

Il convient d'ajouter à cette introduction que, dans l'histoire doctrinale de l'Eglise, les notes n'ont pas toujours été l'objet d'une présentation systématique comme nous sommes accoutumés à le voir aujourd'hui. Figurant, depuis l'Antiquité dans des *Credo*, les notes étaient fréquemment évoquées tant par des Pères que par des théologiens du Moyen-Âge sans pour autant qu'un traité particulier leur ait été consacré. Cet état des choses ne changera qu'avec la Réforme ; le 16^{ème} siècle verra l'apparition et le développement rapide du *De notis Ecclesiae*¹. Son but était, bien sûr, apologétique et se résumait à deux tâches particulières et intrinsèquement liées : premièrement, démontrer que l'Eglise catholique romaine possédait, en plénitude, chacune des notes ; deuxièmement, démontrer que les groupements protestants, issus de la Réforme ne les possédaient pas et, donc, qu'ils ne formaient pas de *vraies Eglises*².

¹ Le développement théologique de la problématique des notes dans le contexte historique est présenté dans THILS, G., *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, 1937 (à lire notamment une très éclairante introduction à ce sujet) ; cf. du même auteur, *L'Eglise et les Eglises. Perspective nouvelle en œcuménisme*, 1967, 93-117.

² Comme le dit le père Thils, l'importance apologétique de la *via notarum* consistait dans le fait, qu'elle permettait de prouver la vérité de l'Eglise *en bloc* sans descendre au détail de ses institutions ou de ses doctrines et de réfuter *en bloc* les communautés chrétiennes non-catholiques sans discuter les problèmes particuliers liés à la doctrine ou

A l'âge de l'œcuménisme dans lequel nous vivons, les notes font, à nouveau, l'objet d'une étude approfondie, non seulement dans l'Eglise catholique mais dans toutes les Eglises chrétiennes ; elles sont également l'objet de dialogues bilatéraux et multilatéraux. Grâce aux recherches œcuméniques sérieuses, des progrès prometteurs ont été accomplis quant à l'intelligence commune des notes. Le but de ce nouvel examen des notes est opposé à celui qui se trouvait à l'origine du *De notis* d'après la Réforme : il s'agit de discerner leur présence dans chacune des Eglises, afin qu'elles puissent se reconnaître mutuellement comme appartenant ensemble à l'Eglise du Christ, une, sainte, catholicité et apostolique.

Pour cette raison, tout en espérant ne nous écarter en rien de la doctrine de foi de l'Eglise catholique romaine, nous voulons traiter le problème des notes, en gardant à l'esprit, une vive préoccupation œcuménique.

4.2. L'unité et la diversité dans la communion ecclésiale

La question qui nous préoccupe dans ce chapitre est celle du rapport entre l'unité et la diversité à l'intérieur de l'Eglise, de leurs exigences respectives, des conditions de leur légitimité et de leurs limites dans la communion universelle des Eglises.

4.2.1. Fondements divins de l'unité et de la diversité ecclésiales

4.2.1.1. L'aspect trinitaire

Comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre sur l'enracinement trinitaire de la communion ecclésiale, l'unité de l'Eglise trouve sa source dans l'unité des personnes divines en Dieu (Ep 4, 4-6 ; 1Co 12, 4-6 ; Jn 17, 21)¹. En tant que don divin pour l'Eglise, son unité apparaît

à la constitution ecclésiale (*Les notes de l'Eglise...*, intro., p. XIII). Thils fait également une constatation qui possède, sans doute, une importance œcuménique dans le dialogue actuel avec les Eglises orthodoxes, à savoir, que le traité *De notis* n'est pas apparu après la séparation de 1054 ce qui est, d'après lui, un signe évident que l'Eglise romaine n'a jamais contesté ni l'authenticité ni la vérité de ces Eglises, comme elle a fait explicitement dès l'apparition des premières communautés protestantes.

¹ Cf. *Supra*, chapitre 3.1. *Perspective trinitaire : la communion trinitaire – source et modèle de la communion ecclésiale* (259-275). Sans reprendre ici les énoncés de ce chapitre, pour garder la cohérence de l'exposé qui suit, nous apportons quelques éclaircissements additionnels relatifs plus spécifiquement à la question de l'unité.

comme un rayonnement de l'unité trinitaire du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint.

Quel étonnant mystère ! Il y a un seul Père de l'univers, un seul Logos de l'univers et aussi un seul Esprit-Saint, partout identique ; il y a aussi une seule vierge devenue mère, et j'aime l'appeler l'Eglise¹.

Cette méditation de Clément d'Alexandrie exprime avec force la foi ferme et constante de l'Eglise en son unité et en son unicité. Elle exprime également la conviction que l'unité de l'Eglise est un mystère. C'est pourquoi, notre l'auteur établit un lien entre les trois personnes divines et *une seule vierge devenue mère – l'Eglise²*. En effet, *là où sont les trois, Père, Fils et Esprit Saint, là aussi se trouve l'Eglise, laquelle est le corps des trois³*.

Vatican II se place entièrement dans cette tradition patristique. Il réaffirme que l'Eglise est *née de l'amour du Père éternel, fondée dans le temps par le Christ Rédempteur et rassemblée dans l'Esprit-Saint* (GS, n°40 § 2) ; œuvre commune de la Trinité, l'Eglise est une de par sa source divine. Le décret sur l'œcuménisme affirme que *le modèle suprême et le principe du mystère de l'unité ecclésiale se trouvent dans la Trinité des personnes, d'un seul Dieu Père, Fils et l'Esprit-Saint* (UR, 2 ; cf. CEC, 813). Ainsi *l'Eglise universelle apparaît-elle comme un peuple rassemblé dans l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint* (LG, 4)⁴.

Dans la Trinité se fonde également la diversité de l'Eglise : comme Dieu est un en trois personnes, de même l'Eglise, peuple de Dieu composé d'une multitude de personnes et de communautés locales diverses, demeure une⁵. A chacune des personnes divines, nous attribuons une

¹ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paedagogus* 1, 6.

² Le thème de l'Eglise Mère est à mettre en rapport avec celui de l'Eglise Epouse du Seigneur qui exprime l'unité de l'Eglise avec le Christ (Mt 9, 15 ; Jn 3, 29 ; Mt 22, 1-4 ; 2Co 11, 2 et surtout Ep 2, 23-32) ; la symbolique nuptiale souligne que l'unité du Christ et de son Eglise est fondée sur l'amour (cf. CBP, *Unité et Diversité dans l'Eglise...*, 27).

³ TERTULLIEN, *De baptismo* 6, 2 : *SCh* 35, 75.

⁴ Cf. CYPRIEN, *De Orat. Dom.* 23 : *PL* 4, 553 ; AUGUSTIN, *Ser.* 71, 20 : *PL* 38, 463 ; JEAN DAMASCENE, *Adv. Iconocl.* 12 : *PG* 96, 1358 d.

⁵ Le thème biblique de peuple de Dieu, largement développé par le concile, exprime bien à la fois l'unité et la diversité de l'Eglise (cf. CONGAR, Y.M., « L'Eglise comme peuple de Dieu », *Concilium* 1 (1965), 15-32 ; BORI, C., *Koinônia. La ideal della*

fonction spécifique dans le mystère du salut ; ainsi, nous appelons le Père – Créateur ; le Fils – Rédempteur ; et l'Esprit-Saint – Sanctificateur. Nous reconnaissons donc une diversification de la vie et de l'agir en Dieu, tout en affirmant son indivisible unité. Car l'Eglise est *la manifestation dans le temps, de la vie trinitaire* ; la vie ecclésiale doit donc avoir, pour cause exemplaire, l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit qui est sa cause formelle¹. Cela signifie que l'Eglise doit aussi être diversifiée et sensible à la multiplicité des personnes, des fonctions et ministères, des communautés et groupements, des contextes culturels et historiques, des formes de vie et d'actions, etc. Cependant, comme la Trinité demeure unie et indivisible dans sa diversité, de même l'Eglise doit garder son unité et son indivisibilité malgré les tensions que cause la diversité ; la prière du Christ – *qu'ils soient un* (Jn 17, 21) – apparaît alors comme un défi continu pour l'Eglise². C'est pourquoi, *seule une Eglise qui est en vérité l'icône de la communion de vie du Dieu Trinité peut être signe et instrument de la communion de l'homme avec Dieu et des hommes entre eux*³.

Dans la perspective œcuménique qui nous préoccupe ici, il est important de souligner que cette diversité dans l'unité ne concerne pas uniquement les chrétiens individuels comme membres de l'Eglise mais aussi des Eglises locales comme telles, dans la communion de l'Eglise universelle ; cette diversité trouve, elle aussi, son origine et son modèle dans la communion trinitaire⁴. Comme à l'intérieur de l'unité divine, les

communione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento, Brescia, 1972, 55-56; ANGEL, A., « L'ecclésiologie postconciliaire. Les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir » dans Latourelle, R., (éd.), *Vatican II. Bilan et perspectives, 1962-1987*, t. 1., Montréal – Paris, 1988, 421+ ; CTI, *Texte et Documents* (1969-1985), Paris, Cerf, 1988, 323-362).

¹ ZOGHBY, E., *Op. cit.*, 493-496 (citation, 493).

² Il est à remarquer que dans la prière de Jésus l'unité entre le Père et le Fils est clairement présentée comme le modèle de l'unité des chrétiens : *Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé* (Jn 17, 20-21).

³ KASPER, W., « L'Eglise comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II », *Communio* (Paris) 12 (1/1987), 23.

⁴ DENAUX, A., « L'Eglise comme communion. Réflexions à propos du Rapport final du Synode extraordinaire de 1985 », *NRT* 110 (1988), 33-35. Un document du dialogue catholico – orthodoxe le souligne : *parce que le Dieu un et unique est la communion de trois personnes, l'Eglise une et unique est la communion de plusieurs communautés...*

personnes ne sont ni confondues ni séparées, de même, dans l'unité ecclésiale, les communautés particulières doivent rester toujours unies mais jamais confondues ; elles doivent pouvoir jouir d'une identité spécifique dans la communion. Ceci implique une légitime pluralité des Eglise locales qui ne s'oppose pas au projet divin puisqu'elle s'enracine dans la pluralité unie de Dieu lui-même. Pour demeurer fidèle au modèle trinitaire, il est pourtant fondamental que cette pluralité n'entraîne pas la rupture de la communion entre les communautés locales.

4.2.1.2. L'aspect christologique

A travers une diversité d'images et de comparaisons puisées dans la Bible, le concile développe la problématique de l'unité diversifiée de l'Eglise en son rapport au Christ (LG, 6). Ainsi, l'Eglise est le troupeau guidé par le Christ – Bon Pasteur, l'édifice dont le Seigneur est la pierre d'angle, l'épouse du Seigneur qui lui est *unie et soumise dans l'amour et la fidélité*¹. Le Christ est la vraie vigne dont les croyants sont les sarments ; greffés (*sumphutoi*) sur le Christ qui est la souche, ils ne font qu'un seul organisme vivant avec lui². Comme le remarque le père Congar, toutes ces images de l'Eglise se rapportent au Christ car, selon le Nouveau Testament, *l'unité, c'est le Christ*³.

Parmi toutes ces images que nous trouvons dans la constitution *Lumen Gentium*, celui de corps du Christ trouve une place particulière⁴. Elle exprime, de manière particulièrement forte, l'enracinement de l'unité ecclésiale dans le Christ et la diversité voulue par le Seigneur à l'intérieur de l'Eglise.

Selon LG, 7, le Christ est la tête du corps, qu'est l'Eglise et son chef ; car il n'y a qu'un seul Christ, il n'y a qu'une seule Eglise. Dans l'Eglise

L'Eglise une et unique s'identifie à la koinônia des Eglises (CCRO, *Le mystère de l'Eglise et de l'eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité. Document de Munich*, DC 79/1982, 944).

¹ La citation est tirée du n°6 mais l'image d'épouse revient aussi à la fin du n°7 consacré au corps du Christ, pour exprimer l'amour entre le Seigneur et l'Eglise.

² Cf. LUIS-MARIE DE JESUS (o.c.d.), « Quelques images de l'Eglise à travers la Bible et la liturgie », *Carmel* 4 (1996), 3-18.

³ CONGAR, Y.M., *Diversités...*, 22.

⁴ Elle est développée pour l'essentiel dans le n° 7 qui lui est entièrement consacré, mais ces développements sont complétés quant à certains aspects particuliers dans les n°s 32, 44 et 45.

– corps, *la vie du Christ se diffuse* dans les membres *par la foi et les sacrements* ; ainsi, ils sont *englobés dans les mystères de sa propre vie*. La foi est inséparable de la charité ; c'est en *professant la vérité dans la charité* que les fidèles croîtront à *tous les égards en Christ qui est le Chef*. Le fondement sacramentel de l'unité du corps est le baptême par lequel les fidèles *sont rendus conformes au Christ*, et son parachèvement ecclésial est l'eucharistie par laquelle ils *sont élevés à la communion avec lui et entre eux*.

La communion du corps du Christ implique la diversité *des membres, des ministères et des fonctions*. Celle-ci, loin de s'opposer à l'unité appartient, au contraire, à la nature-même de l'Eglise et se vérifie dans l'édification du corps tout entier. Le n°44 ajoute que cette légitime diversité s'exprime encore dans *une efflorescence de genres de vie* (tant solitaires que communautaires) des fidèles ; tous, cependant, développent leurs ressources pour le bien de tout le Corps du Christ¹.

Malgré cette diversité englobant tous les aspects de la vie ecclésiale, *il existe cependant entre tous [les fidèles] une véritable égalité, sur les plans de la dignité et de l'action commune, en ce qui regarde l'édification du corps du Christ* (LG, 32). Cette égalité *in Christo* est la source et le fondement *de l'admirable unité qui existe dans le corps du Christ*, dans lequel *la diversité même des grâces, des ministères et de l'action rassemble en un seul tout les fils de Dieu, puisque c'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses* (LG, 32) ; l'Esprit que tous ont reçu par le même baptême au nom du Christ.

Cette doctrine conciliaire se fonde, pour l'essentiel, sur la théologie paulinienne du corps du Christ (les références aux lettres de Paul sont très nombreuses dans les n°s cités plus haut)². Selon saint Paul, l'Eglise

¹ La hiérarchie ecclésiastique, *avec son autorité vigilante, accorde sa protection et son assistance aux instituts érigés en tous lieux pour l'édification du Corps du Christ, afin qu'ils croissent, se développent et fleurissent selon l'esprit des fondateurs* (LG, 45).

² Bien des études ont été consacrées à la doctrine paulinienne du corps du Christ dans son application à l'Eglise. En ce qui se rapporte plus particulièrement à la problématique : *unité – diversité*, voir VANHOYE, R.P.A., « Nécessité de la diversité dans l'unité selon 1Co 12 et Rm 12 », dans CBP, *Unité et Diversité dans l'Eglise*. Textes officiels de la Commission biblique pontificale et travaux personnels des membres, coll. Teologia e Filosofia 15, Rome-Vatican, 1989, 143-156 ; HÄUSER, G.-L., *Communion with Christ and Christian Community in 1 Corinthians : A Study of Paul's Concept of Koinonia*, dissertation, University of Durham, England, 1992 ; ROBINSON, J.A.T., *The Body*, London, 1952 (tr. fr. *Le corps. Etude sur la théologie de*

est le corps dont le Christ est la tête et les croyants sont des membres (Ep 1, 22 ; Col 1, 18) ; ils *sont* le corps du Christ (1Co 12, 27) ; incorporés à lui, ils sont en communion de vie avec lui (1Co 1, 9) ; ils ne font *qu'un dans le Christ Jésus* (Ga 3, 27-28). Comme le Christ est un et indivisible, de même l'Eglise est une et indivisible. Cependant, cette unicité n'exclut pas la diversité mais, au contraire, l'implique. En effet, le corps est unique mais ses membres sont nombreux et nécessairement divers (Rm 12, 5 ; 1Co 12, 12 ; Ep 2, 16 ; Col 3, 15). Ainsi, l'Eglise, corps du Christ, est pourvu d'articulations diverses qui assurent sa vie et son bon fonctionnement (Ep 4, 16 ; Col 2, 19). Les membres du corps, unis à la tête dont ils reçoivent la vie, forment un seul organisme indivisible dans lequel ils sont incorporés les uns aux autres, au point de ressentir comme leurs propres les souffrances et les honneurs des autres (1Cor. 12, 26). De ce fait, l'unité du corps du Christ dépasse une simple cohérence institutionnelle d'un corps social ; divine de par sa nature, elle est indestructible. L'affirmation de l'unité et de l'unicité du corps du Christ constitue le point de départ de l'enseignement paulinien sur la diversité¹. Car l'unité est le principe organisateur de la multiplicité, le corps du Christ peut être diversifié et articulé de plusieurs manières, sans jamais perdre son unité. De toute évidence, le concile et tout l'enseignement magistériel de l'Eglise, sur le rapport de l'unité à la diversité dans la communion ecclésiale, font leur cette conviction paulinienne.

4.2.1.3. *L'aspect pneumatologique*

Selon le concile, l'édification permanente du corps du Christ, dans l'unité, est l'œuvre de l'Esprit-Saint². C'est en communiquant aux croyants son propre Esprit que le Christ les réunit dans l'unité de la foi, de l'espérance et de la charité (UR, 2). Cet Esprit, *étant unique et le même dans la tête et dans les membres, donne à tout le corps la vie, l'unité et le mouvement* (LG, 7). Grâce à lui, l'Eglise universelle, répandue à travers le monde, apparaît comme un seul et unique peuple de Dieu (LG, 4). Cependant, cet Esprit édifie le corps du Christ dans la

saint Paul, coll. Parole et Tradition, Lyon, Editions du chalet, 1966, réédition, Paris, 1996).

¹ ROBINSON, J.A.T., *Le corps. Etude sur la théologie de saint Paul*, coll. Parole et Tradition, Lyon, Editions du chalet, 1966, 97+).

² ZOGHBY, E., *Op. cit.*, 494.

communion, en disposant à ses membres des dons variés, *tant hiérarchiques que charismatiques* (LG, 4). C'est pourquoi, tout en étant le principe de l'unité de l'Eglise, il est en même temps le principe de sa diversité.

Cette doctrine conciliaire correspond pleinement aux données bibliques, notamment à la pensée de saint Paul. L'apôtre affirme avec force qu'il y a un seul et unique Esprit (Ep 4, 4). Cet Esprit, qui habite dans l'Eglise et dans les cœurs des fidèles comme en un temple (1Cor 3, 16 ; 6, 19), les sanctifie et rend témoignage de leur adoption filiale *in Christo* (Ga 4, 6 ; Rm 8, 15-16 et 26). Il édifie le corps du Christ dans la communion en disposant des dons variés à ses membres (1Co 12, 4 ; Ga 5, 22). Chacun doit exercer son don propre avec *zèle sans nonchalance, (mais) dans la ferveur de l'esprit, au service du Seigneur* (Rm 12, 11). Parmi ces dons, il y a, entre autres, divers ministères donnés à certaines personnes, en vue de la *construction du corps du Christ* (Ep 4, 11-13). Toutes ces facultés ne sont pas donnés aux membres de l'Eglise comme des propriétés privées dont chacun pouvait disposer à sa guise, mais comme des *charismes* propres au corps du Christ qui doivent être utilisés en vue du *bien commun* (1Co 12, 7). Par elles, l'Esprit fait grandir le corps entier de manière cohérente (Ep 2, 21-22), jusqu'à son épanouissement plénier dans le Christ (Ep 4, 13). Ainsi, à travers la diversité des dons complémentaires, les croyants ne forment *qu'un seul corps dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres* (Rm 12, 5). Tant l'unité que la diversité dans l'Eglise s'enracinent dans la présence en elle de l'Esprit-Saint, grâce à qui elles ne sont pas des valeurs contradictoires mais complémentaires.

4.2.2. L'Eglise une et multiple depuis ses origines

La diversité est un fait historique dans l'Eglise¹. Comme nous allons le voir, elle a plusieurs explications mais sa première cause historique réside dans le fait que Jésus – tout en étant le fondement et le fondateur de l'Eglise – n'a pas organisé formellement la communauté de ses disciples selon un modèle institutionnel déterminé. Comme le remarque

¹ Congar en donne d'innombrables exemples concernant divers domaines de la vie de l'Eglise à travers l'histoire en commençant par l'époque apostolique et en finissant par le pontificat de Jean-Paul II (CONGAR, Y.M., *Diversité et communion*. Dossier historique et conclusion théologique, Paris, 1982).

Brown, Jésus n'a pas laissé à ses disciples *un modèle détaillé pour l'Eglise* mais il leur a envoyé son Esprit-Saint, pour assurer la continuité de l'Eglise avec son œuvre propre et son unité dans la foi et la charité, à travers la diversité résultant du développement historique des communautés dans des contextes variés de vie¹. Lorsque, après la Pentecôte, le christianisme commence à se répandre à travers le monde, les premières communautés s'organisent selon des modèles variés, en assumant les défis spécifiques qu'elles rencontrent, suivant les lieux et les temps. Les écrits néotestamentaires témoignent d'une grande diversité dans l'organisation et le fonctionnement de ces premières Eglises ; les communautés qui vivent à Jérusalem et en Judée, à Antioche, en Ephèse, à Rome, en Galatie ou en Macédoine, ne sont pas identiques². Comme le note la Commission Biblique Pontificale dans les conclusions d'une recherche approfondie, *aucune ne prétend être à elle seule toute l'Eglise de Dieu, mais celle-ci est réellement présente en chacune d'elles*³. Et c'est précisément dans cette conscience commune que chacune représente et manifeste la présence de la même et unique Eglise du Christ qui fonde leur unité ; ainsi elles croient que l'Eglise du Christ est une et partout la même, malgré cette variété de réalisations concrètes qu'elle reçoit en différents lieux. Leur vie montre sans équivoque que l'unité ecclésiale ne signifie pas l'uniformité mais implique, au contraire, la diversité.

Il serait cependant erroné de penser que ces premières Eglises, dont nous parle le Nouveau Testament, n'avaient rien en commun entre elles. En réalité, certains éléments apparaissent dans toutes les communautés et la diversité – aussi riche soit-elle – a des limites.

Le premier élément commun, le plus important et le plus évident, c'est la référence au Jésus-Christ reconnu partout comme le Messie et le Seigneur. La foi en l'unité et l'unicité de l'Eglise s'enracine ainsi dans la foi en Christ, l'unique Sauveur à côté duquel il n'y a pas d'autres. Il apparaît, à la lecture des écrits néotestamentaires, que cette foi en Christ est la règle décisive pour la reconnaissance et la sauvegarde de l'unité

¹ BROWN, R.E., *Op. cit.*, 39-40.

² CBP, *Unité et Diversité...*, 14-28 ; Käsemann, va jusqu'à affirmer que *le canon du Nouveau Testament ne fonde pas, comme tel, l'unité de l'Eglise. Il fonde au contraire, comme tel, la pluralité des confessions* (KÄSEMANN, « Unité et diversité dans l'ecclésiologie du Nouveau Testament », *Etudes théologiques et religieuses*, 1966, 253).

³ CBP, *Unité et Diversité...*, 27.

entre les différentes communautés et les diverses tendances tant doctrinales que pastorales. Cependant, il ne s'agit pas d'une foi circonscrite dans des formules dogmatiques – qui, d'ailleurs, n'existent pas encore à l'époque –, mais d'une foi vécue par les croyants et exprimée dans la liturgie, notamment dans la célébration commune du repas du Seigneur. C'est pourquoi, la première règle d'unité dans la foi n'est pas l'acceptation intellectuelle d'un système établi de croyances mais l'appartenance à l'Eglise qui la confesse, rassemblée autour de la table eucharistique et qui en vit au quotidien ; en d'autres termes, celui qui fait partie de la communauté des croyants est sûr de persévérer dans la vraie foi car c'est la communauté croyante, guidée par l'Esprit du Seigneur, qui la détient. L'unité dans la foi n'empêche pourtant pas l'existence d'opinions théologiques variées. Toutefois, tout en ayant des vues distinctes sur certains points de la doctrine, tous croient la même chose quant à l'essentiel¹. Ainsi, la diversité dans l'élaboration théologique de la foi ne s'oppose pas à l'unité dans la foi vécue par toute l'Eglise et toutes les Eglises. Ce *sensus fidei* de la communauté croyante permet de préserver à la fois la diversité des théologies et l'unité de la foi. Il constitue également une sorte de filtre existentiel pour la vérification des croyances : celles qui s'y opposent sont écartées et leurs adeptes sont exclus de l'Eglise².

¹ Brown parle de l'unité dans la croyance (*unity in belief*) et de diversité dans la théologie (*Op. cit.*, 41). L'auteur donne l'exemple du baptême qui reçoit des élaborations théologiques variées dans les Actes, chez Paul et chez Jean mais, à travers ces diverses théologies, se répète, tel un fil rouge, l'idée de purification des péchés et celle de renouveau spirituel par le don de l'Esprit-Saint (p. 45). La même règle vaut pour l'eucharistie : même si des différences sont évidentes chez différents auteurs, dans toutes ces descriptions apparaissent les mêmes éléments, notamment l'insistance sur son caractère anamnétique et sa portée eschatologique (p. 46). A cause de cette unité sur l'essentiel, ces différentes approches théologiques ne se contredisent pas et apparaissent comme complémentaires.

² Brown remarque que la diversité doctrinale de l'Eglise aux temps apostoliques et postapostoliques était large mais elle n'était pas assez large pour assumer des exagérations que l'Eglise ressentait comme opposées à la vraie foi, comme, par exemple, l'ébionisme ou le marcionisme (BROWN, R.E., *Op. cit.*, 41). Saint Jean aurait écrit son évangile pour réfuter les doctrines adoptionnistes et gnostiques d'Ebion (THOMAS, J., *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 av. JC. 300 ap. JC.*, 146-153). Marcion, qui prêche ses doctrines gnostiques à Rome au début du second siècle, est excommunié en 144 (cf. TERTULLIEN, *Ad. Marc.* ; IRENEE, *Ad. haer.*, I, 27, 2-3 ; BLACKMAN, E.C., *Marcion and his influence*, London, 1948).

L'Eglise des temps apostoliques témoigne également d'une diversité des modèles organisationnels des premières Eglises locales. En effet, dans la structure de la communauté originelle de Jérusalem et des Eglises johanniques, il y a des différences ; de même les diverses communautés fondées par Paul ne sont pas organisées toutes de la même manière : nous y remarquons des fonctions et des services variés, les pratiques liturgiques ne sont pas exactement les mêmes, etc¹.

Cette variété d'organisation ne supprime pourtant pas un fait dont témoignent divers écrits provenant de milieux variés, à savoir, la présence, dans toutes ces Eglises, de ministres détenant l'autorité d'enseigner et de gouverner la communauté au nom du Christ (Jn 21, 15-17 ; 1P 5, 2-11 ; Ac 20, 28)². Le Nouveau Testament montre que de tels ministères apostoliques, reconnus par les fidèles, appartiennent à la structure de toutes les communautés chrétiennes, aussi variées et multiples qu'elles soient. Ils sont transmis par le geste (sacramentel) d'imposition des mains (Ac 13, 3 ; 1Tt 4, 14 ; 2Tt 1, 6). Le père Tillard, en s'appuyant sur des études bibliques et patristiques pertinentes, estime que dès les origines, il y avait dans l'Eglise deux types de ministère apostolique. Un premier, le ministère d'annonce de la bonne nouvelle du salut en Christ, et un second, le ministère de gouvernement de la communauté. Alors que le premier suscite la foi, le second *a pour but de maintenir la communauté dans la fidélité à son être de koinônia, de l'y croître. Nous l'appellerions ministère de garde et de maintien dans la fidélité, donc l'épiscopè*³. Même si l'exercice pratique de ce ministère peut différer d'une communauté à l'autre, il existe dans toutes les communautés dont nous parle le Nouveau Testament. La reconnaissance mutuelle des ministres est un signe de l'unité ecclésiale (il suffit de songer à la reconnaissance mutuelle des ministères entre Paul et Barnabé d'un côté et de Jacques, Céphas et Jean de l'autre lors de la fameuse *poignée des mains, en signe de communion*, à l'issue du conflit judéo-gentil ; Ga 2, 9).

Comme autre exemple de l'unité dans la diversité à l'époque de l'Eglise primitive, il convient d'évoquer la multiplicité des charismes au sein d'une communauté locale. Ce sont notamment les chapitres 1Co 12 et

¹ CBP, *Op. cit.*

² BROWN, R.E., *Op. cit.*, 43-45.

³ TILLARD, J.M.R., « Eglise et salut... », 683.

Rm 12 qui le montrent à l'évidence¹. Puisque cette diversité des dons dont vit une communauté est une œuvre de l'Esprit-Saint, elle ne conduit pas à l'éclatement de l'unité mais, au contraire, elle permet son existence : tous ces dons appartiennent, en effet, à la communauté tout entière et doivent être mis au service du bien commun.

A la lumière de la vie de l'Eglise primitive, dont nous parlent les écrits néotestamentaires, la diversité apparaît comme une structure fondamentale de l'unité ecclésiale². Tout ceci nous convainc que la *diversité appartient au plan de Dieu et est constitutive de l'unité*³. Elle apparaît comme une œuvre de l'Esprit-Saint qui guide l'Eglise et la maintient dans l'unité, à travers l'histoire et dans les contextes socio-culturels variés. L'unité de l'Eglise est de type communionnel, ce qui implique que la diversité ne doit jamais être écrasée par l'uniformisation (qu'il soit doctrinal ou pastoral) mais intégrée dans une *koinônia* multiforme et dynamique, qui évolue suivant l'endroit et le temps. Dans la perspective biblique, tant l'esprit de dispersion que l'esprit d'uniformisation se présentent comme des péchés contre l'unité. Toutefois, comme le discours sur les charismes de saint Paul le montre à l'évidence, la diversité doit toujours être orientée vers l'unité et l'unité, à son tour, doit assumer et assimiler les diversités dans une communion ecclésiale soudée par la charité. Ainsi, en rassemblant le *divers* dans l'*un*, l'Eglise est une mais multiple⁴.

4.2.3. La primauté de l'unité

L'Eglise catholique dans son enseignement magistériel, reconnaît formellement que *l'universalité de l'Eglise entraîne d'une part la plus solide des unités et, d'autre part, une pluralité et une diversité, qui ne*

¹ VANHOYE, R.P.A., « Nécessité de la diversité dans l'unité selon 1Co 12 et Rm 12 », dans CBP, *Unité et Diversité dans l'Eglise*. Textes officiels de la Commission biblique pontificale et travaux personnels des membres, coll. Teologia e Filosofia 15, Rome-Vatican, 1989, 143-156 ; CULLMANN, O., *L'unité par la diversité*, Paris, Cerf, 1986.

² Nous ne pouvons pas élargir ici notre enquête sur d'autres époques, mais Congar dans un dossier historique bien documenté, démontre que la vérité de cette thèse s'étend sur l'ensemble de l'histoire de l'Eglise (CONGAR, Y.M., *Diversité...*, 37-53 ; une importante bibliographie sur le sujet, 53-54).

³ LANNE, E., « Unité et diversité... », 34.

⁴ JOURNET, Ch., *Eglise du Verbe Incarné*, vol. 3, coll. *Œuvres complètes*, Editions St-Augustin, 2000, 1934.

*sont pas un obstacle pour l'unité, mais lui confèrent au contraire son caractère de communion*¹.

Cette vision de la communion ecclésiale jaillit directement de l'ecclésiologie élaborée par Vatican II et contenue notamment dans *Lumen Gentium*, *Unitatis Redintegratio*, *Orientalium Ecclesiarum*, *Christus Dominus*. Elle converge avec les conceptions de l'unité préconisées par les autres grandes traditions ecclésiales. Comme le remarque l'actuel président du *Conseil Pontifical pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens*, le W. Kasper, dans son discours d'ouverture de son mandat, *tous les dialogues (œcuméniques) sont convergents du fait de tourner autour du concept de communio comme de leur concept-clé. Tous définissent l'unité visible de tous les chrétiens comme unité de communio, et sont d'accord pour la concevoir, par analogie avec le modèle trinitaire originel, non pas comme uniformité, mais comme unité dans la diversité et diversité dans l'unité*². Toutefois, il faut préciser que dans l'ecclésiologie catholique – notamment celle que l'on pourrait qualifier d'*officielle* –, *l'unité de l'Eglise a la priorité sur la diversité*³ ; ce qui n'est pas toujours le cas dans certaines autres conceptions contemporaines de l'unité ecclésiale⁴. Dans l'ecclésiologie catholique, c'est toujours l'unité qui est la référence de base à la diversité⁵. Et il semble bien que la primauté de l'unité sur la diversité soit nécessaire

¹ JEAN-PAUL II, *Discours dans l'audience générale*, 27. 09. 1989, n° 2 dans *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII, 2 (1989), 679 ; cf. *Novo Millennio Ineunte*. Lettre Apostolique pour la clôture du grand Jubilé de l'an 2000 (6 janvier 2001), n°^{os} 46 et 48 : DC n° 2240 (21. 01. 2001), 69+ (publiée aussi sur : www.vatican.va, 16. 06. 03) ; CDF, *Communio in notio*, n°15-16.

² KASPER, W., *Situation actuelle et avenir du mouvement œcuménique*, II, 2 (www.vatican.va, 04. 07. 2003).

³ KASPER, W., *Situation actuelle...*, II, 5.

⁴ CULLMANN, O., *L'unité par la diversité*, Paris, Cerf, 1986. Ce livre écrit par un œcuméniste protestant reconnu, préconise, comme l'annonce déjà le titre, la priorité de la diversité sur l'unité dans la communion ecclésiale. Plusieurs propositions du prof. Cullmann ont pourtant trouvé un accueil très favorable du côté catholique, voir, LANNÉ, E., « Unité et diversité. Au sujet de quelques propositions récentes », *Irénikon*, 60 (1987), 16-46 (Après avoir présenté le livre de Cullmann dans un premier temps, l'auteur présente, dans un deuxième temps, diverses réactions catholiques et passe, dans un troisième temps, à une prise de position personnelle) ; HALLEUX, A. de, « L'Unité par la diversité selon Oscar Cullmann », *RTL* 22 (1991), 510-523 ; RATZINGER, J., « Zum Fortgang der ökumene. Brief an den Moderator dieses Heftes » in *Theologische Quartalschrift* 166 (1986), 242-249.

⁵ CONGAR, Y.M., *Diversités...*, 64.

pour que la communion ecclésiale n'éclate pas¹. Pourtant, elle ne doit jamais étouffer la diversité qui l'enrichit. En effet, l'unité ne se fait par la suppression des différences – c'est-à-dire l'uniformisation –, mais par leur intégration harmonieuse dans la vie de l'Eglise universelle.

Ni la diversité des membres et des fonctions n'abolit l'unité du corps du Christ, ni, inversement, l'unité du corps n'abolit la diversité des membres et des fonctions (*CEC*, 791). Animés par l'unique Esprit qui distribue ses dons divers pour le bien du tout, et stimulés par la même charité, les membres de l'Eglise s'aident mutuellement à l'intérieur du corps unique, dans leur cheminement commun vers la communion parfaite du Royaume (*CEC*, 794). Cependant, par analogie avec le corps humain, cette image paulinienne nous fait comprendre la primauté de l'unité sur la diversité, dans la conception organique de la communio ecclésiale : aucun membre ne peut garder sa particularité ni accomplir sa fonction sans demeurer intégré dans le corps. On voit donc bien que l'unité de l'ensemble posent des limites à la diversité dans l'Eglise : là où les différences entre des chrétiens ou des communautés empêchent la profession commune de la foi et la célébration commune des sacrements, la diversité devient illégitime car elle entraîne l'éclatement de la communion.

Le minimum suffisant et nécessaire de cette unité requise réside dans les éléments que la doctrine catholique définit comme étant de *iure divino*. Ces éléments constituent la structure fondamentale de l'Eglise définie par la volonté du Seigneur, que l'ensemble de fidèles et des Eglises particulières doivent accepter dans l'obéissance de la foi. Cette structure est immuable et aucune autorité ecclésiastique ne peut la changer. Parmi ce que l'Eglise catholique croit comme venant de l'autorité divine, il y a surtout la foi révélée contenue dans les Ecritures et transmise de génération en génération par la Tradition, les sacrements, la structure hiérarchique avec le ministère ordonné et la primauté du pape, ainsi que tous les dogmes définis soit par les conciles œcuméniques soit par l'autorité pontificale.

Cependant, cette structure divine de l'Eglise existe toujours dans une figure concrète qui l'exprime et qui n'est pas neutre à son égard. Contrairement à la première, celle-ci est de *iure ecclesiastico* : elle

¹ Comme le remarque Zoghby, des particularismes élevés au-dessus des valeurs communes ont été dans l'histoire de l'Eglise des facteurs de divisions (*ZOGHBY, E., Op. cit.*, 507).

englobe tout ce qui, dans l'Eglise, vient des hommes et est susceptible d'évolutions et de variations dues aux divers contextes historiques, politiques, socio-économiques, ethno-culturels, etc. Elle débouche sur la pluralité légitime des traditions théologiques et liturgiques, des coutumes et des usages particuliers concernant la vie des communautés locales, etc. La figure concrète de l'Eglise change suivant les temps et les lieux mais elle doit toujours exprimer, avec la fidélité et l'efficacité, sa structure fondamentale. Il peut pourtant arriver qu'elle ne soit plus apte à le faire dans de nouvelles circonstances historiques, et qu'elle doive être soumise à la révision et à la réadaptation ; ces réadaptations peuvent concerner l'Eglise dans son ensemble, mais elles peuvent aussi être locales. C'est dans ce sens-là que nous parlons d'*Ecclesia semper reformanda*¹.

Tout en restant unie en ce qui est nécessaire, l'Eglise doit également préserver sa diversité légitime car, selon l'affirmation du concile, elle est une œuvre de l'Esprit-Saint qui sert *l'édification du corps du Christ* (LG, 7 ; UR, 2). Cette diversité légitime qui répond au caractère de l'Eglise comme communion, elle touche d'abord les fidèles et se manifeste dans la pluralités des ministères, des charismes, des formes de vie et d'apostolat, les opinions théologiques, ect. C'est ainsi que, *tout en conservant l'unité dans ce qui est nécessaire, chacun, au sein de l'Eglise, selon la fonction qui lui est déparée, doit conserver la liberté voulue, soit dans les formes diverses de la vie spirituelle et de la discipline, soit dans la variété des rites liturgiques et même dans l'élaboration théologique de la vérité révélée. Il faut en tout cultiver la charité. De cette façon, tous authentiquement manifesteront de jour en jour la plénitude de la catholicité et de l'apostolicité de l'Eglise* (UR, 4). *Ainsi, dans la diversité, tous rendent témoignage de l'admirable unité qui existe dans le corps du Christ; car la diversité même des grâces, des ministères et de l'action rassemble en un seul tout les fils de Dieu, puisque c'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses* (LG, 32).

¹ La multiplicité des traditions ecclésiales qui coexistent dans l'Eglise catholique romaine ainsi que des réformes introduites par Vatican II en sont des exemples concrets ; on peut encore mentionner les deux codes différents de la loi (latin et oriental) qui son actuellement en usage dans la même Eglise et qui définissent de manières diverses ses *figures concrètes*.

Deuxièmement, la diversité légitime concerne les variations des traditions liturgiques, spirituelles et théologiques, et de la discipline ecclésiastique entre les Eglises locales au sein de la communion catholique universelle. Dans le dernier paragraphe du n°23, *Lumen Gentium* affirme clairement que la variété des Eglises locales, qui se sont constituées à travers les siècles en différents lieux, n'est pas un hasard mais, bien au contraire, une *grâce de la divine Providence* qui correspond à l'universel plan salvifique de Dieu pour le monde. La pluralité des Eglises locales différentes des unes des autres est ainsi reconnue comme appartenant – *de iure divino* – à la structure fondamentale de l'Eglise universelle. Car, dans le plan de Dieu, l'Eglise universelle est une, toutes ses Eglises particulières doivent donc demeurer unies entre elles pour former ensemble *un tout organique* et s'enrichir mutuellement par leurs dons particuliers venant tous de l'unique Esprit-Saint qui anime toute l'Eglise. La sauvegarde de l'unité n'empêche pourtant pas que ces Eglises *jouissent d'une discipline propre, d'une coutume liturgique particulière, d'un patrimoine théologique et spirituel qui est le leur*. En effet, *cette variété d'Eglises locales convergeant dans l'unité démontre avec plus d'évidence la catholicité de l'Eglise indivisible (LG, 23)*. Les idées, annoncées ici, sont reprises et explicitées davantage en ce qui concerne les Eglises catholique d'Orient dans le décret sur l'œcuménisme (*UR*, 14-18) et dans le décret sur les Eglises orientales catholiques (*OE*, 2-6). Dans les deux documents, la tradition occidentale et la tradition orientale sont présentées comme complémentaires et non comme contradictoires ; selon une métaphore remontant à l'âge patristique, mais devenue célèbre à l'âge œcuménique, elles apparaissent comme les *deux poumons* par lesquels respire l'unique Eglise¹.

Si donc l'Eglise particulière, liée à son évêque, appartient en tant que telle à la structure essentielle de l'Eglise, le concile reconnaît que cette structure peut recevoir des figures concrètes diverses et que cette diversité est légitime, pour autant qu'elle ne conduise pas à sa séparation avec l'Eglise universelle². Le concile cherche ainsi un *équilibre entre forces centripètes et forces centrifuges, ou, en d'autres termes, entre*

¹ JEAN-PAUL II, *Novo Millennio Ineunte*. n°48.

² CTI, *Texte et Documents*..., 341.

unité et diversité dans l'Eglise, vécue au niveau des Eglises locales¹. Sa vision de l'unité, c'est celle qui recueille et intègre, dans la communion la diversité des traditions liturgiques, théologiques et pastorales et qui reconnaît la légitime variété des ministères, fonctions, méthodes catéchétiques, etc². Toutes ces diversités *de iure ecclesiastico* ne doivent pourtant jamais aller à l'encontre de l'unité pour ce qui est dans l'Eglise *de iure divino*. L'édification et la sauvegarde de cette unité – qui reçoit de la diversité son caractère de communion – est la première tâche du pontife romain (LG, 13), en collaboration avec les évêques (CD, 8) et le peuple des fidèles tout entier³.

4.2.4. Domaines de l'unité et de la diversité

En systématisant les énoncés du concile, le *Catéchisme* énumère les domaines essentiels où l'unité est requise de *iure divino* pour préserver l'intégralité et l'intégrité de la communion ecclésiale (CEC, 814 ; cf. LG, 14) :

- 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, ou en d'autres termes, la constitution hiérarchique de l'Eglise.

Aucune personne et aucune communauté ne peut prétendre être pleinement et visiblement unie à l'Eglise qu'aux conditions de lui appartenir par la confession de la foi de l'Eglise, la célébration de ses sacrements, et l'appartenance à ses structures de visibilité articulées autour du ministère de direction des évêques et du pontife romain⁴.

4.2.4.1. La foi révélée

Conformément au message des Ecritures, c'est dans la reconnaissance de Jésus comme Messie – c'est-à-dire dans la foi en lui – que siège le lien le plus fort de l'unité de l'Eglise⁵. La foi nous unit au Christ et, en

¹ ANGEL, A., « L'ecclésiologie postconciliaire. Les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir » dans Latourelle, R., (sous la dir. De), Vatican II. Bilan et perspectives (1962-1987), t. 1., Montréal – Paris, 1988, 411-440 (430).

² MEHL, R., « L'unité conciliaire de l'Eglise », in *Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*. Festgabe Peter Meinhold, Wiesbaden, 1977, 69-79 (76-77); CONGAR, Y.M., *Diversité...*, 12-13.

³ CDF, *Communio notio*, n°15.

⁴ *Ibid.*, n°11.

⁵ RIGAUX, B., « Le mystère... », 237.

lui, les uns aux autres (Ep 4, 13) ; par la foi, nous devenons *enfants de Dieu* (Jn 1, 12)¹ et membres du corps du Christ. Pour que l'Eglise soit une, la foi de l'Eglise doit aussi être une ; il y a un seul corps (Eglise) car il y a *une seule foi* (Ep 4, 4-5).

Les vérités de la foi nous ont été données par la révélation divine. Pour demeurer dans la plénitude de la foi, il est nécessaire d'adhérer à tout ce que Dieu a révélé, et éviter les doctrines contraires (*CIC*, can. 750)². Cette révélation est contenue dans les Ecritures qui nous *enseignent nettement, fidèlement et sans erreur, la vérité telle que Dieu, en vue de notre salut, a voulu qu'elle fût consignée dans les Saintes Lettres* (DV, 11). Comme il n'y a qu'une seule Bible dans l'Eglise, il ne peut y avoir qu'une seule foi³.

La parole de Dieu, d'où jaillit la foi de l'Eglise, a été révélée à l'Eglise, dans l'Eglise et pour l'Eglise (DV, 10)⁴. Son intelligence s'approfondit continuellement dans la Tradition vivante, grâce à laquelle l'Eglise garde fidèlement le dépôt sacré et le transmet, de génération en génération sans aucune altération (DV, 8). Car la parole de Dieu appartient en propre à l'Eglise : *tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Ecriture est soumis en dernier lieu au jugement de l'Eglise, qui s'acquitte de l'ordre et du ministère divin de garder et d'interpréter la parole de Dieu* (DV, 12)⁵. En effet, l'Eglise jouit continuellement de la guidance de *l'Esprit de vérité* (cf. Jn 14, 17 ; 15, 26 ; 16, 13), le même qui l'a inspirée au moment de mettre par écrit la révélation. Tout en étant soumise, dans la foi, à la parole de Dieu (DV, 10), l'Eglise est infaillible dans son interprétation ; elle possède et enseigne la totalité de la vérité révélée sans erreur ni altération (CEC, 889). La permanence de toute la révélation dans l'Eglise est assurée par l'ensemble du peuple de croyants, grâce au *sensus fidei* par lequel tous expriment leur *consentement universel en matière de foi et de mœurs*

¹ *La foi est le premier des tous les liens qui unissent l'homme à Dieu* (LEO XIII, *Satis cognitum*, n°6 ; <http://www.vatican.va>, 05 02 2004).

² Cf. THOMAS D'AQUIN, *STh*, II^a-II^{ae}, qu. 1, a. 1.

³ BAUM, G., *Op. cit.*, 25.

⁴ Le canon néotestamentaire s'est formé dans un contexte explicitement ecclésial et l'usage liturgique par l'ensemble des Eglises des écrits incertains a été une règle décisive pour leur admission ou leur rejet définitifs.

⁵ Dans l'enseignement de la foi, ceux qui en ont la charge au nom de l'Eglise *doivent toujours être soucieux de l'étroite unité de toute la doctrine de la foi et de son harmonie* (CIC, can. 254 § 1).

(LG, 12)¹. Le Magistère de l'Eglise propose à croire comme révélé uniquement *ce qui est manifesté par la commune adhésion des fidèles* (CIC, can. 750).

L'unité de foi ne nie pas la légitime diversité théologique. Des opinions variées peuvent coexister à l'intérieur de l'Eglise, sans que l'unité doctrinale soit mise en péril. En effet, si tous sont tenus à confesser fidèlement les vérités fondamentales, chacun peut avoir des vues personnelles sur les articles discutés². C'est pourquoi, *en exposant la doctrine, [les théologiens] se rappelleront qu'il y a un ordre ou une hiérarchie des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec les fondements de la foi chrétienne* (UR, 11). Ces opinions particulières aident à approfondir divers mystères de la foi et elles peuvent être tenues, tant par des personnes individuelles, que par des traditions ecclésiales. C'est ainsi que, par exemple, la variété des formulations théologiques de la doctrine entre l'Occident et l'Orient ne doit pas aller à l'encontre de l'unité dans la foi. Au contraire, ces différentes formules, plus complémentaires que contradictoires, peuvent aider les Eglises de traditions différentes à approfondir des aspects de la foi qui ont été mieux saisis par les unes que par les autres (UR, 17). Le cardinal Ratzinger parle à cet égard d'une *polarité sans contradiction*³. Toutefois, cette légitime variété doctrinale ne doit détourner aucun membre de l'Eglise de l'orientation commune de la foi, déterminée par ce que le peuple de Dieu tout entier croit toujours et partout⁴. Pour

¹ GRILLMEIER, A., « Esprit, position fondamentale et caractère propre de la constitution *Lumen Gentium* », dans Baraúna, G. & Congar, Y. (éds), *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise*, t. 2, Paris, Cerf, 1966, 165.

² CONGAR, Y.M., *Diversités et Communion*, col. Cogitatio Fidei 112, Paris, Cerf, 1982, 9. Selon le droit canonique, il revient à l'évêque diocésain de défendre *avec fermeté l'intégrité et l'unité de la foi par les moyens qui paraissent les mieux adaptés, en reconnaissant cependant une juste liberté en ce qui regarde les vérités qui demandent encore à être approfondies* (CIC, can. 386 § 2).

³ Expression de Ratzinger cité dans LANNE, E., « Unité et diversité... », 29.

⁴ On peut évoquer ici le Canon de Vincent de Lérins : *Quod ubique* – universalité, *quod semper* – continuité historique, *quod ab omnibus* – de commun accord (Vincent de Lérins cité d'après l'édition de R.S. MOXON, *The Commonitorium of Vincentius of Lerins*, Cambridge, 1915, 10-11). On voit bien que dans cette optique ecclésiale, les dogmes de l'Eglise apparaissent comme une formalisation magistérielle des vérités révélées et crues par l'ensemble des fidèles et non pas comme un enseignement

demeurer une, *l'Eglise du Christ doit prêcher un seul et unique message*¹. C'est pourquoi, l'unité dans la foi est à la fois un don du Seigneur et une responsabilité de son Eglise et de tous ses membres, qui doivent l'embrasser par une adhésion de cœur et d'esprit. C'est en demeurant dans la même foi que tous poursuivront d'un commun effort l'unique idéal du Royaume de Dieu dont nous parle le Christ dans son évangile. La foi en Christ, en effet, ne se limite pas à l'adhésion intellectuelle à un système de croyances, mais elle est d'abord un chemin de vie avec des implications existentielles très concrètes².

Comme le dit le concile, l'Eglise – fondée par le Christ et réunie constamment dans l'unité par son Esprit – *est une communauté de foi* (LG, 8). Cette foi est *une vérité divine catholique* (LG, 25) selon le double sens de ce qualificatif : premièrement, elle contient toutes les vérités révélées qu'il est nécessaire de croire pour parvenir au salut (plénitude) ; deuxièmement, elle s'adresse à tous les hommes et doit se répandre sur toute la terre (universalité).

Selon l'enseignement du Christ lui-même, et rappelé par le concile, la foi est nécessaire au salut (Mc 16, 16 ; Jn 3, 5, cf. LG, 14), c'est pourquoi, tous les membres de l'Eglise – pasteurs et fidèles – doivent *apporter l'obéissance de la foi à Dieu qui révèle* (DV, 5 ; cf. Rm 16, 26 ; cf. 1, 5 ; 2Co 10, 5-6). Guidé par *l'Esprit de vérité*, qui amène l'Eglise à *la vérité tout entière* (LG, 25, cf. Jn 16, 13), l'ensemble des fidèles *ne peut pas errer dans la foi*, lorsque, *depuis les évêques jusqu'au dernier des fidèles laïcs*, il croit unanimement ce que Dieu révèle (LG, 12).

autoritaire du pouvoir ecclésiastique. Cf. JOURNET, Ch., *Eglise du Verbe Incarné*, vol. 3, 2050-2055.

¹ BAUM, G., *Op. cit.*, 27.

² Nous ne pouvons pas entrer ici dans la discussion sur les implications morales de la foi. Il convient pourtant de mentionner que dans les cercles œcuméniques, on parle aujourd'hui d'*hérésie éthique* qui peut elle aussi être un facteur de divisions et conduire à l'éclatement de la communion ecclésiale. Dans le sens plénier, en effet, l'unité dans la foi ne se limite pas à un accord sur la compréhension des doctrines révélées mais comprend également un consensus sur les implications morales de la foi professée dans la vie de l'Eglise et de ses membres. Il y a une unité interne entre l'orientation doctrinale et l'orientation morale dans l'Eglise. C'est pourquoi, *il appartient à l'Eglise d'annoncer en tout temps et en tout lieu les principes de la morale, même en ce qui concerne l'ordre social, ainsi que de porter un jugement sur toute réalité humaine, dans la mesure où l'exigent les droits fondamentaux de la personne humaine ou le salut des âmes* (CIC, can. 747 § 2).

Cette foi constitue un *unique dépôt* de vérités divines (DV, 10). Les évêques, qui *sont les hérauts de la foi* (LG, 25), doivent la proclamer entièrement ainsi que *promouvoir et défendre l'unité de la foi* (LG, 23). De même, les fidèles laïcs, munis par l'Esprit-Saint du sens de la foi (*sensus fidei*), doivent en témoigner tant par une vie sainte que par une parole édifiante (LG, 35).

Professée par toute l'Eglise dans le *credo*, la foi est parmi les liens qui unissent tous les fidèles *dans ce même ensemble visible* qu'est l'Eglise (LG, 14). Grâce à l'unicité de la foi (Ep 4, 5) et à l'unité universelle de tous les fidèles dans la foi, le peuple de Dieu est un et unique sur la terre et montre ainsi sa catholicité (LG, 32). Celle-ci s'est manifestée pour la première fois, le jour de la Pentecôte, lorsque, à la prédication de Pierre et des apôtres, un grand nombre d'hommes venant de différents pays se sont joints à l'Eglise, préfigurant ainsi *l'union des peuples dans la catholicité de la foi* (AG, 6).

Ces vues conciliaires sur la catholicité de la foi reflètent la Tradition ancienne de l'Eglise, telle qu'elle se trouve exprimée par saint Irénée dans son *Adversus Haeresis* où nous lisons le passage suivant :

C'est cette prédication [des apôtres] que l'Eglise a reçue ; c'est cette foi : et bien qu'elle soit dispersée dans le monde entier, elle la garde soigneusement comme si elle habitait une seule maison, et elle y croit unanimement comme si elle n'avait qu'une âme et qu'un cœur (...). Sans doute, les langues, sur la surface du monde, sont différentes, mais la force de la tradition est une et identique. Les Eglises fondées dans les Germanies n'ont pas une autre foi ni une autre tradition ; ni les Eglises fondées chez les Ibères, ou chez les Celtes, ou en Orient, en Egypte, en Lybie, ou au centre du monde...¹.

4.2.4.2. Les sacrements, surtout l'eucharistie

Selon la doctrine conciliaire, *la liturgie est le sommet auquel tend l'action de l'Eglise* (SC, 10). En rassemblant *dans l'unité les enfants de Dieu*, elle manifeste et édifie la communion ecclésiale *jusqu'à ce qu'il y*

¹ IRENEE, *Adv. Haer.* I, 10, 1, 2 : PG 7, 551+ (Sch 264, 154-161). Dans le même sens, le *Martyre de saint Polycarpe*, décrit la catholicité d'une Eglise locale comme son rattachement à la communion de foi de toute l'Eglise. Au Moyen Age, Abélard, écrit que la *fides catholica* se caractérise par deux traits qui en font une foi universelle : elle s'impose à tous et elle est répandue partout (PIERRE ABELARD, *Introd. ad Theol.* I, 4 : PL 178, 986 c).

ait une seule bergerie et un seul pasteur (SC, 2). Par la célébration du culte – notamment sacramentel – les croyants s’unissent, *d’une façon mystérieuse mais bien réelle*, au Christ-tête et entre eux, pour ne faire qu’un seul corps avec lui (LG, 7). Reprenant ces idées conciliaires, le *Code de Droit Canonique* affirme que *les sacrements du Nouveau Testament institués par le Christ Seigneur et confiés à l’Eglise, en tant qu’actions du Christ et de l’Eglise... contribuent largement à créer, affermir et manifester la communion ecclésiastique* (CIC, can. 840). Le *Catéchisme* postconciliaire explicite qu’en vertu des sacrements – notamment du baptême qui nous fait entrer dans le corps du Christ (CEC, 1267-1270) et qui *constitue le fondement de la communion entre tous les chrétiens* (CEC, 1271), ainsi que de l’eucharistie qui la couronne (CEC, 1324-1325 et 1396) –, l’Eglise apparaît comme étant une *koinônia* sacramentelle (UR, 22 ; CEC, 1118-1119)¹.

Depuis l’antiquité, la théologie – tant en Occident qu’en Orient – atteste que la participation commune des fidèles aux mêmes biens du salut (*communicatio in sacris*) est la *racine* de la communion des saints (*communio sanctorum*) ; elle manifeste leur *solidarité spirituelle* et *tend à leur union effective dans la charité en constituant un seul cœur et une seule âme*² ; elle crée entre eux une situation de communion, enracinée dans ces biens divins. Car, parmi ces biens spirituels (*sancta*), les sacrements occupent une place de première importance : ils ont toujours été considérés par les chrétiens comme une expression particulièrement forte de l’unité de l’Eglise, et un moyen éminent pour l’approfondir continuellement³.

Cependant, l’unité sacramentelle n’exige pas l’uniformité des rites. Diverses traditions cultuelles ont toujours été admises et reconnues dans

¹ DENAUX, A., « L’Eglise comme communion. Réflexions à propos du Rapport final du Synode extraordinaire de 1985 », *NRT* 110 (1988), 33-35.

² CDF, *Communio in sacris*, n°6 ; cf. CONGAR, Y.M., *Chrétiens désunis. Principes d’un œcuménisme catholique*, coll. Unam Sanctam 1, Paris, Cerf, 1948², 63 (le livre est publié également sur : www.editionsducerf.fr, 10. 06. 2003) ; cf. *Catéchisme du Concile de Trente*, Pars I, art. IX, n°25.

³ L’expression *communio sanctorum*, telle qu’on la trouve dans le *Symbole des apôtres* depuis le 4^{ème} siècle, possède un double sens (il convient de souligner qu’il s’agit d’un seul double sens et non pas deux sens) : elle désigne à la fois et inséparablement la participation des fidèles aux biens du salut donnés par Dieu (sacrements, en particulier), et la communion ecclésiale qui en résulte (KASPER, W., « L’Eglise comme communion », 17-20).

l'Eglise sans que son unité soit remise en cause. Pourvu que l'on garde fidèlement *l'unité substantielle du rite* (SC, 38), c'est-à-dire les éléments essentiels de la célébration que l'Eglise croit d'institution divine, les cérémonies cultuelles peuvent varier suivant le temps et le lieu, ce qui enrichit la vie liturgique de l'Eglise. Le concile a reconnu cette variété et l'a confirmée solennellement : il a introduit lui-même de grandes réformes dans la manière de célébrer le culte (notamment eucharistique) et établi des directives générales pour les adaptations nécessaires de la liturgie à *la diversité des assemblées, des régions et des peuples* (SC, 37-40) ; il a même obligé les autorités ecclésiastiques locales à *adapter plus profondément la liturgie* aux circonstances particulières de leurs Eglises (LG, 40).

Même si tous les sacrements contribuent à l'édification du corps du Christ (SC, 59), c'est dans l'eucharistie que la communion ecclésiale atteint son point culminant (LG, 11). En effet, elle est *le centre et le sommet de tous les sacrements* (AG, 9), qui sont *ordonnés à elle comme à leur fin* (CEC, 1211)¹. C'est pourquoi, la célébration de l'eucharistie est l'acte central du culte chrétien et de la vie ecclésiale (SC, 10 ; PO, 5 ; CIC, can. 897). Rassemblés pour la *sainte communion*, les chrétiens *manifestent concrètement l'unité du Peuple de Dieu, qui, dans ce sublime sacrement, est convenablement signifiée et merveilleusement réalisée* (LG, 11 ; cf. 3) ; *par le Sacrement du pain eucharistique, est représentée et rendue effective l'unité des fidèles qui forment un seul corps dans le Christ*². Ainsi, l'expression *communio eucharistica* désigne à la fois la réception de l'eucharistie par les participants du repas du Seigneur et la relation d'intime proximité, qui en résulte, entre eux (UR, 22).

Les documents du Magistère relèvent à cet égard que la prière de Jésus pour l'unité *des siens*, dans l'évangile de saint Jean (Jn 17, 20-21), se trouve à l'endroit où les autres évangélistes décrivent la dernière cène et l'institution de l'eucharistie. En effet, *avant de s'offrir sur l'autel de la croix comme hostie immaculée*, Jésus a prié le Père pour l'unité de ses disciples (et de ceux qui croiront grâce à leur parole), après quoi, il a

¹ THOMAS D'AQUIN, *STh.*, III^a, q. 65, a. 3. A la suite de Nicolas de Cuse (*Concordantia Catholica*, lib. I c. 6 ; éd. Kallen, Hamburg, 1964, 53-54), l'eucharistie est appelée dans l'Eglise, *le sacrement des sacrements*.

² JEAN-PAUL II, *Ecclesia de Eucharistia*, n°21.

institué dans son Eglise l'admirable sacrement de l'eucharistie qui exprime et réalise l'unité de l'Eglise (UR, 2). L'Eglise, dans son enseignement officiel, rappelle régulièrement que le lien entre l'unité des croyants et le partage eucharistique est fortement souligné dans la doctrine paulinienne du repas du Seigneur. C'est surtout sa *Première Lettre aux Corinthiens* qui est la référence biblique la plus significative à cet égard. Dans cet écrit, la participation au corps du Christ possède un sens tantôt eucharistique, tantôt ecclésial :

La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au corps du Christ? Parce qu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous ne sommes qu'un corps, car tous nous participons à ce pain unique (1Co 10, 16-17).

Paul associe étroitement le thème du corps et le thème du pain partagé¹. Il s'agit tout d'abord du corps *personnel* du Christ glorifié, que les fidèles partagent dans l'eucharistie, et ensuite de son corps ecclésial qui se manifeste et se construit autour de l'autel. Il apparaît clairement que dans la pensée de Paul, le corps *personnel* du Christ, offert dans le pain de la communion, est donné aux fidèles en vue de la consommation par laquelle l'assemblée des fidèles devient le corps du Christ. S'il faut distinguer entre le corps du Christ glorifié au ciel et le corps du Christ qu'est l'Eglise il n'est pourtant pas permis de séparer l'un de l'autre car par la participation à l'eucharistie – qui est elle aussi corps du Christ –, les croyants ne font qu'*Un in Christo*². Comme le souligne Cerfaux (et bien d'autres exégètes), la formule paulinienne *corps du Christ* est en rapport direct avec l'institution de la Cène par le Seigneur d'une part, et

¹ Cerfaux estime, que le thème du pain partagé est plus archaïque et proprement chrétien tandis que le thème du corps est d'origine hellénistique et a été consciemment assimilé par Paul dans sa doctrine ecclésio-eucharistique. Il en déduit que, originellement, *l'idée d'unité était liée au pain (brisé) et non au corps et reposait sur le geste du Christ distribuant à tous les morceaux d'un pain unique* (CERFAUX, *Op. cit.*, 203). Ceci accentue encore davantage la thèse selon laquelle dans l'Eglise primitive, l'unité de la communauté ecclésiale était ressentie par les fidèles comme une unité proprement eucharistique et que la participation à la même eucharistie manifestait l'appartenance de tous à la même communauté de foi.

² ROBINSON, J.A.T., *Le corps...*, 101.

la célébration de l'eucharistie par la communauté chrétienne d'autre part¹.

Comme le Christ, présent dans l'eucharistie, est un, de même tous ceux qui y prennent part – aussi nombreux qu'ils soient – ne forment qu'un seul corps par lui et en lui. Ainsi, la communion eucharistique se révèle comme le sacrement de la communion de l'Eglise². Chez Paul, la *koinônia* des fidèles est étroitement liée au repas du Seigneur : par leur participation commune au corps eucharistique, ils réalisent et manifestent l'unité du corps ecclésial du Christ³. L'unité que les chrétiens célèbrent ensemble dans l'eucharistie est à la fois une unité d'esprit et une unité de vie ; c'est justement pour cette raison que Paul réprouve les divisions entre les chrétiens : ceux qui célèbrent leur unité de cœur dans l'eucharistie doivent montrer leur unité de vie dans la pratique de la charité⁴.

En liant étroitement la communion ecclésiale avec la communion eucharistique, le concile se place parfaitement dans le sillage de la pensée néotestamentaire et paulinienne en particulier. C'est par la participation à ce pain unique que les fidèles forment, *in Christo*, un seul corps, son Eglise (aux textes conciliaires cités plus haut, il convient d'ajouter encore : AA, 8 ; PO, 6 ; cf. 1Co 12, 27 ; Rm 12, 5). Dans l'ensemble de l'enseignement conciliaire, l'eucharistie apparaît comme *source et force créatrice de communion* entre ceux qui, par la foi et le baptême, sont devenus membres de l'Eglise⁵. L'eucharistie et l'Eglise sont si intimement liées entre elles qu'elles ne font qu'une seule réalité. Ratzinger affirme que, *l'Eglise est célébration de l'Eucharistie, l'Eucharistie est l'Eglise ! Elles ne sont pas juxtaposées, elles sont la même chose*⁶. Et Tillard explique que *cette identification désigne son*

¹ Cerfaux la distingue de la formule hellénistique *comme un seul corps* et affirme que les deux se complètent dans l'ecclésiologie de Paul sans s'équivaloir (*Op. cit.*, 201-225).

² CONGAR, Y.M., *Un peuple messianique...*, 67.

³ Cf. *Supra*, dans la *Première étude : La communion dans le Nouveau Testament*, 13-33.

⁴ CERFAUX, L., *Op. cit.*, 202.

⁵ CDF, *Communio notio*, n°5.

⁶ RATZINGER, J., *Les principes de la théologie catholique*, coll. Croire et Savoir 6, Paris, Téqui, 1985, 56. L'évolution de l'expression *corpus mysticum* montre que tant l'Eglise que l'eucharistie sont corps du Christ (voir à ce sujet, DE LUBAC, H., *Corpus Mysticum*. Eucharistie et Eglise au Moyen-Âge, Paris 1949²).

*[Eglise] être le plus profond. Il ne s'agit pas d'une simple image*¹. C'est pourquoi, selon une formule rendue populaire depuis le père De Lubac, *c'est l'Eglise qui fait l'eucharistie mais c'est aussi l'eucharistie qui fait l'Eglise*². Dans la perspective de cette profonde identification entre l'eucharistie d'un côté et l'Eglise de l'autre, il devient clair que, pour la foi catholique, *l'unicité et l'indivisibilité du Corps eucharistique du Seigneur implique l'unicité de son Corps mystique, qui est l'Eglise une et indivisible*³. *Dans l'eucharistie, le Christ, présent dans le pain et le vin et se donnant à nouveau, construit l'Eglise comme son corps et par son corps ressuscité, il nous unit à Dieu un et trine et entre nous*⁴. L'eucharistie a pour fruit principal l'approfondissement de l'être communautaire du corps du Christ⁵. C'est donc à l'autel que l'Eglise réalise son unité essentielle, en rassemblant dans une communauté pleinement réconciliée *in Christo* la diversité des fidèles, en dépit de leurs différences personnelles et des obstacles humains qu'ils pouvaient opposer à cette unité. C'est donc dans la célébration de l'eucharistie que l'Eglise se réalise et se manifeste, au plus haut degré, comme un mystère de communion divino-humaine⁶. *L'ecclésiologie de communion, à sa base même, est une ecclésiologie eucharistique*⁷.

Selon la constitution sur la liturgie, toute célébration liturgique est une manifestation visible de l'Eglise entière et exprime son unité (SC, 26). Si la foi baptismale est le fondement de la communion catholique de tous les fidèles dans l'Eglise, l'eucharistie en est l'expression liturgique la plus parfaite et la manifestation extérieure la plus universelle. Selon le concile, dans chacune des assemblées eucharistiques – même si souvent elles sont *petites, pauvres et éloignées les unes des autres* – se réalise la présence complète de l'Eglise du Christ, *une, sainte, catholique et apostolique* (LG, 26). L'eucharistie exprime ainsi la plénitude ecclésiale

¹ TILLARD, J.M.R., « Eglise et salut. Sur la sacramentalité de l'Eglise », *NRT* 106 (1984), 658-685 (665).

² DE LUBAC, H., *Méditations sur l'Eglise*, Paris, Aubier, 1953, 113 ; cf. *CEC*, 1396.

³ CDF, *Communio in notio*, n°11.

⁴ RATZINGER, « The ecclesiology of Vatican II », *L'Osservatore Romano*. Weekly Edition in English (23 January 2002), 5.

⁵ TILLARD, J.M.R., « Eglise et salut... », 681-682.

⁶ ZOGHBY, E., *Op. cit.*, 498.

⁷ RATZINGER, « The ecclesiology of Vatican II », *L'Osservatore Romano*. Weekly Edition in English (23 January 2002), 5.

réalisée dans chaque communauté de fidèles, rassemblée légitimement autour d'un président (évêque ou prêtre délégué par lui, SC, 42), pour la célébration du mystère chrétien. Chaque célébration eucharistique – à condition toutefois qu'elle remplisse les conditions de validité – réalise pleinement *l'œuvre de notre rédemption* (LG, 3) et contient tout le mystère de notre salut. Dans la fraction du pain eucharistique, les fidèles sont élevés à la communion avec le Seigneur et entre eux, communion qui surpasse toutes les frontières (LG, 7). L'Eglise est catholique puisque, dans tous les rassemblements eucharistiques de fidèles à travers le temps et l'espace, se célèbre le même et universel mystère du salut. Cette unicité et cette universalité de l'eucharistie manifestent la catholicité de l'Eglise du Christ qui n'est autre chose qu'une communion – historique et géographique – des communautés eucharistiques particulières. Grâce à l'eucharistie, toute communauté locale de fidèles – légitimement rassemblée autour d'un président –, du fait de célébrer partout le même et unique mystère, réalise et manifeste l'Eglise du Christ dans sa plénitude. C'est là, pourrait-on dire, l'aspect qualitatif de l'unité eucharistique de l'Eglise.

Mais l'eucharistie exprime également l'aspect quantitatif de l'unité ecclésiale. En effet, rassemblée autour de la table du Seigneur, chacune des communautés exprime sa communion avec toutes les autres communautés semblables à travers le monde, et qui célèbrent actuellement le même mystère, avec celles du passé qui le leur ont transmis dans une Tradition de foi remontant aux origines de l'Eglise (LG, 6) et celles du futur qui le recevront d'elles et qui le perpétueront jusqu'à ce que le Seigneur revienne. L'eucharistie *représente et produit l'unité des fidèles* – ceux de toujours et de partout –, *qui constituent ensemble un seul corps dans le Christ* (LG, 3, cf. 1Co 10, 17). Ainsi, l'eucharistie réalise et manifeste l'unité de l'Eglise dans sa dimension géographique et dans sa dimension historique. C'est ainsi que, considérés ensemble, tous les rassemblements eucharistiques des fidèles – passés, actuels et futurs –, *représentent l'Eglise visible établie dans l'univers* (SC, 42).

A cause de cette catholicité intrinsèque de l'eucharistie, sont surpassées autour de la table du Seigneur, toutes les frontières juridiques dans l'Eglise, et son unicité se révèle en pleine lumière. Quelle que soit, du point de vue canonique, l'appartenance diocésaine ou paroissiale des fidèles rassemblés pour le repas du Seigneur, chacun est *dans son Eglise*, c'est-à-dire dans l'unique et universelle Eglise du Christ,

nourrie et maintenue dans la pleine communion catholique, par l'unique eucharistie¹. En effet, le sacrifice eucharistique, tout en étant célébré chaque fois dans une communauté particulière, est toujours une célébration de toute l'Eglise, qui reçoit du Seigneur le don du salut dans son intégralité (LG 26)². A chaque eucharistie, la communauté célébrante se manifeste comme une communauté catholique réalisant en elle *les critères d'ecclésialité que sont unité, sainteté et apostolicité*³. L'eucharistie manifeste ainsi l'unique identité catholique de toutes les communautés qui la célèbrent.

L'unité eucharistique de la communion ecclésiale est de type pneumatique : en communiant à l'unique pain et en buvant à la même coupe, tous les membres du corps du Christ reçoivent le même Esprit qui protège la communion ecclésiale tant contre un morcellement chaotique que contre une uniformité monolithique. Dans la force de cet Esprit de *koinônia*, l'Eglise se manifeste, à l'eucharistie, comme une communion dans laquelle sont surmontées toutes les oppositions entre les sexes, cultures, races, rangs sociaux, etc. Elle se révèle ainsi comme le peuple de Dieu unique et uni, *établi par le Christ en communion de vie, de charité et de vérité* (LG, 9)⁴.

Grâce à l'eucharistie, l'Eglise réalise et manifeste pleinement son universalité. Chaque eucharistie est célébrée par une communauté particulière de fidèles, rassemblée autour de l'évêque (ou du prêtre qui le représente). Vatican II dit que cette célébration est l'expression la plus forte de son unité locale (LG, 11). Cependant, le peuple de Dieu est un peuple catholique, c'est-à-dire répandu dans tout l'univers (LG, 13). Chaque communauté particulière fait partie de ce peuple unique. Sur tous les autels du monde, c'est la même eucharistie qui est offerte – représentation sacramentelle de l'unique sacrifice du Christ, offert une fois pour toutes, pour le salut du monde ; dans chaque eucharistie, les

¹ CDF, *Communio notio*, n°10.

² Ce n'est pas une vue nouvelle mais une tradition bien ancienne dans l'Eglise, cf. AUGUSTIN, *In Ioann. Ev. Tract.*, 26, 13: PL 35, 1612-1613.

³ DORE, J., « L'Eglise à la veille du grand Jubilé 2000 Relire Lumen Gentium », *DC*, n° 2190 (18/10/1998), n°4a-b, p. 875 (publié également sur <http://www.doc-catho.com>).

⁴ DENAUX, A., « L'Eglise comme communion. Réflexions à propos du Rapport final du Synode extraordinaire de 1985 », *NRT* 110 (1988), 16-37 ; 161-180.

fidèles rassemblés en son nom se nourrissent de son corps unique et le même partout.

Grâce à l'identité du mystère eucharistique, qui est partout le même, chacune de ces assemblées locales n'est pas une *fraction* de l'Eglise mais une réalisation concrète et plénière de l'Eglise ; elle jouit de la plénitude d'ecclésialité¹. L'unicité et l'indivisibilité du corps eucharistique du Seigneur implique l'unicité et l'indivisibilité de son corps ecclésial, lui aussi un et indivisible. Le concile souligne cet aspect lorsqu'il affirme que, dans chacune des assemblées eucharistiques, *le Christ est présent, qui, par sa puissance, rassemble l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* (LG, 26)². Chaque assemblée eucharistique locale se réunit autour de l'autel dans la conviction de célébrer le même mystère que célèbrent toutes les autres assemblées semblables dispersées dans le monde. Ainsi, chaque communauté particulière prend conscience de son appartenance au même et unique corps ecclésial qui se rassemble à travers le monde autour du même et unique corps eucharistique. C'est donc, à partir de ce centre eucharistique que chaque communauté locale s'insère dans le corps ecclésial du Christ, unique et sans division³. L'unique eucharistie soude toutes les communautés locales en un seul corps, car chaque célébration eucharistique d'une communauté particulière est toujours en même temps celle de toute l'Eglise⁴. La communion des Eglises locales au sein de l'Eglise universelle possède ainsi une dimension eucharistique inhérente. Il est donc apparent que, pour l'ecclésiologie catholique, *l'eucharistie est la racine de la communion des Eglises locales dans l'Eglise universelle ; elle est toujours une célébration de toute l'Eglise*⁵. A travers l'eucharistie, chaque fidèle qui appartient à une Eglise particulière appartient à toutes les Eglises, car l'eucharistie est toujours célébrée par

¹ ZOGHBY, E., *Op. cit.*, 496-497.

² Cf. AUGUSTIN, C. *Faustum*, 12. 20: PL 42. 265 ; *In Ioann. Ev. Tract.*, 26, 13: PL 35, 1612-1613.

³ CDF, *Communio notio*, n°11.

⁴ McPARTLAN, P., *Sacrament of salvation*. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology, Edinburgh, T&T Clark, 1995, 67.

⁵ Selon la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *pour cette raison aussi, l'existence du ministère de Pierre, fondement de l'unité de l'Episcopat et de l'Eglise universelle, est en correspondance profonde avec le caractère eucharistique de l'Eglise* (CDF, *Communio notio*, n°11).

une communauté particulière dans la communion du corps du Christ unique et universel¹. A la lumière de l'eucharistie, l'appartenance à l'Eglise se révèle comme étant en même temps et inséparablement particulière et universelle.

Cette unité eucharistique de l'Eglise n'est pas seulement géographique mais aussi historique. Chaque célébration de l'eucharistie exprime l'unité du corps du Christ, à travers toute l'histoire remontant jusqu'aux apôtres qui, à la dernière cène, ont reçu du Seigneur l'ordre de partager ce repas en mémoire de lui jusqu'à ce qu'il revienne².

L'unité hiérarchique de l'Eglise – tant dans sa dimension locale que dans sa dimension universelle – est ancrée elle aussi dans la célébration de l'eucharistie. L'évêque du lieu qui est le chef de l'Eglise locale, est également, et même surtout, le président de l'assemblée eucharistique. C'est au titre de cette double présidence qu'il constitue un centre visible d'unité de sa communauté. Le collège épiscopal, composé des présidents des assemblées eucharistiques locales qui sont en même temps chefs et gouverneurs des Eglises, constitue un lien visible de la communion universelle des Eglises locales. La communion hiérarchique de l'Eglise est ainsi intimement et inséparablement liée à la communion eucharistique³.

L'unité du culte eucharistique de l'Eglise n'implique pourtant pas l'unicité du rite. Comme pour les autres célébrations, une pluralité légitime est admise à ce niveau ; elle exprime la variété des traditions liturgiques et spirituelles dans l'Eglise. L'Eglise catholique a toujours autorisé des rites multiples à condition qu'ils contiennent des éléments constitutifs de la célébration eucharistique, notamment l'usage du pain et du vin et les paroles de la consécration. L'unité eucharistique de l'Eglise signifie qu'à travers des rites différents, chaque communauté rassemblée autour de la table du Seigneur célèbre le même et unique

¹ *Ibid.*, n°10.

² McPARTLAN, P., *Op.cit.*, 67.

Cette continuité historique est exprimée dans la liturgie eucharistique par la commémoration des saints.

³ ZOGHBY, E., *Op. cit.*, 502-503.

sacrifice du Christ offert une fois pour toutes pour le salut du monde¹. Chaque fois que l'eucharistie est célébrée, les fidèles font mémoire du même événement pascal et rappelle la *mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne* (1Co 11, 26). Sur tous les autels du monde et à travers des rites variés, les chrétiens ont la conscience de partager l'unique pain et de participer à l'unique coupe par lesquels le Seigneur les rassemble en un seul corps, son Eglise.

4.2.4.3. *Les structures visibles d'unité*

Comme nous l'avons constaté, dès le début de cette étude, le concile conçoit l'Eglise comme une *koinônia*. Celle-ci est réalisée par l'Esprit-Saint opérant par la grâce dans les membres du corps du Christ et les faisant participer à la vie de la tête (LG, 7). Dans cette conception, qui est conforme à l'esprit de la Bible, la communion spirituelle de vie *in Christo*, prime sur l'appartenance formelle aux structures ecclésiastiques institutionnelles². En même temps, le concile affirme que sont pleinement incorporés à l'unité ecclésiale ceux qui sont *unis dans ce même ensemble visible de l'Eglise, avec le Christ qui la régit par le souverain Pontife et les évêques* (LG, 14).

Selon l'ecclésiologie conciliaire, les structures de visibilité de l'Eglise sont ordonnées à la communion spirituelle dans les biens du salut, et la servent³. Cependant, il n'est pas permis considérer ces structures comme contingentes car, comme l'affirme explicitement le concile, la structure visible de l'Eglise est un *signe de son unité dans le Christ* (GS, 44 §3). Par conséquent, elle fait partie intégrante de l'être ecclésial, et l'appartenance à cette structure est une condition de la pleine appartenance à l'Eglise.

Certes, selon l'ecclésiologie catholique contemporaine, l'unité de l'Eglise est d'abord une unité mystique qui résulte de la participation des fidèles aux mêmes biens spirituels dont elle vit. Toutefois, constituée d'hommes et de femmes, l'Eglise forme également, en ce monde, une communauté sociologique spécifique, structurée par des éléments visibles tels que les professions de foi, un culte liturgique

¹ JOURNET, Ch., *Eglise du Verbe Incarné*, vol. 3..., 2070-2071.

² Cf. BERROUARD, M.F., « La première communauté de Jérusalem comme image de l'unité de la Trinité », dans Mayer, C. & Chelius, K.H. (éds.), *Homo Spiritualis*, Würzburg, 1987, 207-224 (213).

³ ZOGHBY, E., *Op. cit.*, 504.

organisé avec les sacrements au centre, une structure hiérarchique articulée autour du ministère épiscopal transmis par le sacrement de l'ordre. Ces structures de visibilité sont requises, tant par la condition sociale de l'homme¹, que par le caractère incarnationnel de l'économie du salut et par le caractère terrestre de l'Eglise pérégrinante².

Selon le concile, elles sont indissociablement liées à la communion spirituelle dans le corps du Christ car elles créent les conditions nécessaires à son avènement et en tracent le cadre ecclésial³. Elles appartiennent intrinsèquement à l'Eglise en tant que *mysterium salutis*, dans lequel *la société, constituée d'organes hiérarchiques, et le Corps mystique du Christ constituent une seule réalité complexe formée d'un élément humain et d'un élément divin*, où le visible sert le spirituel et lui est ordonné (LG, 8). C'est pourquoi, l'Eglise catholique croit que la suppression de ces structures de visibilité aurait pour conséquence l'anéantissement de la communion spirituelle entre les fidèles et entraînerait la disparition de l'Eglise elle-même. Elle croit aussi que la pleine participation aux biens du salut exige l'insertion des fidèles dans ces structures.

Partant du principe de l'indivisibilité du visible et du spirituel dans l'être ecclésial, le concile enseigne que la pleine communion exige l'appartenance au *même ensemble visible de l'Eglise*, dont la direction est assurée par *le souverain Pontife et les évêques* en communion avec lui (LG, 14). En effet, les ministres de l'Eglise – notamment le pape et les évêques –, qui forment sa structure hiérarchique, sont au service du peuple de Dieu et exercent leur pouvoir sacré en vue du salut de tous ses

¹ Cf. *Supra* : *La personne humaine comme un être relationnel – fondements anthropologiques de la communion*, 241-258.

² L'ecclésiologie préconciliaire avait tendance à présenter trop unilatéralement les structures visibles comme une conséquence du caractère sociétaire de l'Eglise : car l'Eglise, constituée en ce monde comme une société d'hommes, devait avoir des structures de visibilité constitutives de toute société humaine (par ex. LEO XIII, *Satis cognitum* ; www.vatican.va (11. 02. 2004). Dans une telle présentation, ces structures courraient le risque d'apparaître comme une facette entièrement *profane* de l'Eglise (BAUM, G., *Op. cit.*, 34).

³ Toutefois, le concile reconnaît en même temps l'existence d'une communion dans les biens du salut avec les Eglises et Communautés ecclésiales n'appartenant pas aux structures visibles de l'Eglise catholique ; ces biens, de par leur nature, font partie du trésor spirituel de l'Eglise une sainte, catholique et apostolique dont la plénitude *subsiste dans l'Eglise catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui* (LG, 8).

membres (LG, 18). Dans l'ecclésiologie de l'Eglise catholique, la constitution hiérarchique de l'Eglise est présentée comme une structure de *iure divino*, assurant l'unité spirituelle de la communauté ecclésiale ; elle possède une dimension pneumatologique inhérente car, à travers elle, l'Esprit du Seigneur réalise la *koinônia* mystique du corps du Christ.

Dans la perspective de l'ecclésiologie conciliaire, la communion hiérarchique apparaît comme une structure d'unité qui est impliquée par le concept même de communion¹. Cependant, une appartenance purement extérieure aux structures visibles de l'unité ne suffit pas pour avoir part à la communion du salut. Le concile affirme en effet, que *n'est pas sauvé, même s'il est incorporé à l'Eglise, celui qui, faute de persévérer dans la charité, demeure dans le sein de l'Eglise « de corps » mais non pas « de cœur »* (LG, 14). C'est pourquoi, la communion visible des fidèles au sein des structures institutionnelles de l'Eglise doit être scellée par leur communion dans la charité.

4.2.4.4. La charité

Un adage antique exprimant la vision traditionnelle de l'unité ecclésiale dit, *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. A travers les siècles de l'histoire, cette devise a acquis une valeur de règle pour harmoniser l'unité et la diversité dans l'Eglise. En le transformant légèrement, on peut dire que la diversité doit toujours se conjuguer avec la charité, afin que l'unité ecclésiale soit préservée. En effet, comme le dit saint Thomas, *l'Eglise est une... par l'unité de la charité, parce que tous sont unis dans l'amour de Dieu, et entre eux dans l'amour mutuel*². Le maître d'Aquin semble se faire ici l'écho de saint Paul, selon lequel *la charité, c'est le lien parfait* (Col 3, 14 ; cf. Rm 13, 8-10 ; 1Co 13).

Au sein de la communauté chrétienne, cette loi de la charité s'exprime dans le partage fraternel des biens spirituels et matériels (*koinônia*), c'est-à-dire dans la mise en commun des dons personnels que chacun a reçus du Seigneur, non pas pour un usage privé mais en vue de la construction du corps du Christ tout entier (Rm 12, 3+ ; 1Co 12, 4-30 ;

¹ CONGAR, Y.M., « En guise de conclusion », dans Baraúna, G. & Congar, Y. (éds), *L'Eglise de Vatican II, Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise*, t. 3, Paris, Cerf, 1966, 1372.

² THOMAS D'AQUIN, *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 9 ; JOURNET, Ch., *Eglise du Verbe Incarné*, vol. 3, 2056-2058.

Ep 4, 10-13)¹. Ainsi, à travers la diversité des dons et des fonctions, se tisse la communion du peuple de Dieu, dont la cohérence et l'unité sont assurées par la même charité qui anime tous les membres². C'est aussi grâce à elle que toutes les différences entre les fidèles – venant de cultures et de milieux variés – sont surpassées et que l'Eglise, dans le monde se montre comme le corps du Christ unique et pleinement réalisé, c'est-à-dire catholique.

4.2.5. La diversité socio-culturelle et l'inculturation

La problématique de la polarité entre l'unité et la diversité dans la communion ecclésiale nous renvoie encore à une question importante à l'époque de la globalisation : celle de la diversité socio-culturelle de l'Eglise et de l'inculturation de l'évangile.

Car l'Eglise est en ce monde le sacrement universel du salut, elle doit s'étendre par toute la terre en traversant les pays, les peuples, les nations, les langues, les cultures, etc. Pour être un signe et un instrument efficace de communion avec Dieu et entre les gens, elle doit s'approcher d'eux dans les circonstances déterminées de leur vie, en assumant le monde donné dans lequel ils vivent. Cette situation pose à l'Eglise un double défi : d'une part, celui d'évangélisation de la culture, d'autre part, celui de l'inculturation de l'évangile. En d'autres termes, il s'agit pour l'Eglise de préserver son unité dans la foi, les sacrements et la constitution hiérarchique, à travers la variété des formes locales dans lesquelles la foi est prêchée et vécue, les sacrements célébrés et le ministère hiérarchique exercé. Les raisons de cette diversité, que l'on peut appeler socio-culturelle, sont tant d'ordre divin que d'ordre humain³. En premier lieu, c'est le caractère transcendant de la révélation qui n'est pas liée, en principe, à aucune culture particulière, aucun système socio-politique, aucune structure économique, aucun type de société spécifique mais, au contraire, destinée à les imprégner tous de sa lumière divine⁴. Ensuite, c'est l'économie incarnationnelle du salut, de laquelle dérive le caractère terrestre de l'Eglise qui doit, de ce fait,

¹ Cf. *Supra* : *La communion dans le Nouveau Testament* (dans la *Première étude*, § 4.2., pp. 13-33).

² CONGAR, Y.M., *Un peuple messianique...*, 78-80.

³ CONGAR, Y.M., *Diversités...*, 64-65 ; ZOGHBY, E., *Op.cit.*, 495.

⁴ Bien sûr ce postulat ne peut aucunement mener à la négation de l'enracinement historique évident de la foi chrétienne dans la culture et la religion juives.

trouver son *modus vivendi* dans les contextes socio-culturels divers et changeant suivant les lieux et les temps à mesure qu'elle se dilate à travers le monde et avance à travers l'histoire vers son accomplissement eschatologique. Finalement, c'est la liberté des hommes qui, don du Créateur, doit être respectée par l'Eglise dans son annonce de l'évangile au monde et prise en compte dans la vie de chaque communauté ecclésiale particulière.

Déjà dans la Bible, les questions de la diversité socio-culturelle d'une part et de l'unité ecclésiale d'autre part se sont posées aux communautés chrétiennes. Selon le précepte de Jésus ressuscité, les disciples sont envoyés pour être ses *témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre* (Ac 1, 8), et pour faire des disciples de toutes les nations (Mt 28, 19). Le jour de la Pentecôte, Pierre adresse le message du salut aux représentants de *toutes les nations qui sont sous le ciel* (Ac 2, 5 et 9-11), dont un grand nombre devient chrétien (Ac 2, 14+). Dès la première ère, l'Eglise apparaît comme une communauté des disciples de Jésus, venant d'horizons socio-culturels divers. La vision de Pierre à Joppé atteste que, selon la volonté du Christ, l'Eglise doit être une communauté *supraculturelle* et *supraethnique* (Ac 10, 11+); les missions de Paul et de ses collaborateurs auprès des gentils attestent que telle était la conviction de l'Eglise primitive.

Toutefois, la présence de divers groupes ethnico-culturels au sein de la jeune Eglise (comme judéo-chrétiens et pagano-chrétiens à Jérusalem) constitue non seulement une richesse mais également un danger pour son unité¹. Cette situation provoque des tensions, voire des conflits entre les apôtres – notamment entre Paul et Pierre – sur le rôle du facteur socio-culturel dans l'Eglise. Les décisions du *concile de Jérusalem* (Ac 15) montrent la conviction, à laquelle sont arrivés les apôtres par un dialogue fraternel, que l'unité de la *koinônia* chrétienne n'exige pas l'unification des chrétiens sur le fondement d'une seule culture, mais admet la variété socio-culturelle au sein de l'unique Eglise. Malgré les tensions, aux origines de l'Eglise, la *koinônia* ecclésiale a pu être maintenue à travers la diversité culturelle. Pasinya constate que les

¹ PASINYA, M.L., « Unité et diversité dans les Actes des apôtres. Le problème des groupes culturels », dans CBP, *Unité et Diversité dans l'Eglise...*, 199-208.

principes unifiants, dans l'Eglise primitive, étaient nombreux : *l'Esprit-Saint, l'unique plan salvifique de Dieu, les Douze, la doctrine apostolique ou la foi en Jésus-Christ, la communion fraternelle ou la charité, la prière, la persécution...*¹. La crise considérable, provoquée par le *choc des cultures* au sein de la communauté primitive a permis à l'Eglise de prendre conscience de son universalité et de son caractère supra et trans-culturel.

La conviction constante de l'Eglise est que l'évangile du Christ est un message de salut universel, capable de *s'enraciner dans toute culture, de la façonner et de la promouvoir, la purifiant et l'ouvrant à la plénitude de vérité et de vie qui s'est réalisée dans le Christ Jésus*². Elle est donc de nature et de vocation ouverte à la pluralité des espaces ethniques et culturels³. C'est pourquoi, dans l'évangélisation des peuples, leur patrimoine culturel, artistique et historique ne doit pas être rejeté mais assimilé et mis en valeur, car il constitue un instrument pastoral efficace⁴. Nous parlons à cet égard de l'*inculturation* grâce à laquelle l'annonce de l'évangile reçoit *un caractère incisif qui en favorise l'écoute et la réception*⁵. Elle exige que l'évangile du Christ soit réinterprété à la lumière des philosophies et de la sagesse des peuples auxquels il s'adresse, afin que la lumière de la révélation divine pénètre entièrement leurs coutumes, l'ordre social, leurs mœurs et leurs valeurs propres. C'est donc une affaire d'adaptation de la foi, qui est universelle de nature, aux contextes socio-culturels variés dans lesquels elle est prêchée et vécue. Il s'agit d'ajuster la vie chrétienne d'une communauté donnée au génie et au caractère propre de la culture dans laquelle elle est plongée et d'assimiler, de manière fructueuse, les coutumes et les traditions, la science et l'art des peuples autochtones et tout ce qui peut les aider à mener la vie chrétienne authentique dans leur contexte existentiel (AG, 22). L'inculturation effectuée dans la pleine fidélité à la foi de l'Eglise permet à la bonne nouvelle du salut du Christ de s'implanter efficacement dans les différentes cultures, *de sorte que les*

¹ PASINYA, M.L., *Op. cit.*, 208.

² JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°30.

³ CONGAR, Y.M., *Diversité...*, 55-63 ; JOURNET, Ch., *Eglise du Verbe Incarné*, vol. 3, 2068-2069.

⁴ JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°30.

⁵ *Ibid.*, n°30.

*valeurs spécifiques de chaque peuple ne soient pas reniées, mais purifiées et portées à leur plénitude*¹.

L'inculturation est le contraire du syncrétisme car il ne s'agit pas d'amalgamer des éléments hétérogènes dans une construction sans unité, mais d'éclairer, par la lumière de l'évangile, les cultures particulières avec les qualités propres de chaque famille des nations (AG, 22).

L'inculturation est une exigence impliquée par la conception de l'Eglise comme communion. Le concile affirme que l'unique peuple de Dieu *se rassemble à partir de divers peuples* (LG, 13). Dans chaque communauté particulière, l'Eglise du Christ, *devient présente et agissante dans la particularité et la diversité des personnes, des groupes, des époques et des lieux*². En effet, la spécificité du contexte géo-culturel, politico-historique, socio-économique, etc., dans lequel ils vivent, influence la pastorale, les usages liturgiques et les conceptions doctrinales des Eglises locales. Ainsi, dans chaque Eglise locale, l'Eglise du Christ acquiert une couleur spécifique due à l'influence du monde extérieur. Le caractère catholique de l'Eglise signifie le rassemblement, dans l'unité, non seulement des richesses chrétiennes partout répandues mais aussi de tout ce qui est bien, juste et vrai dans le monde (AG, 22). Pour que le corps du Christ s'accroisse harmonieusement jusqu'à son plérôme voulu par le Christ, il est nécessaire que les Eglises particulières, fondées sur des aires socio-culturelles variées et jouissant de traditions propres, soient reconnues et respectées, avec leurs particularités, au sein de la communion universelle de l'Eglise (cf. AG, 22). En assumant dans son sein unique cette grande diversité, l'Eglise universelle se présente comme une communauté multiculturelle, aux dimensions du monde entier, dans laquelle *le tout, comme chaque partie, profite du fait que tous communiquent entre eux et travaillent dans l'unité et sans restriction à la perfection de l'ensemble* en s'enrichissant mutuellement par *ses propres dons* (LG, 13 ; cf. AG, 9)³. L'Eglise du Christ se manifeste ainsi

¹ JEAN-PAUL II, *Novo Millennio Ineunte*, n°40.

² CDF, *Communio in notio*, n°7-10.

³ KASPER, W., « L'Eglise comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II », *Communio* (Paris), 12 (1/1987), 25-26. En méditant sur l'événement de la Pentecôte, saint Augustin dit : *ai-je l'audace de dire : je suis dans le corps du Christ,*

comme étant toujours et partout identique quant à l'essentiel, et multiple et diversifiée quant à sa figure terrestre concrète.

Il est incontestable que l'Eglise qui, jusqu'au concile, était restée majoritairement latine dans sa tradition théologico-liturgique, et occidentale dans son aspect culturel, a entrepris avec Vatican II l'effort d'une authentique universalisation de l'inculturation. A l'époque d'une mondialisation croissante dans tous les domaines de la vie, l'Eglise du troisième millénaire devra trouver sa place dans *la mosaïque nouvelle et changeante des peuples et des cultures*¹ ; elle doit s'inculturer dans les nouvelles sociétés marquées par le pluralisme des valeurs, des manières de vivre, des croyances – le pape Jean-Paul II parle à cet égard de l'annonce de l'évangile du Christ *dans les «nouveaux aréopages»* de notre monde². *Le christianisme du troisième millénaire devra répondre toujours mieux à cette exigence d'inculturation. Tout en restant pleinement lui-même, dans l'absolue fidélité à l'annonce évangélique et à la tradition ecclésiale, il revêtira aussi le visage des innombrables cultures et des innombrables peuples où il est accueilli et enraciné*³.

L'ecclésiologie catholique actuelle reconnaît la pluralité ecclésiale, résultant de la diversité socio-culturelle du monde, comme une valeur positive et affirme qu'elle ne porte pas atteinte à l'unité de la communion catholique, à condition que toutes les communautés locales demeurent fidèles au Christ et à son évangile. S'il faut promouvoir cette *pluralité*, qui est une richesse de l'Eglise, il faut, en même temps, éviter

je suis dans l'Eglise du Christ. (...) En effet, je suis en communion avec toutes les nations (AUGUSTIN, *En. in Ps.* 147, 18 : CCSL 40, 2156). Comme un exemple de cette pluralité multi-ethnique et multi-culturelle dans l'unité du corps du Christ, Augustin rapporte dans ce texte le miracle des langues de la Pentecôte qu'il présente comme une figure de l'Eglise – communauté qui réconcilie toutes les langues. Il dit, *dans une seule nation se réalisait ce qui était destiné à s'accomplir en toutes les nations. (...) Puisque le corps du Christ parle maintenant toutes les langues, je parle moi aussi toutes les langues..., la langue de toutes les nations est mienne* (*ibid.*). La même idée chez Fulgence de Ruspe : *L'amour devait rassembler l'Eglise de Dieu par toute la terre, (...) et maintenant qu'elle est rassemblée par le Saint Esprit, c'est son unité qui parle toutes les langues* (FULGENCE DE RUSPE, *Sermo 8 in Pent.*, 2-3 : PL 65, 743-744).

¹ JEAN-PAUL II, *Novo Millennio Ineunte*. Lettre Apostolique pour la clôture du grand Jubilé de l'an 2000, 6 janvier 2001, n°40 (www.vatican.va, 01. 04. 2004).

² JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°30.

³ JEAN-PAUL II, *Novo Millennio Ineunte*, n°40.

un *pluralisme* illégitime, résultant de la radicalisation des valeurs particulières, et qui est destructeur de l'unité¹.

4.3. La catholicité de la communion ecclésiale

4.3.1. Deux regards sur l'Eglise – une introduction

En introduisant l'idée de communion dans son ecclésiologie, Vatican II a permis de porter un regard nouveau sur la compréhension de la catholicité de l'Eglise, tant dans sa dimension universelle que locale. A la suite du concile, des œcuménistes catholiques ont largement exploré et développé cette problématique. Cependant, la *Congrégation pour la Doctrine de la Foi* a remarqué que la doctrine de la catholicité, élaborée par Vatican II, a parfois été interprétée de manière unilatérale et incorrecte, en s'éloignant des principes conciliaires². Il est donc important de cerner la position officielle de l'Eglise catholique en ce qui concerne sa conception de la catholicité.

Il s'agit d'un problème œcuménique important car, selon *Unitatis Redintegratio*, les *divisions entre les chrétiens empêchent l'Eglise de réaliser la plénitude de catholicité qui lui est propre en ceux de ses fils qui certes, lui appartiennent par le baptême, mais se trouvent séparés de sa pleine communion* (UR, 4). Cependant, au niveau œcuménique, la question demeure toujours d'une grande difficulté car nous touchons ici à un problème fondamental qui divise différentes traditions confessionnelles, à savoir la conception de l'Eglise en général et les conditions d'ecclésialité d'une communauté locale en particulier.

Le père Congar a remarqué que, dans l'histoire de la chrétienté indivise du premier millénaire, deux principaux modèles d'Eglise se sont développés et ont coexisté longtemps dans une tension qui s'est consommée de manière malheureuse dans le *schisme* de 1054³. Un premier modèle, propre à la tradition orientale et représentée

¹ C'est Kasper qui introduit cette distinction de termes entre *pluralité* légitime et *pluralisme* illégitime (KASPER, W., « L'Eglise comme communion », 27).

² CDF, *Communio in notio*, n°8.

³ Cf. CONGAR, Y.M., « De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle » dans Congar, Y. & Dupuy, B.D. (éd.), *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Paris, 1962, 227-260.

aujourd'hui surtout par les Eglises orthodoxes¹, est celui qui conçoit l'Eglise du Christ comme étant essentiellement une communion d'Eglises locales, dont chacune est autonome par rapport aux autres. Le second, propre à la tradition occidentale et représenté par l'Eglise catholique romaine, est celui qui conçoit l'Eglise du Christ comme une réalité essentiellement unique et universelle, et subsistant dans le monde à travers une multitude de communautés locales.

Le choix de l'une de ces deux conceptions de l'Eglise détermine toute la réflexion sur la catholicité. Si nous partons des principes *orientaux*, la catholicité de l'Eglise locale précède la communion : chaque Eglise locale est catholique en elle-même et, pour ainsi dire, *indépendamment* des autres ; en reconnaissant mutuellement cette catholicité, toutes ensembles forment une communion d'*Eglises catholiques*. Si nous partons des principes *occidentaux*, la communion précède la catholicité de l'Eglise locale : la catholicité appartient à l'Eglise universelle ; pour être catholique, chaque Eglise particulière doit demeurer dans la communion catholique de l'Eglise universelle.

Si l'insistance sur la localité et le rôle du ministère épiscopal prime dans la vision *orientale* de la catholicité, l'insistance sur l'universalité et le ministère d'unité du pape prime dans la vision *occidentale*. Des orthodoxes reprochent parfois à l'Eglise catholique d'avoir transposé la structure organique de l'Eglise locale à l'Eglise universelle et par conséquent, d'avoir *pratiquement transformé cette dernière en une unique et immense Eglise locale*². Cependant, du point de vue catholique, il serait possible de leur porter une objection analogue, celle d'avoir fractionné l'Eglise universelle en une multitude d'Eglises locales, indépendantes les unes des autres, et de n'avoir pas conservé ainsi la structure d'unité universelle de l'Eglise.

Gardant à l'esprit la préoccupation œcuménique sous-jacente à tout notre travail, dans le présent chapitre nous allons étudier de la catholicité dans son rapport à l'Eglise locale d'une part et à l'Eglise universelle d'autre part. La relation entre les deux pôles de la catholicité constituera ainsi le fil rouge des développements qui suivront.

¹ Les Eglises protestantes semblent être proches de cette vision mais cette similarité est plus apparente que réelle car les conditions de la communion ecclésiale dans les deux traditions se distinguent essentiellement.

² SCHMEMANN, A., « Le Patriarche œcuménique et l'Eglise orthodoxe », *Istina* 1 (1954), 30-45 (36).

Commençons cependant par quelques explications préliminaires concernant la compréhension du terme et les aspects de la catholicité.

4.3.2. Sens du terme catholicité selon quelques témoignages de la Tradition

Le mot *catholicité*, comme bien d'autres termes de la théologie, n'est ni d'origine chrétienne ni même juive ; on ne le trouve ni dans le Nouveau ni dans l'Ancien Testaments. Il dérive de l'adjectif grec *catholicos*, lui-même issu de l'adverbe *catholou* signifant, *selon le tout, en général, de manière universelle*. On trouve des mots de ce groupe dans la littérature et la philosophie grecques pré-chrétiennes – notamment chez Aristote¹ –, où ils se rapportent habituellement à la portée universelle d'une déclaration, ou bien désignent l'objet général d'une science ou encore décrivent le caractère de ce qui est commun à tous². Le latin classique a traduit *catholicos* par *universalis*, *generalis communis*. Dans le latin chrétien, à partir du 5^{ème} siècle, l'usage s'établit de transcrire tout simplement le terme grec en lettres latines, afin de préserver son sens ecclésial spécifique, arrêté déjà par des écrits théologiques et des affirmations conciliaires³. La même tendance a été suivie plus tard par la plupart des langues vernaculaires, surtout du groupe indo-européen.

Dans la littérature grecque chrétienne, l'adjectif *catholique* (et des termes dérivés) apparaît au début du 2^{ème} siècle et devient commun à partir du 3^{ème} siècle⁴. Le premier à s'en servir est Ignace d'Antioche, martyrisé vers l'an 110. Il l'emploie dans son *Epître aux Smyrniotes*, dans un fragment qui parle à la fois de la validité de l'eucharistie célébrée par l'évêque (ou son délégué), du rôle central de celui-ci dans la vie de la communauté chrétienne et de la présence locale de l'*Eglise catholique partout où est le Christ Jésus*. Il est difficile de proposer une interprétation certaine de ce premier emploi ; mais il est utile de le connaître :

¹ Ex. : *Politique*, 3, 37, 6 et 4, 1, 8.

² De nombreuses références avec ces divers sens sont à trouver dans *Thesaurus Graecae Linguae*, t. 4, Paris, 1841, 794+

³ Il semble que Nicéas de Rémédiana soit le premier à le faire.

⁴ Pour l'emploi patristique avec les nuances de sens, voir LAMPE, G.W.H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, 690-691.

*Que personne ne fasse jamais rien sans l'évêque de ce qui concerne l'Eglise. Ne regardez comme valide que l'eucharistie célébrée sous la présidence de l'évêque ou de son délégué. Que partout où paraît l'évêque, là aussi soit la multitude ; de même que partout où est le Christ Jésus, là est l'Eglise catholique*¹.

Il semble plausible qu'Ignace d'Antioche entende exprimer, par ce terme, la présence actuelle et effective de l'unique Eglise du Christ, partout où la communauté se rassemble autour de l'évêque pour l'eucharistie. Si cette supposition est vraie, cela signifierait qu'originellement le terme *catholicité* s'appliquait à l'Eglise locale pour exprimer sa plénitude d'ecclésialité². Un demi siècle plus tard, le *Martyre de Polycarpe* (~160) témoigne de la compréhension de ce terme dans le sens d'une universalité géographique de l'Eglise répandue dans tout l'*oikoumenè*³. A partir du 3^{ème} siècle, le mot devient fréquent

¹ IGNACE D'ANTIOCHE, *Epître aux Smyrniotes* 8, 2 : *SCh* 10, 163.

² Cependant, différentes interprétations ont été proposées dont certaines suggèrent qu'Ignace voulait exprimer ici le parallélisme entre l'Eglise locale rassemblée autour de l'évêque et l'Eglise universelle rassemblée autour du Christ. Le père Tillard estime qu'il est impossible de savoir à quoi exactement pensait *Ignace d'Antioche* en écrivant ces paroles (TILLARD, J.M.R., *L'Eglise locale. L'ecclésiologie de communion et catholicité*, coll. Cogitatio Fidei 191, Paris, Cerf, 1995, 17-18) ; De Halleux est d'avis que cette première apparition du terme catholique dans la littérature chrétienne *n'a sans doute rien à voir avec la théologie de la catholicité* (DE HALLEUX, A., « L'Eglise catholique dans la lettre ignacienne aux Smyrniotes », dans *Patrologie et œcuménisme Recueil d'études*, Louvain, coll. Biblioteca ephemeridum theologicarum lovanientium 93, 1990, 90-109) ; Congar, après avoir analysé un bon nombre d'opinions avancées, estime que, pour Ignace, la catholicité exprime simultanément une *valeur de totalité* ecclésiale réalisée dans la communauté locale des fidèles, rassemblée autour de l'évêque pour l'eucharistie, et une *valeur de vérité et d'authenticité* ecclésiale de cette communauté due à la présence en elle du Christ ; il se penche donc vers l'interprétation *locale* comme étant la plus évidente à la lumière de la lettre et du contexte dans lequel apparaît le terme (CONGAR, Y.M., *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, coll. Mysterium Salutis 15, Paris, Cerf, 1970, 150-151). Il rappelle toutefois que l'authenticité même de cette lettre demeure un objet de discussions (JOLY, R., *Le Dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles, 1979). Pour l'ensemble des lettres d'Ignace d'Antioche, voir WEIJENBORG, R., *Les Lettres d'Ignace d'Antioche. Etude de critique littéraire et de théologie*, Leyde, 1969).

³ *Martyre de Polycarpe*, VIII, 1 ; XVI, 2 ; XIX, 2 (*SCh* 10, 162, 242, 264). Toutefois, le père Tillard remarque que le contexte dans lequel apparaît l'expression *catholikè ecclesia* (qui est celle des groupes hétérodoxes s'éloignant de la *vraie foi*) suggère également une référence à la *plénitude de vérité* dont jouit l'Eglise guidée par le Seigneur Jésus-Christ, le *sauveur de nos âmes et le pilote de nos corps* (TILLARD,

tant chez les auteurs chrétiens que dans des *symboles* pour désigner la vraie Eglise du Christ – souvent en opposition aux groupes hérétiques ou schismatiques –, tantôt dans sa dimension universelle, tantôt dans sa dimension locale¹. Pour Clément d’Alexandrie (~150–211), cette Eglise est catholique dans laquelle se vérifient localement les caractéristiques de l’Eglise apostolique modelée selon le dessein divin². Cyprien applique l’expression *ecclesia catholica* à l’Eglise locale rassemblée autour de l’évêque³.

A fin du 4^{ème} siècle, Cyrille de Jérusalem témoigne d’une très riche conception de la catholicité où sont associés divers aspects de l’Eglise : *L’Eglise est appelée catholique parce qu’elle existe dans le monde entier d’une extrémité à l’autre de la terre, et parce qu’elle enseigne de façon universelle et sans défaillance toutes les doctrines que les hommes ont besoin de connaître, sur les réalités visibles et invisibles, célestes et terrestres. En outre, elle est appelée catholique parce qu’elle soumet à la vraie religion tout le genre humain, chefs et sujets, savants et ignorants. Parce qu’elle soigne et guérit universellement toute espèce de péchés..., parce qu’elle possède en elle toute espèce de vertus..., et toute espèce de dons spirituels*⁴.

Saint Augustin emploie fréquemment l’adjectif *catholique* et le substantif *una Catholica*⁵. Chez cet éminent témoin de la conscience

J.M.R., *L’Eglise locale...*, 18-19). Pour d’autres attestations du sens *géographique* voir : TERTULLIEN, *Praescr.* 26, 9 ; 30, 2 : *SCh* 46, Paris, 1957, 123 ; *Canon de Muratori*, can. 2. 2. 4 (édition de PRIDEAUX-TREGELLES, *S. Canon Muratorianus, The earliest Catalogue of the Books of the New Testament*, Oxford, 1867, f° 1 b 24-26, 30; f° 2 a 4-5).

¹ A titre d’exemples : CYPRIEN, *Epist.* XLIV ; XLV ; XLVI ; XLVIII, 3 ; LV, 1 ; LXVI, 8 ; ATHANASE, *Ep. Enc.* 5; *Apol. C. Arianos*, 28; *Ep. Heort.*, XI, 11; NICETAS DE REMESIANA, *Dz* 19 ; Concile de Nicée, canons 8, 9, 19 et l’anathème qui suit l’*expositio fidei* ; *Constitutions Egyptiennes*, XVI, 13 (éd. FUNK, II, 110).

² CLEMENT D’ALEXANDRIE, *Strom.* 8, 17, 106, 107 : *PG* 9, 547 et 551 ; cf.

BARDY, G., *La théologie de l’Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris, coll. Unam Sanctam 13, 1945.

³ CYPRIEN, *Epist.* 45, 1 et 55, 24 (BAYARD, éd., *Saint Cyprien. Correspondance*, t. 2, coll. Budé, Paris, 1925, 147-148); cf. BATIFFOL, *L’Eglise naissante et le Catholicisme*, Paris, 1971², 427-428.

⁴ CYRILLE DE JERUSALEM, *Cat.* 18, 23-25 : *PG* 33, 1044-1048 (tr. fr. de BOVET, J., *Catéchèses baptismales et mystagogiques*, 1962).

⁵ AUGUSTIN, *Epist.* 52, 1: *PL* 33, 194 ; *Brev. Coll.* III, 3, 3 (BA 32, 135) ; *De Bapt.* I, 4, 5 (BA 29, 69) ; III, 1, 1 et 4, 4 (177 et 331). Des exemples sont très nombreux dans l’œuvre d’Augustin ; plusieurs (surtout dans les *Epîtres*) sont relevés dans PONTET, M.,

ecclésiale latine de l'époque patristique, domine le sens *géographique*. Selon lui, l'Eglise est appelée catholique parce qu'elle est un peuple unique, répandu à travers le monde entier, et demeurant dans toutes les nations¹. Dans le contexte de la *crise donatiste*, il fait de la présence universelle de son Eglise un argument pour combattre l'Eglise des donatistes : la diffusion de l'*una Catholica* jusqu'aux *confins de la terre*² prouve son authenticité, tandis que la présence des donatistes dans une seule région du monde (Afrique du Nord), prouve la fausseté de leur Eglises³.

On peut donc conclure que les pères – tant grecs que latins – emploient le terme *catholicité* pour exprimer tantôt l'universalité géographique de l'Eglise répandue par toute la terre, tantôt la plénitude ecclésiale de toute communauté locale qui demeure dans l'*una Catholica*. Il semble également que, chez la plupart d'entre eux, les deux sens soient associés, au moins implicitement.

Au Moyen-Âge, cette richesse de sens du terme est généralement préservée ce qui est illustré très bien par l'explication de la catholicité donnée par Thomas d'Aquin dans son explication du Symbole⁴. Selon ce texte, l'Eglise est catholique parce qu'elle est *répandue dans le monde entier*. En citant Rm 1, 8 (*votre foi est célébrée dans le monde*

L'exégèse de saint Augustin prédicateur, coll. Théologies 7, Paris, 1945, 419-446, d'autres (surtout dans les *Sermons* et les traités systématiques et polémiques) dans TILLARD, J.M.R., *L'Eglise locale...*, 20-27.

¹ CONGAR, Y.M., *L'Eglise une, sainte...*, 152-155 ; mais Tillard remarque que pour Augustin, *l'expansion par tout l'univers n'a de signification que dans la mesure où elle répond à la diffusion de toute la vérité salvifique et à tous les peuples* (TILLARD, J.M.R., *L'Eglise locale...*, 20) ; la catholicité comprise comme universalité géographique *n'est un caractère essentiel de l'Eglise de Dieu que dans la mesure où elle s'accompagne de la fidélité à toute la vérité* (*Ibid.*, 26) ; en effet, selon l'évêque confronté au schisme donatiste, la *pax catholica* ne peut s'obtenir sans l'adhésion de tous à l'amour de la vérité qui se trouve dans l'Eglise du Christ (*Lettre* 28, 1-2 ; BA 46 B, 403-405).

² *En in Ps 47*, 7 ; CCSL 38, 543-545.

³ Sur l'attitude d'Augustin face aux donatistes, voir LAMIRANDE, E., *La Situation ecclésiologique des donatistes d'après saint Augustin*, Ottawa, 1972.

⁴ THOMAS D'AQUIN, *In symb.* 9 (trad. fr. des moines de Fontgombault, Paris, 1969, 177-179 ; elle est faite sur l'édition de SPIAZZI, 1954, 982-984). Dans ce texte, Thomas emploie indistinctement les adjectifs *catholique* et *universelle* ; après avoir introduit la problématique en disant que l'Eglise est *catholique*, c'est-à-dire *universelle*, dans la suite du texte il se tient au mot *universelle*. Le sens de *catholicité qualitative* y est pourtant évident.

entier), Thomas lie étroitement cette présence dans l'univers au caractère universel de la foi, et à la mission que le Christ a confiée aux apôtres de prêcher son évangile à *toutes les créations* (en référence à Mc 16, 15). Cependant, pour lui – et ceci est une nouveauté par rapport à l'époque patristique –, cette catholicité ne se limite pas à l'Eglise pérégrinante sur la terre. Il dit que l'Eglise universelle (c'est-à-dire catholique) *comprend trois parties. L'une est sur la terre, une autre au ciel, la troisième au purgatoire*. Ainsi, la catholicité ecclésiale surpasse les frontières entre les *trois états* de l'unique Eglise qui, ajoute-t-il, est *toute* catholique. L'Eglise est encore catholique à cause de la diversité des personnes qui la composent. En se référant à Ga 3, 28, Thomas affirme que, dans l'Eglise qui ne rejette personne, les gens de toutes les conditions ne font qu'un en Jésus-Christ. Enfin, l'Eglise est catholique à cause de son universalité dans le temps. A cet égard, Thomas affirme que non seulement *cette Eglise a commencé du temps d'Abel* et qu'*elle durera jusqu'à la fin du monde*, mais il ajoute encore qu'*après la consommation des siècles, elle demeurera dans les siècles éternellement*¹. Dans d'autres écrits, Thomas relève encore l'aspect christologique de la catholicité ecclésiale². Celle-ci signifie la plénitude du Christ que possède l'Eglise et qu'elle communique aux fidèles par les sacrements de la foi ; cette compréhension est étroitement liée à sa conception de l'Eglise comme corps du Christ englobant en son sein l'ensemble des hommes sauvés. Il est donc clair que, pour Thomas d'Aquin, la catholicité est à la fois une note quantitative relative à la dilatation universelle de l'Eglise à travers le monde et l'histoire, et une note qualitative signifiant la plénitude du salut réalisée dans l'Eglise, corps du Christ³.

Les apologistes catholiques de la contre-Réforme ont perdu la richesse traditionnelle de la notion de catholicité en la réduisant, presque exclusivement, au sens de l'extension géographique de l'Eglise romaine⁴.

¹ Et il réfute l'opinion opposée : *Il y a eu des hommes qui affirmaient au contraire : l'Eglise ne doit durer qu'un temps. Ce en quoi ils sont dans l'erreur (Ibid.)*.

² THOMAS D'AQUIN, III^a, q. 8, a. 3 ; IV Sent. D.13, q. 2, sol. 1 ; In Boet. De Trin., q. 3, a. 3 ; In Symb., a.9 ; In Eph. C.4, lect. 2.

³ Sur la conception de la catholicité chez Thomas, voir LABRUNIE, J.D., « Les principes de la catholicité d'après saint Thomas », *RSPT* 17 (1928), 633-658.

⁴ THILS, G., « La notion de catholicité dans la théologie moderne », *ETHL* 13 (1936), 5-73 ; cf. du même auteur *Les notes...*, 212+. Cependant, avec la large et rapide diffusion

4.3.3. La conscience de la catholicité dans l'Eglise primitive

Comme nous l'avons dit, le terme *catholicité* n'apparaît pas dans la Bible. Ceci ne signifie pas pour autant que l'idée de catholicité soit absente de la conscience ecclésiale des premiers chrétiens. Un premier éclaircissement à ce sujet nous est apporté par la manière dont les écrits néotestamentaires – notamment ceux du corps paulinien – se servent du mot *Eglise*¹.

Dans les Actes des apôtres nous trouvons des expressions comme, *Eglise qui est à Jérusalem* (8, 1 ; 11, 22), *Eglise qui est à Antioche* (13, 1 ; 15, 3), *Eglise d'Ephèse* (20, 17), *chaque Eglise* (14, 23), *Eglise* (8, 3 ; 11, 26 ; 14, 27 ; 15, 4 ; 18, 22) dans le sens de *communauté locale*. Toutefois, la communauté de Jérusalem est désignée également comme *toute l'Eglise* (5, 11 : *universa ecclesia*) et *Eglise tout entière* (15, 22 : *omni ecclesia*). Le narrateur des Actes parle également de *l'Eglise, sur toute l'étendue de la Judée, de la Galilée et de la Samarie* (9, 31)². Nous voyons s'exprimer ici la conscience originelle d'unité et d'unicité de l'Eglise, présente déjà en différents lieux et poursuivant, de manière très rapide à cette époque-là, son expansion géographique à travers des

des communautés protestantes dans le monde entier, cette réduction a vite montré sa faiblesse apologétique : les catholiques ne pouvaient plus dire qu'ils constituaient la vraie Eglise car celle-ci était la seule présente dans le monde entier. Pour défendre la possession exclusive de la catholicité par l'Eglise romaine face au phénomène de la présence des communautés protestantes dans le monde entier, les apologètes romains commençaient à la lier étroitement avec les notes d'unité et d'apostolicité. Ils disaient, qu'en se séparant de la vraie et unique Eglise, toute communauté perdait automatiquement sa catholicité qui appartenait de droit divin à celle-là. On sent dans cette argumentation un rapprochement avec la conception qualitative de la catholicité mais le plus souvent ceci n'est pas développé systématiquement. Pour renforcer leur argument, ils ajoutaient habituellement que la catholicité était perpétuée dans l'Eglise par le sacrement de l'ordre que les protestants avaient rejeté.

¹ Sur la théologie de l'Eglise dans le corps paulinien, voir DUPONT, J., *Etudes sur les Actes des apôtres*, coll. Lectio Divina 45, Paris, Cerf, 1967 ; du même auteur, « Réflexion de saint Paul à l'adresse d'une Eglise divisée », dans Best, E. (éd.), *Paolo e una Chiesa divisa (1 Co 1-4)*, Serie Monographica di « Benedictina ». Sezione biblico-ecumenica 5, Roma, 1980, 219-237 ; RAJA, R.J., « The Church in Transition. Ecclesiology of the Pastoral Letters », *Jeevadhara*, 15 (1985), 105-122 ; CERFAUX, L., *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1974 et du même auteur, *La puissance dans la foi. La communauté apostolique*, coll. Foi Vivante, Paris, 1968.

² Difficile d'établir la forme grammaticale originelle du mot dans ce dernier cas : la Vulgate emploie *ecclesia* au singulier, des versions grecques hésitent entre singulier et pluriel (cf. *Bible Works*, version 5.0, en CD ROM).

régions de plus en plus éloignées de Jérusalem. Avec l'établissement de nouvelles communautés chrétiennes, dans la seconde moitié du livre des Actes, le terme est parfois utilisé au pluriel pour parler des diverses communautés locales (15, 41 ; 16, 5). Les Actes parlent encore de l'Eglise dans le sens général de *communauté des disciples de Jésus*, sans qu'il y ait, dans les phrases concernées, un rapport littéraire direct à un lieu précis (12, 1. 5)¹. Nous y trouvons également l'expression *Eglise de Dieu (qu'il s'est acquise par le sang de son Fils)*, dans un sens clairement universel (20, 28). On peut dire que, dans les Actes, le mot *ecclesia* désigne le plus souvent une *communauté locale* ou une *réunion concrète* de chrétiens ; il semble que c'est le sens originel du mot à son adaptation par l'Eglise naissante. Toutes ces communautés particulières sont conscientes de deux choses : elles croient que, dans chacune d'elles, l'Eglise du Christ est présente en toute plénitude ; elles se croient en communion les unes avec les autres. Ainsi, il nous semble permis d'affirmer que, malgré l'absence du terme, la conscience de la catholicité est générale et vive dans la jeune Eglise dont nous parlent les Actes.

Dans les Epîtres de Paul, le mot *Eglise* est souvent accompagné d'un complément. Il parle de *l'Eglise des Thessaloniciens qui est en Dieu le Père et dans le Seigneur Jésus-Christ* (1Th 1, 1) ; le sens ici est celui de *communauté locale*, dans laquelle est réalisée dans sa plénitude l'Eglise de Dieu et de Jésus-Christ. En s'adressant aux Corinthiens, il parle des fidèles de cette Eglise *qui ont été sanctifiés dans le Christ Jésus* ; et maintenant, ils sont *appelés à être saints avec tous ceux qui invoquent en tout lieu le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, leur Seigneur et le nôtre* (1Co 1, 2). Il est clair que Paul exprime ici sa conviction qu'entre ceux qui invoquent le nom du Seigneur, il existe une communion universelle – celle de la poursuite du même idéal de sainteté. Dans ces lettres, il emploie parfois la formule *toutes les Eglises* pour exprimer leur unité dans le Christ (Rm 16, 4. 16 ; 1Co 4, 17 ; 7, 17 ; 14, 33 ; 2Co 8, 18 ; 11, 28). Dans l'Epître aux Ephésiens, le mot *ecclesia* apparaît 9 fois (1, 22 ; 3, 10. 21 ; 5, 23. 24. 25. 27. 29. 32). À chaque fois, le sens est celui de *toute l'Eglise (universelle)* qui est le corps du Christ et dont le Seigneur est la tête.

¹ Même si les événements décrits se passent à Jérusalem, l'attention de l'auteur ne se porte pas ici sur le lieu mais sur la situation existentielle difficile de l'Eglise comme telle.

Il est possible de cerner un certain développement du sens du mot *Eglise* dans le Nouveau Testament¹. Dans les textes les plus anciens, il se rapporte à une communauté de croyants vivant dans un lieu donné – donc le sens est celui d'*Eglise locale* (Jérusalem, Corinthe, Antioche, etc.) ; ensuite, avec la multiplication des communautés locales, le mot est souvent utilisé au pluriel pour désigner l'ensemble de ces communautés (*toutes les Eglises*), finalement, employé au singulier, il désigne l'unique Eglise de Dieu, le corps du Christ, répandue dans le monde, et dont le sens est celui d'*Eglise universelle*.

Dans ce développement, le sens original – celui de *communauté locale* – ne s'est jamais perdu. L'évolution que l'on constate indique que la toute première communauté de disciples de Jésus avait la conscience d'être son Eglise ; à partir d'elle, cette conscience s'est étendue sur l'ensemble des Eglises par la voie de la multiplication des communautés locales. Celles-ci se reconnaissaient mutuellement comme étant de vraies Eglises du Christ et, en même temps, elles avaient une conscience commune de former ensemble l'Eglise unique répandue dans l'univers – corps du Christ. Il est incontestable qu'à chaque fois que le nom *Eglise* est utilisé dans les Actes ou chez Paul pour désigner une communauté locale, il exprime la plénitude et la complétude ecclésiales qui s'y réalisent sans déficience ni défaillance. Cela signifie que toute communauté locale est considérée comme une réalisation concrète et complète de l'unique Eglise du Christ. Lorsque le terme est employé pour désigner toute l'Eglise, le sens d'*universalité géographique* et celui de *plénitude du corps du Christ* sont associés.

D'après ce qui précède, il nous semble correct de dire que tel qu'il est utilisé par les premiers chrétiens, le mot *Eglise* contient, en lui-même, l'idée de *plénitude ecclésiale* réalisée dans chaque communauté locale (*sens qualitatif*) et l'idée d'unicité et d'universalité de l'Eglise du Christ répandue dans l'univers (*sens quantitatif*). Les deux idées, associées, seront exprimées plus tard par le mot *catholicité*.

Bien d'autres exemples trouvés dans le Nouveau Testament confirment ce qui se dégage de la manière dont le terme *Eglise* y est utilisé. On y constate, par exemple, l'affirmation constante de l'unicité de Dieu et de

¹ NEUNHEUSER, B., « Eglise universelle et l'Eglise locale », dans Baraúna, G. & Congar, Y. (éds), *L'Eglise de Vatican II, Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise*, t. 2, Paris, Cerf, 1966, 607-638 (612-616).

son œuvre du salut accompli par le Christ et actualisé de manière permanente dans l'Eglise. Paul souligne l'universalité du dessein divin : Dieu est unique (donc universel) ; il y a un seul Médiateur (donc universel) entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus notre Seigneur, et un seul (donc universel) Esprit en qui tous ont l'accès au Père (1T 2, 1-5 ; cf. Rm 3, 29-30 ; 10, 12). L'Eglise, qui tire son existence de ce plan divin de salut universel, et qui y voit le sens de son existence, ne peut être qu'une et universelle elle aussi (Ep 4, 4-6). En elle et par elle, en effet, se réalise la volonté de Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés (1Tm 2, 4). C'est pourquoi, au moment où l'Eglise prend son essor – le jour de la Pentecôte –, Pierre annonce la réalisation de la prophétie de Joël, selon laquelle *tous ceux qui invoqueront le nom de Yahvé seront sauvés* (Ac 2, 16 ; cf. Jl 3, 5).

Le Christ, à son tour, en qui habite *toute la Plénitude*, est le principe de cette réconciliation universelle *de tous les êtres* (Col 1, 19-20) qui doivent être ramenés sous sa seigneurie exclusive (Ep 1, 9-10). En effet, selon la prophétie de Caïphe – prononcée lors de la session du Sanhédrin durant laquelle la mort de Jésus a été décidée –, le Christ allait mourir *non pas pour la nation seulement mais encore afin de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés* (Jn 11, 51-52). Après s'être offert sur la croix en rançon pour les péchés du monde entier (2Co 5, 14-15 ; 1Tm 2, 6 ; 4, 10 ; 1Jn 2, 1-2), il poursuit l'œuvre de réconciliation de tous les hommes et de tous les peuples – Juifs et païens – par l'Eglise, son corps, dont il est la tête, et qui est continuellement vivifiée et conduite par son Esprit.

Grâce à cet Esprit unique (Ep 4, 3), l'Eglise s'accroît (Ac 9, 31) à travers le monde et l'histoire, *jusqu'à recevoir toute la plénitude de Dieu* (Ep 3, 19) et parvenir à l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu (Ep 4, 13). Car, il est un Esprit de communion (2Co 13, 13 ; Ph 2, 1), il réalise l'unité du peuple de Dieu non pas par la suppression des diversités (1Co 12, 4) mais par leur réconciliation en un seul corps (1Co 12, 13 ; Ep 4, 4).

Cette conscience, typique de l'Eglise primitive, d'être dans et pour le monde l'instrument de la réalisation de l'universel dessein salvifique de Dieu par le Christ et dans l'Esprit-Saint, s'exprime encore à travers le zèle missionnaire des premiers disciples qui – après avoir reçu la promesse de l'assistance du Saint Esprit –, se voient envoyés par le Seigneur ressuscité comme ses *témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre* (Ac 1, 8). En effet, il

faut d'abord que l'évangile soit proclamé à toutes les nations (Mc 13, 10), afin qu'elles deviennent des disciples (Mt 28, 19). Ce dynamisme missionnaire témoigne fortement de l'*horizon d'universalité* dont est marquée la conscience ecclésiale des chrétiens, dès la naissance de l'Eglise¹.

Pour conclure ce rapide aperçu biblique, il convient de rappeler que la Tradition de l'Eglise – notamment patristique – a souvent vu, dans certaines images scripturaires, des représentations symboliques de la catholicité². C'est notamment le cas de célèbre thème du peuple de Dieu (Jg 20, 2 ; 1P 2, 10, etc.) dans lequel, à travers la diversité des hommes remplissant diverses fonctions, se forme un seul peuple ; c'est aussi le thème paulinien du corps du Christ dans l'unicité duquel sont organiquement intégrés les membres variés et nombreux (Rm 12, 5 ; 1Co 12, 27 ; Ep 3, 6 ; 4, 12. 25 ; etc.) ; c'est encore le thème du banquet auquel sont conviés tous les hommes et qui – plus encore que celui du corps –, permet de mettre en valeur le caractère *catholique* de l'eucharistie (Lc 14 ; Ap 5, 9 ; 19, 9)³.

C'est en réfléchissant sur ces abondantes données néotestamentaires desquelles se dégage une image de l'Eglise comme étant à la fois une et multiple, locale et universelle, complète en chaque lieu et unie en tous les lieux que les pères de l'Eglise et les conciles œcuméniques, sont arrivés à lui appliquer le qualificatif *catholique*. Les pères du concile Vatican II se sont largement inspirés de ces conceptions bibliques et patristiques de la catholicité en redonnant à ce concept sa profondeur originelle et en révélant aussi son importance œcuménique.

¹ CBP, *Unité et Diversité dans l'Eglise...*, 25.

² MINEAR, P. S., *Images of the Church in the New Testament*, London, Lutterworth Press, 1961 ; P. LUIS-MARIE DE JESUS (o.c.d.), « Quelques images de l'Eglise à travers la Bible et la liturgie », *Carmel* 4 (1996), 7+.

³ Parmi d'autres images bibliques utilisées par des auteurs chrétiens pour exprimer et expliciter l'idée de la catholicité nous trouvons entre autres, l'arche de Noé comparée à l'Eglise – l'arche de Pierre (Gn 6-9 cf. Mt 16, 18) ; la vision de Pierre à Jaffa d'une nappe contenant des animaux « purs » et « impurs » comme représentation de l'Eglise contenant des Juifs et des païens (Ac 11, 5-10), etc. Pour plus d'exemples avec des références sur leurs apparitions dans la littérature chrétienne voir, CONGAR, Y.M., *L'Eglise, une, sainte...*, 155+ ; d'autres sont à trouver dans TILLARD, J.M.R., *L'Eglise locale...*

4.3.4. *Racines et caractéristiques de la catholicité selon Vatican II*

G. Thils a remarqué qu'à la suite des décisions conciliaires, l'Eglise s'est mise en route vers une *catholicité mieux enracinée*¹. En effet, le concile a rappelé les racines profondes de la catholicité de l'Eglise et qui se trouvent en Dieu lui-même. Tous les hommes tirent leur origine commune de Dieu qui a créé la nature humaine et appelle tout le monde au salut en son Fils, par l'Esprit-Saint (LG, 13)². C'est pourquoi, l'adjectif catholique convient d'abord au dessein de Dieu qui veut que tous les hommes participent à sa vie divine (LG, 2). A cette universalité du dessein divin correspond la mission du Christ, qui est venu réconcilier tous les enfants de Dieu dispersés et les rassembler dans l'unité de son Royaume (LG, 13). Venant dans ce monde, le Christ a fondé l'Eglise – *peuple nouveau et universel des fils de Dieu* –, dont il est le *Chef* (LG, 13). Après sa résurrection, le Seigneur a envoyé à ses disciples, l'Esprit-Saint qui vivifie l'Eglise et la rassemble continuellement dans l'unité. Ainsi, le même et unique Esprit, qui est le lien d'unité des personnes divines dans la Trinité, est également le *principe de réunion et d'unité* [des fidèles] *dans l'enseignement des apôtres, dans la communion, dans la fraction du pain et les prières* (LG, 13) ; il réalise également la plénitude de moyens de salut dont jouit l'Eglise sous sa conduite (AG, 5 ; LG, 10, 14). A la lumière de l'enseignement conciliaire, la catholicité, apparaît comme une caractéristique divine, inhérente à l'être ecclésial, une conséquence de l'enracinement trinitaire de l'Eglise et de sa nature de sacrement universel du salut divinement établi en ce monde³.

Le concile décrit la catholicité comme étant à la fois une note qualitative et une note quantitative.

Le sens qualitatif se rapporte à la plénitude des moyens de sanctification grâce à laquelle l'Eglise ne manque de rien pour l'accomplissement

¹ THILS, G., « Vingt ans après Vatican II », *NRT* 107 (1/1985), 22-42 (30).

² C'est surtout dans LG, 13 que le concile décrit l'enracinement et le caractère de sa catholicité. Pour l'histoire de la formation et l'exégèse de ce numéro, voir LEMIERE, E., « La catholicité de l'Eglise : exégèse de *Lumen gentium* 13 et orientations contemporaines pour une ecclésiologie de la catholicité », Fribourg (Suisse), 1987 (mémoire de licence préparé sous la direction de Torrell, J.P.).

³ DE CHAIGNON, F., « Eglise et Trinité selon Vatican II », *Communio* 5-6 (1999), 65-77 (71-72).

efficace de sa mission salvifique. Comme le rappelle le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, en évoquant le sens originel de l'adverbe *catholou*, l'Eglise est catholique « *selon la totalité* » ou « *selon l'intégralité* (CEC, 830), ce qui veut dire qu'elle possède et réalise en elle la plénitude de moyens dont ses fidèles ont besoin pour parvenir au salut. Parmi ceux-ci, il y a notamment, la parole de Dieu, les sacrements, le ministère, la prière, etc., et, surtout, la charité qui *conduit à leur fin tous les moyens de sanctification* (LG, 42, cf. AG, 6). Le concile note que ces *moyens de salut* sont *aptes à procurer une union visible et sociale* de l'Eglise (LG, 10)¹. Cette catholicité qualitative, l'Eglise la possédait déjà pleinement le jour de la Pentecôte même si elle n'était qu'un petit groupe de disciples présent uniquement à Jérusalem (AG, 4). Dans ce sens qualitatif, *la catholicité est un attribut de toute Eglise, même locale*².

Le sens quantitatif se rapporte à l'universalité géographique et historique de l'Eglise. Car Dieu veut sauver tous les hommes, l'Eglise *doit s'étendre à toute la terre et entrer dans l'histoire humaine*, c'est pourquoi, elle *domine en même temps les époques et les frontières des peuples* (LG, 9). En effet, à l'*unité catholique du peuple de Dieu* sont appelés *soit les fidèles catholiques, soit les autres qui ont foi dans le Christ, soit enfin l'universalité des hommes* (LG, 13)³.

Dans la catholicité de l'Eglise s'enracine son caractère missionnaire : comme l'instrument universel du salut, elle est envoyée dans le monde entier pour rassembler, dans l'unité, tous les enfants de Dieu dispersés

¹ Le concile emploie les expressions : *moyens de salut* (LG, 11, 14 ; AG, 4, 6), *moyens de grâce* (AG, 5), *moyens de sanctification* (LG, 42) ; si le sens immédiat de chacune de ces trois expressions n'est pas identique, la réalité dernière à laquelle elles se rapportent est toujours la même, à savoir le salut.

² CONGAR, Y.M., *L'Eglise une, sainte...*, 169.

³ L'expression *unité catholique* apparaît à deux reprises dans la constitution dogmatique sur l'Eglise (LG, 8 et 13) ; elle apparaît également dans le décret sur l'activité missionnaires (AG, 6, 9, 22). A chaque fois le sens de l'expression est plus large que l'unité des catholiques à l'intérieur de l'Eglise romaine et se rapporte au dessein divin d'unité universelle du genre humain dont l'Eglise est un signe et un instrument.

L'expression est préconciliaire et on la trouve par exemple chez Journet selon qui elle est presque un pléonasme : *on a déjà tout dit en disant catholicité* ; il l'emploie pourtant régulièrement comme synonyme du terme catholicité (JOURNET, Ch., *Eglise du Verbe Incarné*, vol. 3, 1933-1936, citation, p. 1933 ; nous lisons encore chez lui : *L'unité catholique, ou catholicité, c'est l'Eglise, en tant que rassemblant, dans la communion de la charité sacramentelle (voilà l'unité), la dispersion de l'humanité déchue (voilà la diversité)*, p. 1935).

(LG, 17)¹. Le concile affirme que c'est *en vertu des exigences intimes de sa propre catholicité* que l'Eglise – *sacrement universel du salut* – *est tendue de tout son effort vers la prédication de l'Evangile à tous les hommes*, dans l'obéissance à son fondateur (AG, 1). Car tous les hommes sont appelés au salut, *il faut que la bonne nouvelle soit proclamée parmi toutes les nations* (AG, 9). Ainsi, *il est clair que l'activité missionnaire découle profondément de la nature même de l'Eglise* car c'est par elle que se dilate partout *l'unité catholique* (AG, 6). Par son activité missionnaire, l'Eglise *rend présent le Christ auteur du salut*, à travers le monde, afin qu'en lui, tous puissent participer à *l'unité catholique* du peuple de Dieu (AG, 9) et constituer ensemble *une seule famille et un seul peuple de Dieu* (AG, 1).

Comme nous l'avons constaté, la plénitude catholique de l'Eglise se réalise dans le monde entier et dans toute l'histoire². C'est pourquoi, l'Eglise n'est pas liée à une seule culture ; ce caractère d'universalité dont elle jouit implique qu'elle *n'est ni latine, ni grecque, ni slave, elle est catholique*³.

La catholicité ainsi comprise, implique nécessairement l'unicité et l'unité de l'Eglise du Christ : l'Eglise peut s'appeler catholique car, à travers le grand nombre des communautés locales variées, et malgré la multitude de membres différents, elle demeure *un tout organique* uni par *l'unité de la foi et de la structure divinement instituée de l'Eglise universelle* (LG, 23). Elle exprime sa plénitude catholique par la synergie, c'est-à-dire, le jeu combiné de tous les charismes et de tous les dons dans l'unité d'un seul corps. *Catholicité signifie donc communion dans la diversité historique, géographique et culturelle en laquelle se réalise le salut. Grâce à cette catholicité, la communion ecclésiale devient universelle*⁴. La catholicité révèle ainsi le caractère communionnel de l'Eglise dans laquelle tous sont unis organiquement par la même structure, participent aux mêmes biens du salut appartenant à l'*una Catholica* et témoignent ensemble devant le monde de leur

¹ CHAIGNON, F. de, *Op. cit.*, 72-74 ; CONGAR, Y.M., *L'Eglise une, sainte...*, 171-175.

² TILLARD, J.M.R., *L'Eglise locale. L'ecclésiologie de communion et catholicité*, coll. Cogitatio Fidei 191, Paris, Cerf, 1995, 393-394.

³ BENOIT XV, *Dei Providentis* (01 06 1917).

⁴ DENAUX, A., *Op.cit.*, 161-162.

commune espérance dont la source et l'achèvement se trouvent *in Christo*.

4.3.5. L'Eglise universelle comme communion des Eglises locales

4.3.5.1. Distinctions des termes

Nous avons déjà établi quelle était la signification du terme *catholicité* dans la Tradition et la théologie de l'Eglise. Toutefois, pour une meilleure appréhension du problème de la catholicité, il semble utile de bien cerner les distinctions qui existent entre plusieurs termes utilisés dans ce chapitre.

Commençons par quelques précisions sur les adjectifs *catholique* et *universel*. Comme nous l'avons relevé, la catholicité possède deux aspects : l'un qualitatif – désignant le *caractère d'ecclésialité* dû à la possession des moyens de grâce, et l'autre quantitatif – désignant l'*universalité* (géographique et historique) de l'Eglise. Il s'ensuit que le terme *universalité* exprime l'une de ces deux dimensions de la catholicité, et que l'adjectif *universel* ne peut pas être considéré sans restriction comme synonyme de *catholique*. L'Eglise est universelle parce qu'elle s'étend dans tout l'univers (*toto orbe diffusa*) et parce que dans sa marche historique vers l'accomplissement eschatologique elle traverse toutes les époques. Comme le dit Paul VI, c'est une *communauté que ni l'espace ni le temps ne sauraient limiter* : « *Du juste Abel jusqu'au dernier élu* », « *jusqu'aux extrémités de la terre* », « *jusqu'à la fin des temps* »¹.

Cette Eglise universelle *s'incarne* dans les Eglises particulières, c'est pourquoi, son universalité ne doit pas être comprise comme *la somme, ou, si l'on peut dire, la fédération plus ou moins hétéroclite d'Eglises particulières essentiellement diverses* car, c'est toujours la même et unique Eglise du Christ – universelle par sa vocation et sa mission –, qui

¹ PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*. Exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne du 8 décembre 1975), n°61. Dans le même numéro, le pape se sert de plusieurs images bibliques que la tradition a comprises comme exprimant l'universalité de l'Eglise : *C'est ainsi que le Seigneur a voulu son Eglise : Universelle, grand arbre dont les branches abritent les oiseaux du ciel, filet qui recueille toutes sortes de poissons ou que Pierre retire chargé de cent cinquante-trois gros poissons, troupeau qu'un seul pasteur fait paître. Eglise universelle sans bornes ni frontières sauf, hélas, celles du cœur et de l'esprit de l'homme pêcheur*.

se réalise géographiquement et historiquement, à travers une multitude de communautés locales¹.

Toute l'Eglise (c'est-à-dire l'Eglise universelle) est catholique dans son essence, c'est-à-dire possédant en plénitude toutes les marques d'ecclésialité. Chacune des communautés particulières qui la composent puise dans cette catholicité universelle et jouit pleinement des mêmes marques d'ecclésialité, aussi longtemps qu'elle demeure unie à l'Eglise universelle dont elle est une actualisation concrète. De ce fait, le qualificatif *catholique* peut être appliqué aussi bien à l'Eglise locale qu'à l'Eglise universelle. Lorsque nous parlons de la catholicité d'une Eglise particulière nous voulons exprimer par là le fait que les conditions universelles d'ecclésialité se réalisent localement dans cette communauté et qu'elle demeure dans la communion de l'Eglise universelle. Lorsque nous parlons de la catholicité de l'Eglise universelle, nous voulons plutôt évoquer son universalité historique et géographique et la plénitude ecclésiale qu'elle possède de manière inaltérable toujours et partout.

Après avoir clarifié les distinctions entre les adjectifs *catholique* et *universel*, il nous faut encore apporter quelques précisions concernant les termes, *diocèse*, *Eglise particulière* et *Eglise locale*². Dans l'usage courant des théologiens, ces trois termes sont parfois utilisés indistinctement, sans tenir compte du fait que, dans le *Code de Droit Canonique* et dans les documents récents du Magistère, ils ne se valent pas, bien qu'ils restent étroitement associés entre eux.

Le *Catéchisme* établit que l'Eglise particulière est *une communauté de fidèles chrétiens en communion dans la foi et les sacrements avec leur évêque ordonné dans la succession apostolique*, en précisant que cette appellation s'applique d'abord au diocèse ou à l'éparchie (CEC, 833)³. Selon la description plus détaillée que nous trouvons dans le *Code de Droit Canonique* (can. 368+ ; cf. CCEO, can. 177 §1 et 178), l'appellation *Eglise particulière* se rapporte aux entités suivantes : le

¹ PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, n°62 ; cf. CEC, 835.

² DE LUBAC, H., *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris, 1971, 27-138 ; CTI, *Textes et Documents (1969-1985)*, Paris, Cerf, 1988, 310-341.

³ Dans les Eglises d'Orient le mot *éparchie* désigne une circonscription territoriale de l'Eglise gouvernée par un évêque et correspondant au diocèse dans l'Eglise latine.

diocèse, la prélatrice territoriale et l'abbaye territoriale¹, le vicariat apostolique et la préfecture apostolique², ainsi que l'administration apostolique érigée de façon stable³. Dans tous ces cas, il s'agit d'*une portion du peuple de Dieu*, dont la charge pastorale est confiée normalement à un évêque – exceptionnellement à un abbé ou à un prêtre administrateur – qui la gouverne *comme son pasteur*. Sauf le cas du diocèse confié aux soins pastoraux d'un évêque en communion hiérarchique avec le pape, les autres situations énumérées dans ce canon sont des exceptions qui se justifient par des circonstances spécifiques du lieu ou du temps. C'est donc le diocèse qui constitue la réalisation fondamentale et, dirait-on, *normale* de l'Eglise particulière. Toutefois, il est important de noter que si le diocèse est appelé, à juste titre, *Eglise particulière*, cette appellation ne lui est pas réservée de manière exclusive et peut s'appliquer à d'autres entités pastorales qui lui sont assimilables.

Selon le Code, *le diocèse est la portion du peuple de Dieu confiée à un Evêque pour qu'il en soit, avec la coopération du presbyterium, le pasteur, de sorte que dans l'adhésion à son pasteur et rassemblée par lui dans l'Esprit Saint par le moyen de l'évangile et de l'eucharistie, elle constitue une Eglise particulière dans laquelle se trouve vraiment présente et agissante l'Eglise du Christ, une, sainte, catholique et apostolique* (can. 369). Hormis quelques remaniements de style, cette définition est identique, quant à l'essentiel, à celle que nous trouvons dans le décret conciliaire sur la charge pastorale des évêques (CD, 11).

Cependant, dans les documents de Vatican II, il y a plusieurs autres termes apparentés qui sont employés, sans être explicitement et clairement définis. Ainsi nous y trouvons les appellations suivantes :

¹ *La prélatrice territoriale ou l'abbaye territoriale est une portion déterminée du peuple de Dieu, territorialement circonscrite, dont la charge, à cause de circonstances spéciales, est confiée à un Prélat ou à un Abbé qui la gouverne comme son pasteur propre, à l'instar de l'Evêque diocésain* (can. 370).

² *Le vicariat apostolique ou la préfecture apostolique est une portion déterminée du peuple de Dieu qui, à cause de circonstances particulières, n'est pas encore constituée en diocèse, et dont la charge pastorale est confiée à un Vicaire apostolique ou à un Préfet apostolique qui la gouverne au nom du Pontife Suprême* (can. 371 §1).

³ *L'administration apostolique est une portion déterminée du peuple de Dieu qui, pour des raisons tout à fait spéciales et graves, n'est pas érigée en diocèse par le Pontife Suprême, et dont la charge pastorale est confiée à un Administrateur apostolique qui la gouverne au nom du Pontife Suprême* (can. 371 §2).

Eglises locales (LG, 23, 27 ; UR, 14 ; aussi au singulier : PO, 6, 11) ; *Eglises particulières ou locales* (UR, 14) ; *Eglises particulières* (SC, 13 ; AG, 6, 22 ; CD, 6, 33, 36 ; OE, 19 ; aussi au singulier : CD, 3, 11, 23, 28 ; UR, 15, OE, 19), *Eglises particulières ou rites* (OE, 2), *communautés locales* (LG, 26, 28, dans ce dernier numéro aussi au singulier)¹. Souvent, ces expressions sont utilisées de manière synonymique ; parfois, suivant le contexte, le même terme peut désigner des réalités diverses. En ce qui concerne l'appellation *Eglise locale* – couramment utilisée dans les documents de Vatican II, dans les écrits des théologiens et des documents ecclésiastiques, mais absente du *Code de Droit Canonique* –, elle possède des acceptions variées. Dans le sens le plus étroit, elle désigne une paroisse ou tout autre rassemblement légitime de fidèles sous la direction d'un pasteur (normalement prêtre), notamment pour la célébration de l'eucharistie ; ensuite, elle s'applique au diocèse selon le sens donné dans le décret *Christus Dominus* et repris par le *Code* ; et finalement elle désigne le regroupement de plusieurs diocèses, circonscrits autour d'un territoire déterminé, dans lequel est établi une conférence épiscopale ou un synode particulier. Vu l'absence d'une définition magistériellement unique, un certain flou persiste dans sa signification exacte. Dans cette étude nous l'utilisons dans le sens apparenté à celui d'*Eglise particulière* ou de *diocèse* ; en principe, nous entendons par *Eglise locale* une portion du peuple de Dieu habitant sur un territoire circonscrit et rassemblé en communion de foi, des sacrements et de vie par son pasteur légitime, habituellement un évêque. Quelquefois, le contexte indique que cette appellation s'étend sur plusieurs Eglises particulières (diocèses) liées par des liens socio-culturels et historiques, et formant, de ce fait, une unité régionale représentée par une conférence épiscopale ou un synode particulier.

4.3.5.2. Le caractère universel de l'appartenance ecclésiale d'un fidèle

Selon Vatican II, l'Eglise du Christ est unique et universelle ; c'est un peuple qui existe dans tout l'univers et qui tire ses membres de toutes les nations de la terre sans pour autant cesser d'être un et indivisible ; au sein de ce peuple unique, *tous les fidèles épars à travers le monde sont*

¹ Dans l'exposé préliminaire de la constitution *Gaudium et Spes*, le concile parle de *communautés locales traditionnelles* et énumère entre parenthèses *familles patriarcales, clans, tribus, villages*.

en communion les uns avec les autres dans l'Esprit-Saint (LG, 13). L'affirmation de cette unicité ontologique de l'Eglise, constitue une donnée fondamentale de l'ecclésiologie catholique de communion et est déterminante pour la compréhension de la catholicité proposée dans les documents du concile et du Magistère postconciliaire. Elle implique notamment une conception spécifique du rapport qui existe entre la dimension universelle et la dimension locale dans l'Eglise et qui est déterminante pour l'approche de l'appartenance ecclésiale d'un fidèle. Par le baptême reçu dans la foi, le croyant entre de manière immédiate dans l'Eglise du Christ, une, sainte, catholique et apostolique, constituée en ce monde en une communion des fidèles qui surpasse non seulement les frontières de différents pays, cultures et systèmes socio-politiques mais aussi celles des rites particuliers et des subdivisions administratives, à l'intérieur même de l'Eglise. Bien que le baptême lui soit conféré normalement dans une communauté particulière, ce rite réalise son insertion instantanée et directe dans l'Eglise universelle¹. Il s'ensuit que la communion des fidèles dans l'Eglise universelle n'est pas la conséquence de leur appartenance préalable à des Eglises particulières qui sont en communion entre elles, mais une implication directe de leur baptême². Même si habituellement la vie du fidèle se passe dans une communauté particulière concrète, ce fait n'est pas déterminant pour son appartenance à l'Eglise du Christ qui est une et universelle par nature³. Nous constatons ainsi, que dans la conception catholique de l'Eglise, l'universelle communion des fidèles ne peut être envisagée comme le résultat de la communion ecclésiastique entre leurs

¹ Dans une situation de nécessité pastorale, on peut songer à un baptême donné hors de toute communauté particulière (ex. sur un bateau pris dans une tempête en pleine mer ou dans un territoire où aucune Eglise chrétienne n'est formellement établie). Dans un cas où l'appartenance à une communauté locale ne peut pas être établie à cause des circonstances spécifiques, l'appartenance à l'Eglise universelle ne fait pourtant aucun doute (à condition bien entendu, que le baptême soit conféré de manière valide).

² CDF, *Communio in notio*, n°10.

³ De ce fait, un fidèle appartenant à une communauté particulière qui s'est séparée de l'unité de l'Eglise universelle, peut, quant à lui, rester dans l'unité de l'Eglise s'il n'adhère pas au schisme. La rupture de communion entre sa communauté particulière et l'Eglise universelle n'entraîne pas automatiquement son exclusion personnelle de l'Eglise universelle s'il se désolidarise avec la décision de la communauté schismatique ; même avant de joindre une autre communauté particulière son appartenance à l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique ne fait aucune objection. Ce fait indique la préséance de l'universalité sur la localité dans l'Eglise.

Eglises particulières respectives mais comme une implication fondamentale de leur baptême reçu dans l'Eglise une. Du fait de cette universalité de l'appartenance ecclésiale, on peut dire que tout fidèle appartient à toutes les Eglises, même si sa vie chrétienne se déroule dans une seule¹.

Ceci se trouve exprimé de la plus forte manière dans la célébration eucharistique. Même si l'eucharistie est toujours célébrée dans un lieu donné et par une communauté particulière, autour de la table du Seigneur tout fidèle se trouve dans son Eglise, c'est-à-dire dans l'unique Eglise du Christ répandue dans tout l'univers. C'est pourquoi, toute célébration de l'eucharistie dans l'Eglise est ouverte à tout fidèle (se trouvant dans les dispositions requises) sans considération aucune *de son appartenance ou de sa non-appartenance, du point de vue canonique, au diocèse, à la paroisse, ou à l'autre communauté particulière où cette célébration a lieu*².

L'appartenance ecclésiale d'un fidèle – appartenance considérée dans la perspective baptismale et eucharistique – montre bien la primauté de l'universalité sur la localité dans la conception catholique de l'Eglise : avant d'apparaître comme une communion de communautés locales, l'Eglise se révèle comme une communion universelle de fidèles, fondée sur le baptême reçu dans la même foi et scellée par l'eucharistie accessible de la même manière à tous ses membres.

4.3.5.3. La relation entre l'Eglise universelle et l'Eglise locale dans la communion catholique

Il a souvent été affirmé que le concile a posé les fondements doctrinaux du modèle de l'Eglise universelle comprise comme une communion des Eglises particulières. Ce modèle n'est pas une exclusivité de l'Eglise catholique romaine, bien au contraire, il constitue aujourd'hui le modèle de l'Eglise communément reconnu dans le monde chrétien. Toutefois, son interprétation diverge suivant l'Eglise, et le point névralgique de cette divergence réside dans l'analyse du rapport entre le local et l'universel dans l'Eglise. Dans ce paragraphe nous allons examiner la manière dont ce rapport est saisi dans l'ecclésiologie catholique

¹ *Celui qui est à Rome sait que ceux des Indes sont ses membres* (JEAN CHRYSOSTOME, *In Ioann. hom.*, 65, 1 : PG 59, 361).

² CDF, *Communio notio*, n°9.

d'inspiration conciliaire. L'intelligence de ce rapport, en effet, est déterminante pour la conception de la catholicité de l'Eglise.

Avant d'entrer dans des considérations doctrinales, une précision de langage concernant le terme *communio* s'impose, pour avoir une distinction conceptuelle claire entre les divers plans de la réalité ecclésiale toujours unique et indivisible *en soi*. Comme nous l'avons vu dans le chapitre sur les fondements anthropologiques de la communion, le terme *communio* s'applique en propre à des personnes (divines ou humaines) et ce n'est que par analogie qu'il peut être employé pour décrire les relations entre des Eglises particulières à l'intérieur de l'Eglise universelle, ou encore entre l'Eglise universelle d'une part et les Eglises particulières d'autre part. Cette analogie se révèle particulièrement utile pour saisir, de manière correcte, les différentes nuances de ces relations complexes et pour avoir une juste appréhension de la catholicité de l'Eglise (universelle et locale) dans la perspective de la communion.

A la ressemblance de Dieu, qui est unique et indivisible dans son être divin mais qui existe en trois personnes distinctes, l'Eglise, qui est unique et indivisible dans son être de corps du Christ, existe dans le monde en une multitude d'Eglises particulières¹. C'est ainsi que *le corps mystique est le corps des Eglises* (LG, 23) et que l'on peut lui *appliquer de manière analogique le concept de communion*². Comme l'affirmation ferme et sans équivoque de l'unicité de Dieu est fondamentale pour une correcte théologie trinitaire, de même l'affirmation ferme et sans équivoque de l'unicité de l'Eglise universelle est fondamentale pour une correcte ecclésiologie de communion. Comme Dieu unique est une réalité ontologiquement préalable à chacune des trois personnes divines, de même, l'Eglise unique et universelle est une *réalité ontologiquement et chronologiquement préalable à toute Eglise particulière singulière*³ ; comme la plénitude de divinité est réalisée dans chacune des trois personnes, de même la plénitude d'ecclésialité est réalisée dans chacune des Eglises particulières. Garder à l'esprit ces différents aspects de l'analogie entre la communion divine et la communion ecclésiale nous aidera à mieux saisir le mystère de la catholicité. La catholicité de

¹ KASPER, W., « L'Eglise comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II », *Communio* (Paris), 12 (1/1987), 27.

² CDF, *Communio notio*, n°8.

³ *Ibid.*, n°9.

l'Eglise se rapporte, en effet, à une relation spécifique – semblable à celle qui existe en Dieu – de son unicité à sa pluralité et de son universalité à sa particularité.

Préexistant dans le dessein salvifique de Dieu avant la création du monde (*LG*, 2 ; *CEC*, 759)¹ et manifestant son caractère catholique depuis le jour de la Pentecôte (Ac 2, 4+), l'Eglise est unique et, par conséquent, universelle. Cette Eglise universelle et indivisible dans son unicité est la *mère* qui donne naissance aux communautés particulières *comme à ses propres filles*. Celles-ci, *naissant dans et de l'Eglise universelle, c'est d'elle et en elle qu'elles ont leur ecclésialité (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*². Les Eglises particulières *ne sont pas de simples parties, encore moins des districts administratifs d'une confédération d'Eglises, appelée Eglise universelle, mais la même réalité suprême de l'unique Eglise du Christ, présente et réellement actualisée dans un lieu déterminé*³. En même temps, l'Eglise une et universelle existe dans la

¹ *Dirige, Domine, ecclesiam tuam dispensatione caelesti, ut quae ante mundi principium in tua semper est praesentia praeparata, usque ad plenitudinem gloriamque promissam te moderante perveniat* (SACRAMENTAIRE D'ANGOULEME, *In dedicatione basilicae novae*: CCSL 159 C, rubr. 1851). C'est une conviction très ancienne dans l'Eglise, cf. PASTEUR D'HERMAS, Vis. 2, 4, 1: PG 2, 897-900; CLEMENT DE ROME, *Epist. II ad Cor.*, 14, 2 ; ARISTIDE, *Apol.* 16, 6 ; JUSTIN, *Apol.* 2, 7).

² CDF, *Communione notio*, n°9. Le rapport entre l'Eglise locale et l'Eglise universelle est à l'ère actuelle un problème largement discuté au sein même de l'Eglise catholique. Dans ce qui suit, nous croyons rendre compte de la position qui se dégage de l'analyse des documents officiels de l'Eglise. Voir à ce sujet la discussion importante entre le card. W. Kasper, président du Conseil pour l'Unité des Chrétiens et le card. Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi dont les principaux articles sont : RATZINGER, J., « The ecclesiology of the Constitution on the Church, Vatican II, *Lumen Gentium* », *L'Osservatore Romano* (English, 19 September 2001), 5 ; « The Local Church and the Universal Church: A Response to Walter Kasper », *America* 185 (2001, Nov. 19), 7-10 (http://www.findarticles.com/cf_0/m1321/16_185/80379086/print.jhtml, 25. 02. 2003). KASPER, W., « On the Church: A Friendly Reply to Cardinal Ratzinger. Relationship between universal church and local churches », *America* 184 (2001, April 23-30), 8-14 (http://www.findarticles.com/cf_0/m1321/14_184/75106623/print.jhtml, 25. 02. 2003).

³ ANGEL, A., « L'ecclésiologie postconciliaire. Les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir » dans Latourelle, R., (sous la dir. De), Vatican II. Bilan et perspectives (1962-1987), t. 1., Montréal – Paris, 1988, 411-440 (429-431, citation 430) ; cf. JEAN-PAUL II, *Discours aux Evêques des Etats-Unis d'Amérique*, 16. 09. 1987, n°3.

communion des Eglises locales. En mettant ensemble ces deux affirmations, nous arrivons à comprendre que l'Eglise une et les Eglises locales existent de manière simultanée ; *elles sont intérieures entre elles*¹. Conformément à ces affirmations dans lesquelles se reflète la position originale de l'ecclésiologie catholique, il existe entre l'Eglise universelle et les Eglises particulières, un *rapport d'intériorité mutuelle*². En évoquant l'analogie trinitaire dont nous avons parlé plus haut, Kasper parle, à cet égard, de l'existence *périchorétique*³. A cause de cette périchorèse existentielle, on peut affirmer que l'Eglise universelle s'exprime visiblement dans chacune des Eglises locales et que toutes les Eglises locales réalisent ensemble l'Eglise universelle unique et indivisible. C'est pourquoi, comme le dit le pape Jean-Paul II, la formule *Ecclesia in et ex Ecclesiis* et la formule *Ecclesiae in et ex Ecclesia* se correspondent et ne peuvent jamais être séparées l'une de l'autre⁴. *La nature de mystère de ce rapport entre Eglise universelle et Eglises particulières est évidente; ce rapport n'est pas comparable à celui qui existe entre le tout et les parties dans tout groupe humain ou société purement humaine*⁵.

Une conséquence de ce rapport *périchorétique* est que l'Eglise universelle ne peut être considérée ni comme la somme des Eglises particulières ni comme le résultat de la *reconnaissance réciproque* entre elles⁶. En effet, elle jouit de l'antériorité (tant historique qu'ontologique) par rapport aux Eglises particulières (comme la mère par rapport à ces filles). Certes, dans chacune des communautés particulières, l'Eglise du Christ est réalisée dans sa plénitude. Cependant ceci n'est vrai qu'à la condition que la communauté en cause demeure dans l'*una Catholica*. Uniquement à cette condition, il est possible de reconnaître qu'en elle se réalise localement le *catholou* authentique et intégral de l'unique Eglise de Dieu répandue dans tout l'univers et traversant toutes les époques. A

¹ KASPER, W., *Situation actuelle et avenir du mouvement œcuménique*, II, 2 ; <http://www.vatican.va> (04. 07. 2003), II, 5.

² CDF, *Communio in notio*, n°9; cf. JEAN-PAUL II, *Discours à la Curie Romaine*, 20. 12. 1990, n°9: *L'Osservatore Romano* (21. 12. 1990), p. 5.

³ KASPER, W., *Situation actuelle...*, II, 5.

⁴ JEAN-PAUL II, *Discours à la Curie Romaine*, 20. 12. 1990, n°9: *L'Osservatore Romano* (21. 12. 1990) p. 5.

⁵ CDF, *Communio in notio*, n°9.

⁶ *Ibid.*, n°8.

cause de cette inhabitation mutuelle on doit dire que les réalités *universelle* et *locale* ne sont pas distinctes mais qu'elles sont *deux dimensions formelles et constitutives de l'unique Eglise du Christ*¹.

Dans la conception conciliaire de la catholicité, l'unité prime sur la particularité et l'universalité sur la localité dans l'Eglise. L'évocation du concept paulinien de *corps du Christ* nous aide à comprendre cette relation : comme dans un organisme vivant, chaque membre subsiste grâce à son appartenance au corps tout entier ; de même dans l'Eglise, chaque communauté particulière subsiste grâce à son appartenance au corps universel du Christ.

L'affirmation de la dépendance originelle et ontologique des Eglises locales par rapport à l'Eglise universelle, n'est pas contradictoire avec la conception de l'Eglise comme communion ; bien au contraire, la communion ecclésiale révèle ainsi son caractère d'unité organique et toute sa profondeur théologique. En effet, elle n'apparaît pas comme un simple fait socio-historique de reconnaissance mutuelle mais comme un trait ontologique appartenant à l'être même de l'Eglise, tant dans sa dimension particulière qu'universelle.

L'Eglise universelle se révèle comme un organisme unique tissé d'un grand nombre de communautés particulières qui en sont des cellules de base et dont chacune tire son existence et sa consistance ecclésiales du fait de son intégration permanente dans ce corps. Comme dans un organisme vivant, chacune des cellules possède la plénitude de vie ; de même, dans le corps du Christ, chacune des Eglises locales jouit de la plénitude d'ecclésialité (LG 26 ; CEC, 832). C'est précisément en raison de cette intégration de toutes les Eglises particulières dans l'*una Catholica* qu'il est possible d'affirmer, comme nous l'avons déjà mentionné, que *l'Eglise catholique, une et unique existe dans toutes ces Eglises particulières et par elles (in quibus et ex quibus)* (LG, 23 ; CIC, 368)².

Selon le concile, ces Eglises particulières *se sont constituées par la grâce de la divine Providence* (LG, 23), c'est-à-dire conformément à la volonté divine. Ainsi, leur existence est non seulement légitime mais vraiment voulue par Dieu car elle correspond entièrement au *caractère d'universalité qui distingue le Peuple de Dieu* (LG, 13).

¹ DENAUX, A., « L'Eglise... », 166.

² PIE XII, *Mystici Corporis Christi*. Lettre encyclique, 29. 06. 1943 (www.vatican.va, 05 03 2004)

Ces Eglises locales, qui se sont développées historiquement dans des conditions diverses, représentent une variété de traditions théologiques, liturgiques, spirituelles, culturelles, etc., cette variété est légitime et enrichissante pour toute l'Eglise car, selon le concile, elle *démontre avec plus d'évidence la catholicité de l'Eglise indivisible* (LG, 23). Toutefois, ceci n'est vrai qu'à condition que ces diversités ne deviennent pas des particularismes absolutisés brisant l'unité de la communion universelle : elles doivent converger vers l'unité. Tout en gardant leur autonomie légitime en ce qui concerne leur *discipline propre*, leur *coutume liturgique particulière* et leur *patrimoine théologique et spirituel*, ces Eglises sont unies *en un tout organique par l'unité de la foi et de la structure divinement instituée de l'Eglise universelle* (LG, 23).

Fondée originellement comme une communauté de disciples du Christ vivant à Jérusalem, l'Eglise se manifeste d'abord, depuis toujours, sous son aspect local et particulier¹. Cependant, même au niveau local, elle révèle sa nature de communion dans chaque rassemblement particulier de chrétiens réunis au nom du Christ pour écouter ensemble la parole de Dieu et célébrer le mystère de la rédemption autour de la table du Seigneur. Conformément à cette conception attestée par la Bible (Ac 2, 42, etc.) et reprise par le concile (SC, 41), l'Eglise locale se manifeste de manière la plus accomplie lorsque, sous la présidence de l'évêque entouré des prêtres et des diacres, toute la communauté se rassemble pour écouter la parole de Dieu et célébrer l'eucharistie. Cependant, dans la pratique pastorale, ceci n'arrive qu'à titre exceptionnel. En effet, toute Eglise locale se compose d'une multitude d'assemblées particulières (paroisses) qui, sous la présidence légitime des prêtres mandatés par l'évêque, se réunissent pour se nourrir de la parole de Dieu et de l'eucharistie. Le prêtre, en sa qualité de ministre ordonné qui préside à la célébration, est un signe sacramentel qui relie cette communauté au diocèse relié à son tour à l'Eglise universelle par la personne de l'évêque en communion avec le pape. Déjà dans une paroisse, il existe souvent de nombreuses communautés eucharistiques présidées par divers prêtres mandatés par le curé qui porte la responsabilité de l'ensemble de ces communautés au nom de l'évêque. Le modèle de

¹ NEUNHEUSER, B., *Op. cit.*, 635.

communion, avec la référence à l'eucharistie et au ministère, s'applique ainsi à chaque niveau de la vie ecclésiale et les traverse tous¹. Le concile reconnaît que toute portion du peuple de Dieu qui célèbre l'eucharistie dans la communion avec son évêque, le fait également dans la communion avec l'Eglise universelle. Dans la pratique, ceci est exprimé, dans la liturgie eucharistique, par la citation des noms de l'évêque du lieu et du pape (LG, 28 ; cf. SC, 42). L'eucharistie apparaît ainsi comme le ciment de la communion, tant au niveau local qu'au niveau universel.

Dans la perspective de l'ecclésiologie conciliaire, l'Eglise est catholique – c'est-à-dire complète dans chaque lieu et identique dans tous les lieux – par l'eucharistie (LG, 26) ; elle est universelle en tant que communion des communautés eucharistiques locales fondamentalement identiques. Chaque communauté de ce type *dispose en elle-même de la totalité des prérogatives qui lui permettent de faire vivre à ses fidèles l'intégralité du mystère du Christ*². En d'autres termes, l'Eglise du Christ, avec l'ensemble des moyens du salut, est présente dans chaque communauté locale de type eucharistique³. Toute communauté particulière, rassemblée pour l'eucharistie (autour de l'évêque ou d'un prêtre qui le représente), prend conscience des trois aspects de sa catholicité : premièrement, elle sait, qu'en elle, l'Eglise du Christ est réalisée pleinement, sans aucune déficience, deuxièmement, elle se reconnaît comme une *portion* du peuple de Dieu et non pas tout le peuple, troisièmement, elle se reconnaît en communion avec toutes les communautés locales de même type – du passé, du présent et du futur – et répandues dans tout l'univers. C'est ainsi que toute communauté locale qui célèbre l'eucharistie n'est pas une *partie* de l'Eglise universelle mais une manifestation sacramentelle locale de l'*una*

¹ DENAUX, A., « L'Eglise... », 165.

² DORE, J., « L'Eglise à la veille du grand Jubilé 2000 Relire Lumen Gentium », DC, n° 2190 (18/10/1998), n°4a-b, p. 875 (publié également sur <http://www.doc-catho.com>).

³ Par l'expression *communauté de type eucharistique* nous entendons une communauté qui remplit toutes les conditions requises pour la validité (notamment le ministère) et la légitimité (notamment la communion avec l'Eglise universelle) d'une célébration eucharistique et non pas un rassemblement actuel de fidèles célébrant la messe. Nous voulons exprimer par cette expression la permanence de ce caractère eucharistique qui est un *habitus* de la communauté même en dehors de la liturgie.

*Catholica*¹. C'est pourquoi l'Eglise est inséparablement locale et catholique². En effet, par l'eucharistie, chacune des communautés locales vit de la même et unique vie de grâce qui appartient à toute l'Eglise. De même, chaque communauté locale est pleinement catholique aussi longtemps qu'elle demeure dans l'unité du corps du Christ, car c'est en lui uniquement qu'elle peut préserver intacte son identité eucharistique.

A cause de cette inséparabilité ontologique de la dimension locale et de la dimension universelle dans le mystère de l'Eglise du Christ liée à son caractère eucharistique, l'Eglise locale ne peut pas être considérée comme un sujet en soi complet et indépendant de l'Eglise universelle³. *L'Eglise locale est pleinement l'Eglise de Dieu, elle n'est pas toute l'Eglise de Dieu*⁴. *Aucune Eglise locale ne saurait donc être Eglise de Dieu dans l'isolement*⁵ ; elle ne pourra être pleinement elle-même que dans l'*una Catholica*, c'est-à-dire au sein de l'Eglise universelle qui en est la mère et la matrice. Tout détachement de l'Eglise particulière par rapport à l'Eglise universelle porterait préjudice à l'intégrité de la catholicité de la première, sans pour autant nuire à la catholicité originelle et inaltérable de la seconde qui est la source, c'est-à-dire l'origine – tant historique qu'ontologique – de la catholicité de toutes les

¹ Dès avant le concile, des théologiens catholiques commençaient à porter un regard eucharistique sur le problème du rapport entre l'universel et le local dans l'Eglise. C'est surtout K. Rahner qui en a donné un développement systématique. Son analyse, qui a considérablement influencé la pensée des pères conciliaires, est fortement eucharistique : toute eucharistie est célébrée dans un lieu donné, dans un temps déterminé et par une communauté concrète de chrétiens rassemblée par un président. De par sa nature eucharistique, l'Eglise du Christ se concrétise toujours dans le monde et dans l'histoire comme une communauté locale de croyants, rassemblée autour de l'autel. Chaque communauté eucharistique est l'Eglise du Christ et non pas une *succursale* de celle-ci. L'universalité se réalise dans la communion des communautés eucharistiques à travers le monde (RAHNER, K., « Quelques réflexions sur les principes constitutionnels de l'Eglise », dans Congar, Y. & Dupuis, B.D., *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, coll. Unam Sanctam 39, Paris, 1962, 541-562).

² TILLARD, J.M.R., *L'Eglise locale. L'ecclésiologie de communion et catholicité*, coll. Cogitatio Fidei 191, Paris, Cerf, 1995, 16.

³ CDF, *Communio notio*, n°8.

⁴ TOURNEUX, A., « L'évêque, l'eucharistie et l'Eglise locale dans Lumen Gentium, 26 », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1 (1988), 140.

⁵ TILLARD, J.M.R., *L'Eglise locale. L'ecclésiologie de communion et catholicité*, coll. Cogitatio Fidei 191, Paris, Cerf, 1995, 394.

communautés en lesquelles est structuré le peuple de Dieu unique. C'est pourquoi, chaque Eglise particulière qui se couperait volontairement de cette Eglise universelle *s'appauvrirait dans sa dimension ecclésiale*¹. On comprend donc que la conception catholique de catholicité dont témoignent ses documents officiels, exclut toute indépendance de l'Eglise particulière par rapport à l'Eglise universelle et remet en valeur la communion organique des Eglises particulière au sein de l'unique Eglise universelle.

De ce fait, la préservation fidèle de la plénitude de la catholicité se présente comme un défi pour les Eglises locales. Comme le rappelle le concile, chacune d'elles est non seulement *formée à l'image de l'Eglise universelle* (LG, 23)² mais également *tendue de représenter le plus parfaitement possible l'Eglise universelle* (AG, 20). Par conséquent, il faut reconnaître que, dans la vie ecclésiale, le souci de l'unité doit toujours emporter sur le droit aux particularités, afin que la communion universelle des Eglises soit sauvegardée. La primauté de l'unité sur les particularités est évidente dans la vie des premières Eglises. Comme le dit Kasper, *le fait que l'unité a la priorité sur tous les intérêts particuliers est une évidence qui saute aux yeux dans le Nouveau Testament (1Co 1, 10+). Pour la Bible, une seule Eglise correspond à un seul Dieu, un seul Christ, un seul Esprit, un seul baptême (Ep 4, 5+). Selon le modèle de la communauté primitive de Jérusalem (Ac 2, 42), malgré toutes les diversités légitimes, elle est une par la prédication de l'unique évangile, l'administration des mêmes sacrements et l'unique gouvernement apostolique dans la charité* (LG 13; UR 2)³.

Selon l'ecclésiologie catholique de la communion, l'unité de l'Eglise n'est pas uniquement une communion spirituelle et invisible ; elle implique également et nécessairement une unité *visible et institutionnelle* entre les Eglises particulières⁴. Aussi, l'affirmation, selon laquelle dans chaque Eglise locale l'Eglise du Christ est présente avec tous ses éléments constitutifs, n'est vraie que si cette Eglise demeure dans la communion visible de l'Eglise universelle dont le

¹ PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, n°62.

² Cf. CDF, *Communio notio*, n°7.

³ KASPER, W., *Situation actuelle et avenir du mouvement œcuménique*, II, 2 ; <http://www.vatican.va> (04. 07. 2003), II, 5.

⁴ CDF, *Communio notio*, n°8.

pontife romain est le centre visible personnel¹. Le *Catéchisme* explicite que *les Eglises particulières sont pleinement catholiques par la communion avec l'une d'entre elles : l'Eglise de Rome qui préside à la charité* (CEC, 834)². En effet, selon l'ecclésiologie de Vatican II, l'Eglise du Christ, dans sa plénitude, *constituée et organisée en ce monde comme une communauté* (on pourrait ajouter *universelle et visible*), *subsiste dans l'Eglise catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui* (LG, 8)³. Certes, l'Eglise universelle est la communion des Eglises locales mais dans la perspective catholique il faut expliquer qu'il s'agit toujours d'une communion réalisée autour de l'Eglise de Rome (CD 11). La reconnaissance du ministère d'unité du pape et la communion visible avec Rome constituent, pour chacune des Eglises particulières, la garantie d'être dans la communion avec toute l'Eglise, c'est-à-dire avec toutes les Eglises locales ; qui la constituent (LG, 13). C'est uniquement dans la communion avec Rome que la catholicité de l'Eglise universelle et indivise se montre avec éclat, à travers la légitime variété des disciplines ecclésiastiques, des rites liturgiques, des patrimoines théologiques et spirituels propres aux Eglises particulières (CEC, 835 ; LG, 23).

4.4. L'apostolicité de la communion ecclésiale

4.4.1. L'apostolicité comme critère décisif de l'authenticité de l'Eglise

L'apostolicité apparaît comme le critère décisif de l'authenticité des autres propriétés de l'Eglise ; comme le dit Küng, *une Eglise n'est véritablement l'Eglise une, sainte et catholique, que lorsqu'elle est, en tout cela, une Eglise apostolique*⁴. De ce fait, l'apostolicité de chacune des communautés locales est une condition nécessaire du maintien de la communion ecclésiale entre elles, au sein de l'Eglise universelle. L'universalité de la communion catholique exige l'apostolicité de chacune des communautés qui en font partie – l'Eglise catholique est

¹ TILLARD, J.M.R. « L'Eglise de Dieu est une communion », *Irénikon*, 4 (1980), 451-468 (452-453).

² Cf. IGNACE D'ANTIOCHE, *Rom.* 1, 1.

³ Sur l'interprétation du fameux *subsistit in*, voir WILLEBRANDS, card., « La signification de *subsistit in* dans l'ecclésiologie de communion », *DC* 1963 (1988).

⁴ KÜNG, H., *L'Eglise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, 483.

une communion d'Eglises apostoliques. C'est en conservant fidèlement et en reconnaissant mutuellement leur apostolicité que les Eglises particulières se savent intégrées dans l'unité catholique de toute l'Eglise. Par contre, là où l'apostolicité d'une Eglise locale n'est pas pleinement préservée et reconnue par les autres Eglises de la communion, la communion ecclésiale de cette communauté avec l'Eglise universelle ne peut non plus être pleine. C'est ainsi que la catholicité et l'unité exigent aussi l'apostolicité. Grâce à la note d'apostolicité l'Eglise préserve à travers le temps, et sans altération, son identité originelle reçue du Christ quant à la foi, aux sacrements et à la constitution hiérarchique¹. Ainsi, l'apostolicité attache l'Eglise de tous les temps à ses causes divines originelles ; elle signifie la *stabilitas* (constance) de l'Eglise, toujours ancrée dans le Christ grâce à la succession apostolique remontant aux Douze².

4.4.2. Les apôtres selon le Nouveau Testament

Le substantif *apostolos* est rare dans le grec antique et il y possède des acceptions très éparses qui ne sont pas pertinentes pour notre propos³. Il apparaît une seule fois dans la Septante (1R 14, 6) pour traduire le mot araméen *shaliah*.

Originellement, le terme *shaliah* désigne un messenger au sens large ; le plus souvent un messenger envoyé par Dieu. Ce n'est que tardivement, peut-être à l'époque de Jésus ou même après lui, que ce terme prend dans le judaïsme un sens technique précis désignant un envoyé plénipotentiaire qui agit au nom des autorités religieuses compétentes⁴. Parmi les fonctions que le Talmud attribue à un *shaliah*, il y a notamment la présidence aux prières de la communauté et la collecte d'argent au nom des autorités qui l'envoient. La dimension juridique est fortement soulignée dans ce type de ministère.

Sans pouvoir affirmer que l'apostolat chrétien dérive du *shaliah* juif, il est possible de faire un rapprochement matériel entre la fonction

¹ CONGAR, Y.M., *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, coll. Mysterium Salutis 15, Paris, Cerf, 1970, 181-182.

² JOURNET, Ch., *Eglise du Verbe Incarné*, vol. 3, 1930-1931.

³ Bateau, flotte, amiral, colonie, reçu de livraison, passeport (RIGAUX, B., « Les douze apôtres », *Concilium* 34/1968, 11-18 (11) ; KÜNG, H., *L'Eglise*, 485).

⁴ « Shaliah » dans *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford Univ. Press, 1997, 626.

d'apôtre dans le christianisme primitif et celle de *shaliah* dans le judaïsme de la même époque. Il n'est pas exclu que le principe shaliahtique, selon lequel l'envoyé d'un homme est *un autre lui-même*¹ agissant avec toute son autorité, soit présent aussi bien dans l'esprit des apôtres qui se croient des envoyés du Seigneur et munis de pouvoirs spécifiques, que dans l'esprit des fidèles qui les tiennent pour tels. En effet, à la lumière des données bibliques, les apôtres apparaissent souvent comme des représentants légaux de Jésus-Christ, qui agissent en son nom et avec son autorité (Mc 3, 14+ ; Mt 10, 2+, etc.).

Très rare dans le grec classique et sans y posséder un sens homogène, quasiment absent de la littérature grecque juive, le terme *apôtre* abonde pourtant dans le Nouveau Testament, notamment chez Luc (tant dans l'Évangile que dans les Actes) et chez Paul². Ceci permet de dire qu'avec le sens que nous lui donnons aujourd'hui, le terme est une appellation proprement chrétienne, dont l'origine remonte très probablement à l'Église d'Antioche où on a donné, également pour la première fois, le nom de *chrétiens* aux disciples de Jésus (Ac 11, 26)³. Certains estiment que l'appellation d'*apôtre* a été donné aux Douze par la première communauté de chrétiens et non pas par le Christ lui-même en vertu de la mission spécifique qu'ils avaient reçue du Seigneur – celle de le représenter en tant que ses *envoyés*.

En effet, le sens originel et général du terme apôtre, dans le Nouveau Testament, est celui d'*envoyé* ; sa mission essentielle consiste à annoncer la bonne nouvelle de la venue du règne de Dieu parmi les hommes. Dans ce sens, le Christ – *l'Envoyé* de Dieu –, est appelé par

¹ *Mishna Barakhot* 5, 5 (cité dans ROLOFF, J., art. « Apôtre », dans Lacoste, J.Y., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1988, 77-80.

² La littérature sur l'apostolat dans le Nouveau Testament est énorme. Pour la rédaction de ce paragraphe nous avons consulté notamment: CERFAUX, « Pour l'histoire du titre *Apostolos* dans le Nouveau Testament », *RSR* 48 (1960) ; RIGAUX, B., « Les douze apôtres », 11 ; SCHMITHALS, W., *The Office of Apostle in the Early Church*, Nashville, 1969, 76-92 ; SCHNACKENBURG, R., « Apostles before and during Paul's Time » in Gasque, W.W. & Martin, R.P. (eds.), *Apostolic History and the Gospel*, Grand Rapids, 1970, 287-303; BROWN, S., « Apostleship in the New Testament as a Historical and Theological problem », *New Testament Studies* 30 (1984), 474-480; LÜDEMANN, G., *Paul, Apostle to the Gentiles*, Philadelphia, 1984 ; KARRER, M., « Apostle, Apostolate » in Fahlbusch, E. (ed.), *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 1, Grand Rapids, 1999, 107-109.

³ RIGAUX, B., « Les douze apôtres », 11+.

l'auteur de l'Épître aux Hébreux, *l'apôtre... de notre confession de foi* (He 3, 1)¹.

Mis à part cette attribution unique du titre d'*apôtre* à Jésus-Christ, dans l'ensemble du Nouveau Testament, il est donné à différentes catégories de personnes. Il est nécessaire de prendre conscience de ces emplois pour avoir une vision correcte et complète de l'apostolat et de l'apostolicité dans l'Eglise. Commençons néanmoins par tracer une perspective plus large.

Tout au long de son ministère terrestre, Jésus a été accompagné non seulement des foules qui se rassemblaient occasionnellement pour entendre son enseignement et pour admirer ses miracles mais également d'un large groupe d'adeptes assidus – hommes et femmes – qui le suivaient de manière plus au moins permanente. Sur la base des données néotestamentaires, on peut introduire certaines distinctions parmi ces partisans du royaume de Dieu, prôné par le Rabbi de Nazareth. On effet, ils entouraient leur Maître à la manière de cercles concentriques : d'abord les Douze (parmi lesquels Pierre, Jacques et Jean, jouissaient d'une proximité privilégiée), ensuite, les soixante-dix envoyés en mission dans les localités où Jésus lui-même devait se rendre plus tard (Lc 10, 1+)², finalement, les autres sympathisants qui l'ont suivi de manière plus ou moins permanente (et dont un certain nombre s'était retiré après le discours sur le pain de vie, cf. Jn 6, 60). Tous ces disciples, quelque soit la catégorie à laquelle ils appartenaient, étaient exhortés par Jésus à *proclamer au grand jour* les mystères qui leur avaient été révélés par lui (Mt 10, 27). Nous pouvons tirer ici une première conclusion selon laquelle le simple fait d'être disciple du Christ implique déjà une charge que l'on appellera plus tard apostolique, à savoir, celle d'être témoin de sa bonne nouvelle du salut devant le monde. Cependant, parmi ces trois classes de disciples évoquées plus haut, seuls les Douze sont appelés apôtres. On peut dire qu'il s'agit d'un

¹ Par un parallélisme avec le ministère de *grand prêtre* dans la religion juive, le Christ est présenté dans la lettre aux Hébreux comme l'*Envoyé* qui représente le Père et réclame ses droits dans le monde (cf. Mt 21, 37).

² Comme il ressort de l'évangile de Luc, ils représentent Jésus à la manière des *shaliah* et parle pour lui : *Qui vous écoute m'écoute, qui vous rejette me rejette...* (Lc 10, 16).

titre officiel qui distingue le cercle le plus restreint de disciples de Jésus des autres de ses partisans¹.

Avant l'élection du successeur de Judas, Pierre exprime la condition fondamentale qu'une personne doit vérifier pour pouvoir porter le titre d'apôtre – avoir vécu avec Jésus depuis son baptême, jusqu'à son enlèvement (Ac 1, 21-22 ; cf. Lc 22, 28). Il explique, par la même occasion, que la mission essentielle d'un apôtre est celle de rendre témoignage devant le monde au Christ ressuscité. De fait, les apôtres ont été choisis par Jésus pour proclamer au monde la venue du royaume de Dieu et exhorter les hommes au repentir et à la conversion ; dans les évangiles, ils apparaissent comme des missionnaires (Lc 9, 2 ; Mt 10, 7). Durant la vie terrestre de Jésus, la mission de Douze était limitée aux *filis d'Israël* (Mt 10, 5+ ; cf. Ac 3, 25-26). Cependant, réconfortés dans leur foi par l'effusion de l'Esprit-Saint à la Pentecôte, ils sont devenus des témoins inébranlables de la résurrection du Christ (Lc 24, 45. 49 ; Ac 1, 22 ; 2, 32 ; 3, 15 ; 5, 32 ; 13, 31) en élargissant progressivement leur mission auprès des Grecs d'abord, et ensuite jusqu'*aux extrémités de la terre* (Ac 1, 8)². Cet Esprit qui les maintient dans la vérité tout entière et qui parle par leurs bouches, est le garant de l'infailibilité de leur message (Jn 14, 26 ; 15, 26. 27 ; 16, 13. 14). Dans le Nouveau Testament, le titre d'apôtre est couramment donné aux disciples en relation avec la mission de prédication de l'évangile du Christ, dans la force de son Esprit³. Pour accréditer leur témoignage auprès des gens,

¹ Il y a quatre *catalogue* des apôtres dans le Nouveau Testament (Mt 10, 2-4 ; Mc 3, 16-19 ; Lc 6, 14-16 ; Ac 1, 13). Les noms des Douze sont : Pierre, André (son frère) ; Jacques et Jean (fils de Zébédée), Philippe et Barthélemy (Nathanaël) ; Thomas et Matthieu (le publicain) ; Jacques (le fils d'Alphée), et Thaddée ; Simon le Zélot et Judas l'Ischariote (toujours cité comme le dernier de la liste), il a été remplacé par Matthias (Ac 1, 12-26).

² L'occasion immédiate du premier élargissement missionnaire était la dispersion des chrétiens dans des régions habitées par des païens lors de la première persécution qui a coûté la vie à Etienne (Ac 11, 19+).

³ Küng remarque pourtant que cette exigence missionnaire doit être relativisée compte tenu des faits attestés par les sources historiques. En effet, des voyages missionnaires dont nous parlent les Actes et d'autres écrits, il n'y a que ceux de Paul et Barnabé (qui n'étaient ni l'un ni l'autre du nombre des Douze) ; après la résurrection nous voyons les apôtres demeurer pendant une longue période à Jérusalem (à l'exception de Pierre, Ac 12, 17) et il est probable que la majorité d'entre eux n'est jamais sortie la Galilée ; les

les apôtres ont reçu du Seigneur des dons exceptionnels, notamment celui de chasser des démons, de guérir des malades et d'accomplir d'autres miracles en son nom (He 2, 4, cf. Lc 9, 1. 6 ; Ac 3, 1-10 ; 19, 11) ; tout cela manifeste qu'ils sont véritablement des envoyés du Christ agissant en son nom. Le ministère apostolique comprend également des compétences proprement divines, notamment celle de lier et de délier (Mt 18, 18), c'est-à-dire de prendre des décisions péremptoires au nom du Christ et de remettre ou de retenir les péchés (Jn 20, 21-23).

Même si le nombre des douze apôtres est présenté comme le symbole de douze tribus d'Israël et, pour cette raison, considéré comme interchangeable (Ap 21, 14), Paul – dont l'apostolat s'exerce essentiellement parmi les païens (Ac 13, 46 ; Rm 1, 5 ; 15, 18-19, etc.) –, se donne aussi le nom d'*apôtre* (les exemples sont nombreux, surtout dans les adresses de ses lettres mais aussi dans Rm 11, 13 ; 1Co 9, 1-2 ; Ga 2, 8). Il mérite ce titre car il a eu le même privilège que les Douze ; il a vécu une rencontre personnelle avec le Christ ressuscité (Ac 9, 1+)¹ ; il jouit également du pouvoir ministériel propre aux apôtres qui est celui d'accomplir des *signes et des miracles* (2Co 12, 12 ; Rm 15, 18. 19), de conférer des *dons spirituels* (Rm 1, 11) et de prendre des décisions définitives au nom du Christ². Plus que les Douze, il est l'apôtre universel par qui l'évangile du Christ a été porté depuis Jérusalem jusqu'au monde entier – nous le voyons à la fin du livre des Actes évangéliser Rome, la métropole du monde (Ac 28, 23-31). Il a une vive conscience de l'universalité de son ministère apostolique qui n'est limité ni à un seul peuple (Rm 1, 5) ni à une seule Eglise locale. Il se sent à la charge de toutes les Eglises, notamment celles qu'il a lui-même fondées dans divers endroits du monde, à l'occasion de ses voyages : il les visite et leur envoie des lettres.

On peut dire que, dans le sens originel (*témoin oculaire du Christ ressuscité qui remplit un ministère ecclésial en son nom*), le titre

Actes attestent qu'il y avaient beaucoup d'hésitation parmi les Douze concernant la mission aux païens (Ac 10, 1-11 ; 18 ; cf. KÜNG, H., *L'Eglise*, 484 et 486-487, n°2).

¹ Le fait d'avoir rencontré personnellement le Christ ressuscité ne peut pas être considéré comme critère unique de l'apostolat ; 1Co 15, 6 dit que le Christ ressuscité *est apparu à plus de cinq cents frères à la fois* et rien dans le Nouveau Testament ne nous autorise à penser qu'ils ont tous accompli un ministère apostolique dans l'Eglise.

² Paul exige que les Corinthiens reconnaissent que ses directives données à la communauté viennent du Seigneur lui-même ; il défend avec beaucoup de vigueur contre les Galates (Ga 1-2) et contre les Corinthiens (2Co 10) son autorité apostolique.

d'apôtre est donné, dans le Nouveau Testament, aux Douze et à Paul. Tous, ils ont été choisis pour être apôtres par Jésus lui-même (Lc 6, 13)¹. Le choix par le Christ montre que c'est en son nom qu'ils exercent la tâche apostolique. C'est donc dans le Christ lui-même que se trouve la source des pouvoirs apostoliques, et non pas dans les personnes des apôtres (Ac 3, 6). L'évangile selon saint Marc parle de l'*institution* des apôtres (Mc 3, 14) ; ceci suggère l'acquisition d'une nouvelle identité et d'un caractère spécifique qui sont liés au ministère d'apôtre².

Les apôtres ont été chargés du rôle unique de fonder l'Eglise du Christ, conformément à sa volonté. C'est pourquoi leur ministère ne se limite pas à la prédication de l'évangile mais implique également la direction (*épiscopè*) des communautés qu'ils fondent. Même s'il est difficile de déterminer aujourd'hui de manière précise le mode exact et les moyens de cette direction, le fait est attesté par le Nouveau Testament, au moins pour certains d'entre eux. Il s'agit d'une autorité directionnelle qui est universelle et, de ce fait, elle peut être exercée dans toutes les communautés locales où se rendent les apôtres, même celles qui possèdent déjà leurs propres anciens ; Paul l'accomplit de cette manière (1Co 11, 34). En tant qu'envoyés du Seigneur, les apôtres sont investis d'une autorité sur le plan pastoral que les fidèles doivent reconnaître et respecter (1Tm 5, 14) ; les apôtres doivent être obéis partout et par tous, car celui qui les écoute se montre obéissant au Christ et à Dieu (Lc 10, 16). En vertu de leur ministère, il leur appartient de régler la vie communautaire et d'en donner les normes que tous doivent suivre (1Co 11, 23). Outre la prédication de l'évangile et le gouvernement de la communauté, nous voyons aussi des apôtres baptiser (Ac 2, 38. 41 ; 8, 38 ; 1Co 1, 14. 16, etc.) et présider à l'eucharistie (1Co 11, 17-34). Leur ministère implique ainsi des fonctions multiples et variables, suivant les circonstances locales et les besoins des Eglises. Cependant, le but auquel est ordonné le ministère apostolique est toujours le même – l'édification et la protection de la communauté (2Co 13, 10). C'est pourquoi les apôtres exigent que leurs prescriptions soient appliquées dans la vie des fidèles (2Th 3, 4) et ils se sentent même habilités pour

¹ Ceci vaut même pour ceux qui sont devenus apôtres après son ascension, c'est-à-dire Matthias (Ac 1, 24) et Paul (Ga 1, 1. 12; Rm 1, 1 ; 1Co 15, 9-10).

² JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*. Exhortation apostolique sur l'évêque, serviteur de l'évangile de Jésus-Christ pour l'espérance du monde, 16. 10. 2003, n°6 (www.vatican.va, 21. 10. 2003).

exclure de l'Eglise (voire *livré à Satan*) ceux qui commettent des fautes graves et nuisent ainsi à la vie de la communauté (1Co 5, 3-5 ; 1Tm 1, 20). Si la communauté doit reconnaître et accepter le ministère des apôtres (Rm 15, 18), c'est parce qu'il est donné pour elle ; l'autorité, dont jouissent les apôtres, vise à maintenir les fidèles dans la communion face aux tensions qui apparaissent¹. C'est pourquoi, l'apostolat apparaît comme une fonction de service et Paul va jusqu'affirmer être *l'esclave de tous* (1Co 9, 19, cf. Mc 10, 44). Le ministère apostolique – qu'il s'agisse de la prédication de l'évangile, de la direction de la vie communautaire, de la présidence eucharistique, etc. – ne peut jamais se comprendre en dehors de la communauté : il existe pour elle et c'est le bien de la communauté qui en est la règle ultime. Dans la théologie paulinienne de l'apostolat, la dimension ecclésiale de cette fonction est fortement soulignée : l'apôtre est le centre autour duquel se constitue et se rassemble la communauté de croyants². A cause de cette importance fondamentale de l'apostolat dans la vie de la communauté, Paul le présente comme le premier et le plus important de tous les charismes ; il le nomme en tête des divers ministères qui structurent la vie des fidèles dans l'Eglise, car il veille à ce que ces dons variés de l'Esprit répartis sur les différents membres, soient utilisés pour le bien et la croissance de toute la communauté (1Co 12, 28 ; Ep 4, 11). En tant que les témoins directs de la résurrection du Christ et des fondements de l'Eglise, les apôtres gardent à jamais leur rôle unique, non réitérable et non transmissible. Le ministère d'apôtre, dans le sens que ce mot reçoit lorsque nous parlons des Douze et de Paul, a été exceptionnel, réservé au temps de la naissance de l'Eglise et exclu de la succession. La charge et l'autorité pour l'accomplir, reçues directement du Christ sans aucune médiation humaine, constituent le critère décisif pour la reconnaissance de la spécificité du ministère des apôtres, par rapport au ministère de ceux qui seront leurs successeurs et qui, de ce fait, jouiront des mêmes facultés ministérielles.

Dans le Nouveau Testament, le terme *apôtre* est aussi employé dans un sens plus large, pour désigner les *envoyés des Eglises* (2Co 8, 23 ; Ph 2,

¹ Le concile de Jérusalem durant lequel les apôtres prennent des décisions importantes et les communiquent à toutes les Eglises pour qu'elles soient observées par tous, en est un exemple parlant (Ac 15).

² Cette dimension est fortement soulignée dans les écrits deutéropauliniens (Col, Ep, lettres dites pastorales).

25)¹. Ce sont des *délégués* désignés par elles pour une mission particulière : accompagner Paul avec la collecte pour Jérusalem (2Co 8, 16-24) ou se mettre au service de Paul dans ses besoins de ministre du Christ (Ph 2, 25). Il peut s'agir aussi d'un cercle large de missionnaires, chargés de la tâche de proclamer l'évangile (Rm 16, 7+ ; 1Co 12, 28). Ces nouveaux ministres doivent être considérés, par les croyants, comme de vrais apôtres qui accomplissent des fonctions apostoliques au sein de la communauté (1Tm 4, 13+). Paul reconnaît et valorise la mission des apôtres établis et envoyés par des communautés pour des tâches d'évangélisation (2Co 8, 23 ; Ph 2, 25). Il établit pourtant une différence entre son propre apostolat, reçu directement du Seigneur par la voie d'une révélation personnelle, et cet autre apostolat trouvant sa source dans la volonté de l'Eglise (Ga 1, 1).

A la lumière de ces données scripturaires, l'apostolat – qu'il s'agisse de celui des Douze, de Paul ou des *apôtres des Eglises* – apparaît comme le premier et le plus fondamental des ministères dans l'Eglise².

4.4.3. *Le sens de l'apostolicité – aperçu historique*

Le sens que revêt l'adjectif *apostolique* dans ses premiers emplois est *qui se trouve en liaison avec les apôtres du Christ*³. Dès l'époque où les Douze disparaissent, la conscience de l'apostolicité s'affermir progressivement dans l'Eglise et s'exprime notamment par l'usage de plus en plus répandu de l'adjectif *apostolique* pour qualifier différentes réalités chrétiennes⁴. Ainsi, la *foi apostolique* était celle qu'enseignaient les apôtres⁵ ; le ministère apostolique était celui qui demeurait en

¹ Le caractère spécifique de l'apostolat de Paul s'exprime dans le fait que, d'une part, il se considère comme envoyé par le Seigneur lui-même (1Co 1, 1) et le *Saint Esprit* (Ac 13, 4), et que d'autre part il tombe également sous cette catégorie car il est aussi l'envoyé de l'Eglise.

² KÜNG, H., *L'Eglise*, 490.

³ *Martyre de Polycarpe*, 16, 2 ; c'est le premier emploi attesté de l'adjectif *apostolique* dans la littérature chrétienne.

⁴ HIPPOLYTE a écrit un traité sur la *Tradition apostolique* et IRENEE une *Démonstration de la prédication apostolique*. Cf. DIX, *Le ministère dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel – Paris, 1955, 41+ ; BENOIT, A., « L'apostolicité au 2^{ème} siècle », *Verbum Caro* 15 (1961), 173-184.

⁵ Dès une époque très ancienne, l'adjectif apostolique renvoie à la doctrine des apôtres comme la norme ultime de la foi (*Martyre de Polycarpe* 16, 2). L'apostolicité de la doctrine signifie la préservation intègre et la transmission vivante du dépôt de la foi reçue par les apôtres du Christ et codifiée dans les Ecritures. A partir de là, on considéra

continuité avec le ministère des apôtres¹ ; une *vie apostolique* était celle qui imitait les apôtres², etc. Depuis les temps postapostoliques, nous voyons se répandre de plus en plus largement l'idée selon laquelle différentes Eglises particulières dispersées à travers le monde, se rattachent historiquement aux communautés fondées par des apôtres³. Citons pour exemple un texte connu de Tertullien :

*Ce fut d'abord en Judée qu'ils [apôtres] établirent la foi en Jésus-Christ et qu'ils installèrent des Eglises. Puis, ils partirent à travers le monde et annoncèrent aux nations la même doctrine et la même foi. Dans chaque cité ils fondèrent des Eglises auxquelles, dès ce moment, les autres Eglises empruntèrent la bouture de la foi, la semence de la doctrine, et l'empruntent tous les jours pour devenir elles-mêmes des Eglises. Et par cela même elles sont considérées comme apostoliques en tant que filles des Eglises apostoliques. Toute chose doit nécessairement être caractérisée d'après son origine. C'est pourquoi ces Eglises, si nombreuses et si grandes soient-elles, ne sont que cette primitive Eglise apostolique dont elles procèdent toutes...*⁴.

Depuis Tertullien, on parle ainsi d'*Eglises apostoliques* pour dire que leurs origines remontent aux apôtres.

A la lumière de la Bible et des données patristiques, il apparaît que *le principe de l'apostolicité existait, dès l'origine, dans la conception*

comme apostolique ces doctrines qui sont attestées par le Nouveau Testament (CHAIGNON, F. de, *Op. cit.*, 75).

¹ Dès la fin du 1^{er} siècle, nous voyons s'établir une tradition selon laquelle le ministère vient du Christ par les apôtres qui ont donné à l'Eglise les évêques et les diacres (CLEMENT, *Première épître aux Corinthiens* 42, 1-5 ; 44, 1-2).

² Entre le 2^{ème} et le 3^{ème} siècle et aussi au Moyen-Âge, l'adjectif est utilisé souvent dans un sens ascétique pour désigner un style de vie valorisant la pauvreté et la continence. Les apôtres sont présentés comme des exemples de sainteté mais souvent cette présentation est basée d'avantage sur des légendes et des traditions apocryphes que sur des fondements historiques. Cet usage moral se répand surtout dans le milieu monastique et dans des sectes chrétiennes (DEWAILLY, M., « Note sur l'histoire de l'adjectif *Apostolique* », *Mélange de Science religieuse*, 1948, 141-152).

³ BOTTE, B., « Histoire et Théologie. A propos du problème de l'Eglise », *Istina* 4 (1957), 389-400.

⁴ TERTULLIEN, *De Praescr.* 20, 4-7. 9 : *SCh* 46, 1957, 113-114. D'autres témoignages patristiques dans le même sens sont rapportés dans CONGAR, *Eglise une...*, 188+.

même qu'on se faisait de l'Eglise comme d'une communauté commencée dans les apôtres mais vouée à une extension et à une durée indéfinies, de sorte que l'Eglise ne soit pas autre chose que la dilatation, si l'on peut le dire, du premier noyau apostolique¹.

Cependant, en ce qui concerne les symboles, la propriété d'apostolicité apparaît assez tardivement ; elle est absente du *Symbole des apôtres* et on la voit pour la première fois dans le texte que le concile de Chalcédoine (451) cite – à tort – comme celui de Constantinople (381)². A partir de cette époque, l'adjectif apostolique prend un sens dogmatique et exprime l'identité de l'Eglise à travers le temps quant à ses principes essentiels, soit de doctrine, soit de culte, soit d'organisation hiérarchique³.

Toutefois, le vocabulaire d'apostolicité est relativement peu utilisé au cours de la période patristique ainsi qu'au Moyen-Âge⁴. Dans la théologie médiévale, l'apostolicité est comprise surtout comme la fermeté permanente (*fermitas*) de l'Eglise dans la profession de la vraie doctrine de foi reçue des apôtres et le maintien inaltéré du vrai ministère par la succession apostolique⁵. L'idée revient en force après la Réforme chez les apologistes catholiques, comme un argument contre les communautés protestantes. Et c'est dans la littérature de controverse que se précise la doctrine de l'apostolicité⁶. Les apologistes refusaient l'authenticité des Eglises issues de la Réforme car elles n'avaient conservé ni la foi ni la constitution apostoliques de l'Eglise. L'argument majeur était le manque dans ces communautés de la succession apostolique telle que l'Eglise romaine la concevait : c'est-à-dire comme la transmission historique de l'épiscopat par la consécration

¹ CONGAR, Y.M., *L'Eglise une...*, 186.

² KELLY, J.N.D., *Early Christian Creeds*, Londres, 1950, 296-331; KÜNG, H., *L'Eglise*, 499-500.

³ CONGAR, Y.M., « Apôtres et Apostolat », dans *Encyclopaedia Universalis*, vol. 2., Paris, 2002, 662.

⁴ CONGAR, Y.M., « L'apostolicité de l'Eglise... », 209-210.

⁵ *Ibid.*, 209-224. Les théologiens du Moyen-Âge se servent plus volontiers des termes *firma* et *fortis* ; c'est notamment le cas de Thomas d'Aquin qui les emploie souvent ensemble : *Haec autem Ecclesia sancta habet quatuor conditiones, quia est una, quia est sancta, quia est catholica, id est universalis, et quia est fortis et firma* (THOMAS D'AQUIN, *Collationes de Credo in Deum*, a. 9 : éd. Parme, t. 16, 147).

⁶ CONGAR, Y.M., « L'apostolicité de l'Eglise... », 210. Le premier catéchisme qui parle de l'apostolicité est celui de Trente ; l'adjectif *apostolique* est absent des écrits symboliques luthériens et calvinistes du 16^{ème} siècle (*ibid.*, p. 210, n°5).

sacramentelle valide¹. Ainsi, la succession épiscopale est devenue le signe essentiel de l'apostolicité d'une Eglise. Avec le temps, on est arrivé à réduire le sens originel de l'apostolicité à la succession épiscopale, la vision qui sera considérablement corrigée par le *retour aux sources* effectué par Vatican II.

4.4.4. L'apostolicité de l'Eglise selon l'ecclésiologie catholique contemporaine

4.4.4.1. Le caractère total de l'apostolicité

Selon Vatican II, l'Eglise du Christ qui subsiste dans sa plénitude dans l'Eglise unie au pontife romain, est *apostolique* (LG, 8). En reprenant les vues scripturaires et patristiques, le concile affirme que le Christ, *la suprême pierre angulaire* de l'Eglise (LG, 19), l'a fondée sur les apôtres (LG, 18 ; cf. Ep 2, 20). Le sens général de l'apostolicité qui se dégage des documents conciliaires est celui de continuité d'origine, de foi et de constitution de l'Eglise à travers le temps avec l'Eglise de l'ère apostolique. Le *Catéchisme* explicite cette idée conciliaire en disant que l'apostolicité s'entend en un triple sens : premièrement, l'Eglise demeure à jamais fondée sur les apôtres ; deuxièmement, elle garde fidèlement et transmet sans altération la foi des apôtres ; troisièmement, elle est enseignée, sanctifiée et dirigée par les évêques qui sont des successeurs des apôtres (CEC, 857 ; cf. AG, 5).

Toutefois, cette identité apostolique de l'Eglise doit être comprise de façon dynamique qui ne nie pas l'évolution mais la suppose : l'Eglise est apostolique non parce qu'elle est aujourd'hui comme elle était à sa naissance à Jérusalem en ce qui regarde sa réalité historique extérieure, mais parce qu'elle est, et sera toujours, ce qu'elle était dans son essence et sa constitution fondamentale le jour de la Pentecôte, tout en ayant un aspect extérieur différent selon les époques et les endroits.

Car toute l'Eglise est apostolique, l'apostolicité ne se limite pas à un seul élément de sa constitution mais englobe tous les éléments qui la définissent dans son être et son identité de sacrement du salut. Par conséquent, tout ce qui constitue l'essence de l'Eglise demeure inexorablement apostolique, c'est-à-dire préservé dans son identité originelle, malgré l'évolution des éléments secondaires susceptibles de fluctuations de lieu et de temps. L'apostolicité, comme l'Eglise elle-

¹ THILS, G., *Les notes de l'Eglise...*, 255-286.

même, est indivisible. L'ecclésiologie conciliaire fournit une conception totale de l'apostolicité qui s'étend sur tous les domaines de sa vie et concerne l'ensemble du peuple de Dieu¹. Il y a donc l'apostolicité de la foi, des ministères, des sacrements, de la vie ecclésiale, de la mission, etc., car tous ces éléments sont de l'Eglise qui est en tout apostolique (LG, 8).

Ceci implique que pour demeurer dans la plénitude de l'apostolicité, l'Eglise ne peut se contenter de garder l'identité originelle de certains de ses éléments constitutifs, mais aussi les conserver fidèlement tous. L'apostolicité se présente ainsi non seulement comme une propriété indélébile de l'Eglise mais aussi comme un devoir continu qui consiste dans la préservation fidèle, par chacune des communautés particulières, de l'héritage apostolique en ce qui concerne ses éléments constitutifs que l'on dit dans le langage de la théologie, de *iure divino*.

4.4.4.2. *L'apostolicité de la foi et l'apostolat de l'Eglise*

Comme nous l'avons déjà dit, parmi ces éléments constitutifs qui définissent l'Eglise dans son identité, il y a, en premier lieu, la foi apostolique. L'apostolicité de l'Eglise signifie donc d'abord sa continuité, dans la foi, avec la communauté fondée par le Christ sur les apôtres (2Tm 2, 2)². Il nous est dit des premiers chrétiens qu'ils *étaient assidus à l'enseignement des apôtres* (Ac 2, 42). Cette assiduité, de la communauté primitive à *l'enseignement des apôtres*, doit être comprise comme son attachement fidèle au dépôt de la foi (*depositum fidei*) que les apôtres avaient reçue du Seigneur et que Pierre a annoncé publiquement, pour la première fois, le jour de la Pentecôte. Par la suite, ce témoignage apostolique originel a été mis par écrit et il est contenu à jamais dans son intégrité dans les textes canoniques que l'Eglise reconnaît comme inspirés par le Saint Esprit. Le témoignage contenu dans les Ecritures saintes est apostolique non pas dans le sens que tous ces textes ont été rédigés par des apôtres mais dans le sens qu'ils contiennent la foi qui remonte à l'expérience originelle des apôtres et qui a toujours été reconnue par l'Eglise comme la foi apostolique. C'est

¹ KÜNG, H., *L'Eglise*, 497.

² Cf. IRENEE, *Ad. Haer.* III, 3, 1: PG 7, 848 ; TERTULLIEN, *Praescr.* 32 : PL 2, 44 ; OPTAT DE MILEVE, II, 3 : PL 11, 947 (CSEL, 26, 36); AUGUSTIN, *Contra Faustum*, XI, 2 et XXVIII, 2 : PL 72, 713-714. D'autres références sont données dans CONGAR, Y.M., *L'Eglise une...*, 189.

pourquoi le Nouveau Testament possède la valeur de règle normative en ce qui concerne la foi apostolique¹.

Cependant, comme Newman l'a démontré, la conservation fidèle de la foi des apôtres n'est pas opposée à un développement doctrinal dans l'Eglise à condition que celui-ci suive les principes que nous trouvons dans le message apostolique originel². En effet, il s'agit de préserver *l'homogénéité formelle* de la doctrine de foi annoncée par l'Eglise et non pas de se contenter d'une simple répétition des paroles apostoliques qui se trouvent consignées dans les Ecritures saintes³.

C'est ainsi que l'apostolicité de la foi nous renvoie à la problématique de la Tradition apostolique⁴. En effet, si la Sainte Ecriture est la *parole de Dieu en tant qu'elle est consignée par écrit*, la Tradition Sacrée est une transmission vivante des vérités révélées et leur interprétation continuelle sous l'impulsion de l'Esprit-Saint (DV, 9 ; CEC, 78). Comme les Ecritures elles-mêmes, cette Tradition *vient des apôtres et transmet ce que ceux-ci ont reçu de l'enseignement et de l'exemple de Jésus et ce qu'ils ont appris par l'Esprit Saint* (CEC, 83)⁵. Il en résulte que l'Eglise à laquelle est confiée la transmission et l'interprétation de la révélation, ne tire pas de la seule Ecriture 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 (CEC, 82). Ainsi, sous l'assistance du Saint Esprit, la perception des choses et des paroles, transmises à l'Eglise dans les Ecritures saintes grandit et mûrit continuellement par la contemplation et l'étude qu'en font les croyants qui les gardent dans leur cœur, par la pénétration profonde des réalités spirituelles qu'ils expérimentent, par la proclamation qu'en font ceux qui avec la succession épiscopale ont reçu un charisme assuré de la vérité (DV, 8). A travers ce développement cependant, la Tradition de foi, qui vient des apôtres demeure fidèlement conservée et transmise de génération en génération jusqu'à ce que l'Eglise parvienne à une pleine compréhension de la vérité divine. Comme le dit le concile, la

¹ KÜNG, H., *L'Eglise*, 498-499.

² NEWMAN, J.H., *An Essay on the development of Christian Doctrine*, Penguin Books, 1974 (first edition, 1845).

³ CONGAR, Y.M., *L'Eglise une...*, 192.

⁴ *La Tradition et les traditions*, vol I : *Essai historique*, Paris, 1961 ; vol II : *Essai théologique*, Paris, 1963.

⁵ JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°28.

Tradition Sacrée et la Sainte Ecriture constituent l'unique dépôt sacré de la parole de Dieu qui ait été confié à l'Eglise ; en y étant attaché, le peuple saint tout entier, uni à ses Pasteurs, persévère à jamais dans la doctrine des apôtres (DV, 10). C'est ainsi que grâce à la Tradition, il y a une succession continue jusqu'à la fin des temps de la foi apostolique dans l'Eglise (DV, 8).

Ce qui préserve l'Eglise dans la plénitude de la vérité révélée à travers le développement doctrinal, et dans l'unité de la foi apostolique à travers la variété d'écoles théologiques, c'est le *sens surnaturel de la foi (sensus fidei)*, grâce auquel *l'ensemble des fidèles ne peut pas errer dans la foi (LG, 12 ; CEC, 92)*. Ce sens est un signe de la communion de toute l'Eglise dans la foi des apôtres ; il se manifeste lorsque depuis les évêques jusqu'au dernier des fidèles laïcs, il [le peuple de Dieu tout entier] fait entendre son accord universel dans les domaines de la foi et de la morale (LG, 12). En tant qu'une qualité surnaturelle, ce sens est éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité, envoyé par le Christ d'auprès du Père, et qu'ont reçue tous les baptisés (Jn 15, 26). Grâce au *sensus fidei*, l'Eglise tout entière – les fidèles laïcs sous la conduite des ministres – non seulement persévère dans la communion de foi apostolique mais aussi pénètre toujours plus profondément dans son intelligence et l'interprète de manière authentique (CEC, 93) afin d'en vivre toujours plus pleinement (CEC, 99). Ainsi, la préservation continue de l'Eglise dans la foi des apôtres n'est pas uniquement du domaine des pasteurs mais aussi des fidèles laïcs car c'est dans le peuple de Dieu tout entier que réside le *sensus fidei* grâce auquel l'Eglise demeure infailliblement apostolique dans ce qu'elle croit et enseigne comme vérités révélées.

Etant donné que l'évangile du Christ est pour l'Eglise principe de toute sa vie, pour toute la durée du temps (LG, 20), il doit être transmis dans son intégrité et conservé sans faille dans le peuple de Dieu tout entier. En effet, l'identité de l'Eglise est déterminée principalement par sa foi. Ce que les apôtres avaient appris de la bouche du Christ en vivant avec Lui et en Le voyant agir, ainsi que ce qu'ils tenaient des suggestions du Saint Esprit (CEC, 76), ils l'ont transmis à leurs successeurs – les évêques – avec la charge de l'enseigner (DV, 7 ; CEC, 77), charge qui implique également un *charisme certain de la vérité (DV 8)*.

Ces derniers sont ainsi les *hérauts de la foi* chargés du devoir de la prédication de l'évangile (CD, 12 ; PO, 4 ; CEC, 888) ; revêtus de l'autorité du Christ, ils prêchent au peuple commis à leur soin les

*vérités de foi à croire et à appliquer dans la pratique de la vie (LG, 25). En communion avec le pontife romain qui jouit du privilège de l'infaillibilité personnelle en raison de sa charge (LG, 25 ; CEC, 891 ; CIC, can. 749 §1)¹, les évêques sont des interprètes authentiques des vérités révélées (DV, 10 ; CEC, 85 ; CEC, 829), qu'ils enseignent au nom du Christ et avec l'assistance de l'Esprit-Saint (DV 10 ; CEC, 86). Ils sont ainsi des témoins de la vérité divine catholique et les fidèles doivent accepter l'avis donné par leur évêque au nom de Jésus-Christ en matière de foi et de morale, et y adhérer avec un respect religieux (LG, 25). Comme le rappelle le pape Jean-Paul II, dans ce service de la Vérité, tout évêque est placé face à la communauté, en ce sens qu'il est pour la communauté, vers laquelle il oriente sa sollicitude pastorale². C'est à cause du caractère de service du ministère de l'évêque que la communauté doit reconnaître son autorité de pasteur et son enseignement apostolique, car il l'accompli comme un re-présentant du Christ lui-même, et agissant en son nom (*in persona Christi*). En communion avec le pape, les évêques exercent ensemble la fonction du Magistère sacré qui consiste à enseigner sans erreur la foi authentique et la protéger des déviations et des défaillances (CEC, 890).*

Depuis les origines, la mission de maintenir les Eglises particulières de la communion catholique dans la foi des apôtres était liée formellement à la succession apostolique de l'épiscopat dans la communion de foi de toute l'Eglise³. Ceci correspond à la conviction que nous trouvons déjà dans la Bible et selon laquelle une des fonctions fondamentales du ministère est de maintenir les fidèles dans la communion de la vraie foi et de les garder contre les erreurs doctrinales (Ac 20, 28-31 ; Ep 4, 11-16 ; 1Tm 1, 3+ ; 4, 6 ; 2Tm 2, 14 ; 4, 1-8 ; Tite 3, 9-11). Il est significatif à cet égard que, selon une tradition très ancienne, remontant probablement aux origines du christianisme, l'ordination épiscopale est précédée par une confession de foi du candidat⁴. Le rite romain de

¹ CONCILE DE VATICAN I, Constitution dogmatique *Pastor Aeternus* ; Dz 1839 (3074).

² JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°29.

³ CHANOINES DE MONDAYE, « L'évêque d'après les prières d'ordination », dans *Episcopat et l'Eglise universelle*, Paris, 1962, 739-780 ; CONGAR, Y.M., *L'Eglise une...*, 208+.

⁴ Ceci est d'ailleurs vrai pour toute ordination (sacerdoce, diaconat) ainsi que pour la transmission de toute fonction significative dans l'Eglise, notamment celle qui a un rapport direct avec la foi comme la fonction des catéchistes.

l'ordination épiscopale prévoit également l'imposition de l'évangélaire ouvert sur la tête de l'évêque élu. Ce geste exprime qu'il doit être imprégné de l'évangile du Christ dans tout son ministère et l'enseigner fidèlement au peuple, dans la fidélité infaillible à la doctrine de la foi¹. Par la consécration épiscopale, il devient un témoin légitime de la foi de l'Eglise, muni de *charisma veritatis* pour l'enseigner de manière authentique. D'autre part, selon une tradition dont témoigne déjà Clément de Rome (fin du premier siècle), l'assentiment de toute l'Eglise est requis pour la désignation d'un ministre². Cet assentiment est une attestation de l'authenticité de la foi du candidat. Il est lié à la conviction ferme que le peuple de Dieu tout entier ne peut pas errer dans la foi – le concept de *sensus fidei*, en effet, n'est pas une découverte conciliaire mais appartient à la tradition ancienne et constante de l'Eglise³. L'évêque, de fait, n'est pas la règle dernière de la foi mais un héraut de la foi de l'Eglise, de laquelle vient le caractère authentique de son enseignement. *C'est pourquoi la vie de l'Eglise et la vie dans l'Eglise sont pour tout évêque la condition indispensable de l'exercice de sa mission d'enseigner*⁴. Parlant de son ministère d'enseignant de la foi, saint Augustin disait à ses fidèles : *A voir la place que nous occupons, nous sommes vos maîtres; mais par rapport à l'unique Maître, nous sommes avec vous condisciples dans la même école*⁵. Il peut donc arriver, et il est effectivement parfois arrivé dans l'histoire de l'Eglise, que des évêques s'éloignent de la vraie foi et tombent dans l'hérésie. Saint Irénée exhorte alors les fidèles à se détourner des pasteurs qui ont abandonné la *vraie religion*⁶. Cette *vraie religion* se trouve dans la communion de toute l'Eglise, et manifestée dans l'unité du collège épiscopal dans la foi apostolique. Il apparaît ainsi que l'apostolicité est

¹ *Rites de l'ordination d'un évêque* dans *L'Ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*, Paris, 1996.

² CLEMENT DE ROME, *Cor.*, XLV, 3.

³ Cf. AUGUSTIN, *De Praed. Sanct.* 14, 27: *PL* 44. 980.

⁴ JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°28.

⁵ AUGUSTIN, *En. in Ps.* 126, 3: *PL* 37, 1669.

⁶ IRENEE, *Ad. Haer.* IV, 26, 2: *PG* 7, 1053. Au Moyen-Âge nous trouvons les mêmes convictions, selon saint Thomas par exemple, *l'autorité des ministres n'est une règle normative que si elle est elle-même réglée par la foi apostolique* (CONGAR, Y.M., « L'apostolicité de l'Eglise selon saint Thomas d'Aquin », *RSPT* 44, 1960, 220 ; THOMAS D'AQUIN, *De verit.*, q. 14, a. 10, ad 11 ; *De unitate Ecc.*, 11, 28 : *PL* 43, 410-411).

intimement liée à la catholicité. Tertullien parle de la *consanguinité de doctrine* des Eglises locales et dans cette unanimité doctrinale, il voit un signe de leur apostolicité¹.

L'Eglise n'est pas le but pour elle-même ni en elle-même : elle existe pour actualiser, continuellement dans le monde, la mission du Christ qui veut sauver toute l'humanité. Ce caractère universel du salut demande de l'Eglise que l'annonce de l'évangile soit chaque jour continuée et renouvelée². C'est pour la réalisation de cette mission que le Christ a institué les douze et que ceux-ci se sont donnés des successeurs³. Bâtie sur ce fondement solide, l'Eglise est, pour le monde, le témoin de la foi reçue des apôtres, cette foi qui est la voie du salut pour toute personne qui l'accueille dans son cœur et la suit dans sa vie. L'apostolicité de l'Eglise nous renvoie ainsi non seulement à la préservation fidèle de la foi des apôtres à l'intérieur de l'Eglise mais également à sa divulgation toujours plus large à travers le temps et le monde. *Parce qu'elle est « convocation » de tous les hommes au salut, l'Eglise est, par sa nature même, missionnaire envoyée par le Christ à toutes les nations pour en faire des disciples* (CEC, 767 ; AG, 1-2 et 5-6 ; cf. Mt 28, 19-20). C'est pourquoi, l'Eglise doit prêcher la foi apostolique comme source de vérité salvifique à toute l'humanité (DV, 10)⁴. Dans la perspective de la vocation missionnaire de l'Eglise, l'apostolicité implique l'apostolat c'est-à-dire le devoir d'étendre continuellement le règne du Christ à toute la terre, pour la gloire de Dieu et le salut des hommes, notamment par la divulgation toujours plus large de son évangile⁵.

A la lumière de l'apostolicité, l'apostolat est soumis à une double exigence : d'une part transmettre fidèlement et sans aucune altération la

¹ TERTULLIEN, *Praescr.* 32 : PL 2, 44. Nous trouvons des vues similaires chez saint Thomas qui dans sa conception de l'apostolicité distingue entre la valeur « horizontale » de continuité de la foi apostolique à travers les siècles et la valeur « verticale » d'identité avec la foi des apôtres. Si la seconde garantit l'orthodoxie doctrinale, la première en constitue le cadre et le moyen de sa réalisation (CONGAR, Y.M., « L'apostolicité de l'Eglise selon saint Thomas d'Aquin », *RSPT* 44, 1960, 209-224).

² JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°65.

³ *Ibid.*, n°9.

⁴ A l'Eglise, communauté des disciples du Seigneur crucifié et ressuscité, est donc confiée solennellement la tâche de prêcher l'évangile à toute la création (JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°26).

⁵ En se référant au concile, le *Catéchisme* définit l'apostolat comme toute activité du Corps mystique qui tend à étendre le règne du Christ à toute la terre (CEC, 863 ; cf. AA, 2).

foi des apôtres, d'autre part garder l'Eglise proche du monde, c'est-à-dire transmettre la foi d'une façon compréhensible et accessible aux gens d'un lieu et d'un temps donnés. Pour conserver l'Eglise dans l'apostolicité, l'apostolat suppose l'identité de la foi et implique l'évolution continuelle dans sa transmission en fonction des situations concrètes où s'exerce l'activité missionnaire (AG, 6).

Dans cette mission, une responsabilité particulière revient aux évêques qui, en vertu de leur ministère, sont des prédicateurs de l'évangile du Christ (LG, 25) et qui doivent le divulguer dans la fidélité au message originel, c'est-à-dire en toute conformité à la révélation que les apôtres ont reçue du Seigneur (DV, 7). De par leur participation particulière à la mission des apôtres – participation reçue par la succession apostolique – les évêques sont les premiers prédicateurs de l'évangile à toute créature (AG, 38). Ils *sont consacrés non seulement pour un diocèse mais pour le salut de tous les hommes*¹.

Après les évêques, cette responsabilité incombe aux prêtres qui en tant que leurs collaborateurs, participent aussi à leur ministère de l'évangélisation (AG, 37). De ce fait, ils doivent avoir à cœur de mener à la communion avec le Christ tous les hommes appelés au salut et d'accomplir leur apostolat avec une sollicitude pastorale particulièrement dévouée à l'égard des non chrétiens (AG, 37).

Cependant, l'apostolat n'est pas réservé aux pasteurs seuls ; il est du domaine commun et *tous y sont destinés par le Seigneur lui-même en vertu de leur baptême et de leur confirmation* (LG, 33). Le concile rappelle que tous les membres du corps du Christ *sont tenus de coopérer à son expansion et à son développement pour l'amener le plus vite possible à sa plénitude* (AG, 36) ; de ce fait, ils doivent avoir une vive conscience de leur responsabilité commune en ce qui concerne l'œuvre de l'évangélisation du monde. Tous les fidèles *se trouvent-ils plus strictement obligés de répandre la foi et de la défendre par la parole et les œuvres, comme de véritables témoins du Christ* (LG, 11 ; cf. 33). En somme, le Seigneur continue sa mission du salut *non seulement par le moyen de la hiérarchie qui enseigne en son nom et en vertu de son pouvoir, mais aussi par le moyen des laïcs dont il fait aussi ses témoins et qu'il remplit du sens de la foi et du don de sa parole afin que la force de l'évangile resplendisse dans la vie quotidienne, familiale et sociale*

¹ JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°65.

(LG, 35 ; cf. AA, 2 ; AG, 21). Le *Catéchisme* affirme encore que *le véritable apôtre cherche les occasions d'annoncer le Christ par la parole, soit aux incroyants (...), soit aux fidèles*, et il incite les fidèles laïcs à cette annonce dans leur milieu de vie et de travail (CEC, 905 ; AA 6 ; cf. AG 15). En effet, c'est surtout, dans l'annonce au monde du message du Christ que, *l'apostolat des laïcs et le ministère pastoral se complètent mutuellement* (AA, 6). Le *Catéchisme* reconnaît le caractère extrêmement important de l'engagement des fidèles laïcs pour l'évangélisation lorsqu'il dit que *dans les communautés ecclésiales, leur action est si nécessaire que, sans elle, l'apostolat des pasteurs ne peut, la plupart du temps, obtenir son plein effet* (CEC, 900).

4.4.4.3. L'apostolicité du ministère et la communion

4.4.4.3.1. La succession apostolique et le ministère épiscopal

La problématique de l'apostolicité de l'Eglise nous renvoie encore à la question de la succession apostolique inséparable de celle du ministère en général et du ministère épiscopal en particulier. Alors que le terme *apostolicité* s'emploie dans la théologie pour exprimer la continuité d'origine et de foi de l'Eglise de tous les temps avec l'Eglise du temps des apôtres, l'expression *succession apostolique* s'emploie habituellement dans un sens plus restreint pour désigner la transmission – historique et ontologique – du ministère apostolique par la consécration épiscopale. Il est clair que la succession apostolique ne consiste pas dans la transmission de l'expérience spécifique et unique des apôtres qui ont été des témoins oculaires du Ressuscité et, à titre unique, les fondements de l'Eglise. Il s'agit de la succession dans la charge apostolique, qui consiste dans l'identité de la fonction et non pas dans l'identité de l'expérience personnelle. *La succession apostolique, en effet, est permanence d'un office malgré la disparition de ceux qui, successivement, l'assurent*¹.

Les données scripturaires sont insuffisantes pour nous renseigner, en détails, sur la question de la succession apostolique. Il est pourtant incontestable que, depuis les origines de l'Eglise, nous assistons au phénomène de l'existence et de la transmission des divers ministères au

¹ CONGAR, Y.M., *L'Eglise...*, 224.

sein des communautés chrétiennes (Ac 14, 23 ; 20, 17-23)¹. Bien qu'il soit aujourd'hui difficile de décrire avec précision leur type et les modalités exactes de leur transmission, le fait, comme tel, ne peut être contesté. Le père Congar parle d'une *transmission totale des ministères structurant l'Eglise* qui s'étend bien au-delà de ce que les textes canoniques nous en disent². C'est pourquoi, le rôle de la Tradition dans cette transmission doit être pris en considération si nous voulons nous en faire une idée vraie³.

Depuis les origines, les ministères qui sont considérés comme essentiels non seulement pour le bon fonctionnement mais aussi pour l'existence même de l'Eglise, sont ceux qui sont transmis par le rite particulier de l'ordination ; ils sont communément reconnus comme irremplaçables pour la structure organique de l'Eglise⁴. Parmi eux, il y a celui d'*épiscopè* intimement lié au ministère spécifique des apôtres. Les origines du ministère épiscopal – et de l'usage du terme *épiscopos* dans les communautés chrétiennes – sont attestées dans le Nouveau Testament (Ac 20, 28 ; Ph 1, 1 ; 1Tim 3, 2 ; Tt 1, 7)⁵. Par le rite de l'imposition des mains, les *épiscopoi* deviennent les successeurs des apôtres ; leur ministère, qui prolonge celui des apôtres, garantit la continuité de l'Eglise du Christ fondée sur les apôtres, dans les Eglises dont ils sont pasteurs. Grâce à leur ministère, et malgré la mort des apôtres et l'écoulement du temps, chacune de ses communautés particulières demeure en continuité historique avec l'Eglise des origines. Face aux hérésies et aux schismes, qui menacent l'unité de la

¹ Sur le ministère dans le Nouveau Testament, voir, LEMAIRE, A., *Les Ministères aux origines de l'Eglise*, coll. Lectio divina 68, Paris, 1971 ; DELORME, J., *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974 ; GRELOT, P., *Eglise et ministère*, Paris, 1983 ; GUILLET, J., « Le ministère dans l'Eglise. Ministère apostolique – Ministère évangélique », *NRT* 112 (4/1990), 481-501.

² CONGAR, Y.M., *L'Eglise...*, 220.

³ Sur la Tradition et le ministère, voir *La Tradition et les traditions*, vol II : *Essai théologique*, Paris, 1963, 111-136.

⁴ IGNACE D'ANTIOCHE, *Trall.* 3, 1 ; cf. *CEC*, 1593.

⁵ Il s'agit pourtant d'un terme puisé dans le langage commun. Dans le grec profane de l'époque de l'Eglise primitive, le mot *épiscopos* désigne une fonction de surveillance et d'administration au sein d'un groupe organisé de personnes (ex. officiers dans l'armée ; administrateurs des états). Le rôle des *épiscopos* est de veiller sur la bonne organisation et le bon déroulement de la vie commune au sein du groupe, de la société (BEYER, H.W., « *Episcopos* in non-biblical Greek » in Kittel, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, Grand Rapids, 1964, 608-614).

communion ecclésiale depuis les débuts, le rôle des évêques, comme signes et protecteurs de la communion apostolique, s'affermir progressivement aux premiers siècles.

Ainsi, à partir d'une pratique ecclésiale, se forge progressivement la doctrine de la succession apostolique qui associe le ministère des évêques au ministère des apôtres, le ministère des apôtres à celui du Christ et le ministère du Christ au dessein divin. Clément de Rome, nous en parle en ces termes :

Les apôtres nous ont annoncé la bonne nouvelle de la part de Jésus-Christ. Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu et les apôtres du Christ. Cette double mission elle-même, avec son ordre, vient donc de la volonté de Dieu. Munis des instructions de Notre Seigneur Jésus-Christ, pleinement convaincus par sa résurrection, et affermis dans leur foi en la parole de Dieu, les apôtres allaient, tout remplis de l'assurance que donne le Saint Esprit, annoncer partout la bonne nouvelle de la venue du Royaume des cieux. A travers les compagnes et les villes, ils proclamaient la parole, et c'est ainsi qu'ils prirent leurs prémices, et, après avoir éprouvé quel était leur esprit, ils les établirent évêques et diacres des futures croyants¹.

Irénée², Tertullien³, Hippolyte⁴ et d'autres attestent également l'existence de la succession apostolique⁵ ; Hippolyte⁶ et d'autres⁷ disent qu'elle est transmise par le rite liturgique de l'imposition des mains.

A la lumière des témoignages patristiques, il est possible d'affirmer que dès la disparition des premiers apôtres, la succession apostolique par l'ordination épiscopale est regardée, dans l'Eglise, comme la

¹ CLEMENT DE ROME, *Cor.* XLII, 1-4 ; cf. XLIV, 1-4 ; trad. Suzanne-Dominique, *Les écrits des Pères apostoliques*, Paris, 1963.

² IRENEE, *Ad. Haer.* III, 3, 1 et III, 3, 3 : *PG* 7, 848 et 849 (*SCh* 34, Paris, 1952, 105) ; cf. LANGE, E., « Le ministère apostolique dans l'œuvre de saint Irénée », *Irénikon* 25 (1952), 113-141.

³ TERTULLIEN, *Praescr.*, 32 : *PL* 2, 44.

⁴ HIPPOLYTE, *Trad. Apost.* 3 : *SCh* 27.

⁵ D'autres exemples chez Cyprien, Ambroise, Jean Chrysostome sont évoqués dans CONGAR, Y.M., *L'Eglise une...*, p. 193, note 29.

⁶ HIPPOLYTE, *Trad. Apost.* 2 : *SCh* 27.

⁷ CORNEILLE, *Lettre à Fabius d'Antioche*, n°10 ; cf. EUSEBE, *H. E.*, VI, 43, 7-10 : *PG* 20, 617+ (*SCh* 41, Paris, 1955, 155-156).

transmission du ministère et de l'autorité des apôtres aux évêques qui leur succèdent et qui se succèdent sur les sièges épiscopaux¹. Dans le christianisme primitif, la succession apostolique n'a jamais été contestée². Ceci est une preuve que le ministère épiscopal, transmis par l'ordination dans la succession apostolique apparaissait aux premières communautés chrétiennes *comme inscrit dans la trame même du christianisme, avant d'être formulé comme un de ses principes constitutifs*³. Il se dégage ainsi des témoignages bibliques et patristiques que le ministère d'*épiscopos*, reçu par la succession – comme celui d'*apostolos* –, est considéré dès les origines comme relevant de l'essence de l'Eglise.

Le concile Vatican II confirme ces vues lorsqu'il dit que les évêques, établis dans leur ministère *par une succession ininterrompue depuis l'origine, sont la lignée issue de la souche apostolique* (LG, 20) et, à ce titre, appelés *successeurs des apôtres* (LG, 18). Toute la doctrine du chapitre III de la constitution dogmatique sur l'Eglise – *La constitution hiérarchique de l'Eglise et, en particulier, l'épiscopat*, (n^{os}18-29) – manifeste que selon la doctrine catholique, le ministère épiscopal transmis par l'ordination sacramentelle dans la succession apostolique fait partie intégrante de la constitution de l'Eglise dans ce monde.

De ce fait, on ne peut considérer la succession apostolique du ministère épiscopal, *qu'à l'intérieur de la succession apostolique de l'Eglise universelle et en liaison avec elle*⁴. C'est ainsi que la succession apostolique signifie, en premier lieu, l'adhésion perpétuelle de l'Eglise tout entière à l'identité originelle qui lui a été donnée par les apôtres sous la conduite de l'Esprit de la Pentecôte. Comme telle, la succession est une caractéristique intrinsèque de l'être ecclésiale assurée continuellement par le même Esprit-Saint qui est descendu sur la première communauté de croyants le jour de la Pentecôte et qui ne cesse d'accompagner l'Eglise et de la maintenir dans son identité initiale.

¹ Congar remarque que la compréhension de la succession comme la transmission d'un ministère d'autorité apostolique s'affermirait avec le temps, surtout à partir de Cyprien (CONGAR, Y.M., *L'Eglise une...*, 194-195).

² BURN-MURDOCH, H., *Church. Continuity and Unity*, Cambridge, 1945, 77-78 et 113+.

³ CONGAR, Y.M., *L'Eglise une...*, 199.

⁴ REMMERS, J., *Op. cit.*, 39.

L'affirmation de cette succession continue de toute l'Eglise, par laquelle elle demeure à jamais apostolique, est essentielle pour la question de la succession apostolique du ministère épiscopal et de tous les autres ministères et services ecclésiaux : elle constitue à la fois le cadre, la source et la raison de la succession du ministère. Le ministère – et surtout l'épiscopat qui occupe *la première place parmi les divers ministères qui dès le début s'exercent dans l'Eglise* (LG, 20) – ne doit jamais être détaché de cet arrière-fond ecclésial car la succession n'est pas *la simple ininteruption dans l'occupation d'un siège*¹ ; elle n'est pas une transmission privée de l'individu à l'individu des fonctions et des pouvoirs confiés originellement aux apôtres². Sur l'arrière-fond de la succession apostolique de l'Eglise tout entière, la succession épiscopale apparaît comme un signe sacramentel de la continuité objective de l'Eglise avec la communauté apostolique originelle. La chaîne des ordinations, remontant jusqu'aux apôtres, signifie que l'évêque n'est pas le simple représentant de son Eglise locale, mais *le témoin de l'origine*, et donc le garant de la fidélité de son diocèse au projet initial que Jésus a inauguré par son ministère et transmis à ses apôtres. La succession apostolique fait ainsi de lui le garant de la conformité de son Eglise à l'Eglise apostolique des origines³. En tant que témoin et garant de l'apostolicité de son Eglise, l'évêque, par son ministère, assure également la communion externe de la communauté locale, dont il est le pasteur, avec toutes les communautés locales actuelles qui, par la succession apostolique de leurs pasteurs, se réfèrent historiquement et ontologiquement aux mêmes origines apostoliques⁴. Dans cette perspective ecclésiale clairement communionnelle, la succession apostolique du ministère épiscopal ne peut se comprendre correctement qu'à la lumière du mystère de la

¹ CONGAR, Y.M., *L'Eglise une...*, 205.

² Malheureusement, nous le savons, c'était la tendance dominante dans la conception posttridentine de l'apostolicité à visée apologetique. Comme le dit Küng, *le fait d'envisager la succession apostolique uniquement sous l'aspect de la succession des charges ecclésiastiques représente un rétrécissement clérical de la nature des choses* (KÜNG, H., « Thèses concernant la nature de la succession apostolique », *Concilium* 34/1968, 29).

³ *Ministère épiscopal*. Contribution de l'Association Européenne de Théologiens Catholiques à la consultation en vue du Synode sur l'Evêque de 2001, n°1 (www.culture-et-foi.com, 29. 03. 2004).

⁴ KÜNG, H., « Thèses concernant... », 30.

communion de toute l'Eglise¹. En effet, celui à qui on succède dans le ministère n'est pas celui qui nous le transmet ; on est consacré par d'autres ministres qui représentent la communion universelle des Eglises apostoliques, dans l'Eglise universelle unique et indivise. Ce qui fait la succession apostolique, ce n'est pas la simple continuité historique dans la transmission sacramentelle de l'épiscopat, mais l'adhésion effective d'une communauté locale à la communion des Eglises apostoliques dans laquelle se trouve la grâce et la source du salut. Avec un évêque ordonné dans la communion des Eglises, une Eglise locale signe son adhésion aux principes de l'Eglise universelle et reçoit alors, du Saint Esprit, la grâce des sacrements². De ce fait, la charge pastorale d'une communauté locale suppose et exige la communion avec toute l'Eglise dont cette communauté réalise localement le mystère.

Partant de tels principes – qui sont ceux de l'ecclésiologie de communion – le Magistère de l'Eglise affirme que la *succession apostolique par le sacrement de l'ordre* est l'un des liens de l'unité qui maintient l'Eglise dans la communion (CEC, 815, cf. UR 2 ; LG 14 ; CIC, can. 205). Par la consécration sacramentelle, les évêques s'inscrivent dans la succession apostolique en tant que pasteurs d'une communauté ecclésiale particulière³. La consécration épiscopale devient ainsi un signe de la succession de leurs Eglises dans la foi et la vie apostoliques et, par conséquent, de leur communion dans l'Eglise apostolique de tous les temps. C'est grâce à l'épiscopat que l'Eglise conserve intacte la plénitude de son identité apostolique originelle à travers toute l'histoire et dans tout l'univers et se manifeste comme une communion universelle. Dans la conception catholique de l'apostolicité, l'épiscopat se montre ainsi comme étant à la fois une condition et une attestation de l'identité apostolique de l'Eglise dans son être, et sa mission d'instrument universel du salut.

¹ REMMERS, Y., « La succession apostolique de l'Eglise entière », *Concilium* 34 (1968), 37-49 (notamment 37-40).

² CONGAR, Y.M., *L'Eglise une...*, 205-207. C'est sur la base d'une telle conception de l'apostolicité que des Eglises orthodoxes, attachées au principe de conciliarité (*sobornost*), refusent encore aujourd'hui la reconnaissance de la validité d'une consécration épiscopale conférée par un évêque schismatique car elles estiment que la succession apostolique ne peut pas subsister en dehors de la communion ecclésiale (*Ibid.*).

³ JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°26.

Cette insertion du ministère ordonné dans le mystère de communion de l'Eglise tout entière manifeste encore son caractère de service. Car le ministère *est un des moyens par lesquels le Christ ne cesse de construire et de conduire son Eglise* (CEC, 1547) C'est l'autorité de l'Eglise qui détient la responsabilité d'accorder, à des personnes éprouvées, le droit à l'ordination par laquelle elles reçoivent des fonctions ministérielles dans la succession apostolique (CEC, 1598). Tous les ministères sont des services exercés au nom du Christ et en vertu d'un envoi ecclésial pour l'édification du corps mystique, et l'accomplissement de sa mission de sacrement du salut pour le monde. Ce sont les ministres qui sont institués pour l'Eglise et non pas l'Eglise pour les ministres¹. Aucun ministère – et le ministère épiscopal de manière particulière – ne peut se comprendre que s'il est considéré comme un service dans et pour l'Eglise, ordonné à sa vie et à sa mission dans le monde². Conscients de l'importance de leur ministère pour la vie et la mission de l'Eglise, les évêques doivent l'accomplir dans l'*esprit de service* (CEC, 894).

Comme le croit l'Eglise, le ministère des évêques – comme celui des apôtres dans lequel il s'origine – est d'institution divine ; il vient du Christ qui *l'a institué, lui a donné autorité et mission, orientation et finalité* (CEC, 874 ; cf. LG, 18). Conformément à une tradition liturgique qui remonte aux apôtres, il est octroyé par le rite liturgique de l'imposition des mains par l'évêque sur le candidat, et une prière consécatoire spécifique (LG, 20 ; CEC, 1573)³. Par ce rite – que la Tradition de l'Eglise l'appelle « sacrement » (CEC, 875) –, l'évêque est configuré sacramentellement au Christ *Prêtre, Maître et Pasteur* (CEC, 1585)⁴. Le sacrement de l'ordre est en effet une *participation ontologique à la vie et à la mission du Christ*⁵ ; ceux qui l'ont reçu, *font et donnent par don de Dieu ce qu'ils ne peuvent faire et donner d'eux-mêmes* (CEC, 875) ; ils agissent *in persona Christi Capitis*, c'est-à-dire en tant que le Christ et par son pouvoir divin (PO 2 ; cf. LG, 10, 28 ; CEC, 1548-1549). A la suite des apôtres, les évêques sont ainsi *porteurs*

¹ HOFFMANN, J., « Ministère en théologie catholique » dans Congar, Y., (éd.), *Vocabulaire œcuménique*, Paris, Cerf, 1970, 366-380 (377).

² DORE, J., *Op. cit.*, n°2b.

³ PIE XII, *Sacramentum Ordinis*. Constitution apostolique : DS 3858.

⁴ JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°7.

⁵ JEAN-PAUL II, *Ibid.*, n°6.

de la présence active du Seigneur en son absence physique¹. Par leur ministère, le Christ, qui a choisi et institué les apôtres, continue d'agir toujours dans son Eglise (LG, 21). Par l'épiscopat qui est *le sacrement du ministère apostolique* (CEC, 1536), les évêques participent à la responsabilité apostolique (CEC, 1594) et sont établis comme pasteurs du troupeau du Seigneur (CD, 11). A ce titre, ils jouissent des mêmes facultés ministérielles qu'eux (LG, 20).

4.4.4.3.2. *Les munera et les potestas dans le ministère de communion de l'évêque*

Dans sa dernière encyclique sur l'évêque, Jean-Paul II rappelle l'enseignement conciliaire selon lequel la consécration épiscopale confère *la plénitude du sacrement de l'ordre, le sacerdoce suprême, la totalité du ministère sacré*². Dans les documents du Magistère depuis Vatican II, la consécration épiscopale est présentée comme le sacrement qui donne *radicalement, ontologiquement, le pouvoir d'exercer l'épiscopat*³. Le père Congar a dit que du point de vue strictement dogmatique, la plus grande nouveauté du concile consistait dans l'affirmation de la sacramentalité de l'épiscopat et de l'enracinement des charges (*munera*) des évêques dans le sacrement de l'épiscopat et non pas dans une délégation papale⁴. En effet, *par l'Esprit Saint qui leur a été donné, les évêques ils ont été constitués de vrais et authentiques maîtres de la foi, pontifes et pasteurs* (CD, 2 ; CEC, 1557-1558). C'est donc en vertu de la consécration épiscopale que chaque évêque devient *prophète, prêtre et pasteur* (LG, 20). En tant que prophète, il prêche l'évangile, explique aux fidèles la parole de Dieu et leur enseigne la foi de l'Eglise, conformément à la Tradition apostolique (LG, 25 ;

¹ CONGAR, Y.M., *L'Eglise une...*, 198.

² JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°6.

³ LAMBERT, B., « La constitution *Lumen Gentium* du point de vue catholique de l'œcuménisme », dans Baraúna, G. & Congar, Y. (éds), *L'Eglise de Vatican II, Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise*, t. 3, Paris, Cerf, 1966, 1263-1277 (1270-1271) ; cf. TOURNEUX, A., « L'évêque, l'eucharistie... », 135-138.

⁴ En effet, il s'agissait d'un problème encore discuté par les théologiens. Cependant, le concile ne l'a pas fait sous la forme d'une proclamation solennelle mais l'a inséré dans l'ensemble de son enseignement sur la nature et la structure de l'Eglise (CONGAR, Y.M., « En guise de conclusion », dans Baraúna, G. & Congar, Y. (éds), *L'Eglise de Vatican II, Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise*, t. 3, Paris, Cerf, 1966, 1366).

CIC, can. 753 et 756 §2 ; *CEC*, 888-892)¹ ; en tant que prêtre, il les sanctifie par les sacrements, notamment par l'eucharistie (*LG*, 26 ; *CIC*, can. 835 §1 ; *CEC*, 893)² ; en tant que pasteur, il gouverne et dirige la communauté (*LG*, 27 ; *CIC*, can. 381 §1 et 391 §1 ; *CEC*, 894-896)³. Selon cette doctrine, les trois *munera* essentielles du ministère épiscopal ne sont pas fondées sur une délégation du pouvoir conféré par un acte juridique du pape, mais sur la consécration épiscopale elle-même, reçue dans la communion de l'Eglise, et en vue de la faire croître et de la protéger⁴. La mission canonique accordée par le pape n'est pas considérée comme la source des *munera* des évêques, mais comme leur légitimation ecclésiastique⁵. Cependant, elle ne peut être considérée comme secondaire ou superflue par rapport à la consécration sacramentelle mais comme étroitement liée avec elle et exigée par le caractère propre du ministère épiscopal, qui est un service dans et pour l'Eglise.

La *Nota explicativa praevia*⁶, ajoutée à la *Lumen Gentium*, distingue entre les trois facultés (*munera*) d'une part et le pouvoir effectif (*potestas*) nécessaire à leur exercice dans la communion de toute l'Eglise, d'autre part, ou, en d'autres termes, entre l'aspect ontologico-sacramentel du ministère épiscopal et son aspect canonico-juridique. Tandis que les *munera* dérivent de l'ordination elle-même, leur exercice exige une détermination canonique positive de la part de l'autorité hiérarchique *d'après les normes approuvées par l'autorité suprême*

¹ JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, chap. III : *Maître de la foi et héraut de la parole* (n^{os}26-31).

² *Ibid.*, chap. IV : *Ministre de la grâce du sacerdoce suprême* (n^{os}32-41).

³ *Ibid.*, chap. V : *Le gouvernement pastoral de l'évêque* (n^{os}42-54).

⁴ NEUNHEUSER, B., « Eglise universelle et l'Eglise locale », 632.

⁵ On pourrait dire dans le langage des juristes que la mission canonique est une question de licéité, non de validité (LAMBERT, B., « La constitution... », 1270-1271 ; cf. NEUNHEUSER, B., « Eglise universelle et l'Eglise locale », 632). Cette reconnaissance claire par le concile que les *munera* épiscopaux sont conférés par la consécration sacramentelle est un point capital dans la discussion avec l'Orthodoxie car il montre qu'un lien de communion ontologique et, alors, incassable, existe entre la hiérarchie catholique et la hiérarchie orthodoxe, le lien de la participation commune à une même sacramentalité de l'épiscopat.

⁶ Préparée par la commission doctrinale du concile sur la demande de Paul VI, et signée par son Secrétaire Générale, Périclès Felici, la *Nota explicativa praevia* fait assurément partie des Actes du Concile ; toutefois elle ne fait pas partie du texte de la constitution *Lumen Gentium* voté et promulgué le 21 novembre 1964.

(*Nota praevia*, 2)¹. C'est cette détermination juridique qui est la source de la *potestas*. Les deux sont nécessaires pour l'exercice du ministère épiscopal dans l'Eglise. C'est pourquoi un évêque doit non seulement être inséré sacramentellement dans l'ordre épiscopal mais aussi être inséré canoniquement dans le collège épiscopal par la communion hiérarchique avec sa tête, le pontife romain, lequel lui accorde le pouvoir d'exercer son ministère dans l'unité avec toute l'Eglise.

Dans les années qui ont suivi Vatican II, on insistait beaucoup sur l'enracinement du ministère épiscopal dans la consécration sacramentelle en négligeant parfois trop le fait que le concile a donné un double principe relatif à l'épiscopat. L'exhortation apostolique de Jean-Paul II, *Pastores gregis*, rappelle qu'on se trouve placé dans la plénitude du ministère épiscopal en vertu de la consécration épiscopale et au moyen de la communion hiérarchique avec le chef du collège et avec les membres, c'est-à-dire avec le collège qui sous-entend toujours son chef².

La distinction entre *faculté* (*munus*) et *pouvoir* (*potestas*) ne peut donc jamais être perçue à la manière d'une séparation de ces deux aspects du ministère épiscopal. Leur lien intrinsèque devient apparent lorsque nous considérons l'épiscopat non pas *en soi* mais en tant qu'un ministère de l'Eglise, dans l'Eglise et pour l'Eglise, ordonné à l'édification et à la protection de la communion ecclésiale. Dans la conception catholique de la communion, en effet, *il ne s'agit pas d'un vague sentiment, mais d'une réalité organique qui veut s'incarner dans une structure juridique et dont l'âme est la charité* (*Nota praevia*, 2). Pour être un évêque dans la communion ecclésiale, il ne suffit donc pas d'être ordonné, il faut encore prendre sa place propre dans la société ecclésiastique qui est la structure de visibilité de la communion de grâce. D'autre part, du fait que l'épiscopat, en tant qu'une participation sacramentelle à la triple fonction du Christ, dépasse les facultés purement humaines, il ne suffit pas d'être élu et confirmé dans ce ministère par le pape pour l'exercer ;

¹ KASPER, W., « L'Eglise comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II », *Communio* (Paris), 12 (1/1987), 24.

² JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°8. Cette doctrine a pris la forme d'une norme légale dans le dernier *Code de Droit Canonique* qui statue que, *par la consécration épiscopale elle-même, les évêques reçoivent avec la charge de sanctifier, celles d'enseigner et de gouverner, mais en raison de leur nature, ils ne peuvent les exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef et les membres du collège* (CIC, can. 375 § 2).

il faut également être consacré pour recouvrir les *munera* ; c'est pourquoi, tout évêque doit être consacré *avant la prise de possession de son office* (CIC, can. 379).

Une telle considération de l'épiscopat valorise le rôle des évêques comme ministres de la communion ecclésiale¹. Le but premier de leur ministère est le maintien et la promotion de la vie de *koinônia* dans les communautés confiées à leurs soins pastoraux ; les *munera* et les *potestas* dont ils jouissent, leur sont donnés en vue de ce but. Placé à la tête de l'Eglise, chaque évêque est *principe et fondement de l'unité* des fidèles confiés à sa sollicitude de pasteur (LG, 23 ; cf. CEC, 886)². De par son ministère, il *peut être défini comme symbolisant par sa fonction cette unité qu'il s'efforce de servir et de promouvoir*³. De ce fait, il est le centre d'une structuration ordonnée de tous les autres dons de l'Esprit-Saint, desquels vit la communauté rassemblée autour de lui. Le caractère terrestre de l'Eglise exige que ces charismes et ministères variés soient harmonisés sous sa responsabilité de pasteur afin que la *koinônia* n'éclate pas. Si nous considérons le ministère épiscopal comme un service d'unité au sein de la *koinônia* ecclésiale, la triple fonction de prophète, prêtre et pasteur, qui lui est assignée en vue de son accomplissement, apparaît comme inscrite de l'intérieur dans la structure de la communauté. Une structuration hiérarchique de la vie de la communauté autour d'un centre personnel muni de l'autorité pastorale, loin de mettre en cause la *koinônia*, la sert et la protège au contraire. Dans son Eglise locale, l'évêque est avant tout le *ministre d'unité* chargé de veiller à ce que tous les charismes, fonctions et ministères, s'exercent dans la concorde ; il est celui qui garantit, promeut et représente la *koinônia* de son Eglise.

En résumant ce qui précède sur les *munera* et les *potestas*, on peut dire que, selon la doctrine catholique, le ministère épiscopal est soumis à un double principe selon lequel la consécration sacramentelle est indissociable de sa légitimation juridique par l'autorité pontificale. C'est pourquoi, seuls ces évêques qui demeurent dans la communion hiérarchique avec le pape sont habilités à l'exercer dans la communion

¹ TILLARD, J.M.R., « Eglise et salut... », 683-685.

² TOURNEUX, A., « L'évêque, l'eucharistie... », 136.

³ AETC, *Ministère épiscopal*. Contribution de l'Association européenne de théologiens catholiques à la consultation en vue du Synode sur l'Évêque de 2001, n°1 (www.culture-et-foi.com, 29 03 2004).

de toute l'Eglise. Cette doctrine de l'épiscopat s'enracine dans la conception catholique de la communion ecclésiale que ce ministère doit servir.

4.4.4.3.3. La collégialité des évêques et la communion

Cependant, le ministère de communion des évêques ne se limite pas à leurs communautés locales. En effet, unis entre eux et en communion avec le pontife romain, *les évêques, participant à la sollicitude de toutes les Eglises* (CD, 3 ; cf. LG 23)¹ et *contribuent au bien de tout le corps mystique qui est aussi le corps des Eglises* (CEC, 886). Nous passons donc à un autre aspect important du ministère des évêques – la collégialité.

L'introduction par Vatican II de l'idée de collégialité dans sa doctrine sur la constitution hiérarchique de l'Eglise, était un choix de première importance pour le développement de l'ecclésiologie de communion. Il faut se rappeler que l'ecclésiologie préconciliaire – inspirée par Trente et Vatican I – regardait les évêques essentiellement comme des représentants du pape dans le terrain, munis des habilitations juridiques nécessaires pour agir en son nom. Cependant tout l'enseignement doctrinal soulignait la supériorité du pape sur les évêques. Il n'y avait donc pas de place pour la véritable collégialité là où les évêques étaient considérés – tant individuellement que collectivement – comme des exécuteurs de directives *venant d'en haut*.

A la différence de cette doctrine, qui plaçait les évêques *sub Petro*, le concile les place *cum Petro*. Il les regarde comme des successeurs des apôtres, en communion avec le pape – successeur de Pierre –, avec qui ils portent ensemble la charge pastorale du peuple des croyants. La collégialité se rapporte précisément à cette charge pastorale qu'ont reçue originellement tous les apôtres et qui continue, à travers le temps, dans tous leurs successeurs légitimes, en vertu de la succession apostolique. L'Eglise croit que la collégialité épiscopale appartient à sa structure constitutionnelle divinement instituée par le Christ (*de iure divino*) et est nécessaire pour le maintien de son être de communion².

¹ JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°55.

² JEAN-PAUL II, *Allocution de clôture de la 7^{ème} Assemblée générale ordinaire du Synode des Evêques* (29. 10. 1987), n°4 : AAS 80 (1988), 610 ; *Pastor bonus* (28. 06. 1988), *Annexe I* : AAS 80 (1988), 915-916 ; DC 85 (1988), 980 ; *Pastores gregis*, n°8 ; CTI, *Texte et Documents* (1969-1985), 344.

Le terme *collégialité* est absent tant du Nouveau Testament que du langage de la théologie jusqu'aux temps précédant directement Vatican II. C'est donc un néologisme né dans les milieux œcuméniques, de la rencontre de la théologie latine avec la théologie orthodoxe¹. Le langage théologique depuis l'époque patristique et le langage canonique à partir du Moyen-Âge emploient d'autres termes pour parler du groupe des évêques réunis sous l'autorité suprême du pape, notamment, *ordo, corpus episcoporum* et plus tard seulement, *collegium*, traduit en français par *collège*².

Le concile adopte ce dernier terme et l'utilise fréquemment pour parler des évêques en communion avec le pape mais il n'emploie jamais de terme *collégialité*³. Tandis que le substantif *collège* se rapporte au groupe des évêques constitués en une entité sociale concrète organisée selon des normes déterminées, le substantif *collégialité*, qui dérive de ce premier, est une catégorie abstraite de pensée théologique, se rapportant à une propriété spécifique de la constitution hiérarchique de l'Eglise en ce monde. Selon la *Nota explicativa praevia*, le mot *collège*, appliqué au corps épiscopal, s'entend au sens de *groupe stable* (*Nota praevia*, 1)⁴.

¹ A l'origine, il s'agissait de transmettre en français le sens du terme russe *sobornost*. En théologie orthodoxe, *sobornost* désigne la communion organique, pneumatique et visible de tous les fidèles – pasteurs et laïcs – dans l'Eglise. Dans sa dimension spirituelle, la *sobornost* apparaît comme l'accord de consciences scellé par et manifesté dans la communion aux choses saintes (notamment la participation commune à l'eucharistie) ; dans sa dimension visible, elle s'exprime comme communion des saints, c'est-à-dire la communauté de vie et d'agir enracinée dans l'unité de foi et la charité fraternelle et étreinte dans une structure. Par la suite, ce sens originel et global du concept de *sobornost* commençait à être rendu en français par un autre néologisme, celui de conciliarité (dérivé de conciliation) tandis que le terme de *collégialité* a pris un sens technique relatif au collège épiscopal. Il faut remarquer que le sens originel du concept de *sobornost* n'est pas inclus dans le terme *collège*, que le concile emploie exclusivement en relation avec le collège épiscopal (CLEMENT, O., « Un essai de lecture orthodoxe de la constitution pastorale Gaudium et Spes », dans Baraúna, G., *Op. cit.* t. II, note n°1, p. 727. Sur la *sobornost*, voir, *Irénikon*, 1929 ; CONGAR, Y, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953).

² Tous ces termes sont absents du Nouveau Testament qui nous parle des *Douze* ou des *apôtres* et qui les présente comme un groupe organisé sans pour autant avoir un terme technique pour le dire.

³ CTI, *Texte et Documents* (1969-1985), Paris, Cerf, 1988, 343-344.

⁴ Il est précisé au même endroit qu'il faut distinguer ce sens théologique du sens juridique profane selon lequel le terme *collège* signifie un groupe d'égaux qui délègue son pouvoir à un président choisi parmi les membres (*Nota praevia*, 1).

La collégialité est intimement liée à l'apostolicité de l'Eglise car, dans le collège épiscopal, avec le pape à sa tête, se perpétue le collège des apôtres avec Pierre comme son chef (*LG*, 22 ; *CEC*, 880-881 ; *CIC*, can. 330 et 336 ; *CCEO*, can. 42) ; tous les évêques qui demeurent en communion hiérarchique avec le pontife romain, *constituent la succession du collège apostolique*¹.

Dès les temps de l'Eglise primitive, nous constatons que le ministère apostolique est étroitement lié avec l'idée de collégialité malgré l'absence du terme comme tel². Conformément aux Ecritures saintes, le Christ a transmis des pouvoirs spécifiques à ses apôtres considérés non pas individuellement mais en tant qu'un corps de Douze (Mt, 18, 18 ; 28, 18-20 ; Jn 20, 21-23 ; Lc 22, 19 ; 1Co 11, 24+). Telle était la conviction de la première Eglise et des apôtres eux-mêmes : c'est pour compléter le collège apostolique après la mort de Judas, qu'ils ont agrégé à leur groupe Matthias. Par son adjonction au collège, ce dernier est devenu porteur du nom d'*apôtre* et détenteur des mêmes pouvoirs que tous les apôtres (Ac 1, 12-26). C'est donc par l'agrégation successive de nouveaux membres au corps des apôtres – devenu après leur mort le corps des évêques – que le collège apostolique se perpétue dans le collège épiscopal.

Transposée sur ce plan collectif, la succession apostolique signifie la continuation du corps apostolique dans le corps épiscopal, c'est-à-dire la succession totale du collège tout entier et non pas la succession des apôtres pris individuellement. Par la consécration épiscopale, les évêques sont sacramentellement assumés dans le collège des successeurs des apôtres. De ce fait – sauf le cas particulier du pape – chaque évêque succède, pour ainsi dire, aux apôtres et non pas à un apôtre³. Le fait que chaque évêque soit successeur du collège

¹ JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°55.

² Le concile de Jérusalem est un exemple concret de cet esprit de collégialité dans l'Eglise primitive (Ac 15).

³ Il faut tout de même affirmer qu'en ce qui concerne la transmission historique du ministère, il n'est pas faux de dire que chaque évêque succède à un apôtre particulier sans pour autant que l'on puisse toujours le vérifier. D'autre part, il est sûr que tous les papes qui succèdent à l'apôtre Pierre dans le ministère d'évêque de Rome, ne lui succède pas quant à la transmission historique de l'épiscopat. Il n'est donc pas faux de dire que le pape, en tant que membre du collège épiscopal, succède, lui aussi, au collège apostolique et ce n'est qu'à l'intérieur de ce collège qu'il devient successeur personnel de Pierre.

apostolique signifie que dans chacune des Eglises particulières se perpétue l'unique Eglise du Christ, bâtie originellement sur les apôtres. L'Eglise universelle apparaît ainsi comme une communion des Eglises apostoliques et le collège épiscopal comme un signe de l'apostolicité de toute la communion catholique des Eglises¹.

Réunis en collège, les évêques accomplissent leur ministère de pasteurs non pas comme des ministres séparés les uns des autres et sans aucun lien entre eux, mais en tant que les membres d'un corps établi. C'est dans le collège épiscopal, considéré comme un corps unique et indivis, que se perpétue le ministère apostolique et c'est le collège comme tel qui est le propriétaire collectif des fonctions (*munera* et *potestas*) épiscopales. Chaque évêque participe à ces fonctions non pas à titre individuel mais en tant que membre du collège².

Le collège épiscopal, avec le pontife romain à sa tête, jouit d'un caractère de sujet collectif dans l'Eglise et est habilité à agir au nom de l'Eglise avec l'autorité qui lui vient du Seigneur (*LG*, 22 ; *Nota praevia*, 3)³. L'action collégiale des évêques exprime leur sollicitude commune pour l'Eglise tout entière, à laquelle ils sont appelés en vertu de leur ministère et sous la direction de leur chef, le pape (*LG*, 23 ; *CD*, 3 ; *CEC*, 886). En parlant de cette sollicitude, l'exhortation apostolique de Jean-Paul II, *Pastores gregis*, introduit une distinction entre la *collégialité affective* (*collegialitas affectiva*) et la *collégialité effective* (*collegialitas effectiva*)⁴.

La collégialité affective, qui existe toujours entre les évêques à l'intérieure de la communion épiscopale, peut être comparée à un *habitus* impliqué par le ministère épiscopal et s'exprimant dans une vigilance continuelle des évêques non seulement à l'égard de leurs Eglises locales mais également à l'égard de l'Eglise universelle. A sa base se trouve la conception de l'Eglise universelle comme communion

¹ DENAUX, A., « L'Eglise comme communion », 167.

² JEAN-PAUL II, *Apostolos suos*. Motu proprio (21. 05. 1998), n°8 ; JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°8.

³ JEAN-PAUL II, *Apostolos suos*. Motu Proprio sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques (21. 05. 1998), n°9 (www.vatican.va, 25. 03. 2003)

⁴ JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°8. Dans le texte français, l'expression *collegialitas affectiva* est rendue tantôt par *collégialité affective* tantôt par *affection collégiale* (*ibid.*). Dans des documents magistérielles nous trouvons également l'expression *affectus collegialis* traduit par *esprit collégial* (ex. *Apostolos suos*, n°5, 12, 15 ; CE, *Ecclesiae imago*. Directoire sur le ministère pastoral des évêques, 22 février 1973, n°210).

des Eglises locales organiquement unies entre elles ; cette unité organique de la communion catholique impose à chaque évêque la sollicitude continuelle à l'égard du corps du Christ tout entier.

Cette *collégialité affective* devient une *collégialité effective* (*collegialitas efectiva*) lorsque les évêques entreprennent communément des actions concrètes dont la portée s'étend sur plusieurs ou sur toutes les communautés locales. Le degré suprême de la *collégialité effective* est le concile œcuménique, réunissant les évêques du monde entier pour statuer sur des points de grande importance dans le domaine de la foi, des mœurs et de la discipline ecclésiastique (*CIC*, can. 337 §1 ; *CCEO*, can. 50 §1)¹. Parmi d'autres réalisations de la *collégialité effective*, il y a les conciles particuliers, le synode des évêques, les conférences épiscopales, la collaboration missionnaire, l'engagement commun en faveur des pauvres, etc². Toutes ces formes de l'action commune des évêques sont des expressions concrètes de la collégialité qui relèvent de l'organisation ou de la figure concrète de l'Eglise ; cela signifie qu'elles sont *de iure ecclesiastico* et peuvent varier suivant le lieu et le temps³.

La doctrine de la collégialité correspond à la conception de l'Eglise comme communion universelle du peuple de Dieu et composée d'une multitude de communautés particulières dispersées à travers le monde. Au sein du collège, chaque évêque re-présente son Eglise particulière ; on pourrait dire qu'il est une *personnification sacramentelle* de la portion du peuple de Dieu confiée à ses soins pastoraux. Cela signifie, qu'en sa personne d'évêque est rendue présente toute la communauté dont il est le pasteur⁴. A ce titre, il est le signe et l'instrument de

¹ Car le pape est le chef du collège épiscopal et le pasteur suprême du peuple de Dieu qui porte de manière personnelle la sollicitude de toute l'Eglise, il lui revient de convoquer et de présider le concile et d'authentifier ses décrets (*CIC*, can. 338 ; *CCEO*, can. 51).

² C'est le pontife romain qui, compte tenu des besoins concrets de l'Eglise, choisit et promeut d'autres formes selon lesquelles le collège exerce sa sollicitude pastorale à l'égard de l'Eglise tout entière (*CIC*, can. 337 §3 ; *CCEO*, can. 50 §3). Toute action commune des évêques, pour être un acte véritablement collégial, doit être demandée ou reçue librement par le pontife romain dans sa qualité de signe de l'unité de l'épiscopat et de l'Eglise (*CIC*, can. 337 §2 ; *CCEO*, can. 50 §2).

³ CTI, *Texte et Documents* (1969-1985), Paris, Cerf, 1988, 344.

⁴ Sur l'évêque comme *hypostase ecclésiale* portant en lui toute la communauté, voir, ZIZIOULAS, J., *L'Etre ecclésial*, coll. Labor et Fides 3, Genève 1981, 120-121.

communion entre sa communauté et les autres communautés d'Eglise re-présentées dans le même collège par leurs évêques respectifs¹. Dès lors, un seul collège composé d'une multitude d'évêques devient une re-présentation d'un seul peuple de Dieu composé d'une multitude de communautés. C'est ainsi que la dimension collégiale donne à l'épiscopat son caractère d'universalité qui correspond à l'universalité du peuple de Dieu². D'une part, la variété des évêques exprime la légitime diversité des communautés locales qui composent ce peuple universel ; d'autre part, l'unité des évêques au sein du collège, manifestée par leur communion hiérarchique avec son chef, exprime l'unité du peuple de Dieu qui demeure unique à travers les diversités locales (LG, 22). *Il est ainsi possible d'établir un parallèle entre l'Eglise une et universelle, donc indivise, et l'épiscopat un et indivis, donc universel*³.

Comme membre du collège, l'évêque est *un point de jonction entre son Eglise particulière et l'Eglise universelle* : dans la communion des Eglises, il représente son Eglise particulière, tandis que dans son Eglise, il représente la communion des Eglises⁴. C'est ainsi que, *par le ministère épiscopal les portiones Ecclesiae participant à la totalité de l'Una Sancta tandis que celle-ci, toujours par ce même ministère, se rend présente dans la Ecclesiae portio*⁵. Par une analogie avec le rapport d'intériorité mutuelle (*périchorèse*), qui existe entre l'Eglise universelle et l'Eglise locale, il est possible de parler, à cet égard, d'une intériorité similaire qui existe entre le collège épiscopal comme corps universel, unique et indivis, et l'évêque individuel comme son membre⁶. Puisque chaque Eglise particulière réalise, en son sein la totalité du mystère de l'Eglise – à la condition d'appartenir à la *communio ecclesiarum universalis* –, de même chaque évêque jouit de la plénitude du ministère épiscopal (*munera et potestas*) à la condition d'appartenir à la *communio episcoporum universalis*. Nous avons déjà vu plus haut que

¹ TOURNEUX, A, « L'évêque, l'eucharistie et l'Eglise locale dans Lumen Gentium, 26 », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1 (1988), 106-141 (140).

² JEAN-PAUL II, *Pastores gregis*, n°8.

³ *Ibid.*, n°8.

⁴ *Ibid.*, n°55.

⁵ *Ibid.*, n°55.

⁶ *Ibid.*, n°8.

cette appartenance suppose et la consécration épiscopale et la communion hiérarchique avec le pape comme la tête du collège.

Le parallélisme entre l'Eglise et le collège épiscopal nous permet d'apporter un éclairage supplémentaire sur la nature de ces deux sujets. Comme l'Eglise universelle n'est pas la somme des Eglises locales mais une réalité qui est antérieure à celles-ci, de même le collège épiscopal n'est pas la somme des évêques mais une réalité qui est antérieure aux évêques pris individuellement¹. Ainsi, il devient patent que la communion des évêques au sein du collège ne résulte pas de leur reconnaissance mutuelle mais de leur intégration à ce collège.

Tant l'unité du collège que la pleine communion ecclésiale s'expriment 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* – le ministère d'unité du pontife romain².

4.4.4.3.4. Le ministère d'unité du pontife romain

Du fait que le pontife romain est considéré dans l'Eglise catholique comme signe visible et garant de l'unité tant de l'épiscopat que du peuple de Dieu tout entier, la communion avec le pape est une condition nécessaire de la communion ecclésiale pleine et visible.

Selon la doctrine catholique, la fonction unique du pape, dans la communion des Eglises, se fonde historiquement et doctrinalement sur le choix fait par le Christ d'établir l'apôtre Pierre comme le chef du collège apostolique et la *pierre* – c'est-à-dire un fondement solide et inébranlable – sur laquelle il allait bâtir son Eglise (Mt 16, 18)³. Le concile affirme que le Christ, qui avait choisi les apôtres, a pris parmi eux le bienheureux Pierre *qu'il a établi comme principe et fondement perpétuel autant que visible de l'unité de la foi et de la communion* (LG, 18 ; CEC, 881)⁴.

Après avoir affirmé par trois fois son amour pour le Christ, Pierre se voit recevoir, du Seigneur ressuscité, la mission de paître ses brebis (Jn 21, 15-19) ; selon Luc, Jésus l'exhorte à *affermir ses frères* (Lc 22, 31) et selon Matthieu, il lui accorde un pouvoir spécifique en relation avec sa mission (Mt 16, 19). Les Actes attribuent à Pierre le rôle de chef et de

¹ JEAN-PAUL II, *Apostolos suos*, n°12.

² JEAN-PAUL II, *Ut unum sint*, n°97.

³ RATZINGER, J., « La primauté de Pierre et l'unité de l'Eglise », *DC* 1991, 654-659.

⁴ CTI, *Texte et Documents 1969-1985*, 342.

porte-parole du collège des apôtres (Ac 2, 14 ; cf. 2, 37 ; 5, 29), et Paul lui reconnaît le privilège de voir – le premier des apôtres – le Christ ressuscité (1Co 15, 5)¹. La place assignée à Pierre dans le collège apostolique est fondée sur les paroles mêmes du Christ, telles qu'elles sont conservées dans les traditions évangéliques. Nombreux témoignages scripturaires témoignent de la foi ferme de l'Eglise primitive dans l'élection de Pierre, parmi les autres apôtres par le Seigneur lui-même, et pour un ministère unique.

Selon la foi constante de l'Eglise catholique, le ministère concédé par le Seigneur à Pierre, le premier des apôtres, se perpétue dans ses successeurs, les pontifes romains (*LG*, 20)². Comme Pierre a été le chef et le principe d'unité du groupe d'apôtres, de même chaque pontife romain, en tant que son successeur, est le chef et le principe d'unité du collège épiscopal (*LG*, 18). C'est pourquoi les évêques gouvernent l'Eglise sous la présidence et l'autorité du pape, qui est le *chef visible de toute l'Eglise* (*LG*, 18 ; *CIC*, can. 331). De son côté, *dans l'exercice de sa charge de pasteur suprême de l'Eglise, le pontife romain est toujours en lien de communion avec les autres évêques ainsi qu'avec l'Eglise tout entière* (*CIC*, can. 333 §2) ; *les évêques assistent le pontife romain dans l'exercice de sa charge en lui apportant leur collaboration sous diverses formes* (*CIC*, can. 334) que le pape lui-même détermine par son autorité en vue du bien du peuple de Dieu tout entier (*Nota previa*, 3 ; *CIC*, can. 337 §3). Il existe donc une unité d'action entre le pape et les évêques, unité qui manifeste la communion organique au sein du collège. Cette communion dérive du fait que le pape, en tant qu'évêque est pleinement ancré dans le collège, et égal aux autres évêques quant à la participation au même sacrement de l'épiscopat. Avant même d'être le chef suprême de l'Eglise et du collège épiscopal, le pape est un évêque mis à la tête d'une Eglise particulière – celle de Rome –, qui appartient à la communion universelle des Eglises. Le pape et tous les évêques constituent, ensemble, un seul collège épiscopal en vertu du même sacrement qu'ils ont tous reçu ; il n'y a pas entre le pape et les autres évêques de différence *sacramentelle* mais uniquement une différence

¹ Nous évoquons ici ces textes selon la manière dont ils sont habituellement cités par les documents de l'Eglise, sans entrer dans la polémique exégétique concernant leurs origines et leur authenticité.

² MOELLER, Ch., « Le ferment des idées dans l'élaboration de la Constitution *Lumen Gentium* », dans BARAUNA, G., *Op. cit.*, t 2, 87.

fonctionnelle, à cause de la responsabilité spécifique confiée par tous les évêques à l'un d'entre eux, pour qu'il soit le signe visible de leur unité dans le collège et de l'unité de leurs Eglises particulières dans l'Eglise universelle. L'encyclique œcuménique *Ut unum sint* souligne ceci : en tant qu'évêque, le pape est l'un de ceux qui a reçu de l'Esprit la charge commune de paître le peuple de Dieu, et son service d'unité lui *est confié, à l'intérieur même du collège des évêques*¹ ; tous les membres du collège sont eux aussi «vicaires et légats du Christ». *L'évêque de Rome appartient à leur «collège» et ils sont ses frères dans le ministère*². A la lumière des documents officiels de l'Eglise à partir de Vatican II, il est clair que le pape n'est ni hors du collège ni hors de l'Eglise : il est pleinement intégré dans le peuple de Dieu par le sacrement de baptême et dans le collège épiscopal par le sacrement d'ordre. Cette communion du pape avec les autres évêques s'enracine non seulement dans la participation au même sacrement d'épiscopat, mais elle est également impliquée par la conception même du collège conçu, par le concile, à la manière d'un *corps* (*Nota praevia*, 1). Comme le corps *s'entend toujours et nécessairement avec sa tête* et comme la tête appartient pleinement au corps – tout en demeurant le principe organisateur de sa vie et de son fonctionnement –, de même le pape appartient pleinement et au collège – corps des évêques – et à l'Eglise – corps du Christ –, tout en conservant *intégralement en lui son rôle de vicaire du Christ et de pasteur de l'Eglise universelle* (*Nota praevia*, 3 ; *LG*, 19).

En tirant le pape d'un certain isolement, dans lequel le maintenait la doctrine tridentine renforcée par la constitution *Pastor Aeternus* de Vatican I, les documents de Vatican II – *Lumen Gentium* en particulier – ont introduit un nouvel équilibre entre son ministère personnel de chef suprême de l'Eglise et le ministère collégial du corps épiscopal³. Le concile a reconnu que, tant la primauté papale que la collégialité épiscopale, étaient *de iure divino* ; il a également reconnu que l'union étroite entre la primauté et la collégialité relevait, elle aussi, de la révélation divine elle-même⁴. Conformément à la doctrine catholique, le

¹ JEAN-PAUL II, *Ut unum sint*, n°94.

² *Ibid.*, n°95.

³ DENAUX, A., « L'Eglise comme communion », 170.

⁴ ANGEL, A., « L'ecclésiologie postconciliaire. Les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir » dans Latourelle, R., (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives (1962-1987)*, t. 1., Montréal – Paris, 1988, 411-440 (431) ; cf. *LG*, 22-23.

ministère de primauté du pape ne peut être compris et explicité qu'en relation avec le ministère de collégialité des évêques ; la primauté et la collégialité sont deux pôles d'un service de communion dans et pour l'Eglise, corps du Christ. *Toutes les Eglises sont en pleine et visible communion, parce que les Pasteurs sont en communion avec Pierre et sont ainsi dans l'unité du Christ*¹. Le ministère du pape à l'égard de l'Eglise universelle est le même que celui de chaque évêque à l'égard de son Eglise particulière, à savoir, *veiller (episkopein) au nom du Christ, sur le peuple de Dieu. A ce titre, il est le premier des serviteurs de l'unité*². Personne n'est fait pape pour dominer les Eglises mais pour les maintenir en communion existentielle de foi, de sacrements, de discipline commune et de charité fraternelle ; c'est pourquoi le pape ne peut exercer son ministère de primauté qu'en communion avec les évêques réunis autour de lui en collège.

Car aucune charge (*munus*) ne peut s'exercer sans un pouvoir (*potestas*) correspondant, le pape en tant que le ministre suprême de la *koinônia* de toutes les Eglises locales, dans l'Eglise universelle, jouit d'un surcroît d'autorité, par rapport aux autres évêques, qui lui permet d'accomplir efficacement sa mission. La réintégration du pape au collège, initiée par Vatican II, s'est faite sans rien sacrifier des prérogatives propres de son ministère, notamment en ce qui concerne son pouvoir universel, direct et immédiat sur tous les membres de l'Eglise – ministres et fidèles –, et son infaillibilité doctrinale³.

Comme le dit le concile, *le Pontife romain a sur l'Eglise, en vertu de sa charge de Vicaire du Christ et de Pasteur de toute l'Eglise, un pouvoir plénier, suprême et universel qu'il peut toujours librement exercer* (LG 22 ; cf. *Nota previa*, 4 ; CD 2, 9 ; CEC, 882)⁴. Le Code de Droit canonique précise : *non seulement le Pontife Romain possède le pouvoir sur l'Eglise tout entière, mais il obtient aussi sur toutes les Eglises particulières et leurs regroupements la primauté du pouvoir ordinaire par laquelle est à la fois affermi et garanti le pouvoir propre ordinaire et immédiat que les évêques possèdent sur les Eglises particulières*

¹ JEAN-PAUL II, *Ut unum sint*, n°94.

² *Ibid.*, n°94.

³ GRILLMEIER, A., « Esprit, position fondamentale et... », 166.

⁴ Il s'agit bien d'un pouvoir absolu car, *contre une sentence ou un décret du Pontife Romain, il n'y a ni appel ni recours* (CIC, can. 333 §3).

confiées à leur soin (CIC, can. 333 §1). On voit ainsi que son pouvoir n'est pas destiné à contredire ou abolir le pouvoir ordinaire des évêques dans leurs Eglises respectives mais, au contraire, à le garantir et à l'affermir ; c'est dans ce sens que s'explique le pouvoir du pape sur les Eglises particulières de la communion catholique¹.

Mais le pape n'est pas le sujet unique du pouvoir ultime dans l'Eglise ; en effet, le collège épiscopal, dans son ensemble, *est lui aussi, en union avec son chef et jamais sans lui, sujet du pouvoir suprême et plénier sur l'Eglise tout entière* (CIC, can. 336, cf. LG, 22). Les évêques exercent collégialement ce pouvoir, notamment lorsque, réunis par le pape en concile œcuménique et sous son autorité, ils prennent des décisions formelles et péremptoires à l'égard de toute l'Eglise (CIC can. 337 §1). Outre cette forme solennelle et rare, le collège exerce ce même pouvoir par toute autre action commune des évêques, lorsqu'elle *est demandée ou reçue librement par le pontife romain* (CIC, can. 337 § 2). Sans porter atteinte à la primauté du pontife romain, l'ecclésiologie actuelle l'insère pleinement dans le collège épiscopal en ce qui concerne l'exercice du pouvoir dans l'Eglise. Tout en confirmant la conviction traditionnelle que la primauté papale est indispensable pour le maintien de la communion, il est reconnu explicitement dans l'enseignement doctrinal et sanctionné par des lois positives de l'Eglise que le pape n'est pas l'unique sujet de ce pouvoir et que le collège tout entier l'exerce avec lui pour le bien du peuple de Dieu tout entier.

Comme nous l'avons dit, le second privilège du pape concerne son infaillibilité personnelle dans les matières de foi et de mœurs. Enseignée déjà explicitement par Vatican I², cette doctrine est confirmée par Vatican II et l'enseignement postconciliaire. Pour comprendre correctement sa signification et sa portée, il faut la replacer – comme le font le concile et le Magistère – dans le contexte ecclésial. Le concile parle en premier lieu de l'infaillibilité de l'Eglise tout entière qui, jouissant de l'assistance de l'Esprit de vérité, ne peut errer dans la foi (*sensus fidei*). Ce *sensus fidei* est présenté comme la participation du peuple de Dieu tout entier – c'est-à-dire des fidèles sous la conduite du Magistère – à l'infaillibilité propre du Christ. Son but est de maintenir

¹ JEAN-PAUL II, *Ut unum sint*, n°92.

² DS 3074.

l'Eglise dans la pureté de la foi apostolique (*LG* 12 ; cf. *DV* 10 ; *CEC*, 889).

En second lieu, l'infaillibilité est un attribut de tous les pasteurs chargés d'enseigner les vérités de la foi au peuple des fidèles dans la conformité à l'évangile du Christ. Comme le dit le *Catéchisme*, c'est pour permettre aux fidèles *de professer sans erreur la foi authentique que le Christ a doté les pasteurs du charisme d'infaillibilité en matière de foi et de mœurs* (*CEC*, 890). Les évêques considérés isolément ne jouissent pas de l'infaillibilité, mais bien lorsqu'ils enseignent les vérités de la foi révélée en communion avec le pape (*LG*, 25 ; *CIC*, can. 749 §2 ; *CEC*, 892). Leur infaillibilité s'étend aussi loin que le dépôt lui-même de la révélation et les fidèles doivent donner leur assentiment de foi à l'enseignement des évêques (*LG* 25 ; cf. *CEC*, 890).

Finalement, la même infaillibilité revient à titre personnel au pontife romain lorsqu'*il proclame par un acte décisif une doctrine à tenir sur la foi ou les mœurs* (*LG*, 25 ; *CIC*, can. 749 §1). Pleinement inséré dans le peuple de Dieu comme son pasteur suprême et intégré dans le corps épiscopal comme son chef, le pape jouit de l'infaillibilité en tant que le successeur personnel de l'apôtre Pierre, à qui le Seigneur a confié la mission d'*affermir ses frères* (Lc 22, 32 ; le contexte immédiat suggère qu'il s'agit de les affermir dans la foi). Lorsque le concile parle de l'infaillibilité du pontife romain, il tient à souligner qu'il en jouit en tant que le *chef du collège des évêques* (*LG*, 25). Il est ainsi clair que le pape exerce son infaillibilité en communion avec les membres du collège et pour affermir dans la foi toutes les Eglises de la communion catholique confiées à son affection pontificale. Lorsque le pape déclare *ex cathedra* qu'une doctrine appartient au dépôt de la foi, il ne le fait pas isolé des autres évêques mais *il parle au nom de tous les pasteurs en communion avec lui*¹. Ceci est confirmé par la pratique historique de l'infaillibilité ; en effet, aucune doctrine dans l'Eglise n'a jamais été proclamée par le pape avant qu'une consultation n'ait été effectuée parmi les membres du collège et qu'un assentiment général des évêques exprimant la foi du peuple tout entier n'ait été auparavant établi.

Comme nous avons pu le constater, tant la primauté que l'infaillibilité pontificales sont des dons accordés à l'Eglise pour la maintenir dans la *koinônia*. C'est pourquoi l'une et l'autre – qu'elles soient exercées par le

¹ JEAN-PAUL II, *Ut unum sint*, n°94.

pape de manière personnelle ou par les évêques en communion avec lui de manière collégiale – doivent toujours être accomplies dans la communion de toute l'Eglise¹.

Dans l'encyclique *Ut unum sint*, le pape affirme que, *comme évêque de Rome*, il se sait appelé à exercer le ministère d'unité à l'égard de toutes les Eglises et de toutes les Communautés ecclésiales² ; il rappelle la foi catholique selon laquelle l'évêque de Rome est, *de iure divino*, le principe et le fondement permanent et visible de l'unité de toutes les Eglises³. Leur communion avec l'Eglise de Rome et avec son évêque *est une condition essentielle – selon le dessein de Dieu – de la communion pleine et visible*⁴.

Selon la conviction de l'Eglise catholique, le ministère d'unité du pape, dans sa potentialité, est un ministère à vocation universelle. Cette universalité devient apparente lorsque la charge pastorale de l'évêque de Rome est mise en parallèle avec le désir du Christ que tous ceux qui croient en lui soient un ; désir dans lequel s'exprime le dessein divin pour l'Eglise (Jn 17, 21)⁵. Malgré le fait qu'effectivement le ministère d'unité du pape ne s'exerce actuellement que sur la portion des chrétiens de la communion catholique, il reste pourtant vrai qu'au niveau des principes *ce qui concerne l'unité de toutes les Communautés chrétiennes entre évidemment dans le cadre des charges qui relèvent de la primauté*⁶. Renouvelée et approfondie à l'ère de l'œcuménisme, cette conscience d'universalité du ministère pontifical impose aujourd'hui au pape de chercher de nouvelles modalités dans son exercice, afin qu'il soit reconnu et accepté par toutes les Eglises chrétiennes.

Cependant, dans la plupart des Eglises chrétiennes non-catholiques, *dont la mémoire est marquée par certains souvenirs douloureux*, le ministère du pape – notamment sa prétention à la primauté et à l'infailibilité personnelles – *représente une difficulté* même si plusieurs d'entre elles aspirent à un ministère universel d'unité⁷. Du point de vue

¹ *Ibid.*, n°95.

² *Ibid.*, n°95.

³ *Ibid.*, n°88.

⁴ *Ibid.*, n°97.

⁵ *Ibid.*, n°95.

⁶ *Ibid.*, n°95.

⁷ JEAN-PAUL II, *Discours au Conseil œcuménique des Eglises* à Genève, le 12 juin 1984.

de l'Eglise catholique, le défi œcuménique devant lequel se trouvent aujourd'hui les Eglises, à l'égard du ministère pétrinien est celui *de trouver une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission*¹. Il est certain que la recherche d'une telle forme ne pourra aboutir à des résultats tangibles qu'à condition d'être menée communément par les Eglises encore divisées, en suivant les principes de l'ecclésiologie de communion et avec, comme cadre, une structure conciliaire de l'Eglise dans laquelle la primauté et la collégialité, l'universalité et la localité coexistent en osmose, se correspondent et se complètent.

4.5. Conclusions

Au terme de cette investigation sur les *notae Ecclesiae* dans la doctrine de l'Eglise catholique, il nous faut proposer maintenant quelques conclusions relatives à la conception de la communion ecclésiale qui s'en dégagent.

4.5.1. L'unité

Commençons par la note d'unité.

- La première constatation, et la plus évidente, est l'affirmation ferme et constante de l'unité et de l'unicité de l'Eglise : dans son être de communion divino-humaine, l'Eglise est à jamais une et indivisible. L'unité de l'Eglise est indestructible car elle lui vient de Dieu qui est un et qui constitue la puissance d'universelle unité de l'Eglise. Cette unité apparaît ainsi comme un mystère de foi, que l'Eglise croit malgré l'expérience douloureuse des divisions entre les chrétiens.
- L'unité de l'Eglise est de type communionnel, c'est-à-dire qu'elle suppose et implique, comme une condition nécessaire, la diversité. Le concept même de communion implique la diversité et l'Eglise ne peut exister en tant que communion qu'à travers la diversité.

La diversité, comme l'unité, s'enracine en Dieu qui n'est pas seulement un mais aussi diversifié en tant que trinité de

¹ JEAN-PAUL II, *Ut unum sint*, n°95 ; cf. QUINN, J.R., *L'exercice de la primauté*. Le prix à payer pour l'unité des chrétiens (www.culture-et-foi.com, 29. 03. 2004 ; une réflexion davantage pastorale que dogmatique, mais qui touche plusieurs aspects de la discussion actuelle sur la primauté).

personnes. La diversité appartient à l'être de l'Eglise *de iure divino* et se manifeste dans tous les domaines de sa vie. Elle correspond à l'économie incarnationnelle du salut et au caractère terrestre de l'Eglise. Dans la diversité ecclésiale se reflètent la pluralité des personnes qui composent l'Eglise et la variété des richesses socio-culturelles du monde qu'elle traverse dans son évolution historique. La multiplicité des Eglises locales, qui représentent des traditions ecclésiales diverses développées à travers les siècles et se distinguant entre elles quant à la théologie, la spiritualité, la liturgie et l'organisation ecclésiastique, correspond pleinement à la conception catholique de la communion ecclésiale.

Cependant, pour que la diversité ne conduise pas à l'éclatement de la communion universelle de l'Eglise, elle doit se soumettre aux exigences de l'unité ; l'unité est en effet la référence de base de toute diversité légitime dans l'Eglise et elle en impose les limites. Toutefois, faisant partie du projet divin concernant l'Eglise, la diversité ne doit jamais être écrasée par une uniformisation unilatérale de la vie des Eglises locales dans la communion catholique universelle.

- A l'intérieur de la communion ecclésiale, les limites de la légitime diversité – tant au niveau local qu'au niveau universel – sont tracées par l'unité dans la foi, les sacrements et la structure hiérarchique de l'Eglise. Cependant, cette unité ne s'oppose pas à une légitime diversité dans ces mêmes domaines.
- L'unité de la foi signifie l'adhésion commune, unanime et complète de tous les fidèles – ministres et laïcs – à toutes les vérités divinement révélées qui sont contenues dans les saintes Ecritures et transmises fidèlement de génération en génération par la Tradition sacrée. Seules sont tenues pour révélées ces vérités que l'ensemble de fidèles tient unanimement pour telles à travers les siècles et qui ont été proclamées solennellement par l'Eglise (soit dans un *Credo* officiel, soit par une déclaration dogmatique explicite du concile ou du pape). L'adhésion de toute la communauté ecclésiale à une vérité est l'attestation ultime de son appartenance au dépôt de la foi catholique.

Cependant, l'unité de la foi ne signifie pas l'uniformité dans les élaborations théologiques des vérités révélées. Bien au contraire, les traditions théologiques variées, qui existent dans

l'Eglise depuis ses origines, témoignent de sa communion dans la foi. Pour préserver cette communion de l'éclatement, la diversité théologique ne peut jamais remettre en cause les dogmes de l'Eglise qui ont été explicitement proclamés.

- L'Eglise est une *communio sacramentorum* qui se caractérise par l'unité de la vie sacramentelle. Cette unité signifie, en premier lieu, que toutes les communautés particulières de la communion catholique célèbrent partout les mêmes sept sacrements que l'Eglise croit d'institution divine. De cette *communicatio in sacris* (participation aux mêmes biens du salut) naît la *communio sanctorum universalis* (communion universelle des saints).

La communion sacramentelle implique l'unité quant à la doctrine fondamentale de chaque sacrement et admet la diversité quant aux développements théologiques particuliers relatifs à ses divers aspects. De même, si elle exige l'unité sur la substance des rites sacrés, elle admet la diversité quant aux formes liturgiques des célébrations. A travers la variété des traditions liturgiques qui se sont développées sur le fondement de la même doctrine, se manifeste la communion sacramentelle de toute l'Eglise.

Parmi tous les sacrements, l'eucharistie occupe la place centrale en tant que le sacrement par excellence de la communion ecclésiale. Par la participation au corps eucharistique du Christ, les fidèles manifestent, affermissent et approfondissent leur communion dans le corps du Christ qu'est l'Eglise. Réunie autour de l'autel, chaque communauté de fidèles se sait intégrée dans la communion eucharistique de toute l'Eglise qui s'étend sur tout l'univers et sur l'ensemble de l'histoire.

Tandis que l'unité de la foi eucharistique est une condition nécessaire de l'unité ecclésiale entre les communautés particulières, la variété des théologies eucharistiques, qui demeurent unanimes sur l'essentiel, témoigne de la richesse doctrinale de ce mystère inépuisable et ne s'oppose pas à cette unité. De même, tandis que l'unité substantielle du rite est requise pour la validité sacramentelle de l'eucharistie, les variations des traditions liturgiques dans sa célébration ne s'opposent pas à l'unité eucharistique de l'Eglise mais la manifestent dans toute sa richesse de communion.

- La communion intérieure des fidèles dans l'Eglise, corps du Christ, présuppose et implique leur communion extérieure au sein de l'Eglise, société. La structure hiérarchique de la société ecclésiale découle de la conception organique de la communion, selon laquelle l'unité spirituelle ne peut réellement exister que dans une figure sociale concrète ; c'est pourquoi la suppression de cette structure extérieure équivaldrait à l'anéantissement de la communion spirituelle. Cette figure concrète de la communion ecclésiale s'articule autour du ministère épiscopal, que l'Eglise croit d'institution divine et qui est ordonné au maintien de la communion spirituelle. Dans chaque Eglise locale, l'évêque est le centre visible d'unité des fidèles ; dans la communion universelle des Eglises locales, ce rôle appartient *de iure divino* au pape – le centre visible de toute l'Eglise. La constitution hiérarchique est à la fois une condition et une conséquence de la communion ecclésiale.

4.5.2. La catholicité

Passons maintenant à la note de catholicité.

- La catholicité se rapporte, en premier lieu, à l'économie trinitaire du salut. Le dessein salvifique du Père est catholique car il est relatif à l'ensemble de l'humanité : Dieu veut sauver tous les hommes sans exception. Le salut réalisé par le Fils est catholique : le Christ est mort pour réconcilier tous les hommes avec Dieu et entre eux et les rassembler dans l'unité du Royaume. La mission de l'Esprit-Saint est catholique : en diffusant dans les croyants la vie divine, il est le principe de leur réunion universelle *in Christo*.
- Dans cette catholicité de l'économie trinitaire du salut, s'enracine la catholicité de l'Eglise – instrument universel de ce salut dans le monde. De ce fait, la catholicité apparaît comme une propriété divine appartenant à l'être de l'Eglise et s'exprimant à travers sa vie.
- Dans la conception catholique de la catholicité de l'Eglise, il est possible de distinguer deux dimensions formelles (ou conceptuelles), à savoir, la catholicité qualitative et la catholicité quantitative.

La catholicité quantitative se rapporte à l'universalité historique et géographique de l'Eglise : en tant que le sacrement universel

du salut, l'Eglise doit se répandre sur toute la terre et dominer l'ensemble de l'histoire. Une conséquence directe de cette catholicité quantitative est l'unicité numérique de l'Eglise, qui demeure une et indivise malgré son expansion historique et géographique.

La catholicité qualitative signifie la présence, dans l'Eglise, des éléments constitutifs d'ecclésialité, c'est-à-dire de tout cela qui constitue l'Eglise dans sa qualité de sacrement universel du salut, notamment, la foi, les sacrements, la structure hiérarchique. Grâce à ses éléments d'institution divine, l'Eglise est dans et pour le monde l'instrument efficace de la communion avec Dieu et entre les hommes. Cette catholicité qualitative implique l'identité continuelle et inaltérable de l'Eglise, toujours et partout, quant à son être ecclésial.

En mettant ensemble ces deux dimensions formelles, on peut dire que la catholicité se rapporte d'une part à l'universalité géographique et historique de l'Eglise, constituée par le Seigneur comme l'instrument du salut pour toute l'humanité, et d'autre part à sa plénitude ecclésiale (plérôme) grâce à laquelle elle peut effectivement réaliser ce rôle.

- La compréhension catholique de la note de la catholicité implique une conception spécifique du rapport entre l'Eglise universelle, d'une part, et l'Eglise locale d'autre part.

L'affirmation de l'unicité numérique et de l'unité indivisible de l'Eglise du Christ se trouve au cœur même de l'ecclésiologie catholique de communion. Fondée par le Christ sur les apôtres comme une communauté du salut unique, l'Eglise se dilate à travers le monde et l'histoire à partir de ce noyau primitif, sans jamais perdre cette unicité originelle. De ce fait, elle apparaît en premier lieu comme une seule et unique communauté universelle de fidèles, rassemblée dans l'unité de la foi, des sacrements et des structures visibles de communion. C'est pourquoi, par le baptême, tout fidèle entre de manière immédiate et directe dans cette unique communauté ecclésiale aux dimensions du monde.

Selon l'enseignement magistériel catholique, l'Eglise universelle précède ainsi – tant historiquement qu'ontologiquement – les Eglises locales qui naissent d'elle et vivent en elle – *Ecclesiae in et ex Ecclesia*. Le *catholou* est du

domaine de l'universel et c'est de l'Eglise universelle que les communautés locales tirent leur existence comme Eglises. C'est pourquoi, aucune Eglise particulière ne pourrait préserver intégralement son ecclésialité (*catholou*) en dehors de l'Eglise universelle qui est sa mère et sa matrice.

En même temps, cette unique et universelle Eglise du Christ existe dans le monde comme une communion des Eglises particulières et à travers elles – *Ecclesia in et ex Ecclesiae*. Chacune de ces Eglises est constituée à l'image de l'Eglise universelle en reproduisant la structure ecclésiale originelle instituée par le Christ. Dans toutes ces communautés locales, le *catholou* est pleinement et intégralement réalisé, à condition qu'elles demeurent dans la communion de l'Eglise universelle. Il existe ainsi une inhabitation mutuelle (périchorèse) entre l'Eglise universelle et l'Eglise locale : d'une part, l'Eglise du Christ, une et universelle, est re-présentée avec tous ses éléments constitutifs dans chacune des communautés locales ; d'autre part, toutes les communautés locales existent à l'intérieur de l'unique et universelle Eglise du Christ.

- Conformément à cette vision périchorétique de la catholicité, la communion ecclésiale ne peut être conçue comme le résultat de la reconnaissance mutuelle entre les Eglises locales, mais comme le résultat de leur participation commune à l'*Una Catholica*. Dans la conception de la catholicité dont témoignent le concile et les documents magistériels de ces dernières décennies, la priorité revient ainsi à l'Eglise universelle, de laquelle les Eglises locales tirent leur ecclésialité.

L'évêque de Rome est considéré comme un centre personnel, institué par le Christ de la communion universelle de l'Eglise. C'est pourquoi la communion de toutes les communautés locales avec l'Eglise de Rome, qui les préside dans la charité, est à la fois un signe et une condition de leur pleine intégration dans l'*Una Catholica*.

Au niveau de la vie pastorale, la priorité de l'universalité sur la localité signifie que le souci de l'unité universelle doit toujours avoir la priorité sur le droit aux particularités des communautés locales. Ces particularités perdent leur légitimité là où elles menacent d'éclatement la communion catholique universelle.

- La catholicité, envisagée comme la participation commune de toutes les communautés locales à la même identité ecclésiale de l'*Una Catholica*, découle de la source eucharistique. En effet, réunies autour de l'autel, toutes les communautés particulières mangent le même corps du Seigneur et boivent le même sang du Seigneur, participant ainsi à la même vie divine et acquérant par là, la même identité ecclésiale. Ainsi, par la communion eucharistique, les communautés affermissent leur communion catholique dans l'unique corps du Christ. Célébrée localement par une communauté particulière, l'eucharistie appartient en propre à l'Eglise du Christ, c'est-à-dire à l'*Una Catholica* dans laquelle sont intégrées toutes les communautés locales. Dans chacune des communautés eucharistiques se réalise et se manifeste la même et unique *Una Catholica universalis*, dont elles sont des actualisations locales. Ainsi, c'est l'eucharistie qui est l'ultime critère de la catholicité de chaque communauté d'Eglise et le ciment de la communion catholique de toutes les communautés locales appartenant à l'*Una Catholica*.

4.5.3. L'apostolicité

Finissons par quelques conclusions relatives à la note d'apostolicité.

- La note d'apostolicité apparaît comme le critère décisif d'authenticité des autres notes – seule cette Eglise peut prétendre être une, sainte et catholique laquelle est, en même temps, apostolique.
- L'apostolicité signifie la continuité ininterrompue de l'Eglise, dans ses éléments constitutifs –, notamment la foi, les sacrements et la constitution hiérarchique – avec la communauté originelle que le Christ a fondée sur les douze apôtres. En d'autres termes, il s'agit de maintenir l'Eglise à chaque époque en *koinônia* avec l'Eglise des origines.
Dans l'apostolicité ainsi définie, on peut distinguer un aspect historique et un aspect ontologique. L'aspect historique est relatif au processus de transmission de l'identité originelle de l'Eglise de génération en génération. L'aspect ontologique se rapporte à la préservation infaillible de tous les éléments constitutifs de cette identité à travers son évolution historique.
- L'identité de l'Eglise est déterminée en premier lieu par sa foi. L'Eglise est apostolique dans son être et sa vie car elle demeure

dans la continuité de la foi avec l'Eglise des apôtres. Ces derniers avaient directement reçu cette foi du Seigneur, par une révélation divine, et ils l'ont enseignée par la suite au monde de manière authentique dans la force de l'Esprit de la Pentecôte. Selon l'enseignement magistériel de l'Eglise catholique, la foi droitement conservée et fidèlement transmise est un critère décisif de l'apostolicité de l'Eglise.

Le dépôt essentiel de la foi apostolique se trouve consigné dans les saintes Ecritures qui constituent, pour l'Eglise la source première et la norme ultime de l'orthodoxie doctrinale. Sous l'impulsion et l'assistance de l'Esprit de vérité, l'Eglise jouit d'un *charisma veritatis* qui lui permet de transmettre fidèlement, de génération en génération, la révélation contenue dans les textes sacrés, de grandir continuellement dans son intelligence et d'en donner une interprétation authentique sans jamais s'éloigner de la vérité divine. Il y a ainsi dans l'Eglise un développement doctrinal homogène qui fait partie de la Tradition apostolique. Grâce à cette Tradition, il y a une succession de la foi apostolique à travers ce développement doctrinal qui en constitue une interprétation authentique, c'est-à-dire conforme à l'esprit originel.

L'intégrité de la foi apostolique dans la transmission est assurée à l'intérieur de l'Eglise par le *sensus fidei*. Cette qualité surnaturelle, qui appartient à l'ensemble des fidèles – laïcs et ministres –, signifie que le peuple de Dieu tout entier ne peut pas errer dans la foi. Le *sensus fidei* montre que la foi apostolique ne peut être ni connue, ni reçue, ni conservée intégralement que dans la communion de toute l'Eglise. C'est ainsi que la communauté ecclésiale devient la règle vivante de la foi authentique ; celui qui croit ce que l'Eglise croit demeure de manière sûre dans la communion de la foi apostolique.

Révlée à l'Eglise et lui appartenant en propre, c'est par l'Eglise et dans l'Eglise que la foi est enseignée et interprétée de manière infaillible. L'infailibilité du Magistère – qu'il soit exercé de manière collégiale par les évêques ou de manière personnelle par le pape – ne peut se comprendre qu'à l'intérieur de l'Eglise et à son service. La pleine intégration des ministres chargés de l'enseignement dans la communion de foi de toute l'Eglise est ainsi une condition fondamentale de l'infailibilité

de leur Magistère. Personne ne pourrait prétendre enseigner de manière authentique la foi apostolique sans appartenir à l'Eglise apostolique.

- Dans chaque Eglise particulière de la communion catholique, l'apostolicité est conservée au moyen de la succession apostolique qui la rattache, tant historiquement qu'ontologiquement, à la communauté originelle des disciples du Christ. Dans une analogie avec les deux aspects de l'apostolicité (ontologique et historique), on peut distinguer, dans la succession apostolique, un aspect matériel et un aspect formel.

L'aspect matériel – relatif à l'apostolicité ontologique – signifie la continuité effective de tous les éléments qui définissent l'identité propre de l'être ecclésial, c'est-à-dire la succession totale de l'Eglise due à la présence, en elle, de l'Esprit de la Pentecôte qui la maintient inexorablement dans son identité d'origine. L'aspect formel – relatif à l'apostolicité historique – désigne la continuité ininterrompue du ministère apostolique dans le ministère épiscopal qui est à la fois un instrument, une condition et une garantie de la succession apostolique de toute l'Eglise.

La succession matérielle de l'Eglise constitue la source, le cadre et la raison de la succession formelle du ministère épiscopal. Pour cette raison, la succession du ministère ne peut se comprendre ni s'effectuer qu'à l'intérieur de la communion avec toute l'Eglise.

Transmis par le sacrement de consécration, le ministère épiscopal fait partie intégrante – *de iure divino* – de la constitution de l'Eglise en ce monde. Par la chaîne ininterrompue des ordinations remontant aux apôtres, l'évêque devient un garant et un témoin de l'identité apostolique de l'Eglise particulière dont il est pasteur ; malgré l'écoulement du temps, il assure ainsi formellement la présence réelle, en elle, de l'Eglise que le Christ a fondée jadis sur les apôtres. La succession épiscopale, par laquelle les évêques participent à la même mission que les apôtres et jouissent dans l'Eglise de la même autorité qu'eux, signifie la permanence d'un ministère malgré la disparition de ceux qui l'exercent successivement.

La transmission du ministère épiscopal manifeste la dimension communionnelle de l'apostolicité de l'Eglise. En effet, celui à qui on succède dans le ministère apostolique n'est pas celui qui le transmet. Sa transmission par des évêques des autres Eglises particulières ordonnés, eux aussi, dans la succession apostolique et dont les Eglises demeurent dans la communion catholique de toute l'Eglise, manifeste l'Eglise universelle comme une communion des Eglises apostoliques particulières. Par la succession apostolique, non seulement un nouvel évêque reçoit le ministère apostolique, mais aussi une Eglise particulière signe son adhésion à la communion des Eglises apostoliques.

- Le ministère épiscopal est un ministère par excellence ecclésial, ordonné à l'édification de la communion des fidèles dans le corps du Christ et à l'accomplissement efficace, par l'Eglise, de sa mission de sacrement de communion dans et pour le monde. Par la consécration sacramentelle, les évêques participent ontologiquement aux trois *munera* du Christ – Prêtre, Maître et Pasteur –, et sont habilités à agir *in persona Christi*. Cependant, en tant que ministres de l'Eglise et d'Eglise, ils doivent également être légitimés dans leur ministère par l'Eglise qui les envoie en leur donnant des pouvoirs (*potestas*) nécessaires pour l'exercice de leurs fonctions ministérielles dans la communion ecclésiale. C'est pourquoi, l'exercice du ministère épiscopal dans l'Eglise est soumis à un double principe : il exige d'une part la consécration sacramentelle, qui en constitue le fondement matériel, et d'autre part l'envoi par le pape, qui en constitue la légitimation formelle. Ceci correspond à la conception catholique de l'Eglise, selon laquelle la communion du corps du Christ est indissociable de la structure sociale de l'Eglise. C'est pourquoi seuls ces évêques qui demeurent dans la communion hiérarchique avec le pape sont habilités formellement à exercer leur ministère dans la communion de toute l'Eglise.
- Le caractère communionnel de l'Eglise s'exprime encore à travers la collégialité épiscopale : à l'Eglise – communion des communautés particulières –, correspond le collège épiscopal – communauté des évêques ; un seul collège composé d'une multitude d'évêques correspond à un seul peuple de Dieu composé d'une multitude d'Eglises particulières.

La doctrine de l'épiscopat nous enseigne que chaque évêque est le représentant officiel de son Eglise au sens fort du terme, c'est-à-dire qu'en lui se trouve *personnifiée* (ou *hypostasiée*) l'Eglise particulière dont il a la charge pastorale. De ce fait, au sein du collège, chaque évêque signifie l'appartenance de sa communauté particulière à la communion de l'unique Eglise. Le collège épiscopal apparaît ainsi comme une hypostase ecclésiale de l'Eglise universelle.

Le collège épiscopal, dans lequel se perpétue à travers le temps le collège apostolique originel, est un signe de l'apostolicité des Eglises particulières dont les évêques appartiennent à ce collège. Chaque évêque ordonné dans la succession apostolique et demeurant dans l'unité du collège, assure et manifeste l'apostolicité de son Eglise particulière ; le collège dans son entier apparaît ainsi comme un signe et un garant de l'apostolicité de toutes les Eglises de la communion catholique. La collégialité se rapporte à la charge pastorale de toute l'Eglise que le Seigneur a confiée originellement au corps des apôtres et qui continue à travers l'histoire dans le corps des évêques, leurs successeurs. Cette sollicitude collégiale des évêques, à l'égard de toute l'Eglise, révèle celle-ci comme une véritable communion de charité dans laquelle chacun devient responsable pour le tout et tous ensemble pour chaque membre.

Dans la conception catholique de la collégialité, le collège épiscopal est une réalité historiquement et ontologiquement antérieure aux évêques pris individuellement. En effet, le collège ne se constitue pas par la reconnaissance mutuelle des évêques entre eux mais par l'agrégation successive de nouveaux membres au collège originel fondé par le Christ. A cette conception de la collégialité correspond la conception catholique d'ecclésialité, selon laquelle l'Eglise universelle n'est pas le résultat de la reconnaissance mutuelle entre les Eglises locales mais une réalité qui leur est antérieure tant historiquement qu'ontologiquement. Il existe ainsi une analogie entre l'antériorité du collège à chaque évêque et l'antériorité de l'Eglise universelle à chaque Eglise particulière. Comme il existe une périchorèse entre l'Eglise universelle et l'Eglise locale, de même, il existe une périchorèse analogique entre le collège et chaque évêque : d'une part, dans le collège, il incarne

son Eglise particulière, d'autre part, dans son Eglise particulière, il incarne l'Eglise universelle.

- L'unité de l'Eglise universelle et l'unité du collège épiscopal sont garanties par et signifiées dans la personne et le ministère du pape, le chef suprême tant de l'Eglise que du collège. Car la foi catholique le reconnaît comme un signe visible de l'unité des évêques au sein du collège et de l'unité des fidèles au sein du peuple de Dieu universel, la communion avec le pape est une condition nécessaire de la communion ecclésiale tant des évêques que des fidèles.

Comme nous l'avons vu, les prérogatives personnelles du pape – notamment la primauté et l'infaillibilité –, ne se comprennent que si elles sont considérées comme des charismes particuliers ordonnés à l'édification du corps du Christ tout entier et au maintien de sa communion. C'est pourquoi le pape n'est ni au-dessus de l'Eglise ni au-dessus du collège épiscopal mais au centre de l'une et de l'autre ; et ses pouvoirs spécifiques sont des services appartenant à toutes les Eglises. Choisi par l'ensemble des évêques comme leur chef, il manifeste leur communion – tant visible que spirituelle – au sein du collège et assure leur unité d'agir pastoral dans toutes les Eglises de la communion catholique ; mis à la tête d'une Eglise particulière, il est reconnu comme un signe d'unité – tant visible que spirituelle – de toutes les Eglises particulière en communion avec son Eglise.

Cette pleine insertion de l'évêque de Rome au collège épiscopal, et de son Eglise particulière à la communion universelle des Eglises, ouvre une voie nouvelle à une reconsidération œcuménique du ministère du pape. S'il est certain que l'Eglise catholique ne peut écarter de sa conception de l'Eglise un ministère qu'elle croit d'institution divine, qui existe depuis les origines, et qui lui paraît absolument indispensable pour le maintien d'une réelle communion ecclésiale entre les communautés particulières, il est pourtant possible de chercher de nouvelles manières de son exercice qui soient mieux appropriées aux conditions historiques dans lesquelles vivent les Eglises chrétiennes aujourd'hui.

Vers une vision commune
de l'Eglise – observations finales

Sur la base des analyses qui précèdent, nous voulons proposer à présent quelques remarques de conclusion.

Avant de toucher aux questions proprement théologiques, il est utile de relever le caractère concordant de l'ecclésiologie de communion avec les principales tendances philosophiques et socio-culturelles de notre temps. Ce fait est important pour deux raisons : premièrement, il aide les fidèles à concevoir l'Eglise comme une réalité qui est proche de leurs conceptions de la vie et du monde, et qui correspond ainsi à leurs aspirations humaines ; deuxièmement, il facilite le dialogue de l'Eglise avec le monde.

L'ecclésiologie fondée sur la notion de *koinônia* s'accorde bien avec les majeures tendances anthropologiques actuelles de type existentialiste et personnaliste, qui conçoivent la personne humaine comme un être relationnel. L'homme s'auto-réalise en tant qu'homme et parvient au bonheur grâce aux relations qu'il noue avec ses semblables. A l'époque de l'avènement rapide d'une *société informatique*, il acquiert une conscience de plus en plus aiguë de l'inter-connectivité des hommes, dans un monde de plus en plus rétréci, et où les barrières traditionnelles empêchant la communication – le temps et l'espace – sont dépassées. Devant les mouvements unificateurs dans les domaines socio-culturel et politico-économique qui traversent la planète, il se rend compte d'innombrables interdépendances qui lient les hommes les uns aux autres. En même temps, l'homme reste un être qui découvre au plus profond de son intimité une aspiration à surpasser soi-même et à tendre vers l'Infini. Ce désir naturel d'entrer en relation avec un Autre, quel que soit son nom, l'ouvre naturellement à Dieu. L'ecclésiologie de communion présente l'Eglise comme le lieu où l'homme peut désaltérer cette double soif de sa nature en entrant en relation avec les autres

hommes et avec Dieu. De ce fait elle correspond bien à la mentalité des gens d'aujourd'hui et s'harmonise avec les principaux courants dans la philosophie, la culture et la vie sociale.

Passons à présent, à quelques remarques plus spécifiquement théologiques¹. Tant l'Eglise catholique que les Eglises réunies dans le Conseil Œcuménique des Eglises reconnaissent que la notion de *koinônia* exprime bien ce qu'est l'Eglise dans son être, sa vie, sa vocation terrestre et son destin eschatologique. Il existe une incontestable affinité entre la conception de la *koinônia* dans les documents du Conseil d'une part, et dans les documents de l'Eglise catholique d'autre part. Entre les deux institutions, il n'y a pas de désaccords significatifs sur la compréhension du concept de *koinônia en soi*, c'est-à-dire dans ses parties intégrantes et ses principales exigences. Les deux sont d'accord pour dire que la pleine communion ecclésiale :

- doit être à la fois spirituelle et visible ;
- qu'elle implique nécessairement l'unité dans la compréhension de la foi apostolique ;
- qu'elle s'exprime dans la *koinônia* de la vie sacramentelle fondée sur la reconnaissance mutuelle du baptême et manifestée dans la célébration commune de l'eucharistie ;
- qu'elle exige un accord substantiel sur la conception du ministère et la reconnaissance réciproque des ministres ; qu'elle implique également l'existence dans l'Eglise, d'un ministère d'*épiscopè* tant au niveau local qu'au niveau universel ;
- qu'elle exige des structures communes permettant aux Eglises de prendre des décisions et d'agir ensemble ;
- qu'elle nécessite également une vision partagée de la morale chrétienne et une conception commune du rôle de l'Eglise face au monde et à ses problèmes.

Cet accord sur la compréhension du concept *en soi* constitue un fondement solide pour la poursuite du dialogue œcuménique visant l'élaboration d'une ecclésiologie commune. Cependant, il ne peut pas encore être considéré comme un réel consensus sur la vision de l'Eglise et de ses divers aspects. Comme nous l'avons vu, malgré cet accord sur les principes de la *koinônia*, la majorité des Eglises divergent entre elles

¹ Les remarques qui suivent complètent en réalité les conclusions de la deuxième étude.

sur la compréhension de chacune de ses parties intégrantes. Devant ce fait, il faut reconnaître que la notion de *koinônia* s'est montrée jusqu'à présent inefficace pour conduire les Eglise à l'élaboration d'une vision commune de l'Eglise et de son unité visible. En effet, après un demi siècle de dialogue, les Eglises sont confrontées aux mêmes questions doctrinales qui les divisaient au départ, comme par exemple le caractère du lien entre le visible et l'invisible dans la constitution de l'Eglise, le rapport entre l'Eglise locale et l'Eglise universelle, la relation entre la communion ecclésiale et la communion eucharistique, etc. Un problème majeur dans le dialogue œcuménique sur l'Eglise est celui du ministère. Dans la perspective catholique, il contient deux questions distinctes bien qu'elles restent intimement liées entre elles : la première concerne la place du ministère ordonné dans la structure ministérielle de l'Eglise, avec ses prérogatives spécifiques d'enseigner, de sanctifier et de gouverner le peuple de Dieu ainsi que son rôle dans la préservation de l'authenticité apostolique et de la continuité de l'Eglise. La seconde concerne le ministère d'unité du pape, avec ses prérogatives de juridiction universelle et d'infailibilité. A comparer la conception spécifique catholique du ministère avec la vision contenue dans les textes du Conseil et de la Foi & Constitution, il faut reconnaître que le chemin vers un accord substantiel entre les différentes traditions sur cette question est loin d'avoir abouti.

Malgré ces impasses, il faut reconnaître que la notion de communion a permis de réaliser des progrès significatifs dans le dialogue sur l'unité ecclésiale et ses formes possibles. Elle a conduit, notamment, le Conseil à abandonner progressivement le modèle fédératif d'unité, dominant pendant les premières décennies du mouvement œcuménique. Les Eglises, après avoir grandi ensemble dans l'intelligence de ce qu'est la vraie *koinônia* à la lumière des sources communes de la foi (Bible, Tradition, Liturgie), avouent aujourd'hui qu'elle ne peut être conçue comme une sorte de *ligue des Eglises confessionnelles*¹, fondée sur un contrat conclu entre elles. La *koinônia* n'est pas un effet de la volonté commune des chrétiens d'être ensemble mais une conséquence de leur

¹ Nous avons utilisé parfois dans cette dissertation l'adjectif *confessionnel* sans ignorer les problèmes qu'il pose aux Eglises. Nous l'avons fait par commodité du langage pour exprimer le fait qu'il existe dans le monde une multitude d'Eglises chrétiennes de traditions différentes, qui possèdent leurs propres doctrines de foi et qui se considèrent toutes comme de vraies Eglises du Christ.

participation commune à la même réalité ecclésiale. Grâce à la notion de *koinônia*, les Eglises comprennent mieux, aujourd'hui, que leur unité visible *in Ecclesia* ne peut se faire sans une réelle communion spirituelle *in Christo*. C'est cette dernière qui en est la source et le fondement. Ceci leur permet de considérer l'unité ecclésiale surtout dans sa dimension surnaturelle comme un don de Dieu à l'Eglise, et d'affirmer un certain degré réel et indestructible de la *koinônia* au-delà des divisions actuelles. En même temps, toutes les traditions reconnaissent aujourd'hui que la pleine *koinônia* n'est pas uniquement une *communio spiritualis in Christo* mais également une *communitas socialis in Ecclesia*. Elles affirment que la communion dans la foi, la vie et le témoignage, qui est impliquée par le concept même de *koinônia*, n'est pas possible sans quelques structures de communion permettant aux Eglises la prise de décisions et l'action communes. La communion visible institutionnalisée et la communion spirituelle apparaissent ainsi non pas comme deux réalités juxtaposées, mais comme deux dimensions d'une seule Eglise qui est indivisible dans son être de communion. En même temps, l'ecclésiologie de communion donne la priorité à la dimension spirituelle de l'Eglise, en lui subordonnant l'institution sociale avec toutes ses structures extérieures. Le dialogue œcuménique sur l'Eglise, comprise comme *koinônia*, a démontré que la pleine unité ecclésiale ne pouvait être que multidimensionnelle et totale, s'étendant sur tous les aspects de l'Eglise et se réalisant à tous ses niveaux.

En même temps, la perspective communionnelle, dans l'ecclésiologie, a permis aux Eglises – et surtout à l'Eglise catholique – de mieux comprendre que l'unité ecclésiale ne signifiait pas l'uniformité ; celle-ci s'opposant même à celle-là. L'Eglise, en tant que *koinônia*, ne peut être envisagée comme un rassemblement de communautés locales en tout identiques, mais comme une communion de communautés locales unies dans le nécessaire et variées dans le secondaire. Grâce à la notion de *koinônia*, on a mieux compris que l'unité visible de l'Eglise ne pouvait pas se réaliser par l'imposition forcée d'un seul modèle théologique, liturgique et pastoral de l'Eglise à l'ensemble de la chrétienté. Les Eglises sont devenues plus attentives les unes aux autres et plus sensibles au respect des traditions locales et des particularités qui enrichissent la communion ecclésiale lorsqu'elles sont assumées dans l'unité. La *koinônia* est unité mais elle n'est pas uniformité !

Les recherches bibliques et patristiques ont mis en évidence que l'eucharistie se trouvait au cœur même de la communion des fidèles

dans l'Eglise. La perspective de la *koinônia* a permis ainsi de mettre en valeur la dimension eucharistique de l'Eglise. On a mieux compris que le partage eucharistique ne pouvait être isolé de la communion des fidèles dans la foi, la vie et le témoignage. Même s'il manque toujours l'unanimité entre les Eglises sur les conditions exactes du partage eucharistique et sur ses formes possibles dans la situation œcuménique actuelle, toutes estiment que l'eucharistie est le sacrement qui édifie la communauté ecclésiale et constitue son centre vital. Grâce à la notion de *koinônia*, on assiste actuellement à une incontestable valorisation de l'eucharistie dans l'ecclésiologie œcuménique, et à un rapprochement entre la tradition protestante d'un côté et les traditions catholique et orthodoxe de l'autre sur la dimension eucharistique de la communion ecclésiale.

Pour conclure, il nous semble important d'apporter deux observations sur des questions formelles. La première concerne le caractère spécifique et distinct des institutions présentées et comparées dans cette dissertation. Elle est nécessaire pour bien cerner le statut formel de leurs enseignements respectifs. L'Eglise catholique romaine est une Eglise *de type confessionnel*, qui possède une doctrine de foi définie. Celle-ci est exprimée, pour l'essentiel, dans les dogmes et explicitée dans les documents des conciles, les encycliques des papes, les catéchismes, les canons du droit et d'autres publications officielles du Magistère ecclésial. Ces textes sont représentatifs de la doctrine de l'Eglise catholique.

Tout différent est le statut du Conseil Œcuménique des Eglises, qui n'est pas une Eglise et ne représente officiellement aucune de ses Eglises membres. Les documents du Conseil et de la Foi & Constitution contiennent une théologie supraconfessionnelle qui ne s'identifie entièrement à la doctrine d'aucune Eglise et ne représente aucune tradition de foi particulière. Ce sont des accords œcuméniques qui expriment des convergences, voire parfois des consensus, entre différentes traditions sur certains points de doctrine. Aucune Eglise ne reconnaît entièrement sa foi dans les déclarations du Conseil, même si toutes estiment qu'elles expriment une partie de leur doctrine spécifique. Lorsque nous mettons en dialogue la doctrine de l'Eglise catholique d'un côté et la théologie œcuménique du Conseil de l'autre, il est important de ne pas oublier cette différence. En effet, lorsque l'Eglise catholique arrive à reconnaître, dans une affirmation particulière du

Conseil sa propre foi, cela ne signifie pas encore qu'elle est en accord, sur ce point particulier, avec chacune des Eglises représentées au sein du Conseil. Analogiquement, le fait que l'Eglise catholique considère une affirmation particulière du Conseil comme contraire à sa foi ne signifie pas encore qu'elle soit en désaccord, sur ce point spécifique, avec toutes les Eglises qui appartiennent au Conseil. C'est pourquoi, le dialogue de l'Eglise catholique avec le Conseil ne peut être considéré comme le dialogue avec une tradition particulière ; il ne peut pas non plus remplacer les dialogues et les accords bilatéraux.

La seconde observation formelle concerne le statut ecclésiologique de la notion de *koinônia*. Lorsque nous l'appliquons à l'Eglise, il est important de ne pas oublier qu'il n'est pas un synonyme du terme *ecclesia*. Dans la Bible, il n'est jamais utilisé comme nom de l'Eglise, alors que différents mots du groupe *koinos* y sont employés pour décrire ce qu'est l'Eglise dans son être, sa vie, sa mission et son destin ultime. En même temps, beaucoup d'autres images, termes et expressions sont utilisés par les auteurs de la Bible pour rendre compte de la réalité riche qui se trouve contenue dans l'appellation *ecclesia* et qui demeure pour l'esprit humain – même le plus pénétrant – un mystère ineffable. L'histoire de l'ecclésiologie nous montre également qu'à travers les siècles l'Eglise recourait à des concepts variés pour se décrire. C'est ainsi que l'Eglise, qui est *koinônia*, est également *peuple de Dieu*, *corps du Christ*, *temple de l'Esprit*, *sacrement*, *societas perfecta*, etc. Chacune de ces appellations peut être utilisée comme un paradigme ecclésiologique spécifique, à partir duquel il est possible de développer toute une vision systématique de l'Eglise. L'option faite pour l'une d'elles déterminera le choix des sujets spécifiques, et surtout la perspective dans laquelle ils seront développés. En même temps, toutes ces appellations constituent des thèmes ecclésiologiques qui se traversent et se recoupent mutuellement, et il est impossible de rédiger un traité d'ecclésiologie complet sur le fondement d'une seule d'entre elles. Que nous options pour la notion de *koinônia* ou pour celle de *corps du Christ*, ou encore pour celle de *sacrement* comme étant notre *paradigme ecclésiologique de base*, d'autres notions apparaîtront inévitablement dans notre traité. La différence consistera dans le poids relatif accordé à chacune d'elles. C'est ainsi, par exemple, qu'il est possible de traiter de la *societas perfecta et hierarchica* dans la perspective d'une ecclésiologie de communion, ou de traiter de la *communio spiritualis* de l'Eglise dans la perspective d'une ecclésiologie

de société. Dans le premier cas, l'Eglise nous apparaîtra comme étant, en premier lieu, une communion spirituelle et sa structure sociale comme le cadre institutionnel de celle-là. Dans le second cas, l'Eglise nous apparaîtra comme étant, avant tout, une institution sociale de ce monde, hiérarchiquement structurée, et la communion spirituelle comme une réalité intérieure qui existe grâce à cette structure. Aucune de ces visions n'est fausse *en soi*, mais chacune d'elles, prise séparément, propose une vision de l'Eglise incomplète et appauvrie, car les deux sont complémentaires et doivent être tenues ensemble dans une ecclésiologie équilibrée. Pour cette raison, la notion de *koinônia* ne doit pas être absolutisée dans l'ecclésiologie ni valorisée au-delà de ses capacités effectives pour décrire l'Eglise dans sa nature et son but, ou pour constituer la base d'une vision commune de l'unité visible. Pour trouver des solutions aux impasses de l'ecclésiologie œcuménique actuelle, il nous semble nécessaire, à présent, de mettre en dialogue divers concepts, visions et modèles ecclésiologiques, dont certains nous viennent de la Bible et de la Tradition commune, alors que d'autres se sont développées au cours des siècles dans chacune des Eglises, et que d'autres encore ont été proposées récemment par le mouvement œcuménique. A notre avis, le chemin vers une vision commune de l'Eglise à l'âge de l'œcuménisme passe par une intégration harmonisée de ces divers modèles, dans une ecclésiologie multiconceptuelle et multidimensionnelle.

Sans doute, l'apport de la théologie et du dialogue doctrinal entre les Eglises pour la cause de l'unité des chrétiens est important et les efforts communs dans ce domaine doivent être poursuivis avec persévérance. Cependant, il faut surtout que chaque Eglise et chaque chrétien – théologien ou non – reconnaisse humblement que ce ne sont pas les hommes ni les institutions qui vont réparer la communion brisée par le péché, mais le Seigneur lui-même, en réponse à leur humble prière, et mû par leur effort commun de conversion continuelle.

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

Les documents des papes, des conciles, des congrégations romaines, etc. cités dans cette bibliographie et qui ne sont pas accompagnés d'une référence, sont publiés sur le site officiel du Saint Siège : <http://www.vatican.va>, 13. 06. 2004.

- ACERBI, A., *Due ecclesiologie*. Ecclesiologia giuridica et ecclesiologia di comunione nella *Lumen Gentium*, Bologne, 1975.
- AFANASSIEFF, N., « La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie » *Istina* (1957), 401-420.
- , « Una Sancta », *Irenikon* 4 (1963), 436-475.
- , « L'eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes », *Irenikon* 38 (3/1965), 337-339.
- , *L'Eglise du Saint Esprit*, coll. Cogitatio Fidei 83, Paris, Cerf, 1975.
- ALBERIGO, G. (éd.), *Les Eglises après Vatican II ; dynamisme et perspectives*. Actes du colloque de Bologne 1980, coll. Théologie historique 61, Paris, 1981.
- ALBERIGO, G. et JOSSUA, J.P. (éds), *La Réception de Vatican II*, coll. Cogitatio Fidei 134, Paris, Cerf, 1985.
- ALFEYEV, H., *Le mystère de la foi*. Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe, Paris, 2001.
- ANGEL, A., « L'ecclésiologie postconciliaire. Les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir », dans Latourelle, R. (éd.), *Vatican II : bilan et perspectives (1962-1987)*, t. 1., Montréal–Paris, 1988, 411-440.
- ARCIC (I/II), *Anglicans et Catholiques. La quête de l'unité*, Paris, 1997.
- ARCIC II, *Le Salut et l'Eglise*, DC 1936 (1987), 321-327.
- ARCIC II, *Eglise et Communion*, DC 2026 (1991), 381-391.
- ARCIC II, *L'Autorité dans l'Eglise*, DC 2100 (1994), 773.
- ARCIC II, *La Vie en Christ*, DC 1994 (1996).
- ATHENAGORAS I, *Patriarchal encyclical on intercommunion*, March 14, 1967, *Diakonia* 2 (1967), 179-180.
- AUBERT, A., « La théologie catholique durant la première moitié du XX^e siècle », dans Van Der Gucht, R. et Vorgrimler, H. (éds), *Bilan de la théologie du XX siècle*, t. I, Tournai – Paris, 1970, 423-478.

- AUER, J., *Die Kirche: Das allegemeine Heilssakrament*, Regensburg, 1983 (tr. an. *The Church. The universal Sacrament of Salvation*, coll. Dogmatic Theology 8, Washington, 1993).
- AVIS, P. *Christians in Communion*, London, Chapman Mowbray, 1990.
- BACHT, H. et TILLARD, J.M.R., art. « Koinonia, communauté, communion », dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1976.
- BADCOCK, F.J., « *Sanctorum communio* as an article of the Creed », *JThS* (1920), 106-126.
- BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'Eglise-Communion: l'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, Editions Paulines, 1989.
- BAILLIE, D. et MARSH, J. (eds), *Intercommunion*. The Report of the Theological Commission of the Faith & Order, London, SCM, 1952.
- Baptême et communion des Eglises*. Actes du colloque de Chevetogne 1998, *Irénikon* (1988), 435-505 et (1999), 73-130.
- Baptême unique, Eglises divisées*. Colloque d'études œcuméniques (dossier) = *MD* 3 (2003).
- Baptism and "Sacramental Economy"*. An Agreed Statement of the North American Orthodox – Catholic Theological Consultation, St Vladimir's Orthodox Seminary, Crestwood, New York, 3 June 1999, *ER* 1 (2002), 197-203.
- BARDY, G., *La théologie de l'Eglise de saint Clement de Rome à saint Irénée*, Paris, coll. Unam Sanctam 13, 1945.
- BARAÚNA, G. et CONGAR, Y.M (éds), *L'Eglise de Vatican II*. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise, 3 vol., coll. Unam Sanctam 51 a-b-c, Paris, Cerf, 1966.
- BARAÚNA, G. (éd.), *L'Eglise dans le monde de ce temps*. Une analyse de la constitution *Gaudium et Spes* et ses implications œcuméniques. Avec une étude sur l'encyclique *Populorum Progressio*, Desclée De Brouwer, 1968.
- BARRACLOUGH, A.H., « The Eucharist and Christian Unity », *Sobornost*, Winter-Spring (1962).
- BAUM, G., *L'unité de l'Eglise d'après la doctrine des Papes : de Léon XIII à Pie XII*, Paris, 1961.
- BAUM, G., « La réalité ecclésiale des autres Eglises », *Concilium* 4 (1965), 61-80.

- BAVAUD, G., « La Doctrine des Pères de l'Eglise sur l'eucharistie : d'une controverse du XVII^e siècle au document de Lima », *NV* 2 (1985), 134-148.
- , « Le Ministère – un rapprochement difficile », *Unitas* 12 (1988), 343-347.
- , « Ecclésiologie de Vatican II » dans Laubier, P. de (éd.), *Visages de l'Eglise*. Cours d'ecclésiologie, Fribourg, 1989, 49-71.
- , « Le fruit d'un dialogue entre luthériens et catholiques : Le mystère de l'Eglise et celui de la justification », *NV* (1995), 50-65.
- BAZATOLE, B., CONGAR, Y., DUPUY, B.-D., (éds), *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Paris, Cerf, 1962.
- BEA, A., « Eucharistie et Unité », *Verbum Caro* 80 (1966), 6-16.
- BEDOUELLE, G., « L'Eglise du Concile de Trente » dans Laubier, P. de (éd.), *Visage de l'Eglise*. Cours d'ecclésiologie, Fribourg, 1989, 9-23.
- BEKES, G. J., « L'eucharistie fait l'Eglise. La dimension ecclésiale du sacrement », dans Latourelle, R. (éd.), *Vatican II : bilan et perspectives (1962-1987)*, t. 2., Montréal – Paris, 1988, 373-387.
- BELL, G.K.A. (ed.), *Documents on Christian Unity: A selection from the First and Second Series, 1920-1930*, London, 1955.
- , *The Kingship of Christ*. The Story of the World Council of Churches, Middlesex, 1954.
- BENOIT, P., *Exégèse et théologie*, Paris, 1961.
- BERGER, P.L., « Sociology and Theology », *Theology Today* 24 (3/1967), 329-336.
- BEST, E., *One Body in Christ*. A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul, London, 1955.
- BEST, T. (éd.), *De Vancouver à Canberra, 1983-1990*. Rapport du Comité central à la Septième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises, Genève, WCC Publications, 1990.
- BEST, T. and GASSMANN, G. (eds), *On the Way to Fuller Koinonia*. Official Report of the Fifth World Conference on Faith & Order, Faith & Order Paper 166, Geneva, WCC Publications, 1994.
- BEST, T. and HELLER, D., *Eucharistic Worship in Ecumenical Contexts*. The Lima Liturgy and Beyond, Geneva, WCC Publications, 1998.

- BEST T. and NOTTINGHAM T.J. (eds), *The Vision of Christian Unity : Essays in Honor of Paul A Crow, Jr.*, Indianapolis, 1997.
- Bilan oriental du Concile de Vatican II* (dossier) = *Proche Orient Chrétien* (1966).
- BIRMELE, A., « Status questionis de la théologie de la communion à travers les dialogues œcuméniques et l'évolution des différentes théologies confessionnelles », dans Dossetti, G., (éd.), *La Ricerca Costituente 1945-1952*, Il Mulino, 1994, 245-284.
- , art. « Eglise » dans *Encyclopédie du protestantisme*, Paris–Genève, 1995.
- , *La communion ecclésiale : progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris, Cerf, 2000.
- BIRMELE, A. & LIENHARD, M., (éds), *La foi des Eglises luthériennes*, Paris, 1991.
- BLANCY, A., *Baptême, Eucharistie, Ministère. Une étape décisive vers l'unité chrétienne ?*, Genève, 1984, 75.
- BOBRINSKOY, B., « L'Eucharistie plénitude de l'Eglise », dans *Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent*, Tours, Mame, 1969, 15-41.
- , « Intercommunion et Orthodoxie », *Messenger Orthodoxe* 51 (1970), 15-22.
- , *Communio sanctorum*, Genève, 1981.
- , *Communion du Saint Esprit*, Bégrolles-en-M., 1992.
- , « La place de l'évêque ou du prêtre célébrant par rapport à l'autel : considération liturgique et théologique », dans *Eucharistie : célébrations, rites, piété*. Conférences Saint-Serge XLI Semaine d'Etudes Liturgiques – Pari 1994, Rome, 1995, 99-106.
- , « Communion trinitaire et communion ecclésiale », *Contacts* 198 (2002), 169-181.
- BORI, P.C., *Koinônia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia, 1972.
- BOROVY, V., « Catholicity. A Biblical and Patristic view », *ER* 16 (1/1963).
- BORRAS, A., « L'Eglise catholique et la *communicatio in sacris* appliquée à l'eucharistie », *Irénikon* 3-4 (1999), 365-432.

- , « Appartenance à l'Eglise, communion ecclésiale et excommunication. Réflexion d'un canoniste », *NRT* 110 (1988), 801-824.
- BOSC J., « Unité des chrétiens et Eucharistie », *ParP* 18 (1967), 3-11.
- , « Eucharistie et ministère », *ParP* 24 (1968), 14-22.
- , « The catholicity of the Church », *One in Christ* 6 (1970), 338-347 [tr. fr. « La catholicité de l'Eglise », *Istina* 14 (1969), 89-98].
- BOTTE, B., *Le Concile et les Conciles : contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1960.
- BOUTENEFF, P., « La Koinônia et l'unité eucharistique : un point de vue orthodoxe », *Contacts* 2 (2000), 115-128.
- BOUYER, L., *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970.
- BOYER, C. et BERROUARD, M.F., « L'être sacramentel de l'Eucharistie selon saint Augustin », *NRT* 99 (1977), 702-721.
- BRAATEN, C.E., *La théologie luthérienne. Ses grands principes*, Paris, 1996.
- , *Mother church: Ecclesiology and Ecumenism*, Minneapolis, 1998.
- BRAND, E. L., *Facing Unity: Models, Forms and Phrases of Catholic – Lutheran Fellowship*, Geneva, 1985.
- , *Toward a Lutheran Communion: Pulpit and Altar Fellowship*, Geneva, LWF, 1988.
- BROWN, C., *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1975.
- BROWN, R., *New Testament Essays*, Garden City, NY, Doubleday, Image Books, 1965.
- , *The Churches the Apostles left Behind*, New York, 1984 [tr. fr. *L'Eglise héritée des apôtres*, coll. Lire la Bible, Paris, 1990²].
- , *Biblical Exegesis and Church Doctrine*, New York – Mahwah, NJ, Paulist, 1985.
- , « Koinonia as the Basis of New Testament Ecclesiology? », *One in Christ* 12 (1976), 157-167.
- BULGAKOV, S., *L'Orthodoxie. Essai sur la doctrine de l'Eglise*, coll. L'Age d'Homme, Lausanne, 1980 [édition originale en russe : *Pravoslaviie*, 1932].
- CAMELOT, P.T., « L'Eucharistie mystère d'unité selon saint Augustin », *Vie Spirituelle* 73 (1945), 301-317.
- , « Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin », *RSPTh* 31 (1947), 394-410.

- CAMPBELL, J.Y., « *Koinonia* and its Cognates in the New Testament », *JBL* 51 (1932), 352-382.
- CAPIEU, H. (éd.), *Tous invités*. La Cène du Seigneur célébrée dans les Eglises de la Réforme, Paris, 1982.
- CASTRO, E (éd.), *Le vent de l'Esprit*. Réflexions sur le Thème de Canberra, Genève, WCC Publications, 1990.
- CERFAUX, L., « La Multiplication des pains dans la liturgie de la *Didachè* IX, 4 », *Biblica* 40 (1959), 943-958.
- CERFAUX, L., *La théologie paulinienne*, Paris, 1962.
- , *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1974.
- CHAPPUIS, J.M. et BEAUPERE R. (éds), *Rassemblement pour la vie*. Rapport officiel de la sixième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises. Vancouver, Canada, 24 juillet – 10 août 1983, Genève, WCC Publications – Paris, 1983.
- CHETHIMATTAM, J.B., « The Local Church is the Catholic Church », *Jeevadhara* 1 (1971), 333-340.
- , « The Church as the Communion of Churches According to the Oriental Fathers », *Jeevadhara* 7 (1977), 358-367.
- CLEMENT, O., « L'ecclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion », *Contacts* 20 (1968), 10-36.
- COBB., J.B. et GRIFFIN, D.R., *Process Theology : An introductory exposition*, Belfast, 1967.
- COFFY, R., « L'Eglise, vingt ans après Vatican II », *NRT* 105 (1985), 161-173.
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Unité et Diversité dans l'Eglise*. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et des travaux personnels des membres, coll. *Teologia e Filosofia* 15, Rome – Vatican, 1989.
- COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE CATHOLIQUE ROMAINE – ORTHODOXE, *Le Mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité*. Document de Munich, *Irénikon* 3 (1982), 350-362.
- COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *L'unique Eglise du Christ*, Paris, Centurion, 1985.
- , *Texte et Documents (1969-1985)*, Paris, Cerf, 1988, 323-362.
- Communio-koinônia*. *Prise de position du Centre d'Etudes Œcuméniques de Strasbourg*, *Foi et Vie* 90 (1991), 107-139.
- CONCILE DE VATICAN II, *Constitutions, Décrets, Déclarations*.

- Concorde de Leuenberg*, dans *Positions Luthériennes* 21 (1973), 182-189.
- Concorde de Leuenberg 1973-1988* (dossier), dans *Positions Luthériennes* 37 (1989), 170-220
- Concorde de Leunberg*. Concorde entre Eglises issues de la Réforme en Europe, Francfort, 1993.
- CONGAR, Y.M., « Notes sur les mots *Confession*, *Eglise* et *Communion* », *Irénikon* (1950), 3-36 [repris dans *Chrétiens en dialogue*, coll. Unam Sanctam 50, Paris, 1964, 211-242].
- , *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, coll. Unam Sanctam 1, Paris, Cerf, 1948².
- , *Jalons pour une théologie du laïcat*, coll. Unam Sanctam 23, Paris, Cerf, 1953.
- , « De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle » dans Congar, Y. & Dupuy, B.D. (éds), *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Paris, 1962, 227-260.
- , « L'Eglise comme peuple de Dieu », *Concilium* 1 (1965), 15-32.
- , « Composantes et idées de la succession apostolique », *Œcumenica* (1966), 61-78.
- , *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, coll. *Mysterium Salutis* 15, Paris, Cerf, 1970.
- , *Ministères et communion ecclésiale*, coll. *Théologie sans frontière* 23, Paris, Cerf, 1971.
- , « Sur la transformation du sens de l'appartenance à l'Eglise », *Communio* 5 (1976), 41-49.
- , « Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Eglises non-catholiques – Un bilan », dans Békés, G. et Vajta, V. (éds), *Unitatis Redintegratio 1964-1974. The impact of the Decree on Ecumenism*, *Studia Anselmiana* 71, Roma (1977), 63-97.
- , *Diversité et Communion*. Dossier historique et conclusion théologique, coll. *Cogitatio Fidei* 112, Paris, Cerf, 1982.
- , « Christ – Eucharistie – Eglise. Cohérence de leurs représentations. Sa validité et ses limites », dans Congar, Y.M. (éd.), *In necessariis unitas*. Mélanges offerts à J. L. Leuba, Paris, Cerf, 1984, 69-80.
- , *Le Concile de Vatican II*. Son Eglise. Peuple de Dieu et Corps du Christ, coll. *Théologie historique* 71, Paris, 1984.

- , « Unis dans le baptême désunis dans l'Eucharistie » dans *Essais œcuméniques*. Les hommes, le mouvement, les problèmes, Paris, 1984, 242-254.
- CONGAR, Y.M. et PEUCHMAURD, M. (éds), *L'Eglise dans le monde de ce temps*. Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, 3 vol., coll. Unam sanctam 65 a-b-c, Paris, Cerf, 1967.
- CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Mysterium Ecclesiae*. Déclaration, 24 juin 1973, AAS 65 (1973), 396-408 [tr. fr. DC (1973), 664+].
- , *Communio notio*. Lettre aux évêques de l'Eglise catholique sur certains aspects de l'Eglise comprise comme communion, 28 mai 1992, DC (1992), 729-734 (<http://www.vatican.va>, 19. 04. 2004).
- CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITE DES CHRETIENS, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme*, DC 90 (1993), 609-643.
- La constitution œcuménique des Eglises* (dossier) = *Concilium* 291 (2001).
- COPPENS, J., « La koinônia dans l'Eglise primitive », in *ETHL* 46 (1970), 116-121.
- COST, R. et RIBAUT, J.P., *Sauvegarde et gérance de la création*. Actes du colloque organisé par *Pax Christi* à Paris les 8 et 9 septembre 1990, Paris, 1991.
- CORECCO, E., « La réception de Vatican II dans le Code de droit canonique », dans Alberigo, G. et Jossua, J.P. (éds), *La Réception de Vatican II*, coll. Cogitatio Fidei 134, Paris, Cerf, 1985, 291-328.
- , « Le rapport : Eglise particulière – Eglise universelle », dans Laubier, P. de (éd.), *Visage de l'Eglise*. Cours d'ecclésiologie, Fribourg, 1989, 195-211.
- COTTIER, G.M., « La sainteté de l'Eglise », dans Laubier, P. de (éd.), *Visages de l'Eglise*. Cours d'ecclésiologie, Fribourg, 1989, 141-168.
- COVENTRY, J., « Intercommunion : a Roman Catholic view », *Theology Today* 71 (1968), 208-213.
- CROW, P.A., « The Faith & Order Movement » in *The Encyclopedia of Christianity*, Grand Rapids, 2001.
- CROW, P.A. and GASSMANN, G., *From Lausanne 1927 to Santiago de Compostela 1993*. The Faith & Order World Conferences,

- and Issues and Results of the Working Period 1963-1993, Geneva, 1993.
- CRUS, J., MEYER, H., RUSCH, G. (eds), *Growth in Agreement*, Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998, vol. I., Faith & Order Paper 187, WCC Publications, Geneva, 2000.
- CULLMANN, O., *L'unité par la diversité: son fondement et le problème de sa réalisation*, Paris, 1986.
- DALEY, B.E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge, 1991.
- DANNEELS, G., « Lettre d'accompagnement de l'encyclique de Jean-Paul II *Ecclesia de Eucharistia* », *NRT* 125 (4/2003), 541-543.
- DAVIES, J.-G., *Members of One Another*. Aspects of *Koinonia*, London, Mowbray, 1958.
- DAVEY, C., « The Doctrine of the Church in International Bilateral Dialogues », *One in Christ* 2 (1986), 134-145.
- DE CHAIGNON, F., « Eglise et Trinité selon Vatican II », *Communio* 5-6 (1999), 65-77.
- DECOURTRAY, A., « Esquisse de l'Eglise d'après la constitution *De sacra liturgia* », *MD* 79 (3/1964), 40-62.
- DE HALLEUX, A., « Orthodoxie et Catholicisme : un seul baptême ? », *RTL* 11 (1980), 416-452.
- , « Les principes catholiques de l'œcuménisme », *RTL* (1951), 275-281.
- , « Uniatisme et communion. Le document Catholique – Orthodoxe de Freising », *RTL* 22 (1991), 3-29.
- DELORME, J., *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974.
- DE LUBAC, H., *Corpus Mysticum*. Eucharistie et Eglise au Moyen-Âge, Paris, 1949².
- , *Méditations sur l'Eglise*, Paris, Aubier, 1953.
- , *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris, 1971.
- DE MARGERIE, B., « La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit Saint comme communion et source de communion », *Augustinianum* 12 (1972), 107-119.
- DENAUX, A., « L'Eglise comme communion. Réflexions à propos du Rapport final du Synode extraordinaire de 1985 », *NRT* 110 (1988), 16-37 et 161-180.

- DESSEAUX, J., *Dialogues théologiques et accords œcuméniques*, Paris, 1982.
- DEWAILLY, L.M., « *Communio-Communicatio* : brèves notes sur l'histoire d'un sémantème », *RSPTh* 44 (1970), 46-63.
- DIANICH, S., « Où en est l'ecclésiologie? », *Concilium* 166 (1981), 145-153.
- DULLES, A. R., « Intercommunion and the Decree on Ecumenism », *Diakonia* 2 (1970), 101-104.
- DUMEIGE, *La Foi catholique*. Textes doctrinaux du Magistère de l'Eglise sur la foi catholique, Paris, Ed. de l'Orante, 1969.
- DUMENT, C., « Les Eglises non-romaines dans le mystère de l'Eglise au II^{ème} Concile de Vatican », *Istina* 173-174 (1965).
- DUMONT, C.J., « Orientations nouvelles sur la *communicatio in sacris* », *ParP* 24 (1968), 23-37.
- DUPONT, J., « L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres », *NRT* (1969), 897-915.
- DUQUOC, C., *Des Eglises provisoires*. Essai d'ecclésiologie œcuménique, Paris, 1985.
- DULLES, A., « A Half Century of Ecclesiology », *Theological Studies* 50 (1989), 419-422.
- DULLES, A., art. « Communion », in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva, WCC Publications, 1991, 206-209.
- DUPIRE, B., « Ecclésiologie comparée : Catholicisme – Orthodoxie », dans Laubier, P. de (éd.), *Visage de l'Eglise*. Cours d'ecclésiologie, Fribourg, 1989, 103-123.
- DUPONT, J., « La koinônia des premiers chrétiens dans les Actes des apôtres », in D'Ercole, G. et Stickler, A.M., (éds), *Communione interecclesiale, collegilita, primato, ecumenismo*, Rome, 1972, 41-61.
- DUPREY, P., « The Encyclical *Ut Unum Sint* and Faith & Order » in Podmore, C. (ed.), *Community – Unity – Communion*. Essays in Honor of Mary Tanner, London, 1998, 216-223.
- DUPUY, B., art. « Ecclésiologie », dans *Encyclopaedia Universalis*, t. VII, Paris, 1996, 820-823.
- DURA, I., « L'eucharistie dans l'Eglise orthodoxe », *La foi et le temps* 17 (1987), 195-214.
- EHRENSTRÖM, N. and GASSMANN, G., *Confessions in Dialogue*. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families 1962-1971, Geneva, WCC Publications, 1972.

- EMERY, G., « Le fruit ecclésial de l'eucharistie chez saint Thomas d'Aquin », *NV* 4 (1997), 25-40.
- EPTIG, K.C., « Lausanne 1927. The First World Conference on Faith & Order », *ER* 29 (1977).
- ERICKSON, J.H., « Eucharist and Ministry in Bilateral and Multilateral Dialogue », *JES* 3 (1986), 472-478.
- ERNOUT, A. et MEILLET, A. (éds), *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1951.
- EYT, P., « L'Eucharistie et la naissance de l'Eglise », *DC* 78 (1981), 631-636.
- Eucharistic presidency: Position of the Church of England.* A theological statement by the House of Bishops of the General Synod, London, Church House Publishing, 1997.
- L'Eucharistie: célébrations, rites, piétés.* Conference St. Serge. XLI Semaine d'Etudes Liturgiques, Rome, 1995.
- L'Eucharistie selon Vatican II* (dossier) = *ParP* 21 (1967).
- Eucharistic hospitality: A statement by the Institute for Ecumenical Reserches (Strasbourg) on the Lutheran-Catholic intercommunion*, *Lutheran World* 20 (1973), 353-370.
- Face à l'unité.* Tous les textes officiels (1972-1984). Dialogue officiel luthéro – catholique, Paris, 1986.
- FAHEY, M.A., « Orthodox Ecumenism and Theology 1978-1983 », *ThS* 44 (1983), 625-692.
- , (ed.), *Catholic Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry.* A study commissioned by the Catholic Theological Society of America, Univ. Press America, 1986.
- FAITH & ORDER, *New Directions in Faith & Order*, Bristol 1967. Report – Minutes – Documents, Faith & Order Paper 50, Geneva, 1968.
- , *Ministry.* Minutes of the Meeting of the Working Committee Commission on Faith & Order 1973, Faith & Order Paper 66, Geneva, 1973.
- , *One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry.* Three Agreed Statements, Faith & Order Paper 73, Geneva, 1975.
- , *Towards an Ecumenical Consensus on the Baptism, the Eucharist and the Ministry.* A Response to the Churches, Faith & Order Paper 84, Geneva, 1977.

- , *Church and World : The Unity of the Church and the Renewal of Human Community*, Faith & Order Paper 151, Geneva, WCC Publications, 1990.
- , *Emerging Visions of Visible Unity in the Canberra Statement and the Bilateral Dialogues*. Seventh Forum on Bilateral Dialogues, Faith & Order Paper 179, Geneva, WCC Publications, 1997.
- , *Faith & Order Response to 'Ut Unum Sint'*, in Minutes of the Meeting of the Faith & Order Board, 9-16 January 1998, Istanbul, Turkey, Faith & Order Paper 180, Geneva, WCC Publications, 1998, 25-27.
- Faith, Sacraments, and the Unity of the Church*. International Orthodox – Roman Catholic dialogue, Bari, 1987.
- FAMEREE, J., « La communion dans le baptême, point de vue catholique, questions œcuméniques », *Irénikon* 71 (1998), 435-460.
- , « Ecclésiologie catholique. Différences séparatrices et rapprochements avec les autres Eglises », *RThL* 33 (2002), 28-60.
- FATIO, O. (éd.), *Confessions et Catéchismes de la foi réformée*, Genève, 1986.
- FLOROVSKY, G., « The Limits of the Church », *CQR* (1933), 117-131.
- , *Ecumenism I : A Doctrinal Approach*, Collected Works, vol. XIII, Vadouz, 1989.
- , *Ecumenism II : A Historical Approach*, Collected Works, vol. XIV, Vadouz, 1989.
- FOI & CONSTITUTION, *Baptême, Eucharistie, Ministère*, Presses de Taizé, 1982.
- , *Vers la koinônia dans la foi, la vie et le témoignage*. Document de base. Cinquième Conférence mondiale de Foi & Constitution. Saint-Jacques-de-Compostelle, 1993, Document de Foi & Constitution 161, Genève, WCC Publications, 1993.
- , *Baptême, Eucharistie, Ministère, 1982-1990*. Rapport sur le processus BEM et les réactions des Eglises, Paris, Centurion, 1993.
- , *Confesser la foi commune*. Explication œcuménique de la foi apostolique telle qu'elle est confessée dans le Symbole de Nicée-Constantinople (381), Paris, Cerf, 1993.

- FRISQUE, J., « Participation à l'Eucharistie et appartenance à l'Eglise », *ParLi* 45 (1963), 573-583.
- GARRIGUES, J.M., « L'Eglise locale comme communauté eucharistique », *Communio* 5 (1980), 48-62.
- GASSMANN, G. (ed.), *Documentary History of Faith & Order 1963-1993*, Faith & Order Paper n°159, Geneva, WCC Publications, 1993.
- GASSMANN, G., et RADANO, A. (eds), *The Unity of the Church as Koinonia*. Ecumenical perspectives on the 1991 Canberra Statement on Unity, Faith & Order Paper 163, Geneva, WCC Publications, 1993.
- GEORGES, A., « La Communion fraternelle des croyants dans les épîtres de Saint Paul », *LV* 83 (1967), 3-20.
- GHIRLANDA, P.G., « La notion de communion hiérarchique dans le Concile Vatican II », *Année Canonique* 25 (1981) 231-254.
- GOODALL, N.(ed.), *The Upsala Report 1968*. Official Report of the Forth Assembly of the World Council of Churches, Geneva, WCC Publications, 1968 [version française : GOODALL, N. éd., Rapport d'Upsal : Rapport officiel de la quatrième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises, Upsal, 4-20 juillet 1968, Genève, COE, 1969].
- GRAVIER, M. (éd.), *Martin Luther : Les grands écrits réformateurs* (édition bilingue), Paris, 1945.
- GREGORIOS, P.M., « Not a Question of Hospitality », *ER* 44 (1/1992), 46-47.
- GRELOT, P., *Eglise et ministère*, Paris, 1983.
- GRELOT, P., « Le ministère chrétien dans sa dimension sacerdotale », *NRT* 112 (2/1990), 161-182.
- GROUPE DES DOMBES, *Pour la communion des Eglises*. L'apport du Groupe des Dombes, Paris, Centurion, 1988.
- GROOTERS, J., *Primauté et collégialité*. Le dossier de G. Philips sur la *Nota explicativa praevia*, Leuven, 1986.
- GSCHWEND, E., « Eucharistic Hospitality. Questions and Expectations in Geneva », *ER* 1 (1992), 54-57.
- HALLENSLEBEN, B., « Intercommunion spirituelle entre Orient et Occident. Le théologien orthodoxe russe Serge Boulgakov (1871-1944) », dans Vergauwen, G. (éd.), *Le christianisme : Nuée de témoins – beauté du témoignage*, coll. Cahiers œcuméniques 33, Fribourg, 1988, 87-104.

- HAMBYE, E.R., « The Image of the Church through the Centuries. An Essay in Interpretation », *Jeevadhara*, 4 (1974), 293-310.
- HAMER, J. *L'Eglise est une Communion*, coll. Unam Sanctam 40, Paris, Cerf, 1962.
- HAMMAN, A., « Groupe anglican-catholique. Pour une ecclésiologie évolutive : l'eucharistie dans les Eglises divisées en marche vers la communion », *NRT* 94 (1974), 933-942.
- HELLER, D., « Eucharistic Fellowship in the Third Millennium ? The Question of the Eucharist in Future Ecumenical Discussions », *ER* 51 (1999), 202-208.
- HENRIET, M (éd.), *Briser les Barrières*. Rapport officiel de la cinquième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises. Nairobi 1975, Paris, 1976.
- HERNANDEZ, G., « La nouvelle conscience de l'Eglise et ses présupposés historico-théologiques », dans Baraúna, G. et Congar, Y.M. (éds), *L'Eglise de Vatican II*. Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise, t. 2, coll. Unam Sanctam 51b, Paris, Cerf, 1966, 175-209.
- HILL, W., *The Three-Personed God*, Washington, DC, UPA, 1983.
- HODGSON, L., (ed.), *The second World Conference on Faith & Order*, London, 1938.
- HODGSON, L., *Church and Sacraments in a Divided Christendom*, London, SPCK, 1959.
- HOFFMANN, J., art. « Ministère en théologie catholique » dans Congar, Y.M. (éd.), *Vocabulaire œcuménique*, Paris, Cerf, 1970, 366-380.
- HOEFFNER, « L'eucharistie, signe de l'unité des croyants », *DC* 1589 (04. 07. 1971), 629-632.
- HOPKO, T., « The Lima Statement and the Orthodox », *JES* 1 (1984), 55-63.
- JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*. Lettre encyclique au début de son ministère pontifical, 4 mars 1979.
- , *Slavorum apostoli*. Lettre encyclique à l'occasion du onzième centenaire de l'œuvre d'évangélisation des Saints Cyrille et Méthode, 2 juin 1985.
- , *Redemptoris missio*. Lettre encyclique sur la valeur permanente du précepte missionnaire, 7 décembre 1990.
- , *Ut Unum Sint*. Lettre encyclique sur l'engagement œcuménique de l'Eglise catholique, 25 mai 1995.

- , *Novo Millennio Ineunte*. Lettre Apostolique pour la clôture du grand Jubilé de l'an 2000, 6 janvier 2001.
- , *Ecclesia de Eucharistia*. Lettre encyclique sur l'eucharistie dans son rapport à l'Eglise, 17 avril 2003.
- , *Pastores gregis*. Exhortation apostolique sur l'évêque, serviteur de l'évangile de Jésus-Christ pour l'espérance du monde, 16 octobre 2003.
- JOURDAN, G.-V., « Koinonia in 1 Corinthians 10, 6 », in *JBL* 67 (1948), 111-124.
- KÄSEMANN, E., *Essays on New Testament Thems*, coll. Studies in Biblical Theology 41, London, SCM, 1964 [reprinted: Philadelphia, Fortress, 1982].
- KASPER, W., « L'Eglise comme communion. Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II », *Communio* 12 (1/1987), 15-31.
- , *La Théologie et l'Eglise*, coll. Cogitatio Fidei 158, Paris, Cerf, 1990 (original en allemand, *Theologie und Kirche*, Mainz, 1987).
- KELLEY, J.N.D., « Catholic and Apostolic in the Early Centuries », *One in Christ* 6 (1970), 81-86.
- KESHISHAN A., *Conciliar fellowship. A Common Goal*, Geneva, WCC Publications, 1992.
- KESSLER, D.C., « Baptized Into One Body », *ER* 1 (2002), 79-83.
- KILPATRICK, G.-D., « L'Eucharistie dans le Nouveau Testament », *RTP* (1964), 193-204.
- KINNAMON, M et COPE, B. (eds), *The Ecumenical Movement. An Anthology of Key Texts and Vocies*, Geneva, 1997.
- KITTEL, G. (ed.), *Theological Dictionnary of the New Testament*, 10 vol., Grand Rapids – London, 1964-1976.
- KOMONCHAK, J. A., « Ecclesiology and Social Theory. A Methodological Essay », *The Thomist* 45 (2/1981), 262-283.
- KONDOTRA, M.G., « Looking Beyond Doctrinal Agreements », *ER* 44/1 (1992), 1-5.
- KUHN, U., art. « Eglise », dans Lacoste, J.Y. (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, 1998, 374-382.
- KÜNG, H., *Die Kirche*, Fribourg-en-Br., 1967 [tr. fr. *L'Eglise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968].
- LaCUGNA, C.M., *God for us. The Trinity and Christian Life*, San Francisco, Harper, 1991.
- Lambeth Conference: The Reports, Resolutions & Pastoral Letters from the Bishops*, London, Anglican Consultative Council, 1988.

- LAMPE, G.W.H., (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Claredon Press, 1961.
- LANNE, E., « Pluralisme et Unité: possibilité d'une diversité de typologies dans une même adhésion ecclésiale », *Istina* 14 (1969), 171-190.
- , « L'Eglise locale et l'Eglise universelle », *Irénikon* 43 (1970), 480-511.
- , « The Local Church: its Catholicity and its Apostolicity », *One in Christ* 6 (1970), 288-313.
- , « L'Eucharistie dans la recherche œcuménique actuelle », *Irénikon* 48 (1975), 201-214.
- , « Perspectives : Unitatis Redintegratio – Voies vers la communion des Eglises », dans Békés, G. & Vajta, V. (éds), *Unitatis Redintegratio 1964 – 1974. The impact of the decree on Ecumenism*, *Studia Anselmiana* 71 (1975), 119-140.
- , « L'Eglise Une dans la prière eucharistique », *Irénikon* 50 (1977), 326-344 et 511-519.
- , « Les anaphores eucharistiques de saint Basile et la communauté ecclésiale », *Irénikon* 3 (1982) 306-330.
- , « The Lima Text : A Contribution to the Unity of the Churches », *ST* 16 (1986), 108-127.
- , « La *communicatio in sacris* du point de vue catholique romain », *Kanon* 8 (1987), 135-149.
- , « Unité et diversité. Au sujet de quelques propositions récentes », *Irénikon* 60 (1987), 16-46.
- , « Foi, sacrements et unité. Réflexions complémentaires sur le document de Bari », *Irénikon* 61 (1988), 189-205.
- , « The Canberra unity statement: a Roman Catholic reaction from the perspective of the bilaterals », *ER* 1 (1993) 66-68.
- , « Unité et Eucharistie, don de l'Esprit », *Irénikon* 1 (1998), 42-61.
- LARERE, P., *The Lord's supper. Toward an ecumenical understanding of the eucharist*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1993.
- LA SOUJEOLE, B.D. de, « Société et Communion chez saint Thomas d'Aquin. Etude d'ecclésiologie », *RThom* 4 (1990), 587-622.
- , « L'Eglise comme société et l'Eglise comme communion au deuxième concile du Vatican », *RThom* 91 (2/1991), 219-258.
- , « A propos de l'Eglise comme communion », *RThom* (1993), 111-115.

- , « L'unité de l'Eglise », *Communio* 6 (1996), 43-60.
- , *Le sacrement de la communion*. Essai d'ecclésiologie fondamentale, Paris, Cerf, 1998.
- , « Questions actuelles sur la sacramentalité », *RThom* 99 (1999), 483-496.
- LATOURELLE, R., *Vatican II : bilan et perspectives (1962-1987)*, 3 vol., Montréal – Paris, 1988.
- LAUBIER, P. de (éd.), *Visages de l'Eglise*. Cours d'ecclésiologie, Fribourg Suisse : Editions Universitaires, 1989.
- LAVERDIERE, E., « *Koinônia* et Eucharistie dans la 1^{ère} aux Corinthiens », *ParP* 18 (1967), 60-71.
- LAZARETH, W., *The Lord of the Life*. Theological Explorations of the Theme Jesus Christ – the Life of the World, Geneva, WCC Publications, 1983.
- LEBEAU, P., « Vatican II et l'espérance d'une eucharistie œcuménique » *NRT*, (1966), 23-46.
- LE GUILLOU, M.J., art. « L'Eglise », dans *Catholicisme. Hier, Aujourd'hui, Demain*, t. III, Paris, 1952, col. 1408-1430.
- LEMAIRE, A., *Les Ministères aux origines de l'Eglise*, coll. *Lectio divina* 68, Paris, 1971.
- LIMOURIS, G., « The Eucharist as the Sacrament of Sharing », *ER* 4 (1986) 401-415.
- LINDBECK, Q.A., « A Protestant View of the ecclesiological Status of the Roman Catholic Church », *JES* 1 (1964), 243-270.
- LOSSKY, N., « The Eucharistic Life. The Church as a Eucharistic community on the local level », *ER* 31 (1979), 69-71.
- LUC-MARIE du Cœur Immaculé, « Mystère de l'Eglise : voici la demeure de Dieu parmi les hommes », *Carmel* 4 (1996), 21-43.
- LUIS-MARIE de Jesus, « Quelques images de l'Eglise à travers la Bible et la liturgie », *Carmel* 4 (1996), 3-18.
- MACKENZIE, R., « Reformed and Roman Catholic understandings of the Eucharist », *JES* 2 (1976), 70-76.
- MARLIANGEAS, B.D., *Clés pour une théologie du ministère*. In *persona Christi – in persona Ecclesiae*, coll. *Théologie historique* 51, Paris, 1978.
- MARTELET, G., *Les idées maîtresses de Vatican II*. Introduction à l'esprit du concile, Paris, 1967.

- McDONALD., A.A., « The nature of Catholicity : an Anglican Approach » in Békés, G. et Vajta, V. (eds.), *Unitatis Redintegratio 1964-1974*. The impact of the Decree on Ecumenism, *Studia Anselmiana* 71, Roma, 1977, 110-118.
- McDONNELL, K., « The concept of the Church in the documents of Vatican II as applied to protestant denominations », dans *Lutherans and Catholics in Dialogue : Eucharist and Ministry*, Geneva, LWF, 1970.
- , « Vatican II (1962-65), Puebla (1979), Synod (1985): *Koinonia-Communio* as an Integral Ecclesiology », *JES* 25 (3/1988).
- McNAMARA, K., *Sacrament of Salvation*. Studies in the mystery of Christ and the Church, Chicago, 1980.
- , *The Church*. A theological and pastoral commentary on the *Lumen Gentium*, Dublin, 1983.
- McPARTLAN, P., « Eucharistic ecclesiology », *One in Christ* 4 (1986) 314-331.
- , *Sacrament of salvation*. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology, Edinburgh, T&T Clark, 1995.
- MERSCH, E., *La théologie du corps mystique*, 2 vol., Paris – Bruxelles, 1949.
- MERSCH, E., *Le corps mystique du Christ*. Etudes de Théologie historique, 2 vol., Bruxelles – Paris, 1951³ (édition revue et augmentée).
- MEYER, B., « Calvin's Eucharistic Doctrine », *JES* 4 (1967).
- MEYER, H. & VISCHER, L. (eds.), *Growth in Agreement*. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, New York, 1984.
- MICHIELS, R., « The Self-Understanding of the Church After Vatican II », *Louvain Studies* 14 (1989), 83-107.
- MINEAR, P. S., *Images of the Church in the New Testament*, London, Lutterworth Press, 1961.
- , *Le ministère ordonné dans le dialogue œcuménique* (dossier), *RSPTh* 60 (1976), 649-692.
- MILNER, B.C., *Calvin's Doctrine of the Church*, Leiden, 1970.
- MOELLER, Ch., « Le ferment des idées dans l'élaboration de la constitution *Lumen Gentium* », dans Baraúna, G. et Congar, Y.M. (éds), *L'Eglise de Vatican II*. Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise, t. 2, coll. Unam Sanctam 51b, Paris, Cerf, 1966, 85-120.

- MOLLAND, E., *Christendom, the Christian Churches, their Doctrines, Constitutional forms and ways of Worship*, London, 1961.
- MOREROD, C., « Trinité et unité de l'Eglise », *NV* 3 (2002), 5-17.
- MOULE, C.F.D., « A note on Didachè IX, 4 », *JTS* 6 (1955), 240-243.
- MOUNIER, E., *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1985¹⁴.
- MOUROUX, J., « Situation et signification du chapitre I de *Gaudium et Spes* sur la dignité de la personne humaine », dans Congar, Y.M. et Peuchmaurd, M. (éds), *L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et Spes*, vol. 2 : Commentaires, coll. Unam sanctam 65b, Paris, Cerf, 1967, 229-253.
- NEWMAN, J.H., *An Essay on the development of Christian Doctrine*, London, Penguin Books, 1974 (first edition, 1845).
- NEWMAN, J.H., *Pensées sur l'Eglise*, coll. Unam Sanctam 30, Paris, 1956.
- NICHTWEISS, B., « Mysterium Trinitatis et Unitatis », *Communio* 24 (5-6/1999), 173-195.
- NISSIOTIS, N., « La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Eglise », *Istina* 3-4 (1967), 322-340.
- NORDSTOKKE, K., « The ecclesiological self-understanding of the Lutheran World Federation: from free association to communion of Churches », *ER* 4 (1992), 479-490.
- O'MEARA, T.F.O., « Philosophical Models in Ecclesiology », *ThS* 39 (1978), 2-21.
- PANIKULAM, G. *Koinonia in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life = Analecta Biblica* 85, Rome, 1979.
- PATHIL, K., « Catholic Ecclesiology and the Challenges it faces today », *Jeevadhara* 19 (1989), 282-306.
- PATHRAPANKAL, J., « Pauline Theology of the Church », *Jeevadhara* 15 (1985), 148-158.
- PAUL VI, *Mysterium fidei*. Lettre encyclique sur la doctrine et le culte de la sainte eucharistie, 3 septembre 1965.
- PAUL VI, *Inter insigniores*. Déclaration, 15 novembre 1976, *DC* 1714 (1977).
- PHILIPS, G., *L'Eglise et son mystère au II^{ème} concile de Vatican*, 2 vol., Paris, Desclé, 1967-1968.
- PARENT, R., *Communion et pluralité dans l'Eglise*, Paris, Centurion, 1980.

- PARMENTIER, E., « La communion dans le baptême : perspectives luthériennes », *Irénikon* 71 (1988), 484-505.
- PERROT, C., « L'Eucharistie comme fondement de l'identité de l'Eglise dans le Nouveau Testament », *MD* 137 (1979) 109-125.
- PIE XII, *Mystici Corporis Christi*. Lettre encyclique, 29 juin 1943.
- PERROT, C., *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, 2000.
- PHIDAS, V., « Baptism and Ecclesiology », *ER* 1 (2002), 39-47.
- POTTMEYER, V., « L'Eglise comme mystère et comme institution », *Concilium* 208 (1986), 121-133.
- PROVOST, J.H., (ed.), *The Church as Communion*, Washington, 1984.
- Questions à l'ordre du jour de la sixième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises*. Documents préparatoires, Genève, COE, 1982.
- RATZINGER, J., *Les principes de la théologie catholique*, coll. Croire et Savoir 6, Paris, 1985.
- REUMANN, J., « Koinonia in Scripture : survey of Biblical texts », in Best, T. and Gassmann, G. (eds), *On the Way to Fuller Koinonia*. Official Report of the Fifth World Conference on Faith & Order, Faith & Order Paper 166, Geneva, WCC Publications, 1994.
- RIGAL, J., *L'eclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, coll. Cogitatio Fidei 202, Paris, Cerf, 1997.
- , « La sacramentalité comme question œcuménique », *NRT* 1 (2002), 57-78.
- , « Une première approche de l'encyclique de Jean-Paul II *L'Eglise vit de l'eucharistie* », 544-554.
- RIGAUX, B., « Le mystère de l'Eglise à la lumière de la Bible », dans Baraúna. G. et Congar, Y. (éds), *L'Eglise de Vatican II*. Etudes autour de la Constitution conciliaire sur l'Eglise, vol.2, coll. Unam Sanctam 51b, Paris, Cerf, 1966, 223-242.
- , « Les douze apôtres », *Concilium* 34 (1968), 11-18.
- ROBINSON, J.A.T., *Le corps*. Etude sur la théologie de saint Paul, coll. Parole et Tradition, Lyon, Editions du chalet, 1966 [réédition, Paris, 1996].
- RODGER, P.C. and VISCHER, L. (eds), *The Fourth World Conference on Faith & Order*. The Report from Montreal 1963, Faith & Order Paper 42, London, SCM Press, 1964.

- ROUSSEAU, O., « La constitution *Lumen Gentium* dans le cadre des mouvements rénovateurs de théologie et de pastorale des dernières décades » dans Baraúna, G. et Congar, Y.M. (éds), *L'Eglise de Vatican II. Etudes autour de la constitution conciliaire sur l'Eglise*, t. 2, coll. Unam Sanctam 51b, Paris, Cerf, 1966, 35-56.
- ROUTHIER, *Le Défi de la communion*. Une rélecture de Vatican II, Montréal, Médiaspaul, 1994.
- ROUX, H., « Le décret sur l'œcuménisme Unitatis Redintegratio », dans Bosc, J. et Martin, J.M. (éds), *Vatican II : Points de vue de théologiens protestants*, coll. Unam Sanctam 64, Paris, Cerf, 1967, 89-107.
- RUSCH, W.G., and GROS, J. (eds), *Deepening Communion*. International Ecumenical Documents with Roman Catholic Participation, Washington, D.C., 1998.
- SAVA-POPA, G., *Le baptême dans la tradition orthodoxe et ses implications œcuméniques*, coll. Cahiers œcuméniques 25, Fribourg, 1994.
- SCHILLEBEECKX, E., *Le Ministère dans l'Eglise*, Paris, Cerf, 1991.
- SCHLINK, E., « Problem of Communion between the Evangelical Lutheran and the Roman Catholic Church », *ER* 24 (1972), 1-25.
- SCHOENBORN, Ch., « L'Eglise de la terre, le Royaume de Dieu et l'Eglise du Ciel », dans Laubier, P. de (éd.), *Visage de l'Eglise*. Cours d'ecclésiologie, Fribourg, 1989, 168-194.
- SCHRECK, C.J., « The Eucharist in International Bilateral Dialogues : points of convergence », *JES* 3 (1986), 462-471.
- SCIRGHI, T.J., « The Trinity: A Model for Belonging in Contemporary Society », *ER* 3 (2002), 333-342.
- SIEBEN, H.J., McDERMOTT, M., MANZANERA, H., TILLARD, J.R.M., art. « Koinônia : Communauté-Communion », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1974, 1743-1769.
- STACPOLE, A. (ed), *Vatican II by those Who Were There*, Minneapolis, 1986.
- STAVROU, M., « L'ecclésialité du baptême des autres chrétiens dans la conscience orthodoxe », *Contacts* 199 (2002), 260-291.
- STANILOAE, D., *Le génie de l'Orthodoxie*, Genève, 1980.

- STEPHANOPOULOS, R.G., « Eucharistic Sharing. Implications for the Ecumenical Movement », *ER* 44 (1/1992), 18-28.
- SWIDLER, L.J., « Eucharist in Ecumenical Thought », *ER* 24 (1972), 91-95.
- Synode extraordinaire*. Célébration de Vatican II, Paris, Cerf, 1986.
- Synode extraordinaire, Rome 1985*. Vingt ans après Vatican II, Paris, Centurion, 1986.
- Le Synode extraordinaire* (dossier) *DC* (1986), 17-46.
- THILS, G., « Vingt ans après Vatican II », *NRT* 107 (1/1985), 22-42.
- THOROGOOD, B., « Coming to the Lord's table : a reformed viewpoint », *ER* 1 (1992), 10-17.
- THURIAN, M., *Sacerdoce et ministère*, Taizé-Seuil, 1970.
- , (ed.), *Ecumenical Perspectives on the BEM*, Geneva, 1983.
- , (ed.), *Churches Respond to BEM : official responses to 'Baptism, Eucharist, Ministry'*, 6 vol. Geneva, WCC Publications, vols I-II, 1986; vols III-IV, 1987; vols V-VI, 1988.
- , « L'ecclésiologie dans la recherche du Conseil Œcuménique des Eglises », dans Laubier, P. de (éd.), *Visage de l'Eglise*. Cours d'ecclésiologie, Fribourg, 1989, 91-101.
- THURIAN, M., KLINGER, J., De BACIOCCHI, J., *Vers l'intercommunion*, coll. Eglises en dialogue 13, Mame, 1970.
- TILLARD, J.M.R., « Le votum Eucharistiae, l'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens », dans *Miscellanea Liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale G. Lercaro*, Desclée, 1967, t.2, 143-194.
- , « L'Eucharistie et le Saint Esprit », *NRT* (1968), 363-387.
- , « Eucharistie et Eglise », dans Zizioulas, J. [et al], *L'Eucharistie*, coll. Eglises en dialogues 12, Mame, 1970, 75-136.
- , « La qualité sacerdotale du ministère », *NRT* (95) 1973, 481-514.
- , « L'Eglise de Dieu est une communion », *Irénikon* 4 (1980), 451-468.
- , « L'Eucharistie sacrement de l'Eglise – communion », dans Lauret, B. et Refoulé, F. (éds), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 3 : Dogmatique, Paris, Cerf, 1983, 395-396 et 437-463.
- , « *Eglise et Salut*. Sur la sacramentalité de l'Eglise », *NRT* 106 (1984), 658-685.
- , « Œcuménisme et Eglise catholique », *NRT* 107 (1/1985), 43-67.
- , « Koinonia – Sacrement », *One in Christ* 2 (1986), 104-114.
- , *Eglise d'Eglises*. L'ecclésiologie de communion, Paris, Cerf, 1987.

- , « The Eucharist in Apostolic Continuity », *One in Christ* 1 (1988), 14-24.
- , art. « Koinonia », in Lossky, N. [et al] (eds), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva, WCC Publications, 1991, 568-574.
- , *Chair de l'Eglise, chair du Christ*. Aux sources de l'ecclésiologie de communion, coll. Cogitatio Fidei 168, Paris, Cerf, 1992.
- , *L'Eglise locale*. L'ecclésiologie de communion et catholicité, coll. Cogitatio Fidei 191, Paris, Cerf, 1995.
- , « La communion : au bout d'un chemin tortueux », dans Hallensleben, B., & Vergauwen, G. (eds), *Predicando et docendo*. Mélanges offerts à Liam Walsh, o.p., coll. Cahiers œcuméniques 35, Fribourg, 1998, 213-224.
- , art. « Communion », dans Lacoste, J.Y., (éd.), *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, 1998, 236-242.
- TOINET, P., « L'effort œcuménique en direction de l'unité et la question de la reconnaissance mutuelle des ministères. Réflexion sur la logique du problème, *RThom* 73 (1973), 549-594.
- TOMKINS, S. (ed), *The Third World Conference on Faith & Order, Lund 1952*, London, 1953.
- TORRELL, J.P., « L'ecclésiologie de Vatican I », dans Laubier, P. de (éd.), *Visage de l'Eglise*. Cours d'ecclésiologie, Fribourg, 1989, 25-47.
- TOURNEUX, A., « L'évêque, l'eucharistie et l'Eglise locale dans Lumen Gentium, 26 », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1 (1988), 106-141.
- , « Eglise et Eucharistie à Vatican II », *NRT* 112 (3/1990), 338-355.
- VAN ELDEREN, M., *Introducing the World Council of Churches*, Geneva, 1990.
- VAN DE WIEL, C., « The Sacraments in 1983 Code of Canon Law », *EThL* 66 (1990), 160-177.
- VAN PARYS, M., « L'Eglise et le royaume de Dieu. Quelques témoignages des Pères de l'Eglise », *Irénikon* 76 (1/2003), 47-63.
- VASSILIADIS, P., *Eucharist and Witness*. Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church, Geneva, WCC Publications, 1998.

- VERGAUWEN, G., « Une Eglise du Futur? Des tâches et des limites de l'œcuménisme », dans Vergauwen, G. (éd.), *Le christianisme : Nuée de témoins – beauté du témoignage*, coll. Cahiers œcuméniques 33, Fribourg, 1988, 131-147.
- Vers l'unité chrétienne* (dossier) = *Istina* 173-174 (1965).
- Vers une seule Communauté eucharistique*. Actes du Colloque de Chevetogne 1999 : Eucharistie et communion des Eglises = *Irénikon*, 3-4 (1999).
- VISCHER, L., « L'importance de la constitution *Gaudium et Spes* pour le mouvement œcuménique », dans Baraúna, G. (éd.), *L'Eglise dans le monde de ce temps*. Une analyse de la constitution *Gaudium et Spes* et ses implications œcuméniques, Paris, Desclée De Brouwer, 1968, 690-695.
- VISSER'T HOOFF, W. A. (éd.), *Nouvelle-Dehli 1961*. Rapport de la Troisième Assemblée du Conseil Œcuménique des Eglises, Neuchâtel, 1962.
- , *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, Geneva, WCC Publications, 1982.
- VITALINI, S., « Vers l'intercommunion: tour d'horizon théologique », *Choisir* 155 (1972), 8-12.
- VIVIANO, B.T., *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, coll. Lire la Bible, Paris, Cerf, 1992.
- , « The Kingdom of God in the New Testament », dans *Trinity – Kingdom – Church*. Essays in Biblical Theology, coll. Novum Testamentum et Orbis Antiquus 48, Fribourg, 2001, 136-184.
- VOGEL, A.A., « Church and Eucharist », *One in Christ* 9 (1973), 111-130.
- VON ALLMEN, J.J., *Le saint Ministère*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1968.
- , « L'Eglise locale parmi les autres Eglises locales », *Irénikon* 43 (1970).
- , « Ministry and ordination according to Reformed theology », *JTS* 1 (1972), 75-88.
- VORONOV, L., « L'Eglise et l'Eucharistie à la lumière de la Trinité », *Communio* 6 (1981), 51-63.
- WAINWRIGHT, *The Ecumenical Moment: Crisis and Opportunity for the Church*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1983.
- , « The Roman Catholic Response of Baptism, Eucharist and Ministry : The Ecclesiological Dimension » in Downey M. &

- Fragomeni, R. (eds), *A Promise of Presence*. Studies in Honor of David N. Power, OMI, Washington, DC, 1992.
- , « *Ut Unum Sint* in Light of 'Faith & Order' – or 'Faith & Order' in Light of *Ut Unum Sint* » in Braaten, C.E. and Jensen, R.W. (eds), *Christian Unity and the Papal Office*, Grand Rapids – Cambridge, 2001, 76-97.
- WALSH, L., *The Sacraments of Initiation*, London, 1988.
- WARE, K., *Communion and Intercommunion*, Minneapolis, 1980.
- Ways to Community*, Lutheran – Roman Catholic Document, 1981.
- WELCH, C., « Catholicity as a part of the Protestant Ecclesiology », *ER* 1 (1963).
- WENGER, A., *Upsal, le défi du siècle aux Eglises*, Paris, 1968.
- WESTPHAL, M. (éd.), *Signes de l'Esprit*. Rapport officiel de la Septième Assemblée. Canberra, Australie, 7 au 20 février 1991, Genève, WCC Publications, 1991.
- WICKS, J., « La signification des Communautés ecclésiales de la Réforme », *Irénikon* 1 (2001), 57-66.
- WILLEBRANDS, « La signification de *subsistit in* dans l'ecclésiologie de communion », *DC* 1963 (1988).
- WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Constitution, Rules, Regulations and By-laws*, Geneva, WCC Publications, 1996.
- ZIZIOULAS, J., « L'Eucharistie : quelques aspects bibliques », dans Zizioulas, J., [et al] *L'Eucharistie*, coll. Eglises en dialogues 12, Mame, 1970.
- , « The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church », *One in Christ*, 6 (1970), 314-337.
- , *L'Etre ecclésial*, coll. Labor et Fides 3, Genève 1981.
- , « Evêque et Episcopus dans l'Eglise primitive », *Irénikon* 56 (1983), 484-501.
- , *Being as Communion*. Studies in personhood and the Church, London, 1985 [reprinted, Crestwood, NY, 1997].
- , « Le Mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe », *Irénikon* 3 (1987), 323-335.
- , « L'Eglise comme communion », *DC*, 2079 (1993).
- , *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Eglise durant les trois premiers siècles*, coll. Théophanie, Paris, 1994.
- ZOGHBY, E., « Unité et diversité de l'Eglise » dans Barúna, G. & Congar, Y., *L'Eglise de Vatican II*. Etudes autour de la

Constitution conciliaire sur l'Eglise, t. 2, coll. Unam Sanctam
51b, Paris, Cerf, 1966, 493-515.