

Université Catholique de Louvain

Faculté de Théologie

**L'ecclésiologie du dialogue théologique international
catholique-orthodoxe**

Mémoire présenté par

Dimitar ARNAUDOV

en vue de l'obtention du Master
en théologie

Promoteur : Prof. Joseph FAMERÉE

Louvain-la-Neuve
Septembre 2011

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	5
INTRODUCTION.....	7
1. « Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité » – Document de Munich	12
1.1. <i>L'Église, mystère du Christ</i>	13
1.1.1. Incarnation, mort et résurrecti"on du Christ	14
1.1.2. La vie Trinitaire dans la vie de l'Église.....	15
1.1.2.1. <i>L'Église, sacrement du Christ dans l'Esprit</i>	15
1.1.2.2. <i>L'Église lieu des énergies de l'Esprit Saint et Corps du Christ</i>	15
1.1.2.3. <i>L'œuvre du Saint Esprit dans l'oblation et l'épiclese de l'Église</i>	16
1.1.2.4. <i>L'Église, communion au mystère trinitaire dans le monde</i>	17
1.2. <i>L'Église locale</i>	17
1.2.1. Qualification néotestamentaire de l'Église locale	17
1.2.2. Le logos annoncé et le Logos incarné dans la synaxe de l'Église locale.....	18
1.2.3. L'évêque et son ministère dans l'Église locale.....	19
1.2.4. La présidence épiscopale dans l'Église locale	20
1.3. <i>Église locale et Église universelle</i>	21
1.3.1. L'ordination de l'évêque par les « évêques voisins » : signe de la communion d'une Église locale avec les autres Églises	21
1.3.2. Unité et catholicité de l' « Église de Dieu »	22
1.3.3. Et l'Église universelle ?	23
2. « Foi, sacrements et unité de l'Église » - Document de Bari	26
2.1. <i>Vision globale de l'Église</i>	27
2.2. <i>Rapports entre foi, sacrement et Église</i>	29
2.2.1. Foi et Église	29
2.2.2. Le Saint Esprit et les sacrements de l'Église	31
2.3. <i>Foi et sacrements d'initiation de l'Église</i>	31
2.3.1. Unité de trois sacrements d'initiation	32
2.3.2. Sacrements de l'initiation et unité de l'Église	32
2.4. <i>Communion mutuelle entre Églises locales</i>	33
2.4.1. Communion des Églises locales	34
2.4.2. Identité de la foi comme norme pour la communion entre Églises locales	35
2.4.3. Ministres ordonnés et Église.....	36
2.4.4. Formulations diverses de la foi et communion entre Églises locales	37
3. « Le sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église, en particulier l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu » – Document d'Uusi Valamo	38
3.1. <i>Église et Trinité</i>	40
3.1.1. L'œuvre du Père, du Fils et du Saint Esprit dans la vie de l'Église.....	41
3.1.2. L'Eucharistie – <i>δοξολογία</i> de l'Église par excellence	43
3.1.3. La nature sacramentelle du ministère ecclésial.....	44
3.1.3.1. <i>Le ministère ecclésial au sein de l'Église à la lumière de ministère du Christ</i>	44
3.1.3.2. <i>Le Christ : l'éternel ἀρχιερεύς de l'Église</i>	45

3.2.	L'Église des apôtres et la succession apostolique	46
3.2.1.	Le ministère des Douze : ministère unique et irremplaçable.....	47
3.2.2.	La succession apostolique.....	48
3.3.	Catholicité de l'Église dans les divers ministères.....	50
3.3.1.	Églises locales, ministère ecclésial et communion universelle des Églises.....	52
3.3.2.	Ministère ordonné, signe de la catholicité de l'Église	53
3.3.2.1.	<i>Communion des Églises locales et ordination d'un évêque</i>	54
3.3.2.2.	<i>Évêque et vie liturgique de l'Église locale</i>	56
3.3.2.3.	<i>Le ministère de l'évêque : un ministère de présidence pour le rassemblement dans l'unité</i>	58
3.3.2.4.	<i>Le presbyterium, le diaconat et le peuple de Dieu à la lumière du ministère de l'évêque au sein de la communauté ecclésiale</i>	58
3.3.2.5.	<i>La vie conciliaire : modus vivendi pour les évêques diocésains</i>	60
3.3.2.6.	<i>La règle canonique de la vie conciliaire des Églises locales</i>	61
3.3.2.7.	<i>La primauté dans l'ensemble de l'Église et la primauté de l'évêque de Rome</i>	
	62	
4.	« L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion » – Le document de Balamand	64
4.1.	<i>Même baptême, même eucharistie, mêmes Églises</i>	65
4.2.	<i>Toute division est contradictoire à la nature de l'Église</i>	66
4.3.	<i>L'uniatisme est condamné sur base ecclésiologique</i>	67
4.4.	<i>Églises catholiques orientales</i>	67
4.5.	<i>Extra Ecclesiam (catholicam) nulla salus; extra Ecclesiam (orthodoxam) nulla salus</i>	68
4.6.	<i>Les efforts pour rétablir l'unité</i>	68
5.	« Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église. Communion ecclésiale, conciliarité et autorité » – Document de Ravenne	71
5.1.	<i>Communion ecclésiale</i>	74
5.1.1.	<i>Église locale</i>	75
5.1.1.1.	<i>La catholicité de l'Église lors de l'ordination d'un évêque</i>	76
5.1.1.2.	<i>La catholicité de l'Église dans le regroupement des Églises locales au niveau régional</i> ⁷⁷	
5.1.2.	<i>« Église universelle »</i>	78
5.1.2.1.	<i>Foi et communion dans « l'Église universelle »</i>	79
5.1.2.2.	<i>Église universelle et Credo de Nicée-Constantinople</i>	80
5.1.2.3.	<i>Expressions de la koinônia dans la communion universelle des Églises pendant le premier millénaire</i>	81
5.2.	<i>Autorité</i>	81
5.2.1.	<i>L'autorité dans l'Église : participation à l'exousia du Seigneur</i>	82
5.2.2.	<i>La Parole de Dieu en tant qu'autorité</i>	83
5.2.3.	<i>L'autorité de l'évêque</i>	84
5.2.4.	<i>Les législations canoniques en tant qu'autorité</i>	86
5.3.	<i>La conciliarité</i>	87
5.3.1.	<i>La dimension conciliaire de la vie ecclésiale</i>	88
5.3.2.	<i>La « synodalité » au sein de l'Église locale</i>	89
5.3.3.	<i>La primauté aux différents niveaux de la vie de l'Église</i>	90
5.3.4.	<i>Le synode des évêques dans une région et le protos parmi eux</i>	91

5.3.5. Synodes patriarcaux et conférences épiscopales	93
5.3.6. Conciles œcuméniques	94
5.3.6.1. Réception d'un concile œcuménique	95
5.3.6.2. Rapport entre synodes diocésains et régionaux et concile œcuménique.....	96
5.3.6.3. Le rôle de l'évêque de Rome aux conciles œcuméniques et sa primauté parmi les autres évêques	96
6. Synthèse ecclésiologique et évaluation critique du dialogue théologique catholique- orthodoxe.....	99
6.1. <i>Grandes lignes ecclésiologiques des documents officiels du dialogue théologique catholique-orthodoxe.....</i>	99
6.1.1. Église – Trinité.....	100
6.1.2. Église – sacrement	101
6.1.3. Église – ministère.....	102
6.1.4. Église locale et Église universelle	103
6.1.4.1. <i>Église locale</i>	103
6.1.4.2. <i>Église universelle</i>	105
6.2. <i>Évaluation critique du dialogue théologique catholique-orthodoxe</i>	106
6.2.1. Eucharistie	106
6.2.2. Christologie – Pneumatologie	107
6.2.3. Ministres	109
6.2.4. Baptême.....	110
6.2.5. « Nouvelle » langue œcuménique	111
CONCLUSION	112
BIBLIOGRAPHIE	114
A. Sources (ordre chronologique)	114
B. Études secondaires (ordre alphabétique)	116
ANNEXE	121

REMERCIEMENTS

Je rends grâce à la très sainte Trinité, Père, Fils et Saint Esprit, pour l'abondante grâce et bénédiction qu'elle m'a accordée.

Sur un plan humain, je voudrais remercier d'abord mes parents Lyuben et Velitchka, ainsi que ma sœur Iliana, qui m'ont fortement soutenu moralement et matériellement tout au long de ma vie, que ce soit pendant mes études au petit séminaire de Plovdiv, à la faculté de théologie à l'université de Thessalonique, pendant mes spécialisations dans les universités de Genève et de Fribourg (Suisse) et pendant mes études de master à la faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain. Je remercie également mon ami et bienfaiteur Boris Krystev, président de la société *abo.bg*, qui a généreusement financé la première année de mon séjour à Louvain-la-Neuve.

Le soutien – dans tous les sens – que j'ai reçu pendant mes études de master en Belgique de la part de la communauté bénédictine des moines de Chevetogne a été essentiel et considérable. Je tiens à remercier Dom Philippe Vanderheyden, prieur du monastère bénédictin de l'Exaltation de la sainte Croix de Chevetogne pour son accueil et pour son intercession auprès du comité UNITAS qui m'a accordé une bourse d'études pour deux ans. Je voudrais également remercier toute la communauté des moines bénédictins de Chevetogne, qui tous ont eu une attitude très bienveillante à mon égard. Je remercie en particulier le P. Antoine Lambrechts, bibliothécaire du monastère, qui par son esprit d'amitié, sa serviabilité, sa compétence en matière de théologie et son aide, a été une des personnes les plus marquantes que j'ai rencontrées en Belgique.

J'avoue que je ne serais pas ici si je n'avais pas connu le professeur Joseph Famerée – d'abord personnellement et ensuite par ses écrits scientifiques. Je le remercie pour son accueil, pour le fait qu'il pouvait toujours trouver du temps pour moi. Je remercie encore le professeur Famerée pour sa gentillesse et pour son incomparable compétence en théologie catholique et orthodoxe. J'admire son esprit de tolérance, sa patience et son travail incessant.

Je voudrais remercier également les professeurs Jean-Pierre Delville et Alphonse Boras, qui ont accepté d'évaluer mon travail en tant que lecteurs et membres du jury. Je les remercie également pour tout le savoir pratique et théorique qu'ils ont pu me communiquer, chacun dans son style personnel.

Mon travail n'aurait été présenté de cette façon sans l'aide de mes amis Françoise Petit, Nicolas Louis et Marta Löw ! Je les remercie du fond du cœur.

Mes remerciements les plus sincères vont aussi à la paroisse orthodoxe d'Ottignies-Louvain-la-Neuve et plus précisément à son recteur, le P. Paul Pellemans, ainsi qu'à Mme Xenia Vandersmissen et à Mme Nadyejda Lecuit.

Je remercie enfin tous mes amies et amis pour leur amitié, pour moi tellement précieuse. Je veux citer ici Stavro Ivanovsky, Éléna Boydeva, Naseem Asmaroo, Matthias Mouton, Andrey Mitrophanoff, Schteryo Paspalev, Leo Petrov, Radoslav Tomov, Nicolas Baran, Marcela Lobo Bustamante, Loreto Moya Marchant, Bessik Samkharadze et Gérald Tilkin.

INTRODUCTION

« La communion de tous autour de Dieu sera le terme de notre histoire », a déclaré à bon droit le cardinal Johannes Willebrands¹ lors de l'ouverture de la première session plénière à Patmos. Cette rencontre historique des membres de la Commission théologique internationale pour le dialogue entre l'Église catholique-romaine et l'Église orthodoxe a inauguré le *dialogue de la vérité* entre les deux Églises en 1980. L'ouverture de ce dialogue est sans conteste un des plus grands événements œcuméniques de notre temps. Il a été précédé par le *dialogue de la charité*, commencé à l'initiative du patriarche Athénagoras de Constantinople en 1958², à la veille du concile Vatican II. A l'occasion de ce concile, les orthodoxes ont pu obtenir une image plus claire de l'Église catholique, afin de se préparer eux-mêmes à un dialogue plus fructueux³. Ce dialogue se poursuit jusqu'à nos jours. Parfois il passe par des moments difficiles, mais aussi par des moments où ceux qui y participent peuvent affirmer la confession d'une même foi et d'un même baptême dans nos Églises. Et quand le cardinal Willebrands a parlé de *la communion de tous autour de Dieu*, n'a-t-il pas eu à l'esprit une vision de l'Église de Dieu ? En tout cas, la phrase que je viens de citer résume au mieux *l'ecclésiologie du dialogue théologique international catholique-orthodoxe*, à laquelle cette étude est consacrée.

J'ai choisi un tel thème pour mon travail – à la fois ecclésiologique et œcuménique – car je crois profondément qu'entre l'Église catholique-romaine et l'Église orthodoxe, l'ecclésiologie constitue le point de divergence le plus grand et que c'est ce point qui doit être débattu avec le plus d'attention par les autorités ecclésiastiques respectives en vue de rétablir l'unité que nous avons perdue il y a plus de 950 ans. Et nous constatons que c'est la première fois que les deux Églises arrivent à se mettre d'accord et à exprimer une vision commune de l'Église, du moins dans un texte officiel œcuménique. C'est pour cela que ce dialogue a besoin d'être soutenu par les théologiens des deux Églises, par des études et des thèses sur ce sujet, pour mettre en évidence cette ecclésiologie unique. C'est bien ce que veut indiquer le titre de notre travail, qui a l'originalité de présenter avec méthode l'ecclésiologie du dialogue. C'est pour la première fois qu'un travail pareil – qui traite exclusivement l'ecclésiologie des

¹ Johannes WILLEBRANDS, *Allocution durant la doxologie d'ouverture de la réunion à Patmos (29 mai 1980)*, dans *Episkepsis*, 233 (1980), p. 12.

² Damaskinos PAPANDEREOU, Bartholomaios ARHONDONIS, Pierre DUPREY, Christophe DUMONT (éd.), *TOMOΣ AΓAΠΗΣ, Vatican-Phanar (1958-1970)*, Rome-Istanbul, 1971, p. 18.

³ Vlasios PHIDAS, *Pré-supposés fondamentaux pour un dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et l'Église Catholique romaine*, dans *Proche-Orient Chrétien*, 26 (1976), p. 222.

cinq documents de la Commission – entre dans la bibliographie théologique. Il a l'intention de remplir un grand trou dans la bibliographie œcuménique contemporaine, car il s'agit de la seule monographie à ce moment qui traite exclusivement et de manière systématique (document par document) l'ecclésiologie des cinq textes officiels de la Commission, à savoir les textes de Munich (1982), Bari (1987), Uusi Valamo (1988), Balamand (1993) et Ravenne (2007).

Ce travail est différent des autres études, rédigées il y a plus de dix ans⁴. Ces études se limitent à aborder soit une partie des documents du dialogue⁵, soit essentiellement le parcours historique du dialogue⁶. Mais au cours de la dernière décennie, le dialogue théologique catholique-orthodoxe a retrouvé sa dynamique, en entrant dans une nouvelle étape : un nouveau document officiel a été approuvé (le document de Ravenne en 2007) par les membres de la Commission. Le but de notre travail c'est de laisser parler les cinq textes eux-mêmes, pour mettre en évidence leur ecclésiologie, après une longue et attentive étude de ces textes officiels de la Commission mixte. Pour chaque document, un chapitre met en évidence le contenu ecclésiologique du texte abordé. Nous avons également rédigé un sixième chapitre : un chapitre de synthèse et de critique.

Le premier chapitre relit de ce point de vue le premier document officiel – celui de Munich – intitulé *Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité*. Le mystère de l'Église y est étudié en tant que mystère du Christ, qui réalise pleinement sa présence mystérieuse par l'eucharistie parmi les membres de son Corps, réunis dans un lieu précis et autour d'un évêque dans la communion eucharistique. De ce premier chapitre se dégage également qu'elle est l'appréciation des membres de la Commission au sujet de l'Église locale et de l'Église universelle.

Le deuxième chapitre est basé sur le deuxième texte officiel de la Commission – celui de Bari : *Foi, sacrements et unité de l'Église*. Nous allons voir quelle est la vision globale de l'Église telle qu'elle est proposée par les membres de la Commission, et quel est le rapport entre foi, sacrement et Église. Nous verrons donc quelle est la relation entre la foi et les

⁴ Le champ d'études en œcuménisme est très dynamique (en fonction de la fréquence des rencontres et les déclarations officielles entre les Églises) et une période de dix est en mesure d'ouvrir une nouvelle étape dans les relations entre les Églises.

⁵ Voir n. 116.

⁶ Voir n. 115.

sacrements d'initiation au sein de l'Église et comment ceux-ci sont vécus par membres de l'Église dans la communion mutuelle entre les Églises locales.

Dans le troisième chapitre, nous allons aborder le document d'Uusi Valamo – intitulé : *Le sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église, en particulier l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu*, troisième document officiel de la Commission. Y seront mis en évidence des thèmes comme Église et Trinité, Église des apôtres et succession apostolique, ainsi que catholicité de l'Église dans les ministères différents au sein de l'Église, à la lumière du ministère de l'évêque.

Le quatrième chapitre analyse le quatrième texte officiel de la Commission – celui de Balamand – qui porte sur la question de l'uniatisme. *L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion* est le titre de ce document. Dans cette déclaration commune, les rédacteurs – membres de la Commission, excluent tout rebaptême de fidèles convertis au catholicisme ou à l'orthodoxie ; car l'Église catholique-romaine et l'Église orthodoxe se reconnaissent mutuellement comme des « Églises sœurs », acceptant ainsi la validité des sacrements qu'elles célèbrent. En conclusion, les membres de la Commission rejettent pour l'avenir l'uniatisme en tant que méthode de rétablissement de la pleine communion entre les Églises orthodoxes et l'Église de Rome, et ce sur base ecclésiologique, puisqu'il s'agit – comme nous le verrons – de communautés qui se sont séparées de leurs Églises mères en vue d'établir une communion sacramentelle avec l'Église catholique-romaine.

Au long du cinquième chapitre, nous allons parcourir trois grands thèmes ecclésiologiques qui ressortent du contenu du document de Ravenne, lequel est intitulé : *Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église. Communion ecclésiale, conciliarité et autorité*. Il faut d'abord comprendre ce que la Commission entend par communion ecclésiale, rapport entre Église locale et Église universelle, et manifestation de la catholicité de l'Église dans la communion universelle des Églises pendant le premier millénaire. Ensuite, nous verrons comment l'*exousia* du Seigneur se reflète dans l'autorité de l'évêque et de la Parole de Dieu dans l'Église. Puis nous allons aborder la signification des termes « conciliarité » ou « synodalité » aux différents niveaux de

la vie de l'Église, ainsi que le rôle de l'évêque de Rome aux conciles œcuméniques et sa primauté parmi les autres évêques surtout pendant le premier millénaire.

Dans le dernier chapitre, qui est divisé en deux parties, nous mettons l'accent dans une première étape sur les quatre grandes lignes ecclésiologiques qui se dégagent des cinq textes officiels de la Commission, à savoir : Église - Trinité, Église - Sacrement, Église - Ministère, Église locale - Église universelle. La seconde partie de ce chapitre aborde l'eucharistie, le lien entre christologie et pneumatologie dans les textes officiels du dialogue, la question des ministres, telle qu'elle ressort des documents, ainsi que le baptême et finalement la « nouvelle langue » de l'unité ou le langage œcuménique. Dans cette deuxième partie du sixième chapitre, le lecteur trouvera notre appréciation des textes officiels de la Commission avec nos remarques et estimations propres, surtout en ce qui concerne l'eucharistie et le ministère de l'évêque de Rome dans les textes de la Commission.

Je crois et j'espère vivement que ce travail n'est pas seulement une contribution pour la théologie, et plus précisément pour l'ecclésiologie de communion qui se dégage des textes de la Commission, mais aussi un humble apport pour une meilleure approche entre théologiens et chrétiens catholiques et orthodoxes. Le lecteur de ce travail pourra apprécier au long des chapitres les dix-sept références implicites – surtout néotestamentaires – que nous proposons pour la première fois dans cette étude. Il y trouvera également un panorama de tous les textes de la Commission jusqu'à présent, présentés de manière non confessionnelle et fidèle aux textes, en respectant le langage des rédacteurs des documents, et en mettant en relief de manière claire les idées et les intentions de ceux-ci.

D. A.

Ottignies – Louvain-la-Neuve, le 30 juillet 2011

Mémoire des Saints apôtres Silas et Silouane, Saint Pierre Chrysologue.

1. « LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE ET DE L'EUCARISTIE À LA LUMIÈRE DU MYSTÈRE DE LA SAINTE TRINITÉ » – DOCUMENT DE MUNICH

Le premier texte de la Commission théologique mixte – plus largement connu comme « le document de Munich »⁷ –, « aborde le mystère de l'Église par un seul de ses aspects ». Plus précisément, comme d'ailleurs nous le voyons par le titre, ce document se propose d'examiner « le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité ». Aborder le mystère de l'Église à la lumière de la Sainte Trinité, comme il est déclaré dans l'introduction de ce document, est « particulièrement important dans la perspective sacramentelle de l'Église », comme nous allons le voir par la suite.

La rédaction de ce document a comme intention de manifester qu'en dernière analyse l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe expriment « une foi qui est la continuation de celle des apôtres », comme nous le lisons dans l'introduction de ce premier texte théologique. Celui-ci est le fruit d'un travail collectif de la Commission théologique mixte internationale de dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe. Il a été rédigé lors de la deuxième réunion plénière, qui a eu lieu à Munich (Allemagne), du 30 juin au 6 juillet 1982. Le contenu dogmatique en est riche : théologie trinitaire, christologie, pneumatologie. C'est aussi un texte d'ecclésiologie bien entendu, et plus précisément de théologie eucharistique et de théologie ecclésiologique de la communion.

Le document est composé d'une introduction et de trois parties ou sections. On pourrait voir un symbolisme trinitaire dans cette présentation, puisque le mystère de l'Église et de

⁷ COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité*, dans *Documentation Catholique*, 79 (1982), p. 941-945 ; *Episkepsis*, 277 (1982), p. 11-18 ; *Service d'information*, 49 (1982), p. 115-120 ; *Irénikon*, 55 (1982), p. 350-362 ; *Istina*, 28 (1983), p. 309-318. Voir aussi dans l'édition bilingue (italien – français) : COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES ÉGLISES ORIENTALES ORTHODOXES (éd.), *Il documento di Bari : atti, discorsi ufficiali risonanze della IV sessione plenaria della Commissione mista per il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse*, Cassano Murge, Bari, 29 maggio-7 giugno 1986 e 9-16 giugno 1987, Bari, Tipografica meridionale, 1990, p. 125-131. Version électronique du texte français original sur :

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820706_munich_fr.html (page consultée le 09 février 2011). Pour analyser le document de Munich, je me base sur le texte original français, publié dans *Episkepsis*. Désormais j'indiquerai à même le texte de mon exposé, entre parenthèses, la subdivision du document que je cite ou à laquelle je me réfère. Quand je fais plusieurs citations partielles successives d'un même numéro du document, je n'indique qu'une fois ce numéro ou cette subdivision du document, au terme de toutes ces citations partielles successives.

l'eucharistie est présenté à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité. Mais pratiquement chacune de ces trois sections correspond à l'une des trois sous-questions du thème⁸ abordé. Premièrement, comment doit-on comprendre la nature sacramentelle de l'Église et de l'eucharistie par rapport au Christ et par rapport au Saint Esprit ? Deuxièmement, quelle est la relation entre l'eucharistie célébrée autour de l'évêque par l'Église locale et le mystère de Dieu un dans la communion des trois personnes ? Et enfin, quelle est la relation entre cette célébration eucharistique de l'Église locale et la communion de toutes les Églises locales dans l'unique sainte Église de Dieu un en trois personnes ?⁹

Dans le présent chapitre, je vais essayer de mettre en relief les enjeux ecclésiologiques principaux du document, d'après ce qui ressort de ma propre lecture. Je dégage trois grandes lignes importantes pour l'ecclésiologie. La première, c'est la présentation du mystère de l'Église comme mystère du Christ, « mort et ressuscité », qui réalise pleinement sa présence mystérieuse parmi les membres de son Corps, l'Église, sans oublier l'action et l'œuvre du Saint Esprit dans la vie de l'Église, conformément à la volonté du Père. La deuxième, c'est la réalisation de l'Église locale dans un lieu – présidée par un évêque qui exerce son ministère pastoral et présidentiel en elle. Et la troisième, c'est la relation entre Église locale et Église universelle, autrement dit, la catholicité de l'Église de Dieu, qui se manifeste dans la *koinônia* des Églises locales. Abordons maintenant la première de ces trois grandes lignes ecclésiologiques.

1.1. *L'Église, mystère du Christ*

L'Église en tant que « Mystère du Christ » est, nous l'avons dit, la première grande ligne ecclésiologique du document de Munich. Ce mystère est donné par Dieu aux hommes afin qu'ils puissent faire l'expérience de la « nouvelle création »¹⁰, qui n'est rien d'autre que le « Royaume de Dieu ». L'Église est l'avant-goût de la vie éternelle, « que Dieu a donnée au monde dans l'événement du Christ, son Fils éternel » (I, § 1), qui par son incarnation a pris chair humaine, afin de sauver tous les hommes par sa mort et résurrection. Ceci la Commission appelle « événement du Christ », qui dans l'eucharistie de l'Église devient présence réelle du Christ et source de la sacramentalité de l'Église et la sanctification de ses

⁸ Cf. André DE HALLEUX, *Catholicisme et Orthodoxie. Une étape dans le dialogue*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 13 (1982), p. 329.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 329-330.

¹⁰ Référence explicite à Ga 5,15.

membres. Quand l'Église célèbre l'eucharistie, elle devient pleinement Mystère de Christ car c'est dans ce Mystère que la vie de toute la Trinité entre et demeure dans la vie de l'Église.

1.1.1. Incarnation, mort et résurrection du Christ

Quand on parle de « l'événement du Christ », on pense principalement à la vie et à la résurrection du Christ¹¹ ; mais celles-ci ne pouvaient pas se dérouler sans le mystère de l'incarnation et de la croix du Christ. C'est pour cela que l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ, Fils de Dieu, se trouvent évoquées tout au début de ce rapport, dans la toute première phrase, pour bien fonder le fait que l'Église est « Mystère du Christ ».

Pendant la dernière cène, Jésus a institué l'eucharistie. L'eucharistie est ainsi devenue l'affirmation que son corps et son sang sont offerts « pour la vie de la multitude ». Le don de l'eucharistie est la forme sacramentelle par laquelle Jésus le Christ existe dans l'Église. Et c'est pour cela que l'Église est le « sacrement du Christ lui-même » et « le sacrement de l'événement du Christ » en même temps. Par ce sacrement eucharistique, qui est l'Église, les hommes qui font partie d'elle sont pleinement incorporés au Christ (I, § 2) en accueillant ce mystère. Quand l'Église est réunie dans son ensemble autour du saint offertoire, c'est « le *kairos* par excellence du mystère » de l'Église. C'est le moment où l'Église se souvient¹² « vraiment, mais sacramentellement » de ce qui a été fait une fois pour toutes (I, § 5 b) par Dieu, venu au monde en chair, en la personne du Christ.

La célébration eucharistique de l'Église terrestre est à l'image de la célébration liturgique céleste. En même temps l'eucharistie « édifie l'Église », dans le sens que c'est par l'eucharistie que « l'Esprit du Christ ressuscité façonne l'Église en Corps du Christ ». C'est exactement pour cette raison que l'eucharistie est considérée par les fidèles comme le véritable « Sacrement de l'Église » (I, § 4 c). C'est par l'Esprit Saint que notre liaison sacramentelle avec le corps du Christ est rendue possible, par la participation « au même pain et au même calice ». Encore une fois, l'Église manifeste ainsi ce qu'elle est : « le sacrement de la *koinônia* trinitaire », et de la « demeure (*ενοίκησις*) de Dieu avec les hommes »¹³ (I, § 5 d).

¹¹ J. Z. SKIRA, *Ecclesiology in the international Orthodox – Catholic Ecumenical Dialogue*, dans *The Greek Orthodox Theological Review*, 41 (1996), p. 360.

¹² Mémorial, Anamnèse.

¹³ Cf. Ap 21,4.

1.1.2. La vie Trinitaire dans la vie de l'Église

Pour expliquer comment la vie trinitaire s'articule à l'Église en tant que « Mystère du Christ » – qui est la première thématique de ce chapitre, nous devons souligner de toute évidence l'inséparabilité du Fils avec le père et le Saint Esprit. Autrement dit, « l'événement du Christ » que nous avons évoqué tout à l'heure, n'a été pas accompli sans la volonté du Père et sans l'action de son Esprit Saint. Comme nous allons le voir dans la suite de cet exposé, l'inséparabilité entre le Père, le Fils et le Saint Esprit est bien mise en relief par les rédacteurs du document de Munich.

1.1.2.1. *L'Église, sacrement du Christ dans l'Esprit*

Ayant abordé la présence mystérieuse du Christ dans la vie de l'Église par le sacrement de l'eucharistie, il est impossible de ne pas mentionner les deux autres personnes de la Sainte Trinité – le Père et le Saint Esprit. Car nous voyons que dans le premier Testament, nous avons une abondance de preuves que le Logos de Dieu et le Saint Esprit sont bien présents à l'œuvre du Père. L'Esprit Saint « prépare la venue du Christ » – en tant que Logos incarné sur la terre. C'est Lui qui a parlé par les prophètes¹⁴ vétéro-testamentaires qui guidaient le « peuple élu » vers la rencontre avec le Dieu incarné (I, § 5 a). Comme conséquence de cette rencontre mystérieuse entre le Dieu-Homme et les humains, c'est l'Église qui apparaît comme une réalité divino-humaine, comme le berceau du nouveau « peuple élu », qui par la célébration eucharistique fête la venue du Christ-Sauveur dans le monde, ainsi que sa croix et sa résurrection. Et c'est par l'eucharistie que le mystère Trinitaire de l'Église se révèle à ceux qui y participent.

Dans cette perspective trinitaire, le document rappelle que l'Église est le sacrement du Christ « qui ne peut exister que dans l'Esprit », et que l'œuvre du Saint Esprit « demeure conjointe à celle du Fils » (I, § 5), selon la volonté du Père. Cet Esprit « procède éternellement du Père et se manifeste par le Fils », qui est Jésus le Christ, « le sacrement par excellence, donné par le Père au monde », « dans l'Esprit » (I, § 3).

1.1.2.2. *L'Église lieu des énergies de l'Esprit Saint et Corps du Christ*

En conséquence, l'Église est le « lieu des énergies de l'Esprit Saint » (I, § 4 a). À chaque assemblée eucharistique, le Saint Esprit « révèle les énergies divines » aux

¹⁴ Référence implicite au Symbole de Nicée-Constantinople.

participants, « à l'œuvre dans le Corps du Christ » (I, § 5), accordé par Dieu le Père qui donne son Fils unique dans l'Esprit, « pour la vie de la multitude » (I, § 2). Les hommes qui désirent avoir une expérience et une communion réelles du Dieu Trinitaire par son Église dans le monde créé, sont invités à être baptisés en son nom – au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit –, pour « former un seul corps »¹⁵. À chaque assemblée ecclésiale, c'est-à-dire à chaque liturgie, quand l'Église célèbre l'eucharistie, elle accomplit sa vocation divino-humaine. Dans la célébration eucharistique, l'Église manifeste « ce qu'elle est », Corps du Christ¹⁶. Il est important d'ajouter que, dans l'Église primitive, tout sacrement était célébré dans l'assemblée ecclésiale, plus précisément dans le mystère par excellence, l'eucharistie. On comprend bien que le baptême et la chrismation des fidèles, comme moyens sacramentels d'initiation à la vie sacramentelle, n'étaient pas exclus de l'eucharistie, puisque l'eucharistie est le sacrement qui accomplit le plérôme en union sacramentelle avec le Fils et le Père par l'action gracieuse du Saint Esprit qui demeure dans les fidèles (I, 4 b). L'eucharistie est l'enjeu de la vie sacramentelle de l'Église, puisque c'est en elle que les autres sacrements – « tous des actes de l'Esprit » – s'accomplissent (I, § 5).

1.1.2.3. *L'œuvre du Saint Esprit dans l'oblation et l'épiclese de l'Église*

Après ce rappel de la place du Saint Esprit par rapport au Père et au Fils, et de l'action de celui-ci en général dans la vie de la communauté ecclésiale, le document précise l'œuvre du Saint Esprit dans l'oblation et l'épiclese de l'Église. C'est après l'invocation (*επίκλησις*) de l'Esprit Saint que le changement (*μεταβολή*) du pain et du vin en corps et sang du Christ ressuscité est rendu possible, « pour que s'accomplisse la croissance du Corps qui est l'Église », comme nous le lisons dans le document. À ce moment l'Église prie. Cette prière de l'Église est eucharistique. Elle n'est que l'invocation, c'est-à-dire l'épiclese, qu'elle adresse à l'Esprit Saint, afin de transformer ce qu'elle offre, le pain et le vin, en ce qu'elle est destinée à recevoir, le vrai corps et le vrai sang du Christ ressuscité, donnés pour le peuple de Dieu, appelé à la divinisation par la participation au repas eucharistique de l'Église. C'est pour cette raison que l'Église, par sa nature, se trouve sans cesse « en état d'épiclese » (I, § 5 c).

¹⁵ Cf. 1 Co 12,13.

¹⁶ 1Co 10,17.

1.1.2.4. *L'Église, communion au mystère trinitaire dans le monde*

L'Église est, à l'image de Dieu, Trinité. Comme conséquence de cette relation, l'eucharistie, célébration par excellence ecclésiale, « rend présent le mystère trinitaire de l'Église » dans le monde. De plus, l'épiclese n'est pas uniquement « une invocation pour la transformation sacramentelle du pain et de la coupe ». L'épiclese est également la prière de l'Église « pour le plein effet de la communion de tous au mystère révélé par le Fils », l'eucharistie. C'est pour cela que « le mystère eucharistique s'accomplit » dans cette épiclese. L'Église invite Dieu le Père, par son Fils unique, à envoyer l'Esprit, « pour que dans l'unique oblation du Fils incarné tout soit consommé dans l'unité ». L'eucharistie, est le moyen offert par Dieu pour que les membres de l'Église s'unissent au Christ, qui s'offre à son Père avec elle (I, § 6). Par cette assemblée eucharistique unie au Christ par le sacrement de vie, ce mystère se réalise dans un lieu, en tant que réalité locale.

1.2. *L'Église locale*

Après l'introduction et la première partie du texte de Munich – qu'on pourrait l'appeler également introductive, en ce sens qu'elle nous introduit peu à peu de l'aspect invisible à l'aspect plutôt visible et institutionnel de l'Église –, et après avoir vu comment et dans quel sens l'Église est un « mystère du Christ », et que le Christ est inséparable de son Père et de l'Esprit Saint dont la grâce opère dans l'Église, nous allons voir maintenant plus précisément comment l'Église, en tant que « mystère du Christ », se réalise dans un lieu précis. On verra comment se réalise la visibilité de cette institution divino-humaine qu'est l'Église.

1.2.1. **Qualification néotestamentaire de l'Église locale**

L'ensemble de la deuxième partie du texte de Munich est donc consacré à la réalité de l'Église locale et au service de l'évêque dans chaque Église locale. Tout d'abord la Commission se propose de décrire ce qu'est une Église locale. En s'appuyant sur les textes du Nouveau Testament, les théologiens, membres de la Commission, affirment qu'en premier lieu « l'Église désigne une réalité locale », qui existe de telle façon et à tel moment de l'histoire de l'humanité. La Commission souligne aussi que, même quand on parle des Églises particulières dans une région, « on parle plutôt des Églises, au pluriel »¹⁷. « Il s'agit toujours de l'Église de Dieu, mais dans un lieu ». Une Église locale n'est pas tout simplement un ensemble des gens qui se sont réunis entre eux ! C'est la communion avec la « Jérusalem

¹⁷ Référence implicite à Ap 1,11.

d'en haut » qui « descend de chez Dieu », et qui fait le lien des personnes réunies en ce qui est une Église. C'est exactement la « communion fondatrice », qui est « un don gratuit, celui de la nouvelle création ». Une nouvelle fois, l'affirmation de la Commission qu'une Église locale « se manifeste comme telle lorsqu'elle est assemblée » en synaxe (*σύναξις*), renvoie aux textes du Nouveau Testament, en ajoutant que « dans l'Église locale, il n'y a alors ni homme ni femme, ni esclave ni homme libre, ni juif ni grec ». Cette « nouvelle unité », sans la moindre discrimination, et qui est l'Église locale, « surmonte les divisions et restaure la communion dans l'unique Corps du Christ ». Il est important de dire que pour la Commission, la division, aux antipodes de l'unité et de la communion, en toutes ses formes est un péché, qui « contredit le dessein de Dieu ». En se référant à la théologie paulinienne, la Commission évoque un des textes majeurs de l'apôtre des païens : « un seul Pain, un seul Calice, un seul Corps du Christ dans la pluralité des membres »¹⁸. C'est dans ce « Mystère de l'unité dans l'amour de plusieurs personnes », que la « *koinônia* trinitaire » se révèle aux hommes, « dans l'Église, par l'Eucharistie ». C'est en ce mystère qu'on comprend « l'œuvre salvifique du Christ, répandue dans les derniers temps, depuis la Pentecôte ». C'est dans cette pluralité des membres de l'Église qu'elle « trouve son modèle, son origine et sa fin dans le Mystère du Dieu un en trois Personnes ». Le sacrement de l'eucharistie doit être vu aussi « à la lumière du Mystère trinitaire » grâce auquel le mystère ecclésial s'accomplit. Quant au fait que l'Église existe sur la terre également comme institution, il est recommandé par la Commission que cela soit vu comme « un reflet visible de la réalité mystérique » de l'Église (II, § 1). C'est en effet dans la célébration eucharistique d'une Église locale que la visibilité de cette institution divino-humaine se réalise, « par les réalités sensibles et créées » (I, § 1).

Chaque célébration eucharistique est une fête de la *koinônia* en Christ. Par l'eucharistie, cette *koinônia* « s'actualise dans l'Église ». « C'est pourquoi tout commence, dans l'Eucharistie comme dans la vie de l'Église, par la conversion et la réconciliation », parce que l'eucharistie est « le Sacrement de l'amour divinisant » (II, § 2).

1.2.2. Le logos annoncé et le Logos incarné dans la synaxe de l'Église locale

À chaque synaxe eucharistique, l'Église proclame la *koinônia* en Christ (le Logos) de manière kérygmaticque. Ainsi, dans la célébration eucharistique, après la proclamation de l'évangile, et avant que l'anamnèse et l'épiclèse soient proclamées, tous les baptisés présents

¹⁸ 1Co 10,15-17.

– membres de l'Église locale – confessent le « symbole de foi », qui est « le condensé de la tradition apostolique ». La liturgie, selon le rapport de Munich, est « une proclamation de la Parole sous forme de doxologie et de prière ». Le logos annoncé dans la synaxe devient Logos incarné selon la volonté du Père et par l'action du Saint Esprit. Dans cette *koinônia* mystérieuse entre les hommes entre eux et Dieu, chaque être humain qui y participe devient « liturge », devient ministre de cette communion, qu'ici nous nommons du terme grec « *koinônia* », en manifestant de cette façon la catholicité même de l'Église locale. C'est de cette façon, par la participation à ce repas divin qui nous est offert, que nous devenons également « membres vivants du Corps du Christ », qui est l'Église (II, § 2), et c'est de cette façon que tous les membres de l'Église s'unissent au Christ qu'ils confessent.

1.2.3. L'évêque et son ministère dans l'Église locale

Sans aucun doute, la personne humaine la plus importante – mais en même temps chargée du plus de responsabilités au sein de l'Église locale, est celle de l'évêque. En vertu de la succession apostolique qu'il possède, l'évêque est témoin de la tradition apostolique dans le cadre de son ministère au sein d'une Église locale (II, § 2). Mais la figure de l'évêque, et plus précisément son service ministériel dans la synaxe eucharistique, n'est pas seulement présidentielle. Il est vrai que l'évêque préside chaque célébration eucharistique, mais c'est parce qu'il a reçu « le don de la grâce épiscopale »¹⁹ à l'heure de son ordination épiscopale, accomplie par les évêques, présidents des autres Églises locales, sur qui repose également la grâce divine, et qui sont successeurs des saints apôtres. C'est à la lumière de cette succession apostolique et de la communion entre les évêques que la fonction d'un évêque dans une Église locale doit être vue. C'est une fonction « organique » liée à l'ensemble des fidèles²⁰, baptisés qui forment l'Église, édifiée par l'eucharistie. Et comme l'Église est édifiée par l'eucharistie, l'évêque « est celui qui, revêtu de la grâce du ministère sacerdotal, préside à celle-ci ». Présider l'eucharistie et servir par elle le peuple de Dieu sont les responsabilités les plus importantes d'un évêque dans une Église locale. Par son ordination épiscopale, l'évêque reçoit, d'une manière sacramentelle, le pouvoir, *εξουσία*, de servir, « que le Fils a reçu du Père et qu'il a humainement accueilli par son consentement

¹⁹ 1Tm 4,14.

²⁰ Quand on dit ici « fidèles » (οἱ πιστοί), on pense à ceux qui sont baptisés, et pas simplement à ceux qui croient en Dieu d'une façon obscure, qui n'a rien à voir avec la foi commune de l'Église : celle au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, la foi kérygmatische. Seuls les baptisés au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit sont les croyants dont on parle dans le document analysé.

dans sa Passion ». Il est donc clair que le ministère épiscopal dans une Église locale n'est pas une tâche administrative et juridique, mais en premier lieu un service sacramentel, organiquement lié à la réalité ecclésiale. L'évêque ne peut pas exister sans qu'il soit le président d'une Église locale. De même, une Église locale ne peut pas célébrer sa liturgie sans son évêque. L'évêque est indispensable pour chaque célébration ecclésiale. Comme le dit le texte de Munich, il « se tient au cœur de l'Église locale comme ministre de l'Esprit pour discerner les charismes et veiller à ce qu'ils s'exercent dans la concorde, en vue du bien de tous, dans la fidélité à la tradition apostolique » (II, § 3).

1.2.4. La présidence épiscopale dans l'Église locale

De nouveau, comme nous l'avons vu au sujet de l'Église, le document de Munich nous introduit dans la notion du ministère épiscopal au sein de l'Église locale en nous présentant tout d'abord l'aspect invisible de ce ministère si important, pour passer maintenant à la présentation de son aspect visible – à savoir la présidence des sacrements.

En tant que président d'une Église locale, l'évêque est chargé de veiller à ce qu'il puisse *rassembler dans l'unité les enfants de Dieu*²¹ (II, § 3). L'évêque est le serviteur de la *koinônia* et de l'unité ecclésiale par la communion avec les fidèles, membres d'une Église, et par la communion eucharistique avec d'autres évêques, présidents des autres Églises locales. Quand l'évêque ne préside pas personnellement la liturgie d'une Église locale, il la préside toujours par la mention de son nom, que les célébrants presbytres sont obligés de faire pour que la célébration eucharistique d'une Église locale soit valide, comme nous le verrons par la suite.

La Commission montre de quelle façon doit être comprise cette présidence épiscopale dans l'Église locale : l'évêque n'est pas exclu de sa communauté eucharistique, mais il est membre de la communauté eucharistique qu'il préside. Son service de président et de ministre principal des sacrements s'effectue par les membres de la communauté de l'Église locale. L'évêque « apparaît alors comme ministre du Christ faisant l'unité de son Corps, créant la communion par son corps ». « C'est cette union exprimée dans l'Eucharistie qui se prolonge et s'actualise dans l'ensemble des relations « pastorales », comme par exemple celles de « magistère, gouvernement, vie sacramentelle ». Cette sanctification de la

²¹ Jn 11,52.

communauté ecclésiale par le mystère de la communion doit être l'image « d'une communauté humaine renouvelée » (II, § 3).

Entre la communauté de l'Église locale et la personne de l'évêque qui préside cette Église, existe une « communion profonde », qui se trouve au cœur de la « communion avec la communauté apostolique ». En tant que président de la communauté ecclésiale, dans la tradition ancienne l'évêque est élu par l'assemblée des membres de telle ou telle Église. De cette façon celle-ci devient « garante de sa foi apostolique », en conformité avec ce qu'elle-même confesse, en tant qu'Église locale. Comme je l'ai fait remarquer précédemment, le texte de Munich déclare que « toute Eucharistie ne peut se célébrer en vérité que présidée par lui ou par un presbytre en communion avec lui. Sa mention dans l'anaphore est essentielle » (II, § 4).

1.3. *Église locale et Église universelle*

Dans ce troisième – et dernier pour le document de Munich – axe ecclésiologie nous allons voir comment la communion entre toutes les Églises locales forment « l'Église universelle », que – comme nous le constaterons – seulement le document de Munich évoque. Ce document nous propose de voir les notions d'« Église locale » et d'« Église universelle » de manière originale : dans l'ordination d'un évêque, ordonné par les évêques voisins avec lesquels il est en communion, et dans la simultanéité d'existence entre les Églises locales et l'Église universelle. Nous allons apprécier également que l'Église universelle n'est que communion entre Églises locales.

1.3.1. **L'ordination de l'évêque par les « évêques voisins » : signe de la communion d'une Église locale avec les autres Églises**

Précédemment, nous avons montré que l'évêque, en tant que serviteur de la *koinônia* et de l'unité ecclésiale, se trouve en communion sacramentelle non seulement avec les fidèles – membres de l'Église locale qu'il préside –, mais également se trouve en communion eucharistique avec d'autres évêques, qui président les autres Églises locales du voisinage.

Cette communion entre les « évêques voisins » d'une région se manifeste dans l'ordination épiscopale. Dans la pratique ancienne de l'Église et dans certains endroits encore aujourd'hui, un évêque reçoit son ordination épiscopale par l'ensemble des « évêques voisins », qui par leur participation à l'imposition des mains (*χειροτονία*) sur le futur évêque,

témoignent la même foi que confesse leur propre Église, et montrent que cette foi est la même que celle de l'Église où un nouvel évêque est ordonné à servir le sacrement. Par cette ordination, « l'évêque devient dans son Église le garant de l'apostolicité, celui qui la représente au sein de la communion des Églises, son lien avec les autres Églises ». Les évêques voisins du territoire (*sedes, καθέδρα*) où le futur évêque présidera l'Église locale et exercera sa diaconie, sont tous porteurs de la succession apostolique et transmettent au nouvel évêque un pouvoir sacramentel qu'eux-mêmes avaient reçu par l'imposition des mains des anciens évêques. De cette façon, le ministère de l'évêque dans l'Église « s'insère dans la catholicité de l'Église de Dieu » (II, § 4), en communion avec les autres Églises.

1.3.2. Unité et catholicité de l' « Église de Dieu »

Le sommet ecclésiologique dans le texte de Munich se trouve dans sa troisième partie, où la Commission tente d'étudier les notions « Église locale » et « Église universelle », ainsi que le rapport entre elles, en d'autres termes, comme nous l'avons dit, la catholicité de l'Église de Dieu, qui se manifeste dans la *koinônia* des Églises locales. En ce qui concerne l'unité et la catholicité de l'Église de Dieu, il faut tout d'abord garder en mémoire que « le Corps du Christ est unique ». En conséquence, l'Église de Dieu est une aussi – « il n'existe donc qu'une Église de Dieu », affirme le document. On se demande, cependant, comment il est possible qu'existe une seule Église de Dieu, puisque jusqu'à maintenant nous avons évoqué de nombreuses preuves qui ressortent de ce même document, qu'il existe plusieurs véritables Églises au pluriel ? Pour comprendre cette question d'unité et catholicité de l'Église de Dieu, il nous faut évoquer la *communio* entre toutes ces véritables Églises locales, communion qui crée et rend possible l'unité dans la catholicité de l'Église de Dieu, puisque toutes les communautés confessent la même foi et le même baptême. Et à ce propos, la Commission est convaincue que « l'identité d'une assemblée eucharistique avec une autre vient de ce que toutes, avec la même foi, célèbrent le même mémorial, que toutes, par la manducation du même corps et la participation au même calice deviennent le même et unique Corps du Christ auquel elles ont été intégrées par le même baptême ». Même si on voit une « multiplicité de célébrations », il y a seulement un seul et unique mystère célébré (III, § 1) : celui du « Christ, Fils de Dieu incarné, mort et ressuscité », ou de ce qu'on appelle « l'événement du Christ » (I, § 1). Quand les baptisés communient au Corps et au Sang du Seigneur et se réunissent dans le Corps du Christ Ressuscité, ils ne communient pas à « une partie du Christ, mais au Christ total ». De la même manière, quand l'Église locale célèbre

l'eucharistie présidée par l'évêque, elle n'est pas simplement « une section du Corps du Christ » mais pleinement Corps du Christ. Le document de Munich déclare que « la multiplicité des synaxes locales ne divise pas l'Église, mais au contraire en manifeste sacramentellement l'unité », l'unité de l'Église : une sainte catholique et apostolique. Il affirme que « chaque assemblée eucharistique est en vérité la Sainte Église de Dieu, le Corps du Christ, en communion avec la première communauté des disciples ». Elle est « en communion avec l'assemblée des saints dans le ciel qu'évoque chaque célébration » (III, § 1). De plus, elle est en communion avec les saints qui l'ont précédée au ciel.

1.3.3. Et l'Église universelle ?

Dans la subdivision qui précède, nous avons pu observer comment la communion sacramentelle entre les Église locales valorise d'une certaine manière l'unité et en même temps la catholicité de « l'Église de Dieu ». Dans les lignes qui suivent nous allons voir comment les rédacteurs du texte de Munich approfondissent cette notion de communion entre les Églises locales, en se référant à l'Église universelle, qui n'existe que dans la communion sacramentelle des Églises locales. Le document de Munich parle de la simultanéité indispensable entre « l'universel et le local ». Plus exactement, « l'universel et le local, sont nécessairement simultanés », affirment les rédacteurs du texte de Munich (III, § 2). Quand on parle dès lors d'une « jeune » Église locale, née dans un lieu précis et à un moment donné dans l'histoire de l'humanité, on emploie le terme « jeune » dans un sens historique plutôt que sacramentel. Dans la suite, la Commission donne la précision que « Dieu un et unique est la communion de trois Personnes, l'Église une et unique est communion de plusieurs communautés », comme dans la Sainte Trinité il y a trois personnes mais qui communient à une même divine substance. L'Église universelle « s'identifie à la *koinônia* des Églises » locales, de même que chaque Église locale est avant tout une communion de personnes. L'« unité » et la « multiplicité » sont deux termes qui se croisent pour nous aider à comprendre ce qu'est l'Église. Ces termes sont liés de telle façon « que l'une ne saurait exister sans l'autre ». Il nous semble que, dans le texte de Munich, la Commission théologique emploie aussi les termes « une » et « unique » pour parler de l'Église universelle. Il est cependant clair que « l'Église catholique se manifeste dans la synaxe de l'Église locale ». C'est pourquoi, pour qu'une communion véritable entre les Églises locales s'effectue, deux choses importantes sont à réaliser, selon le texte de Munich : la première est « l'identité du mystère de l'Église vécu dans l'Église locale avec le mystère de l'Église vécu

par l'Église primitive » (III, § 3a), et l'autre est le fait que « chacun doit reconnaître dans les autres, à travers les particularités locales, l'identité du mystère de l'Église » (III, § 3b). La reconnaissance mutuelle entre les Églises locales doit exister d'abord au niveau régional – c'est-à-dire que plusieurs Églises locales d'une région doivent être en communion entre elles. « Cette communion à l'intérieur d'une même région doit se dépasser dans la communion entre Églises sœurs » (III, § 3).

La Commission rappelle quels sont les liens de la communion entre les Églises locales, selon le Nouveau Testament : « communion dans la foi, dans l'espérance et dans l'amour, communion dans les sacrements, communion dans la diversité des charismes, communion dans la réconciliation, communion dans le ministère ». Par la grâce du Saint Esprit, « l'Église universelle, catholique, intègre la diversité ou la pluralité en en faisant un de ses éléments essentiels », qui est une catholicité en pleine conformité avec la prière sacerdotale de Jésus le Christ, dans l'évangile de Jean²². Et comme nous l'avons évoqué plus haut, chaque évêque, en tant que président d'une Église locale, est « rattaché à la communion apostolique » et par « l'ensemble des évêques assurant l'épiskopè des Églises locales au collège des apôtres ». Les évêques d'une région « forment eux aussi un collège enraciné par l'Esprit dans le 'une fois pour toutes' du groupe apostolique, témoin unique de la foi ».

Je voudrais insister ici sur l'importance de l'équivalence entre les mots « foi » et « communion ». Quand on dit ici que le « groupe apostolique » est « témoin unique de la foi », cela signifie que les saints apôtres sont de véritables témoins de leur communion avec Jésus le Christ, dans l'Esprit Saint.²³ Cette « foi – communion » de l'Église était célébrée par les fidèles, les baptisés, qui « persévéraient tous en la doctrine des Apôtres, et en la communion et la fraction du pain, et dans les prières »²⁴. C'est dans ce même esprit, ajoute la Commission, que la communion entre les évêques, présidents des Églises locales, « signifie non seulement qu'ils doivent être unis entre eux par la foi, la charité, la mission, la réconciliation, mais aussi qu'ils communient dans la même responsabilité et le même service de l'Église ». Dans chacune des Églises locales, « l'Église une et unique s'accomplit ». C'est pour cela que « chaque évêque ne peut séparer le souci de son Église du souci de l'Église universelle » – « une et unique ». Bien plus, quand un nouvel évêque est ordonné, « il reçoit

²² Cf. Jn 17.

²³ Référence implicite à Ac 2,1-36.

²⁴ Ac 2,42.

le charisme de l'Esprit pour l'*épiskopè* d'une Église locale, la sienne, il reçoit du fait même le charisme de l'Esprit pour l'*épiskopè* de toute l'Église ». Et pour répondre à la question : où se trouve finalement l'*épiskopè* de l'Église universelle ? La Commission affirme que cette « *épiskopè* de l'Église universelle se trouve confiée, par l'Esprit, à l'ensemble des évêques locaux, en communion les uns avec les autres », et que « cette communion s'exprime traditionnellement dans la pratique conciliaire » (III, § 4), que l'Église primitive connaît depuis la Pentecôte.

Comme il est indiqué dans l'introduction du document de Munich, celui-ci aborde « le mystère de l'Église par un seul de ses aspects (...) dans la perspective sacramentelle de l'Église ». Cela veut dire que dans le document de Munich le mystère de l'Église et de l'Eucharistie sont vus à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité. Ce premier document officiel de la Commission mixte ne fait qu'ouvrir seulement le dialogue théologique entre les catholiques et les orthodoxes en le posant sur une base ontologique pour l'unité de l'Église, celle de la très Sainte Trinité. En conséquence, il est donc normal, que d'autres aspects qui concernent et qui manifestent l'unité de l'Église soient évoqués dans les documents officiels suivants de la Commission théologique mixte. Je vais rappeler seulement que le document de Munich se termine en espérant, qu'un thème – tel que « la pratique conciliaire » – soit examiné ultérieurement par les membres de la Commission, comme eux-mêmes le disent : « dans les perspectives de ce que nous venons de préciser » – c'est-à-dire en tenant compte de l'aspect trinitaire du « mystère du Christ », qui est l'Église. Mais avant que le thème de la « conciliarité » de l'Église soit examiné par la Commission (document de Ravenne), nous verrons d'abord dans les documents officiels suivants comment l'unité de l'Église se manifeste dans la foi et les sacrements de l'Église, et plus précisément dans les trois sacrements d'initiation à l'Église (document de Bari) et dans le sacrement de l'ordre (document de Valamo). Le deuxième document – celui de Bari est étroitement lié au document de Munich, puisque son thème – comme le disent ses rédacteurs mêmes – avait été établi lors de la deuxième session plénière tenue à Munich en 1982. Comme nous venons de le préciser, il nous révélera le rapport entre foi, sacrement et unité de l'Église.

2. « FOI, SACREMENTS ET UNITÉ DE L'ÉGLISE » - DOCUMENT DE BARI

Le document de Bari²⁵, fruit de la quatrième session plénière organisée en 1987 à Bari (Italie), du 29 mai au 7 juin (première phase) et du 9 au 16 juin²⁶ (deuxième phase), porte le titre : « Foi, sacrements et unité de l'Église ». La commission mixte avait établi ce thème pendant la deuxième session plénière à Munich en 1982. Ce rapport se considère donc comme une suite organique du rapport de Munich sur « Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité ». Au terme de l'introduction de celui-ci, la Commission mixte affirmait en effet : « Ce document préparatoire commun considère que l'étude des sacrements de l'Église est propice pour examiner à fond et d'une manière positive les problèmes du dialogue ». En tête du document de Bari, la Commission rappelle d'ailleurs l'évolution du dialogue bilatéral que je viens d'évoquer. Au total ce document représente 53 paragraphes : une introduction (les paragraphes 1 à 4), une première partie (les paragraphes 5 à 36), divisée en sept sous-thèmes, où la Commission aborde la question de la foi et de la communion dans les sacrements, enfin la deuxième et dernière partie, plus brève (les paragraphes 37 à 53), où les membres de la Commission se proposent de développer la question des sacrements de l'initiation, ainsi que leur rapport à l'unité de l'Église.

²⁵ COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THEOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Foi, sacrements et unité de l'Église*, dans *Documentation catholique*, 85 (1988), p. 122-126. Voir aussi dans : *Episkepsis*, 390 (1987), p. 5-15 ; *Irenikon*, 60 (1987), p. 336-349 ; *Service d'information*, 64 (1987), p. 86-91 ; Voir aussi dans l'édition bilingue (italienne – français) : COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES ÉGLISES ORIENTALES ORTHODOXES (éd.), *Il documento di Bari : atti, discorsi ufficiali risonanze della IV sessione plenaria della Commissione mista per il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse, Cassano Murge, Bari, 29 maggio-7 giugno 1986 e 9-16 giugno 1987*, Bari, Tipografica meridionale, 1990, p. 51-68. Version électronique sur :

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19870616_bari_fr.html (page consultée le 09 mars 2011). Pour aborder le document de Bari, je me base sur le texte original français, publié dans *Episkepsis*. Désormais j'indiquerai à même le texte de mon exposé, entre parenthèses, la subdivision du document que je cite ou à laquelle je me réfère. Quand je fais plusieurs citations partielles successives d'un même numéro du document, je n'indique qu'une fois ce numéro ou cette subdivision du document, au terme de toutes ces citations partielles successives.

²⁶ Pour une description du climat spirituel pendant le déroulement de la deuxième phase de la quatrième session plénière, voir : Olivier CLEMENT, *L'espérance élargit le cœur*, dans COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES ÉGLISES ORIENTALES ORTHODOXES (éd.), *Il documento di Bari : atti, discorsi ufficiali risonanze della IV sessione plenaria della Commissione mista per il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse, Cassano Murge, Bari, 29 maggio-7 giugno 1986 e 9-16 giugno 1987*, Bari, Tipografica meridionale, 1990, p. 91-95.

Je vais ici essayer de dégager et de mettre en relief les grands points ecclésiologiques que le document de Bari aborde. Les quatre points ecclésiologiques majeurs que je dégage à partir du contenu du document sont les suivants. Premièrement, c'est la vision globale de l'Église, mettant l'accent sur l'Église en tant que lieu par excellence où l'homme reçoit la foi comme don gratuit de Dieu. Deuxièmement, c'est le rapport entre foi, sacrement et Église. En troisième position se présente le point ecclésiologique qui concerne la relation entre la foi et les sacrements d'initiation au sein de l'Église. Le quatrième et dernier point ecclésiologique concerne la communion mutuelle entre les Églises locales, surtout par les ministres ordonnés, et l'identité de la foi comme norme nécessaire pour cette communion intra-ecclésiale ainsi que les diverses formulations de la foi.

2.1. *Vision globale de l'Église*

Selon la vision globale qui ressort du document, l'Église y est présentée sous deux de ses aspects : l'aspect sacramentel et l'aspect doctrinal. Selon l'aspect sacramentel, l'Église est affirmée comme le lieu par excellence où l'homme, dans sa propre liberté, reçoit la foi, qui est sans aucun doute « indissociablement don de Dieu » (§ 5). L'Église est communauté des hommes appelés et endroit où les hommes sont invités (appelés, d'où aussi le mot *εκκλησία*, assemblée convoquée) à répondre à la vocation de participer à la vie divine, pleinement intégrés au Corps du Christ « par la vie sacramentelle et la Parole de Dieu », qui nourrit en eux la foi et dans laquelle l'agir du Saint Esprit est offert (§ 8), par la communion. Il s'agit de la « vraie foi » à laquelle les hommes communient par les sacrements et qui épuise en même temps « la totalité de la richesse du mystère révélé en Jésus-Christ » (§ 9). Les auteurs du texte de Bari appellent cet échange mystérieux entre Dieu et l'homme – qui se passe au sein de l'Église –, communion. L'Église est le lieu où l'assemblée des chrétiens célèbre dans l'eucharistie « l'événement du mystère du salut » (§ 18). C'est dans l'Église que l'homme trouve « la vraie foi ». Elle lui est accordée par la communion eucharistique.

D'autre part et du point de vue doctrinal – tel que formulé dans le document de Bari – l'Église est celle qui proclame la foi. La foi proclamée dans l'Église, « nourrit la prière liturgique du peuple de Dieu » (§ 14). Elle est le lieu où « la vérité révélée²⁷ est transmise selon la tradition des Apôtres, sur la base de l'Écriture, par les conciles œcuméniques, la vie liturgique, les Pères de l'Église et elle est mise en œuvre par les membres du Corps du

²⁷ Référence implicite à Lc 2,29-32 et à Jn 14,6.

Christ », le peuple de Dieu. Comme nous l'avons déjà dit et le dirons encore, c'est dans l'Église que les hommes reçoivent leur foi. « La foi associe au témoignage du Christ et à *la nuée des témoins*²⁸ qui enveloppent l'Église » (§ 10) ; mais parallèlement, l'Église est aussi le lieu où l'homme est instruit par la foi à s'orienter « vers les réalités du Royaume » (§ 11). En relation avec ce que nous avons évoqué tout à l'heure au sujet de l'Église et conformément au contenu du texte de Bari, l'Église est celle qui « garde le dépôt de la foi pur et inaltéré en la transmettant fidèlement à ses membres », puisqu'elle est toujours « colonne et fondement de la vérité »²⁹ (§ 27).

Malgré la présence de deux aspects dans une même vision globale de l'Église à partir du texte de Bari, nous pouvons constater que ces deux aspects sont inséparables l'un de l'autre, puisque selon le document, l'Église garde, transmet et proclame sa foi en la célébrant dans les sacrements. Cette dernière affirmation nous ouvrira la compréhension d'un autre grand point ecclésiologique que nous allons développer bientôt, afin de voir quel est exactement le rapport entre foi, sacrement et Église, selon ce document.

Outre le fait que la foi est un événement ecclésial puisqu'elle est célébrée dans les sacrements, la foi a également un aspect doctrinal, comme nous l'avons signalé plus haut en parlant de la vision globale de l'Église dans le document de Bari. Selon les rédacteurs de ce document, « la foi embrasse la totalité de la doctrine et de la pratique de l'Église relative au salut ». Mais il est assez significatif que cette phrase se termine par la mention que « le dogme, la conduite et la vie liturgique s'imbriquent en un tout unique et constituent ensemble le trésor de la foi » (§ 7). Cela nous montre clairement que ni les dogmes de l'Église, ni la doctrine de l'Église en sa plus grande totalité, ne sont séparés de la vie sacramentelle et liturgique, c'est-à-dire de la vie de « communion » qui existe dans l'Église. Certes, les dogmes de l'Église ont leurs racines dans l'Écriture sainte, mais ils sont engendrés, formés, développés et exprimés par les hommes au sein de l'Église et en fonction de son expérience propre de Dieu. Et où se fait cette expérience/rencontre de Dieu au sein de l'Église ? Nous le verrons tout de suite dans le troisième axe ecclésiologique du document de Bari.

²⁸ He 12,1.

²⁹ 1Tm 3,15.

2.2. *Rapports entre foi, sacrement et Église*

Comme nous venons de le voir, un rapport organique existe entre foi, sacrement (eucharistie) et Église. Ce rapport est celui qui fait exister l'Église. Les rédacteurs du document approfondissent leur réflexion concernant ce rapport, tout en restant fidèles à la ligne qu'ils suivent en vue de présenter tant le côté sacramentel que le côté doctrinal de la foi. Ils vont nous exposer comment la foi vit dans l'Église en tant que sacrement célébré. Le rapport entre foi, sacrement et Église est nourri par l'agir du Saint Esprit dans l'Église. C'est pour cela qu'il n'est pas possible de parler du rapport entre sacrement, foi et Église, sans évoquer l'œuvre de l'Esprit Saint au sein de l'Église. Nous verrons donc brièvement comment la grâce de l'Esprit Saint opère dans les sacrements et comment la doctrine de la foi – qui embrasse la totalité de la pratique de l'Église – nous dirige vers le salut. Puisqu'on parle de la foi célébrée dans le sacrement qui vivifie l'Église, il est normal que le côté doctrinal de la foi ne reste pas en dehors de la vie de l'Église. On abordera donc aussi comment la doctrine de la foi s'exprime dans la vie de l'Église.

2.2.1. **Foi et Église**

Pour comprendre le rapport entre foi, communion et Église, il faut tout d'abord souligner que, dans le document de Bari, la foi se présente comme « un événement *ecclésial* » par excellence. La foi de l'Église se manifeste notamment dans l'« expression liturgique et spécialement eucharistique ». Il est recommandé également par les auteurs que ce caractère *ecclésial* et en même temps liturgique de la foi soit pris sérieusement en considération (§ 2). En tant qu'événement *ecclésial*, la foi est présumée pour la participation des fidèles à la communion dans les sacrements. Plus précisément, elle doit être « prise comme une condition préalable (...) avant la communion sacramentelle » des membres de la communauté *ecclésiale*. Une communion sacramentelle au sein de l'Église n'est pas possible « sans communion dans la foi ». La communion sacramentelle est nécessaire puisqu'elle augmente la foi que l'Église célèbre dans le sacrement. Plus exactement, elle est une « expression de la vie même de l'Église et moyen de la croissance spirituelle de chacun de ses membres » (§ 3). Toujours sous l'angle sacramentel de la foi, nous voyons qu'au sein de l'Église, le sacrement en lui-même « présume et exprime la foi de l'Église qui le célèbre ». Quand la Commission déclare que « dans le sacrement l'Église fait plus que confesser et exprimer sa foi », on pense au sommet de la foi chrétienne, qui est la communion au Corps et au Sang du Christ, mort et ressuscité. Cette communion

eucharistique de la communauté ecclésiale, « rend présent le mystère qu'elle célèbre », le mystère de l'économie divine dans le monde. C'est de cette façon que l'Église « nourrit et développe la communion de foi de ses membres » (§ 6), – par le sacrement.

Comme il est bien connu, l'eucharistie est le sacrement de l'Église par excellence. Ce sacrement est une relation mystagogique entre ce qui est offert par Dieu et ce qui est accueilli par l'homme.³⁰ Le texte de Bari met en évidence une sorte de collaboration entre Dieu et les hommes dans un esprit de liberté, en soulignant le fait que « la foi véritable » est en même temps « don divin et réponse libre de l'homme ». Le document de Bari affirme également que « la foi est don de l'Esprit Saint ». Car « par la foi Dieu accorde le salut. Par elle l'humanité a accès au mystère du Christ, qui constitue l'Église et que l'Église communique par l'Esprit Saint qui l'habite. L'Église ne peut que transmettre ce qui la fait exister » – c'est-à-dire le sacrement. Selon le texte de Bari, « il n'y a qu'un mystère » ou sacrement « du Christ et le don de Dieu est unique, intégral et sans repentance »³¹ (§ 7). Dans l'Église – selon ce texte – chaque sacrement est « signe qui manifeste ce qu'il opère dans le fidèle et l'Église, signe qui annonce et anticipe l'accomplissement eschatologique ». C'est dans la communion liturgique des sacrements que « l'Église manifeste, illustre, confesse sa foi en l'unité du dessein de Dieu » (§ 16). Il est important de noter que, dans le texte de Bari, la Commission insiste sur le lien indissociable entre foi, sacrement (eucharistie), et Église, lien qui est pleinement manifesté dans la célébration eucharistique. Les rédacteurs précisent que « celle-ci » – l'eucharistie – « est par excellence la proclamation de la foi de laquelle toute confession dérive et à laquelle elle s'ordonne. Elle seule, en effet, proclame pleinement, dans la présence du Seigneur qu'accomplit la puissance de l'Esprit, la merveille de l'œuvre divine (...), car le Seigneur fait sacramentellement passer son œuvre dans la célébration de l'Église » (§ 17). Et c'est sûrement pour cela que, « par la célébration des sacrements, l'assemblée proclame sa foi en la transmettant et en l'assimilant » (§ 22). La Commission met une égalité dans le texte de Bari entre la « communion dans la foi » et « la communion dans les sacrements », qui selon elle, « ne sont pas deux réalités distinctes » au sein de l'Église. Elle déclare avec précision que ce sont « deux aspects d'une unique réalité que l'Esprit Saint promet, accroît et sauvegarde auprès des fidèles » (§ 36). Il est clairement déclaré, comme nous venons de le voir, que la foi célébrée dans les sacrements fait exister l'Église, que la

³⁰ Munich I, § 2.

³¹ Rm 11,29.

communion dans la foi et la communion dans les sacrements sont les aspects d'une unique réalité, l'Église.

2.2.2. **Le Saint Esprit et les sacrements de l'Église**

Selon les rédacteurs du texte de Bari, les sacrements célébrés en Église sont des « sacrements de la foi ». Dans ces « sacrements de la foi », l'Église prie « Dieu le Père » d'envoyer son Esprit Saint. Par cette épiclese, « l'Église exprime sa foi (...) pour la venue de l'Esprit ». Comme nous l'avons signalé plus haut, il n'est pas possible évidemment de parler de « sacrement-foi-communion », sans évoquer l'œuvre de l'Esprit Saint au sein de l'Église. Dans le texte de Bari – de même que déjà dans le texte de Munich³² –, la Commission met en évidence le rôle de la troisième Personne de la Sainte Trinité, qui nous « introduit dans la plénitude du salut en Christ », qui « lui-même constitue l'Église comme son Corps ». La Commission affirme encore une fois que « l'Esprit Saint édifie l'Église »³³. En s'appuyant sur l'enseignement de saint Basile le Grand, elle ajoute que c'est à Lui qu'est attribué chaque don dans l'Église³⁴. Selon la Commission, les sacrements de l'Église sont « don et grâce de l'Esprit Saint, en Jésus-Christ dans l'Église » (§ 15). Les auteurs du texte affirment que « tout cela est réalisé par le même Saint-Esprit qui constitue le croyant comme membre du Corps du Seigneur » (§ 39).

2.3. *Foi et sacrements d'initiation de l'Église*

Après avoir vu ce qu'est l'Église et quel est le rôle de la foi et des sacrements pour son édification – par l'invocation à l'Esprit Saint – en tant que communauté des hommes appelés au salut par les moyens des sacrements, nous allons voir maintenant comment la foi de l'Église s'implique dans les sacrements dits « d'initiation » de l'Église. Et puisque nous avons évoqué tout à l'heure la question : où l'homme jouit-il de la grâce de Dieu ? Maintenant le document de Bari nous répond : dans les sacrements d'initiation de l'Église. Et puisque nous observons évidemment l'unité qui existe entre ces trois sacrements, il est normal que nous abordions aussi quel est le rôle de cette unité entre les trois sacrements pour l'unité de l'Église.

³² Munich I, §§ 3-6.

³³ Munich I, § 4 c.

³⁴ PG 30, c. 289.

2.3.1. Unité de trois sacrements d'initiation

Structurellement parlant, dans le document de Bari, la Commission traite les sacrements d'initiation, en commençant par le baptême. Pour exprimer la théologie de celui-ci, le texte se réfère à l'épître de saint Paul aux Romains, où – comme il est connu –, il parle du baptême en tant que participation sacramentelle à la mort et à la résurrection du Christ³⁵. Et, insiste le texte que nous étudions, « la foi est présupposée au baptême et à toute la vie sacramentelle qui le suit » (§ 12) au sein de l'Église, puisque entre la foi, le baptême et toute la vie sacramentelle existe une liaison profonde. La foi, comme on l'a rappelé, ne peut être vécue qu'en Église, par les sacrements, et surtout par les sacrements d'initiation (§ 13). L'unité entre foi, sacrement et Église se reflète également dans l'unité des trois sacrements d'initiation de l'Église : à savoir – le baptême, la chrismation et l'eucharistie. Pour expliquer la dépendance mutuelle de ces trois sacrements, il faut rappeler le rôle primordial de l'eucharistie en tant que sacrement par excellence. C'est pour l'eucharistie que le baptême et la chrismation existent en tant que sacrements d'initiation, et c'est dans l'eucharistie que ces deux sacrements d'initiation prennent une valeur ecclésiale (§ 17). Ce qui est aussi très significatif du point de vue ecclésiologique dans les sacrements d'initiation de nos Églises, selon les auteurs du document de Bari, ce sont les questions-réponses entre le ministre qui représente l'Église, et le candidat qui veut entrer en « koinônia » avec l'Église en vue de son salut. Selon le rite du baptême en Occident, l'Église demande alors au candidat au baptême : « Que demandes-tu à l'Église? ». Et le candidat répond : « La foi ». – « La foi que te donne-t-elle? » – « La vie éternelle » (§ 13). En effet le candidat au baptême, quand il demande « la foi » que « l'Église lui donne » en vue de la « vie éternelle », c'est la communion aux sacrements et plus précisément la communion à l'eucharistie qu'il demande. Seule l'Église peut lui accorder cette expérience unique. Ce rapport entre foi et vie liturgique au sein de l'Église s'exprime également par l'axiome « Lex orandi, lex credendi » (§ 14).

2.3.2. Sacrements de l'initiation et unité de l'Église

Comme nous l'avons évoqué au début de la présentation de cet axe ecclésiologique, la Commission aborde la question des sacrements de l'initiation, ainsi que leur rapport à l'unité de l'Église, en donnant avant tout une définition de ce qu'est la relation des sacrements d'initiation entre eux. La Commission met en premier plan l'unité dans l'interdépendance des

³⁵ Rm 6,3-5.

sacrements d'initiation et précise que « l'initiation chrétienne est un tout dans lequel la chrismation est la perfection du baptême », tandis que l'eucharistie est ce qui achève le baptême et la chrismation. Cette unité entre le baptême, la chrismation et l'eucharistie représente « une seule réalité sacramentelle » qui en même temps n'exclut pas les spécificités de chacun de ces sacrements. La Commission définit la chrismation comme « don personnel » de l'Esprit au baptisé. L'eucharistie que les baptisés reçoivent, comme « communion au Corps et au Sang du Seigneur », qui nous ouvre les portes du royaume céleste et nous rend pardonnés de nos iniquités. C'est « la communion à la vie divine elle-même et l'appartenance à la communauté eschatologique » (§ 37). La Commission rappelle aussi que « ces trois sacrements étaient administrés au cours d'une seule célébration liturgique complexe » (§ 45), ce qui montre à nouveau l'unité entre vie liturgique – eucharistique – et administration des sacrements dans l'Église. C'est pour cela que les chrétiens orthodoxes ont gardé « l'unité dans le temps de la célébration liturgique des trois sacrements, soulignant ainsi l'unité de l'œuvre du Saint-Esprit et la plénitude de l'incorporation de l'enfant à la vie sacramentelle de l'Église » (§ 48). Les membres de la Commission déclarent unanimement que ce modèle d'unité entre les trois sacrements d'initiation, « demeure l'idéal pour les deux Églises » – catholique et orthodoxe –, « puisqu'il correspond le plus exactement possible à l'appropriation de la tradition scripturaire et apostolique, œuvre des Églises chrétiennes primitives qui vivaient en pleine communion les unes avec les autres » (§ 46). L'unité des trois sacrements d'initiation à l'Église manifeste de manière spécifique la catholicité de l'Église dans la diversité des sacrements qui trouvent la force unissant dans l'eucharistie que l'Église célèbre et ne raisons de laquelle les fidèles sont baptisés et chrismsés afin d'y participer.

2.4. Communion mutuelle entre Églises locales

Jusqu'à ce point nous avons vu comment l'Église – au singulier – se présente dans le document de Bari comme le lieu par excellence où la foi se manifeste par des moyens sacramentels et doctrinaux et que ces deux aspects de la même foi servent strictement l'unité de l'Église. Nous avons vu aussi quel est le rapport étroit entre foi, sacrement et Église, ainsi que le rapport entre les trois sacrements d'initiation à l'Église avec leur importance pour l'unité de l'Église. Cette unité fortement affirmée nous amène au quatrième point ecclésiologique annoncé au début de ce chapitre et qui concerne la communion mutuelle entre les Églises locales, par le service des ministres ordonnés des Églises et l'identité de la

foi en tant que norme nécessaire pour cette communion intra-ecclésiale, même dans sa diversité de formulation. Ayant ainsi affirmé qu'une Église annonce, proclame, vit et transmet la foi révélée à tous les fidèles par les sacrements d'initiation à l'Église, il est inévitable que le document de Bari doive préciser les rapports entre les Églises locales pour envisager « l'Église catholique de tous les temps et de partout » (§ 8).

2.4.1. Communion des Églises locales

Les rédacteurs de document de Bari utilisent les expressions « Église catholique de tous les temps et de partout » (§ 8) ou « unique Église » (§ 9), en vue de définir la communion entre « toutes les Églises locales dispersées de par le monde » (§ 8). Comme nous l'avons dit, la foi, dans son sens et sa réalité profonde, est en premier lieu « un événement *ecclésial*, réalisé et accompli dans et par la communion de l'Église, en son expression liturgique et spécialement eucharistique » (§ 2). L'Église vit sa foi, en la célébrant et en la proclamant, toujours en communion « avec toutes les Églises locales dispersées de par le monde », en manifestant d'une manière véritable l'unité de « l'Église catholique de tous les temps et de partout » (§ 8). La Commission précise que « le don de la foi existe dans l'unique Église dans sa situation historique concrète, déterminée par le milieu et le temps » et « dans tous et chacun des croyants sous la conduite de leurs pasteurs » (§ 9). Et « quand toutes les Églises locales confessent la vraie foi, elles transmettent dans le rite du baptême cette unique foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit » (§ 20). Il est encore affirmé que « la vraie foi est (...) transmise dans chacune des Églises locales » qui célèbrent l'eucharistie, et « qu'elles se reconnaissent les unes les autres comme véritables Églises de Dieu ». Les laïcs, membres d'une Église locale, ne sont pas négligés dans la théologie du texte de Bari. La Commission déclare que, quand il y a une pleine communion entre les Églises locales, « chacun des fidèles est accueilli par les (autres) Églises comme frère ou sœur dans la foi ». Cette foi « s'approfondit et s'éclaire par la communion ecclésiale », affirme le document, « vécue en chaque communauté dans les sacrements. Cette qualification ecclésiale de la foi comme fruit de la vie sacramentelle se vérifie à différents niveaux de l'existence ecclésiale » (§ 21).

Pour dire les choses d'une autre manière, la Commission catholique – orthodoxe affirme que « dans la célébration des sacrements, chaque Église locale traduit sa nature profonde », qui « est en continuité avec l'Église des Apôtres et en communion avec toutes les Églises ». Il est extrêmement important de souligner que la Commission parle dans le texte de

Bari d'une « même et unique foi », puisqu'il s'agit toujours de la communion, que les Églises locales partagent, et qu'elles « célèbrent les mêmes sacrements ». Réciproquement, quand une Église locale célèbre un sacrement, « les autres Églises locales reconnaissent l'identité de leur foi avec la sienne ». Et c'est pour cela que la reconnaissance mutuelle des sacrements par les Églises locales, « confirme la communion de foi entre les Églises », en manifestant ainsi la catholicité de l'Église de Dieu. La Commission ajoute que, si un ministre – évêque, prêtre, diacre –, ou tout simplement un fidèle, vient d'une Église locale précise, « baptisé dans cette Église » locale, il n'y a aucun empêchement à ce qu'ils célèbrent, concélébrent, ou reçoivent « les sacrements dans une autre Église locale », qui est en communion aussi avec la sienne. La « communion dans les sacrements exprime l'identité et l'unicité de la vraie foi que partagent les Églises » locales (§ 23). Cette unité de foi qui existe à l'intérieur d'une Église locale et également entre les autres Églises locales, « est inséparable de l'unité de la vie sacramentelle », qui est fruit de cette unité dans la foi (§ 36).

2.4.2. Identité de la foi comme norme pour la communion entre Églises locales

Restons toujours sur la communion entre les Églises locales sur base de la vérité révélée dans la foi et en conséquence dans les sacrements que les Églises célèbrent. Ce faisant, nous observons que la première condition « pour une vraie » communion entre les Églises locales – selon le texte de Bari –, c'est d'abord que chacune d'elles se réfère « au symbole de foi de Nicée-Constantinople ». Les membres de la Commission mixte appellent ce décret de la foi de l'Église indivise du IV^e siècle « norme nécessaire » pour une pleine communion entre les Églises locales dans la vraie foi, qui est « présupposée à une communion dans les sacrements » entre ces Églises locales. Bien plus, une pleine communion entre Églises locales – en vue de manifester la catholicité de l'Église – « n'est possible qu'entre Églises qui ont en commun la foi, le sacerdoce et les sacrements. C'est en raison de cette reconnaissance réciproque de l'identité et de l'unicité de la foi (comme, d'ailleurs, de celle du sacerdoce et du sacrement) transmise dans chacune des Églises locales qu'elles se reconnaissent les unes les autres comme véritables Églises de Dieu et que chacun des fidèles est accueilli par les Églises comme frère ou sœur dans la foi ».

Selon le texte de Bari, l'identité de la foi est « un élément essentiel de la communion ecclésiale dans la célébration des sacrements » (§ 25). Cette communion entre les Églises locales est mise en évidence surtout « dans la concélébration eucharistique » mutuelle, entre

les prélats qui les représentent. Par cet acte de communion sacramentelle entre les Églises, « l'identité de la foi est particulièrement manifestée et renforcée », parce que ce faisant, elles célèbrent et proclament en même temps « l'unique mystère du Christ »³⁶ – qui est son Église. Cette communion sacramentelle entre les Églises est unique. Présentés de cette façon, tous en communion – « les évêques, le clergé et tout le peuple chrétien » – « unis avec eux », peuvent annoncer et proclamer la foi à laquelle ils ont communiqué, et bien sûr « témoigner » de cette foi, qui est « la foi de l'Église » (§ 24).

2.4.3. Ministres ordonnés et Église

Après avoir évoqué tout à l'heure d'une manière explicite la place des laïcs dans la communion entre les Églises locales qui partagent la même foi, il faut aussi évoquer la place des ministres ordonnés au sein de l'Église et leur rôle pour l'unité des Églises dans la foi et les sacrements. Et quand on parle du ministère ordonné – tant dans la tradition catholique³⁷ qu'orthodoxe – on pense effectivement au ministère épiscopal et au service de l'évêque au sein de l'Église. En ce même sens, dans ses paragraphes 34 à 36, le document de Bari nous parle du ministère des évêques dans les Églises locales. Cette partie du deuxième texte officiel de la Commission mixte nous renvoie directement au contenu de son premier texte, celui de Munich³⁸, où nous pouvons trouver déjà une bonne partie consacrée au service de l'évêque et à son ministère dans l'Église. Mais restons dans le texte du document de Bari, selon lequel la fonction des ministres ordonnés dans l'Église « est avant tout de maintenir, garantir et faire croître la communion dans la foi et les sacrements ». Dans l'ensemble de l'Église, les évêques sont des « ministres des sacrements et docteurs de la foi » qui, entourés et « assistés des autres ministres, proclament la foi de l'Église » (§ 34). En abordant ces aspects du ministère de l'évêque dans l'Église, la Commission affirme que l'évêque est le garant et le lien de « l'unité de foi à l'intérieur d'une Église locale et entre les Églises locales ». Il est également « témoin de la tradition, en communion avec son peuple ». La Commission insiste sur le fait que l'évêque n'est pas séparé du peuple de Dieu, mais qu'il a un ministère spécial à exercer parmi celui-ci (§ 36).

³⁶ Munich I, § 1.

³⁷ Cf. *Lumen Gentium* n° 28.

³⁸ Munich II, §§ 3-4.

2.4.4. Formulations diverses de la foi et communion entre Églises locales

L'identité de la foi vient d'être évoquée en tant que norme nécessaire pour la communion entre les Églises locales ; et la déclaration de la Commission dans le texte de Bari semble être sévère et décisive. Nous venons d'entendre que le symbole de Nicée-Constantinople est une norme nécessaire et un présupposé pour la pleine communion entre les Églises locales. Néanmoins, les rédacteurs du texte de Bari signalent que les formulations diverses de la foi n'empêchent pas la « koinônia » sacramentelle entre les Églises locales, puisque « chaque Église peut reconnaître sous la variété des formulations l'unique foi authentique reçue des Apôtres » (§ 25). Mais s'il y a des cas où les différents théologoumena « représentent un rejet des dogmes antérieurs de l'Église et ne sont pas de simples différences d'expression théologique », l'Église alors, selon les membres de la Commission, « se trouve clairement confrontée à une vraie division sur la foi », et « il n'y a plus possibilité de communion sacramentelle » (§ 28) entre les Églises concernées. De même « tout développement liturgique dans une Église locale doit pouvoir être perçu par les autres comme conforme au mystère du salut tel qu'elle l'a reçu et le célèbre » (§ 30). Mais « si, par contre, telle formulation particulière de la foi ne contredit aucun de ces critères, alors cette formulation peut être considérée comme une expression légitime de la foi, ne rendant pas impossible la communion sacramentelle » (§ 32) entre les Églises locales.

Voilà donc comment la Commission théologique mixte a formulé sa compréhension commune en ce qui concerne principalement le rapport entre foi, sacrement et Église, en insistant sur l'unité qui existe entre eux. Le texte approuvé à Bari fait suite et est étroitement lié au document de Munich, sur « Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité » et, comme il est déclaré par la commission, « ces deux documents répondent aux exigences du *Plan pour la mise en route du dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe*, approuvé à la première session plénière de Patmos-Rhodes (1980) ». Les trois premiers documents de la Commission mixte abordent l'unité de l'Église sur base sacramentelle : l'eucharistie, la foi et les sacrements d'initiation à l'Église et, comme nous le verrons dans le chapitre qui suit, le sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église.

3. « LE SACREMENT DE L'ORDRE DANS LA STRUCTURE SACRAMENTELLE DE L'ÉGLISE, EN PARTICULIER L'IMPORTANCE DE LA SUCCESSION APOSTOLIQUE POUR LA SANCTIFICATION ET L'UNITÉ DU PEUPLE DE DIEU » – DOCUMENT D'UUSI VALAMO

Le document d'Uusi Valamo³⁹, que je vais désormais citer simplement comme « le document de Valamo », a été approuvé par les membres de la Commission internationale théologique mixte pour le dialogue entre les Églises Catholique-romaine et Orthodoxe, pendant sa cinquième session plénière, qui eut lieu à Uusi Valamo (Finlande), du 19 au 27 juin 1988. Le document est intitulé « Le sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église, en particulier l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu ». Il se compose d'une introduction suivie de quatre parties. La première partie a comme titre : *Le Christ et le Saint Esprit* ; la seconde : *Le sacerdoce dans l'économie du salut* ; la troisième : *Le ministère de l'évêque, du presbytre et du diacre* ; et la quatrième : *La succession apostolique*. Ce n'est pas la première fois qu'un document officiel de la Commission théologique internationale mixte donne priorité au contenu ecclésiologique et, plus précisément, au contenu d'ecclésiologie de communion. Pour organiser et répartir le contenu du texte, et pour la facilité du lecteur, j'ai choisi d'articuler les différents nœuds théologiques en donnant des titres qui proviennent du contenu même de l'ensemble du document de Valamo.

Les thèmes ecclésiologiques principaux que je dégage du document sont au nombre de trois. Premièrement, on abordera le thème Église et Trinité. Plus précisément, le thème du

³⁹ COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Le sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église, en particulier l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu*, dans *Documentation Catholique*, 85 (1988), p. 1148-1152 ; *Episkepsis*, 404 (1988), p. 10-18 ; *Irenikon*, 61 (1988), p. 347-359 ; *Service d'information*, 68 (1988), p. 194-199 ; *Proche-Orient Chrétien*, 38 (1988), p. 297-307. Voir aussi dans l'édition bilingue (italien – français) : COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES ÉGLISES ORTHODOXES (éd.), *Il documento di Bari : atti, discorsi ufficiali risonanze della IV sessione plenaria della Commissione mista per il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse, Cassano Murge, Bari, 29 maggio-7 giugno 1986 e 9-16 giugno 1987*, Bari, Tipografica meridionale, 1990, p. 133-140. Version électronique sur : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19880626_finland_fr.html (page consultée le 12 avril 2011). Pour aborder le document d'UusiValamo, je me base sur le texte original français, publié dans *Episkepsis*. Désormais j'indiquerai à même le texte de mon exposé, entre parenthèses, la subdivision du document que je cite ou à laquelle je me réfère. Quand je fais plusieurs citations partielles successives d'un même numéro du document, je n'indique qu'une fois ce numéro ou cette subdivision du document, au terme de toutes ces citations partielles successives.

mystère de l'Église en tant que mystère manifesté dans les divers degrés du sacerdoce et dans l'eucharistie, qui est le sacrement de l'Église par excellence et « par laquelle tous deviennent un seul Corps du Christ » (§ 25). Nous constatons de nouveau dans le texte de Valamo une présence trinitaire dans l'ecclésiologie, comme dans le premier texte officiel de la Commission, celui de Munich. Dans le document de Valamo, l'œuvre du Père, du Fils et du Saint Esprit dans la vie de l'Église est mise en relief, ainsi que la nature sacramentelle du ministère ecclésial. Toujours en lien étroit avec les documents officiels qui précèdent et dans la ligne du premier axe ecclésiologique que nous venons d'annoncer, le document de Valamo nous dévoile le sens du ministère ecclésial à la lumière du ministère du Christ. En deuxième lieu, dans le document de Valamo, on relève l'axe ecclésiologique qui aborde l'Église des apôtres et la succession apostolique. Dans ce cadre, nous verrons quel est le rapport entre le Saint Esprit et les saints apôtres, en faisant rappel de leur ministère unique et irremplaçable, de la succession apostolique et du rôle fondamental des apôtres pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu. Le dernier et troisième axe ecclésiologique que nous avons relevé du document de Valamo développe une théologie de la catholicité de l'Église et des ministères ecclésiaux. Dans cet axe nous verrons quel est le rapport entre la communion locale et la communion universelle des Églises. Comment le sacerdoce et les diverses ordres reflètent l'unité de l'Église, en mettant toujours – comme dans les autres documents officiels de la Commission – un accent sur la particularité du ministère de l'évêque entouré de ses presbytres et diacres et du peuple de Dieu. Nous allons voir aussi, dans le cadre du troisième axe ecclésiologique du document, comment la communion des Églises locales se manifeste en tant que communion universelle des Églises – conformément à la ligne ecclésiologique de la Commission mixte que nous suivons depuis son premier document officiel. Et finalement, mais pas en dernier lieu, nous verrons comment le document de Valamo souligne l'importance de la vie conciliaire pour la vie de l'Église et le ministère des évêques diocésains et la question de la primauté dans l'ensemble des Églises.

Telles sont les trois lignes ecclésiologiques générales qui se présentent dans le contenu du document de Valamo. Les rédacteurs du troisième document officiel, fidèles à l'aspect trinitaire de l'ecclésiologie, mettent en relief le rôle de la Sainte Trinité dans la vie de l'Église, en commençant par la définition du mystère de l'Église manifesté dans les trois degrés du sacerdoce.

3.1. *Église et Trinité*

Dès l'introduction du document de Valamo et en ce qui concerne le mystère de l'Église, les membres de la Commission expriment leur « conception du mystère de l'Église », en tant que « communion de foi et de sacrements », en donnant ainsi une certaine valeur – et peut-être un sentiment de continuité – tant au document officiel précédent, celui de Bari, qu'au premier document de la Commission, celui de Munich, dont nous avons examiné l'ecclésiologie tout au long des chapitres précédents. Mais en conformité au titre du document de Valamo – qui porte sur le sacrement de l'ordre que nous abordons maintenant, les rédacteurs soulignent notamment la manifestation du mystère ecclésial dans les divers degrés du sacerdoce, puisque le sacerdoce est aussi un sacrement qui dans tous ses degrés – l'épiscopat, le presbytérat et diaconat (§1), prend valeur – comme le baptême et la chrismation – dans la célébration eucharistique. En plus de cet aspect sacramentel dans le sens strict du terme, l'Église apparaît également en tant que « communauté de la Nouvelle Alliance » et mystère par le moyen duquel « le Christ est présent dans l'histoire ». C'est de cette façon qu'il « réalise le salut du monde », par son Église (§ 4). Ce salut que Dieu accorde aux hommes ne s'effectue pas d'une manière cachée. Le salut des hommes au sein de l'Église est possible puisque l'Église apparaît comme lieu du « rétablissement de la communion de l'homme avec Dieu », qui accomplit la vie des hommes (§ 15). Tout cela n'exclut pas la grâce de Dieu qui opère dans l'Église. Cette grâce dans l'Église, particulièrement manifestée dans la célébration eucharistique, fait d'elle « le sacrement par excellence » – sacrement « par elle-même ». L'Église apparaît encore en tant que « la manifestation anticipée des réalités dernières (...) – de l'*eschaton* dans l'histoire ». L'Église est « l'avant-goût du Royaume de Dieu » et « de la gloire de Dieu et Père » (§ 22) à laquelle les membres de l'Église sont appelés.

Ayant évoqué tout à l'heure la première Personne de la Sainte Trinité, nous dirons que de nouveau – comme dans les deux documents officiels qui précèdent –, l'aspect trinitaire est souligné dans l'ecclésiologie de la Commission. Nous allons voir maintenant comment la Sainte Trinité est présente dans l'Église, en fonction de ce que nous dit le document de Valamo, où les rédacteurs de ce document soulignent l'importance également des deux autres personnes de la Trinité, à savoir la fonction du Saint Esprit dans l'œuvre du Christ, montrant le rapport organique entre christologie et pneumatologie, présent d'ailleurs dans les autres documents de la Commission théologique catholique – orthodoxe. Ainsi, le document de

Valamo affirme que seul le Christ, par l'Esprit Saint, rassemble l'Église autour de lui en l'édifiant en tant que « son Corps » (§ 4). Cette notion de « communauté rassemblée » est exprimée d'une manière explicite dans le document de Valamo qui affirme que l'Église est « communauté rassemblée dans l'Esprit autour du Christ » (§ 13). On a l'impression dès le départ que, dans les définitions au sujet de l'Église que nous venons de lire, l'aspect trinitaire est bien présent. Nous devons noter que, dans le document de Valamo, l'Église n'apparaît pas uniquement en tant que mystère de la koinônia trinitaire, mais aussi en tant qu'intervention de Dieu dans l'histoire de l'humanité et échange de Dieu avec les hommes. Partant de ces notions plus générales – telles qu'Église et Trinité –, nous allons suivre maintenant l'accomplissement de l'œuvre du Père, du Fils et du Saint Esprit dans la vie de l'Église en examinant de près l'ecclésiologie trinitaire du document de Valamo.

3.1.1. L'œuvre du Père, du Fils et du Saint Esprit dans la vie de l'Église

Après ce panorama général du rapport entre Église et Trinité que le document de Valamo nous propose, avançons maintenant plus profondément dans l'aspect trinitaire de la vie de l'Église. À cette fin, il est important de souligner, concernant l'œuvre du Père, du Fils et du Saint Esprit dans la vie de l'Église, que la commune tradition des deux Églises, catholique romaine et orthodoxe, surtout en ce qui concerne le premier millénaire, « reconnaît », selon les membres de la Commission, « le lien étroit qui existe entre l'œuvre du Christ et celle de l'Esprit Saint » (§ 2). En conséquence, on ne peut pas voir « dans l'économie le Christ isolément de l'Esprit ». Plus exactement, il est affirmé dans le document de Valamo que « l'Esprit constitue les arrhes de la réalisation parfaite du dessein de Dieu sur le monde », dont l'Église fait partie (§ 3). Le Saint Esprit « envoyé par le Christ vivifie l'Église ». Et puisque l'Église est vécue surtout dans les sacrements, où agit la grâce de l'Esprit accordée aux fidèles par Dieu, les rédacteurs du document signalent qu'aucun ministère dans l'Église n'est efficace sans « la grâce du Saint Esprit » (§ 5). Le Saint Esprit a préparé et a réalisé le grand événement pour l'humanité, « l'événement du Christ », qui est vitalemment important pour l'existence de l'Église dans l'histoire. Et comme il était souligné dans le premier chapitre de notre travail, « l'événement du Christ »⁴⁰ consiste dans l'œuvre salvifique du Logos de Dieu : son incarnation, « sa mort et sa résurrection », accomplies « selon la volonté du Père, dans l'Esprit Saint ». Il faut se souvenir, à propos de l'événement du Christ, qu'au début du ministère public du Logos incarné sur la terre, et plus précisément

⁴⁰ Munich I, § 1.

« au moment du baptême », le Père a inauguré la mission de son Fils coéternel et consubstantiel, « par la manifestation de l'Esprit »⁴¹. On observe dans la suite de l'œuvre messianique du Seigneur Jésus-Christ, que le Saint Esprit est partout « présent à son ministère : annoncer la Bonne Nouvelle du salut, manifester la venue du Royaume, témoigner du Père ». À la fin de sa vie terrestre, le Christ, qui est le « Prêtre unique de l'Alliance Nouvelle », sacrifie sa propre vie humaine sur la croix, dans l'Esprit, pour qu'il soit « glorifié » par le même Esprit dans sa résurrection (§ 6). Et comme nous venons de le voir, « toute l'économie divine culmine dans l'incarnation du Fils, dans son enseignement, sa passion, sa glorieuse résurrection, son ascension et sa seconde parousie ». La Commission ajoute aussi à ce sujet que « le Christ agit dans l'Esprit Saint », et que c'est comme cela que l'Église est fondée, « une fois pour toutes »⁴² (§ 15).

Conformément à ce que les membres de la Commission ont déclaré plus haut, nous comprenons que là où se trouve le Corps du Christ, là souffle aussi le Saint Esprit. Plus précisément : « dans le ministère du Christ comme dans celui de l'Église, c'est l'unique et même Esprit qui est à l'œuvre et qui agira avec nous tous les jours de notre vie » (§ 7). Mais « là où l'Esprit agit, en effet, il révèle au monde la présence du Royaume dans la création ». C'est là, selon le texte de Valamo, que « s'enracine le ministère ecclésial » – dans le ministère du Christ (§ 10). Dans l'assemblée de l'Église, c'est la grâce du Saint-Esprit qui « surgit de la mort et de la résurrection du Christ et est offerte, de manière sacramentelle », à l'aide de « réalités sensibles »⁴³. Toujours au sujet de l'action gracieuse du Saint Esprit, le document de Valamo affirme que le Saint Esprit « investit de fonctions et de pouvoirs propres pour rassembler » la communauté ecclésiale et « pour présider au nom du Christ aux actes dans lesquels elle célèbre les mystères du salut » (§ 11). Pourtant, le rôle de Saint Esprit dans le document de Valamo apparaît soit « à titre de sujet principal »⁴⁴ (§§ 5, 7, 11, 25, 33, 44, 48), soit « à titre d'instrument (...) de la présence et de l'action du Christ »⁴⁵ (§§ 4, 9, 11, 17).

⁴¹ Référence implicite à Mc 1,10 ; Mt 3,16 ; Lc 3,22.

⁴² Munich II, § 1.

⁴³ Munich I, § 1.

⁴⁴ André DE HALLEUX, *Une nouvelle étape dans le dialogue catholique-orthodoxe : le texte de Valamo*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 19 (1988), p. 462.

⁴⁵ *Ibid.*

3.1.2. L'Eucharistie – *δοξολογία* de l'Église par excellence

Après que nous avons mis en relief le mystère de l'Église à la lumière du mystère trinitaire – tant dans les textes qui précèdent que dans le texte de Valamo, nous avons vu également que la grâce que Dieu accorde pour les fidèles est vécue surtout dans les sacrements de l'Église : que ce soit le sacrement du baptême, ou de la chrismation, ou de l'ordre, eux tous prennent leur valeur et leur sens d'existence par le sacrement de l'Église par excellence, l'eucharistie. Il suffit de rappeler que comme dans le document de Bari, les rédacteurs du document de Valamo indiquent que « l'eucharistie (...) achève l'initiation chrétienne⁴⁶ par laquelle tous deviennent un seul Corps du Christ » (§ 25). L'Eucharistie est le moment où « l'Église se manifeste en plénitude » (§ 34). Pendant la synaxe liturgique de l'Église locale, « les croyants s'offrent avec le Christ comme sacerdoce royal ». Ceci est rendu possible par le Dieu-Trinité, « grâce à l'acte du ministère » qui rend le Christ lui-même présent parmi les fidèles. C'est le Christ qui « annonce la Parole », qui « fait que le pain et la coupe deviennent par l'Esprit son Corps et son Sang ». C'est de cette façon sacramentelle que les chrétiens sont incorporés au Christ – le donateur de la vie –, par « sa vie » (§ 35). C'est de cette façon que l'unité de la communauté ecclésiale se réalise dans l'eucharistie. Par la grâce de l'Esprit Saint, la communauté eucharistique rassemblée « rejoint, au-delà de l'histoire, la grande assemblée des apôtres, des martyrs, des témoins de tous les temps réunis autour de l'Agneau »⁴⁷. Par l'eucharistie, les fidèles expérimentent le « présent » du « monde à venir »⁴⁸. Comme il était évoqué déjà dans le texte de Munich⁴⁹, la vie trinitaire est sacramentellement présente à chaque célébration eucharistique. Conséquemment, la Commission insiste sur le fait que quand l'Église est « rassemblée dans la communion », elle le fait en « s'offrant au Père, par le Fils dans l'Esprit Saint » (§ 36). À travers les affirmations ecclésiologiques que nous venons de lire, nous avons vu – d'une manière tout à fait intellectuelle et théorique –, quelle est la nature sacramentelle du mystère ecclésial, en évoquant le rôle majeur de la Sainte Trinité pour la sanctification du peuple de Dieu, ainsi que dans la célébration principale de l'Église – celle du sacrement de l'eucharistie. Il nous reste encore à voir dans les lignes qui suivent quelle est la nature sacramentelle du ministère ecclésial en rapport avec ce que nous venons d'évoquer précédemment.

⁴⁶ Bari § 37.

⁴⁷ Cf. Ap. 5,8-14.

⁴⁸ Référence implicite à Munich I, § 1.

⁴⁹ Cf. Munich I, § 5-6.

3.1.3. La nature sacramentelle du ministère ecclésial

Après avoir abordé la nature sacramentelle de l'Église à la lumière de la Sainte Trinité et l'eucharistie, il est normal de jeter un regard – également sur les questions qui se posent en ce qui concerne la nature sacramentelle du ministère ecclésial. À cette fin, la Commission affirme dans le document de Valamo que « le ministère de l'Église en tant que tel est sacramentel » (§ 9). Il est « de nature sacramentelle » en lui-même. Toujours au sujet de la sacramentalité du ministère au sein de l'Église, les membres de la Commission précisent encore une chose extrêmement importante tant au point de vue ecclésiologique que moral : quand on parle de nature sacramentelle pour caractériser un ministère au sein de l'Église, le mot *sacramentel* a la fonction de montrer que le ministre – en tant que tel, reste « un membre de la communauté ». Selon la Commission, « cette vision de la sacramentalité du ministère s'enracine dans le fait que le Christ est rendu présent dans l'Église par l'Esprit que lui-même a envoyé à l'Église » (§ 11). La nature sacramentelle du ministère ecclésial se manifeste « dans le fait que tous les ministères ont pour fin de servir le monde pour l'amener à son véritable but, le Royaume de Dieu ». En effet, selon le texte de Valamo, « c'est en constituant la communauté eschatologique comme Corps du Christ que le ministère de l'Église répond aux besoins du monde » (§ 12), comme nous l'avons déjà signalé. Après ce regard général sur la nature sacramentelle du ministère au sein de l'Église, nous allons voir aussi comment ce ministère est vu par les rédacteurs du texte de Valamo mais cette fois-ci à la lumière du ministère du Christ, l'éternel grand prêtre⁵⁰ de l'Église.

3.1.3.1. *Le ministère ecclésial au sein de l'Église à la lumière de ministère du Christ*

Pour comprendre le ministère ecclésial à la lumière de ministère du Christ, il suffit de voir ce que les membres de la Commission mixte affirment dans le document de Valamo. Dans ce document figure l'affirmation que pour les deux Églises – catholique romaine et orthodoxe, le ministère ecclésial « actualise dans l'Église le ministère du Christ lui-même » (§ 2). Il est affirmé entre autres que « la présence actuelle du Christ dans son Église » n'est pas seulement de nature sacramentelle, mais aussi « de nature eschatologique » (§ 3). Plus exactement, du fait que « le Christ est présent dans l'Église » par les sacrements célébrés, c'est « son ministère qui s'accomplit en elle ». Pourtant, le ministère du Christ et le ministère

⁵⁰ Référence implicite à He 7, 21.

des personnes ordonnées, sont deux choses distinctes. Le document précise que « le ministère dans l'Église ne vient donc pas se substituer à celui du Christ », mais qu'il trouve seulement « sa source en lui » (§ 5). La Commission affirme également que « la nouveauté du ministère de l'Église », c'est le fait que « le Christ, serviteur de Dieu pour l'humanité, est présent par l'Esprit, dans l'Église, son Corps, dont il ne peut être séparé », en ajoutant qu'il est *le premier d'une multitude de frères*⁵¹. C'est en conformité avec ce mode sacramentel que le Nouveau Testament atteste, qu'il faut comprendre « l'œuvre du Christ dans l'histoire depuis la Pentecôte jusqu'à la Parousie » (§ 9). C'est pourquoi la présence du Christ dans l'Église est affirmée par la Commission comme une présence non seulement sacramentelle, mais aussi eschatologique (§ 10). En conséquence, tout ministère dans l'Église « est lié à la réalité eschatologique du Royaume » (§ 11). Cette présence sacramentelle et en même temps eschatologique du Seigneur dans l'Église est due au fait qu'il n'y a qu'un seul grand prêtre éternel – Jésus le Christ.

3.1.3.2. *Le Christ : l'éternel ἀρχιερέως de l'Église*

Parler de la présence sacramentelle et en même temps eschatologique du Christ au sein de l'Église, c'est évoquer l'épître aux Hébreux, où le Christ est présenté comme le grand prêtre éternel de l'Église. De leur côté, les auteurs du document de Valamo rappellent dès le début du texte, que selon les écrits du Nouveau Testament, le Seigneur Jésus-Christ, est appelé : « apôtre, prophète, serviteur, diakonos, docteur, prêtre, épiscopus » (§ 2). La Commission rappelle aussi ce qu'on lit dans l'épître aux Hébreux, selon laquelle « le Christ par sa mort est devenu l'unique médiateur de l'Alliance nouvelle⁵² et, ayant pénétré une fois pour toutes dans le sanctuaire avec son propre sang⁵³, il est à jamais dans les cieux l'unique et éternel grand Prêtre de cette nouvelle Alliance », « afin de paraître maintenant pour nous devant la face de Dieu »⁵⁴ pour présenter son sacrifice⁵⁵ (§ 16). Ainsi, le « Christ en est donc l'unique grand Prêtre invisiblement présent dans l'Église par le Saint-Esprit, qu'il a envoyé ». De cette façon, « en lui, prêtre et victime », l'ensemble de l'Église – qui est composée de

⁵¹ Rm 8,29.

⁵² He 9,15.

⁵³ He 9,12.

⁵⁴ He 9,24.

⁵⁵ He 10,12.

ministres et des laïcs avec des fonctions différentes – devient « *une race élue, un royaume, un sacerdoce, une nation sainte, un peuple acquis* »⁵⁶ (§ 17).

Telle est l'Église de Jésus – peuple de la « nouvelle alliance », où le Christ est l'unique grand prêtre qui remplit sa mission dans l'Église par la grâce du Saint Esprit et conformément à la volonté du Père qui l'a envoyé. Telle est l'Église des chrétiens : lieu de rétablissement de la pleine communion avec Dieu, par les célébrations sacramentelles qui permettent aux baptisés d'anticiper les derniers temps (*τὰ ἔσχατα*). Toutes ces affirmations représentent ce que nous venons de dire au sujet de l'Église, sur la base des trois premiers textes de la Commission mixte. Sans ces affirmations, la suite de la présentation de l'ecclésiologie serait plutôt naïve. Il n'est pas possible en effet de comprendre la théologie et l'ecclésiologie de l'Église des apôtres et de la succession apostolique sans comprendre l'Église en tant que « ministère du Christ » dans le cadre de l'économie de salut, où les Douze et ses successeurs sont des ministres de la grâce (parole, sacrement, service) qui nous sanctifie tous.

3.2. *L'Église des apôtres et la succession apostolique*

Avançons – après toutes les affirmations trinitaires, sacramentelles et eschatologiques – dans l'éclairage du deuxième axe ecclésiologique du document de Valamo. Cet axe est consacré à l'Église des apôtres et à la succession apostolique. On pourrait même dire qu'il est un jalon dans l'ecclésiologie du dialogue bilatéral entre les catholiques et les orthodoxes puisqu'il ouvre – de toute évidence – une nouvelle phase dans la perspective de l'ecclésiologie du dialogue. Le thème de l'Église des apôtres et de la succession apostolique est extrêmement important, tant pour l'ecclésiologie en elle-même comme branche de la théologie dogmatique que pour les rapports et l'approche dans la foi entre tous les chrétiens, pas seulement catholiques et orthodoxes. Pour examiner le thème de l'Église des apôtres et de la succession apostolique, nous aborderons ce qui ressort du document de Valamo : respectivement, le ministère des Douze en tant que ministère unique et irremplaçable et les affirmations dans le document concernant la question de la succession apostolique.

⁵⁶ 1P 2,9 ; Cf. Ap 5,10.

3.2.1. Le ministère des Douze : ministère unique et irremplaçable

Tout d'abord, afin d'ébaucher le rôle des apôtres pour le rassemblement des premières communautés chrétiennes il est nécessaire de rappeler qu'avant son ascension à la droite du Père, le Seigneur avait promis à ses apôtres qu'ils recevraient le Saint Esprit⁵⁷, la grâce qui – comme nous l'avons vu dans les affirmations de la Commission dans l'axe ecclésiologique qui précède – est indispensable pour qu'une communauté rassemblée se dise « Église ». Ainsi, descendu sur les apôtres à la fête de Pentecôte, l'Esprit Saint leur a donné ce qui était nécessaire pour accomplir leur ministère dans le monde, en leur faisant des ministres parfaits (§ 7), puisque Jésus le Christ – qui est la « Tête de l'Église »⁵⁸ est Lui-même parfait. C'est Lui qui a appelé les apôtres à le suivre et à prêcher la Bonne Nouvelle. Pour accomplir cette tâche, Il les « a munis d'autorité et de pouvoir » surtout après la Pentecôte, en les remplissant de « la grâce du Saint-Esprit » (§ 18), comme nous venons de le dire. Après la réception du Saint Esprit, les apôtres ont témoigné « de la présence du Royaume déjà inauguré et qui sera manifesté pleinement lors de la seconde venue » du Christ. C'est Lui qui leur avait promis, « de siéger sur douze trônes pour juger avec le Fils de l'homme les douze tribus d'Israël »⁵⁹ (§ 19). Suite à l'annonce de la « bonne nouvelle » du Christ, « les apôtres ont rassemblé les premières communautés » des chrétiens. Au sein de ces communautés, ils instruisaient « les baptisés vers une communion croissante avec le Christ et entre eux », par l'eucharistie – la *koinônia* de l'Église (§ 33). Cependant, l'Église exerce son ministère dans le monde et parmi le peuple de Dieu, tout en ayant « son fondement dans le Christ lui-même, *Pierre angulaire*⁶⁰, et dans la communauté des Douze ». La Commission affirme dans le texte de Valamo que « le caractère apostolique des Églises et de leur ministère se comprend à cette lumière » – à la lumière de la *koinônia* (§ 13). Physiquement parlant et en se basant sur les écrits du Nouveau Testament, les apôtres sont « les témoins de la vie historique de Jésus, de son ministère et de sa Résurrection ». La vie terrestre de Jésus, ainsi que son ministère parmi les hommes et sa glorieuse résurrection, ont formé l'axe principal de la prédication apostolique au premier siècle, en vue du rassemblement des premières communautés chrétiennes de l'Église primitive. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, réunis « au Christ glorifié, (les apôtres) relient chaque communauté à la communauté des derniers temps » dans une perspective eschatologique. C'est pour cela que désormais, selon le document de Valamo, le ministère

⁵⁷ Référence implicite à Ac 1,1-5.

⁵⁸ Ep 5,23.

⁵⁹ Mt 19,28.

⁶⁰ Ep 2,20.

ecclésial sera appelé « apostolique parce qu'il s'exerce dans la continuité et la fidélité avec ce qui est donné par le Christ et transmis dans l'histoire par les apôtres ». Il s'appellera également apostolique parce que – note la Commission –, « l'assemblée eucharistique que le ministre préside est une anticipation de la communauté finale avec le Christ ». Selon la Commission, « par cette double relation, le ministère de l'Église demeure constamment relié à celui des Douze et, par là, à celui du Christ » (§ 14).

Comme nous l'avons affirmé – sur la base du texte de Valamo – les saints apôtres sont des « témoins historiques » de la vie terrestre de Jésus le Christ, de sa mort et de sa résurrection. En raison de ce témoignage et de leur expérience vécue avec l'Homme-Dieu, leur ministère « est unique et irremplaçable » par sa nature. Selon le texte de Valamo, l'œuvre des apôtres en tant que fondateurs des Églises locales a été accomplie « une fois pour toutes et personne à l'avenir ne pourra bâtir sinon sur le fondement ainsi posé »⁶¹ (§ 20). Du fait que leur mission a été reçue du Seigneur⁶², la mission des Douze « reste toujours visible et agissante » au sein de l'Église, « dans l'attente du retour du Seigneur »⁶³. C'est pour cela qu'ils sont considérés comme les « fondations de l'Église dans sa durée à travers les siècles » (§ 21).

3.2.2. La succession apostolique

Après qu'on a exprimé les éléments qui font du ministère des Douze un ministère unique et irremplaçable, vient le moment de se demander : si vraiment le ministère des Douze est unique et irremplaçable, que fait-on avec les ministres ordonnés dans l'Église après la période apostolique ? Ici la bonne réponse se trouve dans l'enseignement de l'Église sur la succession apostolique, qui concerne en premier lieu – comme nous le verrons – le ministère épiscopal et à travers lui, les autres ministères au sein de l'Église aussi. Cet enseignement est repris par les rédacteurs du texte de Valamo, où la Commission exprime sa conviction que « dans nos Églises la succession apostolique est fondamentale pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu » (§ 1). L'importance de la succession apostolique se trouve dans le fait que « la tradition apostolique concerne la communauté et non seulement un individu isolé, ordonné évêque ». Elle « se transmet à travers les Églises locales ('dans chaque ville', selon l'expression d'Hégésippe ; 'en raison de leur consanguinité de doctrine', selon Tertullien

⁶¹ Ep 2,20 ; Ap 21,14.

⁶² Mt 28,18-20.

⁶³ Voir : Mt 16,19 et Mt 18,18.

dans le *De Praescriptione*, 32, 6) ». La Commission ajoute encore, concernant la succession apostolique, qu'« il s'agit d'une succession de personnes dans la communauté » et pas « d'individus isolés », comme on vient de le noter quelques lignes plus haut. Concernant la transmission de la succession apostolique par l'ordination épiscopale, la Commission déclare que « les évêques sont établis par l'ordination successeurs des apôtres et dirigent le peuple sur les voies du salut » (§ 18). Plus exactement, « c'est dans ce mystère de la *koinônia* que l'épiscopat apparaît comme le foyer de la succession apostolique » (§ 45). En se référant à son premier document – celui de Munich –, la Commission rappelle que « la succession apostolique dit donc plus qu'une pure transmission de pouvoirs. Elle est succession dans une Église, témoin de la foi apostolique, en communion avec les autres Églises, témoins de la même foi apostolique. La 'sedes' (la *cathedra*) joue un rôle capital dans l'insertion de l'évêque au cœur de l'apostolicité ecclésiale »⁶⁴. La Commission précise également « que le terme 'cathedra' est utilisé ici au sens de la présence de l'évêque dans chaque Église locale » (§ 46). Avec la même référence au texte de Munich, le document de Valamo nous dit que « d'autre part, une fois ordonné, l'évêque devient dans son Église le garant de l'apostolicité, celui qui représente au sein de la *communio* des Églises, son lien avec les autres Églises. C'est pourquoi, dans son Église, toute eucharistie ne peut se célébrer *en vérité* que présidée par lui ou par un presbytre en *communio* avec lui. Sa mention dans l'anaphore est essentielle »⁶⁵ (§ 47). Le fait est qu'un évêque est rattaché « à la communion apostolique qui relie l'ensemble des évêques assurant l'*épiscopè* des Églises locales, au collège des apôtres »⁶⁶. En vivant dans un esprit de communion sacramentelle, « les évêques sont ainsi enracinés dans le 'une fois pour toutes' du groupe apostolique par lequel le Saint-Esprit témoigne de la foi ». Pourtant, en tant que « fondement de l'Église, les Douze sont uniques ».

Progressivement avec le temps et au cours de l'histoire de l'Église, le besoin s'est imposé « que d'autres hommes rendent visible leur irremplaçable présence ». Et c'est par ce mode de succession que « le lien de chaque communauté tant avec la communauté des origines qu'avec la communauté eschatologique » est vécu par l'Église (§ 48). Chefs des Églises locales, les évêques acquièrent la succession apostolique « par leur ordination », et deviennent successeurs des apôtres, chacun « quelle que soit l'Église à laquelle il préside ou les prérogatives (*πρεσβεῖα*) de cette Église parmi les autres Églises » locales (§ 49). Au sein

⁶⁴ Munich II, § 4.

⁶⁵ Munich II, § 4.

⁶⁶ Munich III, § 4.

de son Église locale, l'évêque doit être « témoin et garant de la foi et instrument qui la maintient dans la fidélité apostolique ». La Commission insiste aussi dans le document de Valamo sur le fait que « la succession apostolique est également une succession dans les efforts et les souffrances des apôtres au service de l'Évangile et dans la défense du peuple confié à chaque évêque ». En se souvenant de la première épître de Pierre, les auteurs du document nous rappellent que « la succession apostolique est aussi une succession dans la présence de miséricorde et de compréhension, de défense des faibles, d'attention constante à ceux qui leur sont échus en partage, l'évêque devenant ainsi modèle du troupeau »⁶⁷ (§50). De plus, en tant que « successeurs des apôtres, les évêques sont responsables de la communion dans la foi apostolique et de la fidélité aux exigences d'une vie selon l'Évangile » (§ 40). En se référant à la « communion dans la foi apostolique », la première chose qui nous vient à l'esprit c'est sans aucun doute la communion des Églises qui confessent cette foi apostolique et qui forment ainsi la communion des Églises, la catholicité de l'Église, que nous allons examiner à travers le sacrement de l'ordre dans l'axe ecclésiologique qui suit.

3.3. *Catholicité de l'Église dans les divers ministères*

Le troisième et dernier axe ecclésiologique dégagé du document de Valamo est celui qui aborde la catholicité de l'Église à travers les ministères ecclésiaux, confiés par une ordination, autrement dit par le sacrement de l'ordre. Cet axe porte en lui-même deux noyaux ecclésiologiques, que nous divisons ainsi : le premier concerne la catholicité de l'Église, les Églises locales et la communion universelle de celles-ci ; le deuxième, se réfère aux ministères ecclésiaux en tant que moyens de manifestation de la catholicité de l'Église, y compris le service épiscopal pour le rassemblement de la communauté eucharistique, le service épiscopal en service de communion entre toutes les Églises locales, et finalement comment la catholicité de l'Église se manifeste dans les institutions synodales au sein de l'Église une, sainte, catholique et apostolique.

Pour comprendre le lien entre Église et ministères ecclésiaux, nous allons commencer par quelques affirmations générales qui caractérisent cet axe ecclésiologique du document de Valamo, en nous rappelant que, depuis la Pentecôte, ce sont uniquement les personnes qui ont reçu la grâce de l'Esprit par l'ordination qui peuvent exercer un ministère liturgique dans

⁶⁷ Cf. 1P 5,1-4 ; 2Co 4,8-11 ; 1Tm 4,12 ; Tt 2,7.

l'Église⁶⁸. La Commission rappelle dans ce texte encore une fois que l'Église est Corps du Christ, et que ce sont les ministres ordonnés qui sont chargés de mener « le Corps à sa pleine stature » (§ 7). Ainsi, pour encore mieux exprimer le rapport entre Église et ministère ordonné, le sacrement de l'ordre est présenté dans le document de Valamo en tant que sacrement « conféré par l'ordination » et « donné pour cette Église », en vertu d'elle. Selon la Commission théologique, le sacrement du sacerdoce existe au sein de l'Église comme « un ministère (*leitourgêma*) charismatique par excellence ». Confié à des personnes qui sont aussi des baptisés, membres de cette Église, le ministère ordonné « est au service de la vie et de l'existence continue de celle-ci par l'Esprit Saint ». Et pour que l'unité soit évoquée, la Commission affirme que le ministère ordonné en tant que tel, manifeste « l'unité dans le Christ de tous les fidèles vivants et morts, des martyrs, des saints, des justes de l'Ancien Testament » (§ 23).

Mais l'unité de l'Église – en demeurant en pleine fidélité à la ligne ecclésiologique générale de la Commission mixte – s'exprime en deux mots dans la communion de la multitude. Cette communion de la multitude qui met en évidence l'unité et la catholicité de l'Église, qui ne s'exprime pas seulement par la multitude des trois personnes de la Trinité ou de la multitude des fidèles au sein de l'Église (document de Munich), mais se reflète également dans les diverses formulations de la même et unique foi, l'unité des trois sacrements d'initiation à l'Église (document de Bari) et la diversité des ordres ou des ministères au sein de l'Église (document de Valamo). Cette diversité fait l'objet de notre référence ecclésiologique dans l'axe que nous sommes en train d'examiner. Mais pour décrire la diversité des ordres dans une Église locale, la Commission nous aide à comprendre dans le texte de Valamo que « l'œuvre et la mission des apôtres sont continuées dans l'Église par les évêques avec les prêtres et les diacres qui les assistent », en manifestant ainsi une véritable multitude des ordres exercés dans l'Église. Les laïcs baptisés comme les ministres ordonnés au sein de l'Église locale exercent des fonctions diverses selon les capacités de chacun⁶⁹, en vertu de l'unité de l'Église locale où ils exercent leur ministère. Malgré cette diversité des ordres et des fonctions dans une Église locale, les fidèles – y compris le clergé – sont des membres de l'Église, « membres du Corps du Christ », et en conséquence appartiennent à « l'événement du Christ »⁷⁰. Par leur baptême⁷¹, ils participent tous

⁶⁸ Valamo § 7.

⁶⁹ Référence implicite à 1Co 12,27-31.

⁷⁰ Munich I, § 1.

également à son sacerdoce, appelés de cette façon à devenir « *victime vivante et sainte, offerte à Dieu* »⁷² (§ 18) à l'exemple de leur Seigneur et Maître.

La Commission insiste sur le fait que « les divers ministères convergent dans la synaxe eucharistique au cours de laquelle ils sont conférés ». Autrement dit, c'est la « catholicité » de l'Église même qui se manifeste en chaque transmission de tel ou tel ordre dans l'Église locale. Cependant – comme le soulignent les auteurs du texte –, la diversité des ordres au sein de l'Église locale « est ordonnée à l'ensemble de la vie de la communauté ». Bien plus, chacun dans l'assemblée eucharistique, et « à son rang » – comme nous l'avons dit –, est un « *λειτουργός* de la *koinônia* ». Cette *koinônia* de l'ensemble des fidèles, baptisés dans l'Église, « ne l'est que par l'Esprit ». Et comme le dit l'apôtre des païens Paul, dans sa première lettre aux Corinthiens, *il y a diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur (...). À chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien de tous*⁷³, membres d'une seule Église du Seigneur, exprimée dans la *koinônia* des toutes les Églises locales en chaque lieu dans le monde entier (§ 24). Comme nous l'avons déjà abordé plus haut, « le ministère ecclésial s'exerce à travers une diversité de fonctions » au sein d'une Église locale. Ces fonctions « s'accomplissent dans l'interdépendance ». Autrement dit, « aucune ne saurait en remplacer une autre ». L'évêque, les presbytres, les diacres et les laïcs, « structurent la communauté eucharistique » (§ 31), qui est l'Église. Enfin, les membres de la Commission rappellent que « la communion fraternelle veut que tous les membres, ministres ou laïcs, s'écoutent les uns les autres pour le bien du peuple de Dieu » (§ 51). Telle est la vie de l'Église : vie de communion sacramentelle entre les membres qui la composent – des personnes baptisées et ordonnées – chacun à son rang. Sa vie sacramentelle dépasse les limites de l'Église locale, pour qu'une Église locale se mette en communion sacramentelle avec les autres Églises locales en manifestant ainsi la communion universelle des Églises dans le monde, ce que nous aborderons dans les lignes qui suivent.

3.3.1. Églises locales, ministère ecclésial et communion universelle des Églises

Comme nous venons de l'affirmer, la vie de l'Église est avant tout une vie de communion. En ce sens – comme nous l'avons vu tant dans les deux textes officiels qui précèdent que dans le texte de Valamo que nous abordons maintenant –, l'Église universelle

⁷¹ Bari § 12.

⁷² Rm 12,1; Cf. 1P 2,5.

⁷³ 1Co 12,5-7.

est appelée « communion ». Plus exactement, elle est appelée « communion universelle des Églises » locales, qui réalise cette communion à travers la communion entre les évêques diocésains. En conséquence, nous constatons qu'une telle communion entre les Églises locales est impossible sans la personne de l'évêque, c'est-à-dire sans la communion entre les chefs des Églises locales. La Commission note également, dans le document de Valamo, que « pour la valeur d'une Église locale, il est essentiel » qu'elle soit « en communion avec les autres » Églises locales. Finalement, l'organisme qui manifeste cette communion entre les Églises locales, « s'exprime et se réalise dans et par le collège épiscopal » (§ 26). D'autre part, la célébration de l'eucharistie manifeste aussi « l'unité de toutes les Églises qui la célèbrent en vérité », comme l'affirme le texte. Bien plus, pour mettre en évidence la succession apostolique que les ministres ordonnés de l'Église possèdent en vertu de leur ordination – comme nous l'avons dit dans l'axe ecclésiologique précédent –, la Commission théologique insiste sur le fait que quand l'Église et les Églises célèbrent l'eucharistie, elles manifestent ainsi « l'unité à travers les siècles de toutes les Églises avec la communauté apostolique depuis les origines jusqu'à aujourd'hui » (§ 36). « Car l'Una Sancta » – affirme la Commission –, « est communion d'Églises locales » (§ 45). La catholicité de l'Église est mise en valeur également dans la célébration de sacrement de l'ordre. C'est ainsi que le ministère ordonné apparaît en tant que manifestation de l'unité et de la catholicité de l'Église.

3.3.2. **Ministère ordonné, signe de la catholicité de l'Église**

Au sein de l'Église tout « ministère doit être vécu dans la sainteté », à laquelle les baptisés sont appelés. D'autre part, les baptisés jouissent la sainteté par la grâce du Saint Esprit dans les sacrements. En participant à la vie eucharistique de la communauté, les membres de l'Église – ministres ordonnés et fidèles laïcs sont sanctifié afin « que toute l'Église et en particulier ses ministres ordonnés puissent contribuer à *mettre les saints en état d'accomplir le ministère pour bâtir le Corps du Christ*, les différents services sont rendus possibles par de multiples charismes »⁷⁴ (§ 8). Ainsi la multitude des ordres manifeste la catholicité de l'Église. Dans ce sens, l'ordination d'un évêque par les autres évêques – chef des Églises locales voisines est également un signe de la catholicité de l'Église. La participation des évêques voisins à l'ordination d'un évêque manifeste aussi la catholicité de l'Église qui se reflète dans le ministère épiscopal et respectivement dans la vie liturgique de chaque Église locale où l'évêque exerce son ministère épiscopale : un ministère de

⁷⁴ Ep 4,11-12; Cf. 1Co 12,4-28 ; Rm 12,48.

présidence pour le rassemblement dans l'unité. Un autre visible signe pour la catholicité de l'Église est fait que l'évêque n'est pas seul autour de l'autel. Là, pendant les célébrations eucharistiques, il est entouré par les presbytres, les diacres et le peuple de Dieu. Autre signe de la catholicité de l'Église est la vie conciliaire des Églises locales. Dans l'esprit de la vie conciliaire apparaît aussi la primauté – en tant que primauté dans la communion – qui est également une manifestation de la catholicité de l'Église, vécue à niveaux local, régional et universel.

3.3.2.1. *Communion des Églises locales et ordination d'un évêque*

Du fait que la communion est le présupposé pour la vie sacramentelle d'une Église, il est normal que la communion soit recherchée à tous les niveaux du sacrement et du ministère – en tant que sacrement – au sein d'une Église. En conséquence, la communion des Églises locales est recherchée également dans l'ordination du ministre de l'Église par excellence, l'évêque. Nous rappelons que nous avons déjà examiné le rapport entre l'ordination et le ministère d'un évêque et l'unité des Églises locales qui ressort du contenu des documents de Munich et de Bari. D'après le document de Valamo que nous sommes en train d'examiner, l'ordination d'un évêque joue aussi un rôle particulier pour l'unité de toutes les Églises locales. La Commission déclare que par son ordination, l'évêque devient, « ministre d'une Église qu'il représente dans la communion universelle » des Église locales. Celle-ci se manifeste également dans le rite même de l'ordination d'un évêque (§ 26). En nous rappelant que selon le premier canon des apôtres, l'ordination épiscopale, « est conférée au moins par deux ou trois évêques », la Commission veut nous montrer que cet acte sacramentel en commun, « exprime la communion des Églises » locales avec l'Église locale d'origine de l'élu. La concélébration de l'ordination d'un évêque par d'autres évêques « agrège celui-ci à la communion des évêques » voisins. Ainsi « les évêques exercent leur fonction de témoins de la communion dans la foi apostolique », en manifestant celle-ci dans la communion et « la vie sacramentelle ». Et ils font ainsi « non seulement à l'égard de celui qu'ils ordonnent, mais à l'égard aussi de l'Église dont il sera l'évêque », du fait que le peuple de Dieu joue un rôle extrêmement important pour le sens du ministère de l'ordination.

Un autre aspect – que nous appelons physique, mais qui est aussi important du point de vue sacramentel pour l'ordination d'un ministre au service de l'Église – est celui de l'imposition des mains de celui qui ordonne le candidat à la prêtrise. La Commission rappelle

dans le texte de Valamo que, pendant le rite de l'ordination – selon la tradition des deux Églises –, « l'imposition des mains » est le moment le plus significatif et fondamental « pour l'incorporation du nouvel élu dans la communion épiscopale ». Cette ordination en vue d'un ministère ecclésial « s'accomplit par le Seigneur glorifié dans la puissance de l'Esprit Saint au moment de l'imposition des mains » (§ 27), puisque c'est la grâce de l'Esprit qui agit dans les sacrements. Ceci est affirmé par la Commission dans le texte de Valamo, où les rédacteurs affirment que « la plénitude du sacerdoce » est confiée au nouvel évêque « par le don de l'Esprit ». Et comme il a été dit dans le paragraphe précédent du texte de Valamo, dans ce moment tellement sacramentel, « la concélébration des évêques exprime l'unité de l'Église » et par là « son identité avec la communauté apostolique ». Les évêques voisins qui participent à l'ordination du nouvel élu, « imposent les mains et invoquent l'Esprit Saint, sur celui qui sera ordonné ». Ils sont les « seuls habilités à lui conférer le ministère épiscopal ». L'ordination épiscopale ne se passe pas indépendamment « de la prière de la communauté », comme l'affirme la Commission (§ 28). L'ordination est le seul sacrement qui est strictement confié dans une célébration eucharistique jusqu'à nos jours, parce que le futur ministre du sacrement est appelé à servir le sacrement de l'Église par excellence – la sainte eucharistie. Outre la grâce de l'Esprit Saint que l'évêque reçoit lors de son ordination, il reçoit encore quelque chose qui lui permettra d'accomplir son ministère ecclésial. Pour que l'évêque puisse exercer son ministère de service au sein de son Église locale, il reçoit par son ordination, « tous les pouvoirs nécessaires à l'accomplissement de sa fonction » de pasteur (§ 29). Mais « en cas de sanctions disciplinaires contre un évêque, suivies de la réintégration canonique, on ne réordonne pas », parce que « le don conféré consacre, de manière définitive, au service de l'Église, celui qui le reçoit » (§ 30).

Dans le lien entre l'ordination d'un évêque et l'unité de l'Église que nous venons d'aborder sur la base du texte de Valamo, il y a une chose qui se trouve évoquée non seulement dans ce document officiel de la Commission, mais aussi tout au long de l'ecclésiologie du dialogue bilatéral catholique-orthodoxe. Il s'agit du sacrement de l'eucharistie. Par celui-ci l'Église vit la présence de Jésus et sa demeure en elle. Nous allons voir de quelle manière la vie eucharistique de l'Église locale constitue la tâche principale d'un évêque.

3.3.2.2. *Évêque et vie liturgique de l'Église locale*

L'unité entre évêque-eucharistie-Église locale a été évoquée à plusieurs reprises par les rédacteurs du document de Valamo, d'une manière explicite ou implicite. Le fait que l'ordination épiscopale se déroule au cours de la célébration eucharistique d'une Église locale manifeste parfaitement cette unité sacramentelle. En partant des affirmations plus générales à ce sujet, la Commission mixte catholique-orthodoxe approfondit maintenant cette liaison sacramentelle entre évêque-eucharistie-Église locale. À cette fin, le document de Valamo définit la célébration eucharistique en affirmant qu'elle est un « acte central du ministère épiscopal » (§ 36). L'évêque est la personne qui préside l'assemblée ecclésiale à chaque célébration eucharistique. Il est le responsable qui garde « la communion dans la fidélité à l'enseignement des apôtres ». Sa tâche est également de mener la communauté vers « la vie nouvelle ». Mais le ministère épiscopal au sein de l'Église est avant tout un ministère de service. L'évêque est un ministre – « serviteur » et « pasteur » – des fidèles qui sont autour de lui. Concernant les célébrations sacramentelles, il est « le guide de toute la vie liturgique de son Église locale ». Pour sa part, la communauté des baptisés, « à son exemple », se transforme en « communauté de prière » – de prière liturgique, eucharistique. Et quand l'Église prie, l'évêque prie aussi avec les autres membres de son Église. Dans sa prière il « prie sans cesse pour tous ceux que le Seigneur lui a confiés ».

Le ministère de l'évêque dans l'Église locale comporte des tâches de responsabilité aussi bien que de prière. L'évêque est le « responsable de chacun devant le tribunal de Dieu » (§ 37), puisque son nom est évoqué au cours de toute célébration sacramentelle dans son Église locale. Les membres de la Commission parlent également, dans le document de Valamo, du pouvoir qu'un évêque possède en ce qui concerne la vie sacramentelle de l'Église. Ce pouvoir épiscopal est le mieux exprimé dans la présidence sacramentelle de l'évêque. À ce propos le document de Valamo ajoute que c'est « dans la présidence de l'assemblée eucharistique que le rôle de l'évêque trouve son achèvement » (§ 41). Davantage, c'est « dans la présidence de l'eucharistie que le rôle de l'évêque et du presbytre apparaît en pleine lumière » (§ 34). L'évêque, par la grâce du Saint Esprit qu'il a reçu au cours de son ordination épiscopale, « continue d'annoncer le même Évangile, de présider à la même eucharistie, de servir l'unité et la sanctification de la même communauté ». De cette façon l'évêque devient « icône du Christ serviteur au milieu de ses frères » (§ 33).

Concernant l'aspect doctrinal de la foi – comme nous l'avons vu dans le document de Bari – ici, dans le document de Valamo, l'évêque est le ministre qui est obligé « de veiller à ce que soit donné à son peuple, par la prédication et la catéchèse, le contenu authentique de la Parole de Dieu livrée aux apôtres « une fois pour toutes ». L'évêque est donc « le premier responsable de l'annonce de la Parole de Dieu dans son diocèse » (§ 38). L'évêque « annonce à tous les hommes » le « salut en Jésus Christ ». L'évêque est l'administrateur de l'Église par excellence. Il guide l'Église locale « de telle façon qu'elle demeure toujours fidèle à sa vocation chrétienne et à la mission qui en découle ».

Dans le document de Valamo, la Commission insiste sur le fait que malgré le pouvoir sacramentel qui lui est confié et qu'il possède, l'évêque « demeure un membre de l'Église appelé à la sainteté et dépendant du ministère salvifique de cette Église ». À ce sujet, la Commission évoque également un aphorisme de saint Augustin, où il dit à ses fidèles « pour vous je suis évêque, avec vous je suis chrétien ». Et pour rester dans le fil sacramentel tant du ministère épiscopal que de la foi de l'Église, il est important de souligner que « lors de son ordination, l'évêque fait sienne la foi de l'Église entière en la confessant solennellement et devient ainsi père dans la mesure où il est devenu pleinement fils de l'Église par cette confession. Il est essentiel à l'évêque d'être le père de son peuple » (§ 39), à l'image du Christ.

Au niveau des Églises locales, chaque évêque – en tant que successeur des apôtres – « doit transmettre leur enseignement aussi bien que leur ressembler dans toute sa vie », tandis qu'au niveau universel, chaque évêque est « incorporé dans le nombre de ceux auxquels a été confiée la responsabilité particulière pour le ministère du salut » (§ 50). L'évêque est tenu « d'articuler et d'organiser la vie de l'Église locale avec ses services et ses charges ». Il est également la personne qui veille « au choix de ceux et celles qui auront à exercer des responsabilités dans son diocèse », c'est-à-dire qu'en tant que pasteur, l'évêque doit bien connaître les fidèles qui forment son troupeau (§ 51). L'évêque est le serviteur de l'unité de l'Église par tous les moyens que lui sont confiés : présider et rassembler les fidèles en en seul Corps.

3.3.2.3. *Le ministère de l'évêque : un ministère de présidence pour le rassemblement dans l'unité*

Le ministère de la présidence sacramentelle que la personne de l'évêque occupe dans une Église locale a été évoqué plus en haut afin que soit mieux exprimé le rapport entre l'évêque, l'eucharistie et l'unité de l'Église locale dans l'eucharistie. À présent, le document de Valamo élargit la notion de la présidence épiscopale en ce qui concerne la vie liturgique de l'Église locale. À cette fin la Commission affirme que « le ministère de l'évêque est culminant dans la célébration de l'eucharistie où s'achève l'initiation chrétienne⁷⁵, par laquelle tous deviennent un seul Corps du Christ », comme nous l'avons remarqué dans les textes de la Commission qui précèdent. Ce n'est pas un hasard si la liturgie est évoquée ici, puisque la liturgie est une célébration du peuple (*λαϊκος + έργον*) qui y est présent. Cela veut dire que c'est par le peuple de Dieu – qui concélébre à l'eucharistie – que le ministère épiscopal prend sens. Et plus précisément, comme il est noté dans le document de Valamo, « le ministère de l'évêque est au sein de l'ensemble des charismes et des ministères que l'Esprit suscite ». Le ministère épiscopal est « un ministère de présidence pour le rassemblement dans l'unité ». L'évêque est la première personne dans l'Église locale, dans le sens qu'il est le premier à servir l'eucharistie. Sa personne en tant que chef de l'Église locale est placée au centre de l'Église locale qu'il préside, tandis que la communion des fidèles autour de lui « réalise l'unité de tous et exprime la plénitude de l'Église » dans un lieu (§ 25). Il est important de noter ici que, selon la Commission, « la prière et l'offrande du peuple, incorporé au Christ, sont comme récapitulées dans la prière d'action de grâce de l'évêque et son offrande des dons » (§ 35).

3.3.2.4. *Le presbyterium, le diaconat et le peuple de Dieu à la lumière du ministère de l'évêque au sein de la communauté ecclésiale*

Mais dans son ministère de présidence sacramentelle au sein de l'Église locale, l'évêque est entouré de presbytres, de diacres et de laïcs – tous ministres à leur rang, comme nous l'avons déjà dit. Le texte de Valamo le répète, en mettant l'accent sur le fait que tous les ministres dans l'Église – ordonnés ou non ordonnés – sont « membres du Corps du Christ ». En cas de besoin pastoral, certains, parmi ceux qui forment le peuple de Dieu, peuvent être ordonnés et en conséquence de cette ordination – par laquelle ils recevront la grâce de l'Esprit Saint, pourront exercer « la fonction propre de l'épiscopat, du presbytérat et du

⁷⁵ Cf. Bari § 37.

diaconat ». L'affirmation du document de Valamo, qui insiste sur le fait qu'« il n'y a pas de ministère sans l'Église » et qu'il n'y a pas de ministère « en dehors et au-dessus de la communauté », veut répéter l'affirmation de la Commission, quelque lignes plus haut, que les ministres ordonnés dans une Église et de même que les personnes laïques en elle sont tous membres de l'Église. C'est dans la communauté ecclésiale que le ministère des personnes ordonnées prend sens. Selon le texte même de Valamo, « les ministères ne trouvent leur sens et raison d'être que dans celle-ci ». Il n'est pas possible qu'il y ait une Église, « sans les ministères suscités par l'Esprit » (§ 5).

Après ces affirmations générales de la Commission mixte concernant le statut des ministres ordonnés et des laïcs dans l'Église, dont ils sont tous membres, et après qu'on a vu une théologie de l'évêque largement développée par la Commission théologique mixte tant dans le document de Valamo que dans les deux documents précédents de la Commission, nous en venons au point à partir duquel nous aborderons plus précisément les fonctions et les responsabilités des membres du presbyterium et du diaconat au sein de l'Église locale. Tout d'abord, il est normal de commencer par l'affirmation que les presbytres entourent leur évêque diocésain lors des célébrations liturgiques. En outre, les presbytres « exercent les responsabilités que l'évêque leur confie en célébrant les sacrements, en enseignant la Parole de Dieu et en gouvernant la communauté en communion profonde et continuelle avec lui ». D'autre part, les diacres – littéralement servants –, exercent leur ministère diaconal en tant qu'attachés « au service de l'évêque et du prêtre ». Davantage, les diacres servent « de lien entre eux et l'assemblée des fidèles » (§ 41). Mais en règle générale dans une Église locale, « le diaconat est exercé au service de l'évêque et du presbytre, dans la liturgie, l'évangélisation et la diaconie de la charité » (§ 43). C'est l'évêque qui ordonne un candidat à la dignité du presbytre ou du diacre. En conséquence, le presbytre et le diacre sont soumis à leur évêque. Le presbytre se trouve « sous sa dépendance », en ce qui concerne son ministère. Le presbytre, à la différence du diacre, « est surtout envoyé à une communauté paroissiale pour en être le pasteur », au nom de son évêque diocésain. Dans la communauté paroissiale où il exerce son ministère pastoral, le presbytre préside les célébrations eucharistiques de l'Église paroissiale, « sur l'autel (consacré par l'évêque) ». Le presbytre « est ministre des sacrements pour la communauté ». Le presbytre « apparaît comme le ministre ordinaire de la communauté eucharistique locale ». Ainsi, la communion eucharistique entre les communautés forme et édifie l'unité au sein d'un diocèse (§ 42). Après l'évêque, le

presbyterium et le diaconat, à leur tour les membres laïcs de l'Église locale, eux aussi – chacun à son rang – sont des ministres en vue de la communion sacramentelle et de l'unité de l'Église locale. La communion est celle qui unie dans une harmonie sacramentelle tous les ordres et tous les ministères qui sont exercés par les membres de l'Église. Ce phénomène d'existence harmonique des multiples responsabilités au sein d'une Église nous introduit peu à peu dans le contenu de l'enjeu suivant, qui fait partie intégrale de l'unité de ce troisième axe ecclésiologique du document de Valamo que nous sommes en train d'aborder. Passons donc au sujet qui porte sur la multitude rassemblée en communion dans le cadre d'un concile.

3.3.2.5. *La vie conciliaire : modus vivendi pour les évêques diocésains*

Un évêque, en tant que chef d'une Église locale, ne vit pas sa propre vie sacramentelle de manière indépendante des autres membres de l'Église locale qu'il préside, comme nous venons de l'affirmer précédemment. Mais en tant que chef d'une Église locale, il est aussi en communion sacramentelle avec les autres évêques qui, comme lui, président les assemblées eucharistiques de leurs propres Églises locales, présentes dans le territoire d'une région précise. Autrement dit, la responsabilité d'un évêque – en ce qui concerne la communion sacramentelle – n'est pas seulement au niveau local, mais en même temps au niveau synodal. En abordant la vie conciliaire des Églises locales, la Commission théologique mixte nous fait un bref parcours historico-canonique, pour qu'on se situe dans l'espace et dans le temps, puisque – comme nous le savons et le voyons dans l'ecclésiologie du dialogue catholique-orthodoxe – l'Église apparaît comme une réalité spatio-temporelle. En restant dans une perspective historico-canonique, pour être introduits dans le sens le plus profond de la vie conciliaire, nous voyons qu'« au cours de son histoire, l'Église en Orient et en Occident a connu des formes diverses d'exercice de la communion entre les évêques ». Concrètement, celui-ci s'effectuait « par les échanges épistolaires, par les visites d'une Église à l'autre ». Mais, comme nous le savons surtout grâce à l'histoire des conciles œcuméniques, cette « communion entre les évêques » s'exprimait « principalement par la vie synodale ou conciliaire » (§ 52). La Commission explique aussi que « le caractère synodal de l'action des évêques se manifestait surtout dans les questions débattues qui intéressaient plusieurs Églises locales ou l'ensemble des Églises ». Les auteurs du document de Valamo rappellent que « dans chaque région ont été organisés les différents types de synodes ou conciles locaux ou régionaux et de conférences d'évêques ». Mais malgré la diversité des formes des synodes ou des conciles, leur principe était toujours « de manifester et de rendre efficiente la vie de

l'Église par l'action conjointe des évêques sous la présidence de celui qu'ils reconnaissent comme le premier parmi eux ». En rappelant le canon 34 des apôtres, qui est « présent dans la tradition canonique de nos Églises », la Commission affirme, que « le premier des évêques ne décide qu'en accord avec les autres évêques et ceux-ci ne décident rien d'important sans l'accord du premier » (§ 53). Il est très significatif de constater que la Commission se souvient explicitement du premier millénaire de l'histoire de l'Église, quand les Églises de l'Orient et de l'Occident, pendant les conciles œcuméniques, étaient « réuni[e]s dans l'Esprit Saint lors de situations de crise », qui sans aucun doute déchiraient l'unité du Corps du Christ. Dans ces circonstances – le plus souvent afin de condamner une hérésie ou un hérétique, « les évêques de l'Église, avec une autorité suprême, ont décidé en commun de la foi et édicté les canons pour affirmer la Tradition des apôtres dans des circonstances historiques qui menaçaient directement la foi, l'unité et l'œuvre de sanctification de tout le peuple de Dieu, mettant en cause l'existence même de l'Église et sa fidélité à son Fondateur, Jésus Christ » (§ 54). Cette vision que le document de Valamo nous donne sur la vie conciliaire de l'Église s'explique seulement par le prisme de l'ecclésiologie de communion. Dans l'unité de tous les évêques dans un corps synodale démontre la nature profonde de la catholicité de l'Église.

3.3.2.6. *La règle canonique de la vie conciliaire des Églises locales*

En ce qui concerne la règle canonique de la vie conciliaire des Églises locales, la Commission n'oublie pas de rappeler que, « dès les premiers siècles, une distinction et une hiérarchie se sont instaurées entre Églises de fondation plus ancienne et Églises de fondation plus récente, entre Églises mères et Églises filles, entre Églises des villes majeures et Églises plus périphériques ». Selon le document de Valamo, cette *taxis* tout à fait pratique « trouva bientôt son expression canonique formulée par les conciles, en particulier dans les canons qui furent reçus dans l'ensemble des Églises d'Orient et d'Occident. Ce sont en premier lieu les canons 6 et 7 du I^{er} Concile de Nicée (325), le canon 3 du I^{er} Concile de Constantinople (II^e Concile œcuménique, 381), le canon 28 de Chalcédoine (IV^e Concile œcuménique, 451), comme aussi les canons 3, 4 et 5 de Sardique (343) et le premier canon du Concile de Sainte-Sophie (879-880) ». Mais, tout en prenant en compte le fait que, par exemple, le canon 28 du IV^{ème} concile œcuménique n'a jamais été accepté par le magistère Romain, les auteurs du document de Valamo déclarent que « même si ces canons n'ont pas toujours été interprétés de la même manière en Orient et en Occident, ils appartiennent au patrimoine de l'Église ».

Ces canons « ont attribué une place et des prérogatives reconnues dans l'organisation de la vie synodale de l'Église aux évêques qui occupaient certains sièges métropolitains ou majeurs », en évoquant la formulation de la fameuse pentarchie « Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem ». La Commission reconnaît, qu'« au cours de l'histoire sont apparus en dehors de la pentarchie d'autres archevêques, métropolitains, primats et patriarches », autrement dit, de nouvelles Églises locales (§ 52). Mais comme nous le savons déjà : nouvelle ou vieille, grande ou petite, pauvre ou riche – chaque Église est une véritable Église seulement quand elle est en communion avec les autres Églises. Bien entendu que les canons règlent la vie pratique de l'Église en accordant une certaine importance (primauté) aux évêques de grandes villes importantes de jadis, mais ces canons ne doivent pas être vus – et ils n'étaient jamais vus, au moins dans l'Orient – comme des marches sur lesquelles une Église locale est placée au-dessus des autres Églises locales.

3.3.2.7. *La primauté dans l'ensemble de l'Église et la primauté de l'évêque de Rome*

De même, quand on a parlé du ministère épiscopal en tant que ministère de présidence dans le cadre de la vie sacramentelle d'une Église locale, ainsi il est normal que chaque assemblée ait son président – celui qui est le premier dans l'ordre. En ce sens, la Commission touche déjà, dans le document de Valamo, un sujet assez délicat pour la sensibilité des orthodoxes, à savoir la primauté de l'évêque de la ville de Rome. Première dans l'ordre de communion entre les Églises locales en tout lieu, la fonction de l'évêque de Rome trouve sa place particulière dans le document de Valamo. Les membres de la Commission ont pu affirmer que « c'est dans cette perspective de la communion entre les Églises locales que pourrait être abordé le thème de « la primauté dans l'ensemble de l'Église et en particulier celui de la primauté de l'évêque de Rome » (§ 55) dans le cadre du dialogue théologique entre les deux traditions chrétiennes.

Ce qui est vraiment admirable dans le texte de Valamo du point de vue ecclésiologique, c'est le fait que les rédacteurs de ce document officiel ont pu mettre en relief l'importance de la communion de la multitude en vertu de l'unité de l'Église et de la sanctification du peuple de Dieu par les sacrements que l'Église célèbre. Ce document – strictement fidèle à la ligne générale de l'ecclésiologie de communion qui règne dans tous les textes officiels de la

Commission théologique mixte – exprime comment doit être comprise et vécue la communion au niveau sacramentel dans l'Église locale, dans la communion universelle des Églises locales, dans la diversité des ordres et des ministères dans l'Église, ainsi qu'au niveau synodal, en accordant en même temps une importance particulière à la succession apostolique, qui figure dans le document de Valamo en tant que la liaison essentielle de l'Église d'aujourd'hui avec la communauté de Douze à travers l'histoire de l'Église deux fois millénaire. La manière dont ce document est clôturé par ses rédacteurs ouvre – honnêtement de la meilleure manière – des thèmes tels que communion ecclésiale, conciliarité et autorité au sein de l'Église, qui auraient dû être abordés par les membres de la Commission dans les réunions suivantes. Ce ne fut pas possible immédiatement en raison du resurgissement de la question « uniate ».

4. « L'UNIATISME, MÉTHODE D'UNION DU PASSÉ, ET LA RECHERCHE ACTUELLE DE LA PLEINE COMMUNION » – LE DOCUMENT DE BALAMAND

Le quatrième document officiel de la Commission théologique mixte pour le dialogue entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe – celui de Balamand⁷⁶ – interrompt « la progression normale du dialogue théologique avec l'Église catholique (...) pour que soit immédiatement abordée la question qui est appelée uniatisme » (§ 1). L'épineuse question concernant l'uniatisme ou le statut des Églises dites gréco-catholiques n'est pas nouvelle pour les membres de la Commission. Dès la première session plénière en 1980, cette question a été soulevée par les membres orthodoxes de la Commission⁷⁷. Il est dès lors important de noter qu'à leurs yeux, « le présent document est une étape nécessaire dans ce dialogue » (§ 15). De toute évidence, comme il est confirmé par les membres de la Commission, le document de Balamand a été rédigé « à la demande de l'Église orthodoxe ». Élaboré à Ariccia (Italie) par le comité mixte de coordination entre le 10 et le 15 juin 1991, ce document a été achevé et approuvé par la Commission deux ans plus tard, lors de sa septième session plénière, tenue à Balamand (Liban) entre le 17 et le 24 juin 1993. Le document de Balamand veut indiquer la méthode de la Commission « dans l'actuelle recherche de la pleine communion, donnant ainsi les raisons de l'exclusion de l'uniatisme en tant que méthode de la recherche de la

⁷⁶ COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion*, dans COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE (éd.), *Catholiques et Orthodoxes : Les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Paris, Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, 2004, p. 11-20 ; *Documentation Catholique*, 90 (1993), p. 711-714 ; *Episkepsis*, 496 (1993), p. 16-22 ; *Service d'information*, 83 (1993), p. 99-103 ; *Irénikon*, 66 (1993), p. 347-356 ; *Istina*, 38 (1993), p. 387-393 ; *Proche-Orient Chrétien*, 43 (1993), p. 82-90. Voir version électronique du texte français original sur : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930624_lebanon_fr.html (page consultée le 07 avril 2011). Pour aborder le document de Balamand, je me base sur le texte original français, publié dans *Episkepsis*. Désormais j'indiquerai à même le texte de mon exposé, entre parenthèses, la subdivision du document que je cite ou à laquelle je me réfère. Quand je fais plusieurs citations partielles successives d'un même numéro du document, je n'indique qu'une fois ce numéro ou cette subdivision du document, au terme de toutes ces citations partielles successives.

⁷⁷ Au cours de la première session plénière, le coprésident orthodoxe de la Commission théologique mixte pour le dialogue théologique entre les Églises Orthodoxes et Catholique-romaine, Mgr. Stylianos d'Australie (Patriarcat œcuménique) a lu une déclaration de la Commission orthodoxe adressée à la Commission catholique concernant la présence de catholiques de rite oriental au sein de la Commission catholique. En voici le texte de la déclaration : « En raison de la présence de catholiques romains de rite oriental et en tant que membres de la Commission catholique romaine pour le dialogue avec les orthodoxes, nous rappelons que : a) la présence de catholiques romains de rite oriental en tant que membres de la Commission des Catholiques romains ne signifie pas une reconnaissance de l'uniatisme de la part de l'Église orthodoxe ; b) le thème de l'uniatisme reste ouvert, comme un des problèmes qui seront examinés par le dialogue. », dans *Documentation Catholique*, 77 (1980), p. 706 (voir : note infrapaginale n° 1).

pleine communion entre les deux Églises » (§ 4). Le document se compose d'une introduction (§§ 1-5), d'une première partie (§§ 6-18) consacrée aux « principes ecclésiologiques » de l'uniatisme, et d'une deuxième partie (§§ 19-35) qui aborde les « règles pratiques » des « Églises unies » (§ 5). Un seul enjeu ecclésiologique trouve sa place principale dans le document de Balamand. Il s'agit de la commune compréhension du « mystère de l'Église » – comme un mystère de communion des Églises – qui toutes sont d'une même nature sacramentelle. Cette compréhension de l'Église a assuré la base théologique qui permet de reconnaître la même valeur sacramentelle de chaque baptême, célébré dans telle ou telle Église de Dieu. En conséquence de ces déclarations, les membres de la Commission rejettent toute forme d'uniatisme et de prosélytisme de la part des deux Églises, qui se reconnaissent en tant qu'Églises sœurs dans le document de Balamand comme dans le document de Munich. Et du fait que les deux Églises se reconnaissent mutuellement en tant qu'Églises sœurs – au moins dans les textes du dialogue officiel –, il est normal qu'elles reconnaissent en elles les mêmes sacrements et plus précisément, le baptême et l'eucharistie.

4.1. *Même baptême, même eucharistie, mêmes Églises*

Comme nous venons de le dire, l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe se reconnaissent mutuellement – à travers le document de Balamand – en tant que véritables Églises sœurs où les mêmes sacrements sont célébrés par tous les fidèles. Nous constatons qu'il y a une volonté et une motivation en vue d'un changement des « perspectives » et des « attitudes » entre les Églises catholique romaine et orthodoxe. Les membres de la Commission mettent en valeur l'ecclésiologie de communion en déclarant que, « surtout depuis les conférences panorthodoxes et le deuxième Concile du Vatican, la redécouverte et la remise en valeur tant par les orthodoxes que par les catholiques, de l'Église comme communion », a joué un rôle extraordinaire pour « les perspectives » et « les attitudes » des deux Églises. Dans cette ligne de reconnaissance mutuelle des sacrements d'une part et de prise de conscience de la situation actuelle d'autre part, les membres de la Commission déclarent qu'ils reconnaissent également « que ce que le Christ a confié à son Église – profession de la foi apostolique, participation aux mêmes sacrements, surtout à l'unique sacerdoce célébrant l'unique sacrifice du Christ, succession apostolique des évêques – ne peut être considéré comme la propriété exclusive d'une de nos Églises », mettant ainsi en relief la catholicité de chaque Église locale. La Commission va encore plus loin dans cette

ligne de reconnaissance mutuelle entre Catholiques romains et Orthodoxes et poursuit : « dans ce contexte, il est évident que tout rebaptême est exclu » (§ 13). Ce point de reconnaissance réciproque de la validité du baptême – de la part des membres de la Commission – est le point culminant de la reconnaissance mutuelle des sacrements sur lequel les deux Églises s'accordent dans le document de Balamand. Et aujourd'hui, en conséquence du dialogue bilatéral officiel catholique - orthodoxe, et « à cause de la manière dont catholiques et orthodoxes se considèrent à nouveau dans leur rapport » et surtout en ce qui concerne le « mystère de l'Église »⁷⁸, l'Église catholique et l'Église orthodoxe « se redécouvrent comme Églises sœurs » (§ 12). Il a été remarqué déjà par le P. Hervé Legrand, que « la clé doctrinale de la déclaration de Balamand »⁷⁹ se manifeste dans ce fait que « l'Église catholique et l'Église orthodoxe se reconnaissent mutuellement comme Églises sœurs » (§ 14) dans ce document officiel. Cette dernière affirmation suit fidèlement celle de la Commission concernant l'exclusion du rebaptême comme présumé pour l'accès au sacrement de l'eucharistie, affirmation sur laquelle chacune des deux Églises s'accorde. De cette façon les deux Églises manifestent que le même baptême et la même eucharistie sont célébrés au sein de ces deux Églises chrétiennes.⁸⁰

4.2. *Toute division est contradictoire à la nature de l'Église*

Comme conséquence de cette nouvelle situation de mutuelle reconnaissance sacramentelle entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique, les membres de la Commission constatent que les ruptures de communion entre les différents diocèses et même paroisses d'origine orthodoxe avec les autres Églises voisines, « est devenue source de conflit et de souffrances d'abord pour les orthodoxes » d'où ils se sont séparés, « mais aussi pour les catholiques » auxquels ils se sont rattachés (§ 8). Dans le document de Balamand, les membres de la Commission rappellent également – dans l'esprit de la reconnaissance mutuelle – qu'en général, chaque division est « contraire à la nature de l'Église ». Les membres de la Commission sont convaincus que cette situation de division « a été pour

⁷⁸ Qui, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, est étroitement lié à l'eucharistie.

⁷⁹ Hervé LEGRAND, *L'ecclésiologie des Églises sœurs, clé de la déclaration de Balamand, a-t-elle plein droit de cité dans l'Église catholique ?*, dans COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHOXOUE EN FRANCE (éd.), *Catholiques et Orthodoxes : Les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Paris, Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, 2004, p. 357. Voir aussi du même auteur : *La théologie des Églises sœurs. Réflexion théologique autour de la déclaration de Balamand*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 88 (2004), p. 461-496.

⁸⁰ Cf. Nicolas AFANASSIEFF, *L'eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes*, dans *Irenikon*, 38 (1965), p. 337-338.

beaucoup l'occasion de prendre une conscience plus vive de la nécessité de réaliser cette unité pour être fidèle au commandement du Seigneur »⁸¹ pour l'unité de tous (§ 6).

4.3. *L'uniatisme est condamné sur base ecclésiologique*

En vertu de la reconnaissance mutuelle des Églises catholique et orthodoxe en tant qu'« Églises sœurs » (§ 14), comme nous l'avons signalé à plusieurs reprises, il est normal que les membres de la Commission rejettent l'uniatisme comme « forme d'apostolat missionnaire ». Ils ajoutent que l'uniatisme « ne peut plus être accepté ni en tant que méthode à suivre, ni en tant que modèle de l'unité recherchée par nos Églises » (§ 12). Bien plus, en reconnaissant la valeur des sacrements administrés dans les deux Églises et pour expliquer pourquoi l'uniatisme ne peut plus être admis comme méthode de l'unité pour l'avenir, les auteurs du texte de Balamand reprennent, au début du document, le contenu du communiqué composé à Freising⁸² (Allemagne) en 1990. Au « sujet de la méthode qui a été appelée *uniatisme* », les membres de la Commission affirmaient déjà : « nous la rejetons comme méthode de recherche d'unité parce qu'opposée à la tradition commune de nos Églises »⁸³ (§ 2). Le texte de Freising n'est pas une déclaration définitive de la Commission, mais plutôt un point de départ en vue de l'élaboration d'une étude plus ample⁸⁴.

4.4. *Églises catholiques orientales*

Le document de Balamand reconnaît cependant que les communautés orthodoxes, surtout dans l'Europe de l'Est et qui appartenaient à la juridiction canonique des patriarchats orthodoxes, se sont séparées de « leurs Églises-mères d'Orient » par des « initiatives » propres, qui « ont été prises, de l'intérieur de certaines » communautés, et que « ces initiatives ont conduit à l'union de certaines communautés avec le Siège de Rome ». En même temps, elles « ont entraîné, comme conséquence, la rupture de la communion avec leurs Églises-mères d'Orient ». Et c'est « ainsi » que « sont nées des Églises orientales catholiques » (§ 8). Le document aborde ainsi d'une manière objective l'apparition des communautés uniates dans les régions traditionnellement orthodoxes. Mais, bon gré mal gré, ces communautés existent désormais et entretiennent leur communion ecclésiale avec le

⁸¹ Référence implicite à Jn 17,21.

⁸² COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Communiqué. Freising, 6-15 juin 1990*, dans *Episkepsis*, 443 (1990), p. 11-13 ; *Service d'information*, 73 (1990), p. 54-55.

⁸³ *Ibid.*, § 6 b.

⁸⁴ Cf. André DE HALLEUX, *Uniatisme et communion. Le texte catholique-orthodoxe de Freising*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 22 (1991), p. 10.

Siège de Rome. En ce qui concerne le statut actuel de ces communautés, c'est-à-dire des Églises catholiques orientales, la Commission accepte que : « Les Églises orientales catholiques qui ont voulu rétablir la pleine communion avec le Siège de Rome et y sont restées fidèles, ont les droits et obligations qui sont liés à cette Communion dont elles font partie. Elles ont comme principes réglant leur attitude vis-à-vis des Églises orthodoxes ceux qui ont été affirmés par le deuxième Concile du Vatican et ont été mis en œuvre par les Papes qui en ont précisé les conséquences pratiques en divers documents publiés depuis lors. Il faut donc que ces Églises soient intégrées, tant au niveau local qu'au niveau universel, au dialogue de la charité dans le respect mutuel et la confiance réciproque retrouvée, et qu'elles entrent dans le dialogue théologique avec toutes ses implications pratiques » (§ 16).

4.5. *Extra Ecclesiam (catholicam) nulla salus ; extra Ecclesiam (orthodoxam) nulla salus*

Après ce « rétablissement de l'unité entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident » (§ 9), « progressivement, dans les décennies qui suivirent ces unions, l'action missionnaire tendit à inscrire parmi ses priorités l'effort de conversion des autres chrétiens, individuellement ou en groupe, pour les faire *retourner* à leur propre Église. Pour légitimer cette tendance » qui, selon la Commission, est une « source de prosélytisme, l'Église catholique développa la vision théologique selon laquelle elle se présentait elle-même comme l'unique dépositaire du salut. Par réaction, l'Église orthodoxe, à son tour, en vint à épouser la même vision selon laquelle chez elle seule se trouvait le salut. Pour assurer le salut des *frères séparés*, il arrivait même qu'on rebaptisât des chrétiens »⁸⁵ (§ 10).

4.6. *Les efforts pour rétablir l'unité*

Le document de Balamand exprime la prise de conscience des membres de la Commission qu'« au cours des siècles diverses tentatives ont été faites » par les deux Églises « pour rétablir l'unité » entre elles. Ces tentatives « ont cherché à atteindre » l'unité « par des voies variées, parfois conciliaires »⁸⁶. Le document de Balamand reconnaît que les tentatives ont été faites « selon la situation politique, historique, théologique et spirituelle de chaque époque ». D'un autre côté, il observe – et c'est regrettable – qu'« aucun de ces efforts n'a

⁸⁵ Pour la question du rebaptême entre les catholique-romains et les orthodoxes voir : André DE HALLEUX, *Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême?*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 11 (1980), p. 416-429. De même auteur : *Foi, baptême et unité. À propos du texte de Bari*, dans *Irénikon*, 61 (1988), p. 179.

⁸⁶ Référence implicite aux conciles de Lyon II (1274) et de Florence (1438-1445).

réussi à rétablir la pleine communion entre l'Église d'Occident et l'Église d'Orient » (§ 7). Malgré « l'intention (...) d'être fidèle au commandement du Christ : 'que tous soient un'⁸⁷, exprimée dans ces unions partielles avec le Siège de Rome », les membres de la Commission constatent « que le rétablissement de l'unité entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident n'a pas été atteint et que la division persiste, envenimée par ces tentatives » (§ 9). Les auteurs du document de Balamand s'accordent sur le principe que, « dans l'effort pour rétablir l'unité » entre les Églises, « il ne s'agit pas de rechercher la conversion des personnes d'une Église à l'autre pour assurer leur salut », en limitant le salut à telle ou telle Église. Il s'agit plutôt « de réaliser ensemble la volonté du Christ pour les siens et le dessein de Dieu sur son Église », mais ceci doit se faire « par une commune recherche entre Églises ». Cette « commune recherche » porte sur le « plein accord sur le contenu de la foi et ses implications », comme ceci a été déjà évoqué dans les autres textes officiels. Les membres de la Commission nous assurent que « cet effort est poursuivi dans le dialogue théologique en cours » (§ 15), qui malheureusement a connu beaucoup de difficultés pendant les treize années qui ont suivi le document de Balamand.

Ce que nous pouvons affirmer déjà, à première vue et concernant l'ecclésiologie du document de Balamand, c'est le fait que la motivation de la Commission pour résoudre tous les obstacles qui empêchent la pleine communion entre les chrétiens catholiques et orthodoxes est remarquable. Un premier résultat de ce désir de la pleine communion est la condamnation de l'uniatisme à base ecclésiologique, comme étant contradictoire – par sa nature propre – à l'ecclésiologie de communion qui est sans cesse affirmée dans les textes officiels de la Commission. L'uniatisme, en tant que méthode d'union du passé – selon les rédacteurs du texte de Balamand –, ne correspond pas à la recherche actuelle de la pleine communion entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe. Au contraire, l'uniatisme ne s'explique que dans le cadre d'une ecclésiologie universaliste qui reconnaît un seul *pontifex maximus* ou *coriphicus* sur la terre, à savoir l'évêque de Rome. En condamnant l'uniatisme en tant que méthode d'union dans le présent, et en prenant vivement conscience de la véritable ecclésialité des deux Églises, les membres de la Commission – tous des savants dans le domaine de la théologie – catholiques et orthodoxes, reconnaissent à

⁸⁷ Référence implicite à Jn 17,21.

l'unanimité *un seul baptême pour la rémission des péchés*⁸⁸ et excluent les rebaptêmes des chrétiens convertis au catholicisme ou à l'orthodoxie.

⁸⁸ Symbole de Nicée-Constantinople.

**5. « CONSÉQUENCES ECCLÉSIOLOGIQUES ET CANONIQUES DE LA NATURE
SACRAMENTELLE DE L'ÉGLISE. COMMUNION ECCLÉSIALE, CONCILIARITÉ ET
AUTORITÉ » – DOCUMENT DE RAVENNE**

Le rapport de Ravenne⁸⁹ approfondit en quelque sorte les discussions théologiques des membres de la Commission mixte, puisqu'il se veut comme une extension normale des trois premiers documents officiels du dialogue catholique-orthodoxe : à savoir, ceux de Munich, Bari et Valamo. Ce cinquième document du dialogue est le résultat du travail des membres de la Commission mixte internationale qui, lors de sa X^{ème} session plénière tenue à Ravenne (Italie) du 8 au 15 octobre 2007, ont approuvé ce nouveau – et, pour le moment, dernier – document officiel ; il a pour titre : *Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église. Communion ecclésiale, conciliarité et autorité*⁹⁰. De nouveau des sujets tels que la nature sacramentelle de l'Église, la communion entre les Églises, ainsi que l'autorité et la conciliarité vont être repris dans ce dernier document. Et c'est pour cela que nous l'avons défini tout au début de ce chapitre comme extension naturelle des trois premiers documents du dialogue, puisque dans l'ensemble de leur contenu et plus spécialement à la fin du document de Valamo, tous les thèmes du document de Ravenne sont présents d'une manière explicite ou implicite (§ 2).

En ce qui concerne sa structuration, le document de Ravenne se compose de quatre parties générales. Plus précisément : une introduction (§§ 1-4), suivie de deux autres parties (§§ 5-16 et 17-44) et une conclusion (§ 45). La première partie (§§ 5-16) est intitulée : *Les*

⁸⁹ COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église. Communion ecclésiale, conciliarité et autorité*, dans *Documentation Catholique*, 104 (2007), p. 1117-1125. Voir aussi dans : *Irénikon*, 80 (2007), p. 579-597 ; *Service d'information*, 126 (2007), p. 190-196 ; Version électronique de texte original anglais sur :

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html (page consultée le 03 avril 2011). Pour aborder le document de Ravenne, je me base sur le texte original anglais. Par contre, pour présenter et citer le Document de Ravenne dans le présent chapitre, j'utilise la traduction française du document, vérifiée par le Conseil Pontifical Pour la Promotion de l'unité des Chrétiens, et publié dans la *Documentation Catholique*. Désormais j'indiquerai à même le texte de mon exposé, entre parenthèses, la subdivision du document que je cite ou à laquelle je me réfère. Quand je fais plusieurs citations partielles successives d'un même numéro du document, je n'indique qu'une fois ce numéro ou cette subdivision du document, au terme de toutes ces citations partielles successives.

⁹⁰ Pour une présentation du document et une évaluation théologique, voir : Joseph FAMERÉE, *Communion ecclésiale, conciliarité et autorité. Document de Ravenne*, dans *Revue théologique de Louvain*, 40 (2009), p. 136-147. Voir aussi : Thomas POTT, *Le document de Ravenne. Présentation et texte*, dans *Irénikon*, 80 (2005), 572-579.

fondements de la conciliarité et de l'autorité, tandis que la deuxième partie du document (§§ 17-44) porte le titre : *La triple actualisation de la conciliarité et de l'autorité*. Chaque partie comporte des subdivisions. La première partie du document de Ravenne est subdivisée en deux sections, qui abordent : 1) *la conciliarité*⁹¹ et 2) *l'autorité*. La deuxième partie du document répartit *La triple actualisation de la conciliarité et de l'autorité* en trois niveaux (subdivisions) : 1) le *niveau local*, 2) le *niveau régional*, et 3) le *niveau universel*. Ce qui fait impression, du point de vue quantitatif et à première vue, c'est le fait que pour le *niveau local*, les auteurs du document ont dédié une seule page dactylographiée ; progressivement, ils vont donner un peu plus que deux pages dactylographiées pour le *niveau régional*, tandis que pour aborder le *niveau universel*, ils vont consacrer trois pages dactylographiées.

La Commission considère les documents qui précèdent le document de Ravenne comme des « affirmations communes de notre foi », et déclare que c'est sur cette « base » que les membres de la Commission doivent « tirer les conséquences ecclésiologiques et canoniques qui découlent de la nature sacramentelle de l'Église », en affirmant en même temps que « l'eucharistie, à la lumière du mystère trinitaire, constitue le critère de la vie ecclésiale dans son ensemble » (§ 3). Ainsi, dans le document de Ravenne, la Commission se propose d'aborder « l'unité » et « la multiplicité », ainsi que « la relation entre l'unique Église et les nombreuses Églises locales ». Conséquemment, dans l'ordre du jour de la Commission, apparaît « la question du rapport entre l'autorité inhérente à chaque institution ecclésiale et la conciliarité qui découle du mystère de l'Église comme communion ». Les membres de la Commission considèrent « que les termes *autorité* et *conciliarité* couvrent un très vaste domaine », et c'est pour cela qu'ils décident de commencer par définir ces termes, « à la façon dont ils l'entendent »⁹² (§ 4). En conclusion, ils se proposent d'« étudier de manière plus approfondie la question du rôle de l'évêque de Rome dans la communion de toutes les Églises ». Plus précisément : « Quelle est la fonction spécifique de l'évêque du

⁹¹ Le mot « conciliarité » n'existe ni dans Le petit Robert, ni dans Le grand Robert de la langue française. Par ce mot, la commission théologique mixte a essayé de décrire « le fait d'être en concile ».

⁹² [Des participants orthodoxes ont estimé qu'il était important de souligner que l'emploi des termes « l'Église », « l'Église universelle », « l'Église indivisible » et « le Corps du Christ » dans ce document et dans des documents analogues produits par la Commission mixte, n'amoindrit nullement l'auto-compréhension de l'Église orthodoxe comme étant l'Église une, sainte, catholique et apostolique, dont parle le Credo de Nicée. Du point de vue catholique, la même conscience de soi s'applique également : l'Église une, sainte, catholique et apostolique « subsiste dans l'Église catholique » (*Lumen Gentium*, 8) ; cela n'exclut pas la reconnaissance de la présence d'éléments de l'Église véritable en dehors de la communion catholique]. Pour une prise de position critique vis-à-vis de cette note dans le texte de Ravenne, voir : Joseph FAMERÉE, *Le document de Ravenne. Un nouvel accord catholique-orthodoxe*, dans *Bulletin ET*, 19 (2008), p. 64-65.

‘premier Siècle’ dans une ecclésiologie de *koinônia* et en vue de ce que nous avons dit sur la conciliarité et l’autorité dans le présent texte ? Comment l’enseignement des conciles Vatican I et Vatican II sur la primauté universelle devrait-il être compris et vécu à la lumière de la pratique ecclésiale du premier millénaire » ? Ils considèrent que « ce sont des questions cruciales pour notre dialogue et pour nos espoirs de rétablissement de la pleine communion entre » les Églises catholique romaine et orthodoxe. Les participants dans le dialogue bilatéral, membres de la Commission mixte, sont convaincus que le document de Ravenne, « concernant la communion ecclésiale, la conciliarité et l’autorité », doit être jugé comme « un progrès positif et significatif » dans le dialogue entre les deux Églises. Ils affirment encore que le document de Ravenne « offre une base solide pour de futures discussions sur la question de la primauté au niveau universel de l’Église », bien « que de nombreuses questions épineuses restent à éclaircir » (§ 45).

Dans le document de Ravenne, nous observons également une triple actualisation de la conciliarité et de l’autorité. Ainsi, au début de la deuxième partie du document, la Commission théologique mixte catholique - orthodoxe, se propose de répondre à deux questions ecclésiologiques majeures. Ce sont les suivantes : « Comment des éléments institutionnels de l’Église expriment-ils et servent-ils visiblement le mystère de la *koinônia* ? » Et « Comment les structures canoniques des Églises expriment-elles la vie sacramentelle de celles-ci ? » Pour répondre à ces deux questions, les membres de la Commission ont décidé de distinguer « trois niveaux d’institutions ecclésiales » : respectivement, « celui de l’Église locale autour de son évêque, celui d’une région comprenant plusieurs Églises locales voisines » et « celui de toute la terre habitée (*oikoumene*) qui englobe toutes les Églises locales » (§ 17).

Je me suis permis de subdiviser davantage le contenu du document, pour mieux dégager les enjeux ecclésiologiques qui y figurent. Une autre raison pour cette subdivision du texte du document, c’est de permettre au lecteur de se situer plus rapidement dans le contenu ecclésiologique de cet accord théologique. Trois grands thèmes ecclésiologiques se manifestent tout au long du document de Ravenne, comme l’indique le titre de ce document officiel : 1) la communion ecclésiale, 2) l’autorité et 3) la conciliarité⁹³. Dans le cadre et à la

⁹³ Je ne respecte pas l’ordre de ces trois thèmes ecclésiologiques du document de Ravenne, à savoir Communion ecclésiale, conciliarité et autorité parce que, selon moi, l’autorité de l’Écriture, de l’évêque et des membres de l’Église présuppose l’autorité et la réception de chaque concile par l’Église.

lumière de ces trois thèmes, nous allons voir quel est le rapport entre Église locale et Église universelle, en tant que manifestation de la catholicité de l'Église, ainsi que la *koinônia* dans la communion universelle des Églises pendant le premier millénaire. Nous allons voir aussi quelle est l'autorité de l'évêque, des fidèles et de la Parole de Dieu dans l'Église, d'après le document de Ravenne. Tout au long de ce chapitre, on examinera encore le terme « conciliarité » ou « synodalité », la dimension conciliaire de la vie de l'Église, la primauté aux différents niveaux de la vie de l'Église, le rapport entre les synodes diocésains et régionaux et un concile œcuménique, ainsi que le rôle de l'évêque de Rome aux conciles œcuméniques et sa primauté parmi les autres évêques.

5.1. *Communion ecclésiale*

Dans le cadre du premier grand thème ecclésiologique que nous allons examiner dans ce chapitre, nous allons mettre en relief les deux niveaux majeurs de la communion ecclésiale, à savoir : la communion ecclésiale au niveau local et la communion ecclésiale au niveau universel. Nous allons voir alors comment la Commission comprend l'unité de l'Église locale et la catholicité de l'Église, qui dans le document de Ravenne – comme d'ailleurs dans les documents précédents de la Commission – se manifestent dans la communion sacramentelle des Églises locales lors de l'ordination d'un évêque. Nous allons voir également comment est perçue la catholicité de l'Église dans le regroupement des Églises locales au niveau régional. Le document de Ravenne porte également sur la question qui occupe une place importante dans les textes du dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes – celle du statut de l'Église universelle –, en mettant un accent particulier sur les expressions de la *koinônia* dans la communion universelle des Églises pendant le premier millénaire. Mais voyons maintenant – en partant du général vers le précis – quelles sont les affirmations générales que le document de Ravenne nous donne au sujet de l'Église.

Tout d'abord – en mettant en évidence l'élément le plus significatif dans l'ecclésiologie du dialogue, à savoir : la communion –, les membres de la Commission affirment qu'ils reconnaissent que le « mystère de la communion ecclésiale » est un « don merveilleux de Dieu au monde », comme « un mystère dont la beauté rayonne spécialement dans la sainteté à laquelle tous sont appelés »⁹⁴ (§ 1). Selon le document de Ravenne, l'Église apparaît aussi comme une « structure orientée vers le salut », qui opère par la foi que les membres

⁹⁴ Référence implicite à Mt 5,48.

professent et par les sacrements qu'elle célèbre « dans la succession apostolique » (§ 16). Pour donner plus de base néotestamentaire à leurs affirmations ecclésiologiques, les rédacteurs du document de Ravenne rappellent que l'Église est « la lumière du monde »⁹⁵ ; qu'elle est « le levain »⁹⁶ nécessaire pour la croissance de la foi de ses membres ; que l'Église est « la communauté sacerdotale de Dieu »⁹⁷ (§ 19). Le document de Ravenne déclare aussi, en accord avec ce que nous venons de voir, que « l'Église de Dieu » est « communauté de salut » et que ce salut est « la restauration de la création » (*cf.* saint Irénée, *Adv. Haer.*, 1,36,1) » (§ 30). L'ecclésiologie du document nous montre aussi que « selon la volonté du Christ, l'Église est une et indivisible, la même toujours et en tout lieu » (§ 32). L'Église de Dieu est caractérisée encore en tant qu'Église « catholique », « organisme vivant », « le Corps du Christ » (§ 11). Ces dernières affirmations nous poussent à regarder de près dans le présent chapitre, quelle est la composition de cet unique Corps du Christ. Afin de répondre à cette question, nous allons procéder maintenant à l'analyse du rapport entre Église locale et Église universelle, tel que ce rapport est présenté dans le document.

5.1.1. Église locale

Pour bien montrer quelle est la composition de l'Église en tant qu'unique Corps du Christ, afin de mettre en évidence la catholicité de l'Église, il est nécessaire de voir d'abord comment le document de Ravenne voit l'Église locale. Et nous lisons – ce qui ne contredit pas les documents officiels qui précèdent – que « l'Église de Dieu existe là où il y a une communauté réunie par l'Eucharistie ». Cette communauté doit être « présidée directement, ou à travers ses presbytres, par un évêque » (§ 18), en conformité avec l'ecclésiologie de communion affirmée dans les documents précédents de la Commission. De plus, « chaque Église locale a pour mission d'être, par la grâce de Dieu, un lieu où Dieu est servi et honoré, où l'Évangile est annoncé, où les sacrements sont célébrés, où les fidèles s'efforcent de soulager la misère du monde et où chaque croyant peut trouver le salut » (§ 19). Le document de Ravenne déclare et affirme la catholicité de l'Église locale : « l'Église se révèle elle-même comme catholique dans la *synaxis* de l'Église locale » (§ 22). Chacune des Églises locales est une véritable « Église catholique dans un lieu particulier » (§ 23). Grâce à toutes ces affirmations – assez brèves dans leur formulation mais tellement amples en ce qui concerne l'ecclésiologie de l'Église locale – nous avons pu voir que chaque Église locale où la Parole

⁹⁵ Cf. Mt 5,14-16.

⁹⁶ Cf. Mt 13,33.

⁹⁷ Cf. 1P 2,5-9.

et la foi sont proclamées et les sacrements sont célébrés, est une véritable Église de Dieu – véritable Église catholique. La catholicité des Églises locales n'est pas une chose abstraite. Elle est vécue dans des actes concrets des Églises locales, comme par exemple les synodes ou l'ordination d'un évêque.

5.1.1.1. *La catholicité de l'Église lors de l'ordination d'un évêque*

Comme nous venons de le dire, la catholicité de l'Église n'est pas une notion abstraite. La catholicité est la vie d'une Église et se manifeste partout dans la vie ecclésiale : au niveau de la foi, des sacrements, ainsi qu'au niveau de la pratique conciliaire, que nous allons examiner ultérieurement, à la fin de ce chapitre. Mais pour que la catholicité se manifeste, deux conditions sont à réaliser, selon les membres du document de Ravenne : tout d'abord, c'est la communion de l'Église locale « avec les autres Églises qui confessent la même foi apostolique », et ensuite, la communion de l'Église locale avec les autres Églises locales « qui partagent la même structure ecclésiale fondamentale, en commençant par celles qui sont les plus proches en vertu de leur responsabilité commune pour la mission dans leur région »⁹⁸. La catholicité de l'Église dans cette communion entre les Églises locales, et surtout entre les Églises locales voisines, se manifeste « dans l'ordination des évêques ». Les rédacteurs du document de Ravenne s'empressent de clarifier qu'une ordination épiscopale « est conférée selon l'ordre canonique par trois évêques ou plus, ou tout au moins par deux d'entre eux »⁹⁹. Les évêques qui y participent – eux-mêmes chefs d'Églises locales –, « agissent au nom du corps épiscopal et du peuple de Dieu ». Ils ont « eux-mêmes reçu leur ministère de l'Esprit Saint par l'imposition des mains dans la succession apostolique ». Si ces derniers présumés sont remplis « en conformité aux canons, la communion entre les Églises à travers la foi véritable, les sacrements et la vie ecclésiale est assurée », ainsi que « la communion vivante avec les générations précédentes » (§ 22), affirme la Commission. Mais la « communion réelle entre plusieurs Églises locales » s'exprime à travers cinq pratiques, que les membres de la Commission mentionnent dans le document : les trois premières sont de nature sacramentelle, tandis que les deux dernières sont de nature sociale¹⁰⁰. Précisons : premièrement, c'est « la participation des évêques de sièges voisins à l'ordination d'un évêque de l'Église locale » ; deuxièmement, c'est « l'invitation d'un évêque d'une autre Église à concélébrer dans la *synaxis* de l'Église locale » ; troisièmement, c'est

⁹⁸ Cf. Munich III, § 3, et Valamo § 52 et § 53.

⁹⁹ Cf. Nicée I, canon 4.

¹⁰⁰ Renvoi implicite à Ravenne § 20.

« l'accueil des fidèles de ces autres Églises au partage de la table eucharistique » ; quatrième, c'est « l'échange de lettres à l'occasion d'une ordination » ; et cinquième, c'est « l'offre d'assistance matérielle » entre les Églises concernées (§ 23). Nous avons évoqué tout à l'heure qu'à l'ordination d'un évêque assistent aussi d'autres évêques, chefs d'Églises locales. Mais l'ordination d'un évêque – comme nous l'avons dit plus haut –, n'est pas la seule manifestation de la catholicité de l'Église. Le regroupement des Églises locales manifeste également la catholicité de l'Église, comme nous le verrons tout de suite.

5.1.1.2. *La catholicité de l'Église dans le regroupement des Églises locales au niveau régional*

Comme nous venons de l'affirmer, la catholicité de l'Église se manifeste aussi dans le regroupement des Églises locales. Et quand on parle de « regroupement » des Églises locales – en prenant en considération la ligne ecclésiologique du dialogue bilatéral catholique - orthodoxe – ce qui nous vient à l'esprit, c'est l'institution du synode et plus précisément, la synodalité régionale. Pour mettre bien en évidence la communion dans la diversité dans le cadre de la synodalité régionale, le document de Ravenne affirme que « quels que soient les contours et la réglementation canonique de la synodalité régionale, celle-ci démontre que l'Église de Dieu n'est pas une communion de personnes ou d'Églises locales coupées de leurs racines humaines ». En ce même sens, « l'Église n'est pas un simple ensemble d'individus ; elle est composée de communautés qui ont des cultures, des histoires et des structures sociales différentes » (§ 30). Selon la Commission, c'est « dans le regroupement d'Églises locales au niveau régional » que la catholicité de l'Église apparaît « sous sa vraie lumière ». Et c'est pour cela que la catholicité apparaît dans le document de Ravenne en tant qu'« expression de la présence du salut non pas dans un univers indifférencié mais dans le genre humain tel que Dieu l'a créé et qu'Il vient sauver ». La *koinônia* ecclésiale n'est pas simplement un attribut indispensable et inséparable de la vie d'une Église qui vit la communion. Elle est « le don par lequel tout le genre humain est unifié dans l'Esprit du Seigneur ressuscité ». Et c'est dans « cette unité créée par l'Esprit », que « la diversité et la particularité » sont « mises en valeur » (§ 31). Comme nous l'avons vu, la catholicité de l'Église apparaît à plusieurs niveaux de la vie ecclésiale. Pour bien exprimer cette catholicité qui nourrit et qui fait exister la communion entre les Églises locales, nous sommes partis de la manifestation de la catholicité de l'Église dans l'Église locale. Nous avons parcouru

également les remarques des rédacteurs du texte de Ravenne en ce qui concerne la manifestation de la catholicité de l'Église qui apparaît surtout dans l'ordination d'un évêque et dans le regroupement des Églises locales au niveau régional. Tout cela nous amène au contenu de la théologie de l'Église universelle qui est exprimé tout au long des documents officiels du dialogue théologique catholique - orthodoxe et notamment dans le document de Ravenne, que nous allons voir tout de suite.

5.1.2. « Église universelle »

Comme nous venons de le voir, une place considérable est accordée par les rédacteurs de ce document à la catholicité de l'Église manifestée aux différents niveaux de la vie de l'Église, afin d'aboutir à la théologie de l'Église universelle – telle qu'elle existe dans le cadre de l'ecclésiologie du dialogue entre l'Église Orthodoxe et l'Église Catholique romaine, et qui est la phase finale dans le premier axe ecclésiologique du dernier document. Ainsi, pour les rédacteurs du document de Ravenne, ce qui rend manifeste la catholicité de l'Église au niveau universel, c'est tout d'abord le fait qu'elle « existe dans de nombreux lieux différents ». Cette dernière affirmation du document est la base sur laquelle la Commission s'appuie pour déclarer que « chaque Église locale » peut être « manifestation de l'Église de Dieu, une et indivisible », mais seulement « lorsqu'elle est en communion avec les autres Églises locales ». Nous voyons dès lors combien la communion apparaît en tant que le lien le plus important pour l'existence de l'Église universelle, qui n'est autre que la communion des Églises locales. Parlant en ce sens à propos de la catholicité qui caractérise non seulement l'Église universelle, mais aussi – d'une manière *simultanée* – toutes les Églises locales, les membres de la Commission clarifient aussi en ajoutant qu'« être *catholique* signifie être en communion avec l'unique Église de tous les temps et de tous les lieux ». La communion a sa place indispensable dans la catholicité de l'Église. Ainsi, dans le document de Ravenne – comme dans les autres documents officiels de la Commission – communion et catholicité sont inséparables au sein de l'ecclésiologie de communion qui se manifeste dans le cadre de ce dialogue bilatéral contemporain. Pour insister sur l'importance de l'interdépendance entre catholicité et communion, les rédacteurs du document signalent également dans leur travail que « rompre la communion eucharistique est faire atteinte à l'une des caractéristiques essentielles de l'Église, sa catholicité » (§ 11).

Pour exprimer plus clairement cette universalité ou catholicité de communion entre les Églises locales, et surtout pour ne pas la limiter à leur communion seulement au niveau régional, le document poursuit encore que « chaque Église locale est en communion non seulement avec les Églises voisines, mais avec la totalité des Églises locales, avec celles qui sont actuellement présentes dans le monde, celles qui le sont depuis le début et celles qui le seront dans le futur, et avec l'Église qui est déjà dans la gloire ». Car « selon la volonté du Christ, l'Église est une et indivisible, la même toujours et en tout lieu ». À cette occasion, la Commission déclare que la catholicité de cette unique Église, « embrasse non seulement la diversité des communautés humaines mais également leur unité fondamentale » (§ 32). La liaison *simultanée* entre catholicité et communion, que nous venons de voir, est une des caractéristiques les plus générales de l'universalité de l'Église de Dieu. Cette liaison nous introduit dans une autre liaison qui caractérise l'unité des Églises locales – manifestant ainsi dans cette unité l'unité de l'Église universelle –, c'est l'unité entre foi et communion au sein de l'Église universelle, dont le document de Ravenne parle aussi.

5.1.2.1. *Foi et communion dans « l'Église universelle »*

Après avoir examiné le rapport fondamental et crucial entre catholicité et communion au sein de l'Église universelle – et après avoir vu évidemment ce qu'est l'Église universelle –, nous allons voir maintenant quel est le rapport entre foi et communion¹⁰¹ dans l'Église universelle, selon le document de Ravenne. Nous rappelons que, dans la ligne ecclésiologique du document, l'Église universelle apparaît uniquement en tant que communion entre Églises locales. En respectant l'esprit de cette communion ecclésiale, le document de Ravenne affirme qu'« aucune Église locale ne peut célébrer l'Eucharistie » – c'est-à-dire célébrer sa foi – « en se séparant volontairement des autres Églises locales, sans affecter sérieusement la communion ecclésiale ». Dans cette communion entre les Églises locales, un lien indissoluble existe, comme nous venons de le voir, entre foi et communion. En ce sens, le document affirme clairement « qu'une unique et même foi doit être confessée et vécue dans toutes les Églises locales », de même « que la même et unique Eucharistie doit être célébrée partout et que le même et unique ministère apostolique doit être à l'œuvre dans toutes les communautés » (§ 33). Mais avant que les Églises célèbrent la même eucharistie, elles confessent la même foi qu'elles se préparent à manifester dans l'oblation. Dans le

¹⁰¹ Cette liaison entre foi et communion a été déjà abordée par les membres de la Commission dans le contenu du deuxième texte officiel, celui de Bari.

document de Ravenne, le texte de référence en ce qui concerne la confession de la foi, c'est le Credo de Nicée-Constantinople.

5.1.2.2. *Église universelle et Credo de Nicée-Constantinople*

Pour que toutes les Églises – dans la communion universelle des Églises – confessent explicitement le même symbole de leur foi, les rédacteurs du document de Ravenne mettent en évidence l'importance du Credo de Nicée-Constantinople. Ils le font peut-être pour donner un poids d'autorité aux affirmations ecclésiologiques qui vont suivre, puisque le texte du Credo de Nicée-Constantinople est un texte issu du premier et du deuxième conciles œcuméniques, qui sont généralement acceptés par toutes les Églises dans le monde. Ainsi, la Commission insiste sur ce texte de l'Église ancienne indivise qui est – comme nous venons de le dire – mutuellement respecté tant par les catholiques que par les orthodoxes. Dans le symbole de foi de Nicée-Constantinople, les catholiques et les orthodoxes confessent de manière non ambiguë « que l'Église est une et catholique » (§ 32). En soulignant d'une certaine façon l'engagement de responsabilité et de confession de la foi des Églises – tant au niveau local qu'au niveau universel –, la Commission affirme qu'« une Église locale ne peut pas modifier le Credo qui a été formulé par les Conciles œcuméniques », puisque le Credo – en tant que produit de l'Église universelle, c'est-à-dire de la communion universelle des Églises – n'appartient pas à telle ou telle Église locale. Le Credo – tout comme l'Église universelle – appartient à la communion de toutes les Églises locales. C'est pourquoi, selon le document de Ravenne, « une Église locale ne peut modifier, par une décision unilatérale, un point fondamental concernant la forme du ministère ». Pour récapituler ces affirmations ecclésiologiques, la Commission affirme que « toutes ces choses touchent au lien de communion lui-même – et donc à l'essence même de l'Église » (§ 33), qui n'est autre que la communion. À l'aide des canons, la vie des Églises locales qui se trouvent en communion entre elles est réglée, car « c'est en raison de cette communion que toutes les Églises, avec les canons, règlent tout ce qui se rapporte à l'Eucharistie et aux sacrements, au ministère et à l'ordination, à la transmission (*paradosis*) et à l'enseignement (*didaskalia*) de la foi » (§ 34). Cette communion canonique et sacramentelle qui existe entre les Églises locales et qui est mise en évidence dans le document de Ravenne, était présente également dans les relations entre les Églises orthodoxes et l'Église catholique de Rome, surtout pendant le premier millénaire. La prochaine subdivision traite exactement l'expression de ces relations.

5.1.2.3. *Expressions de la koinônia dans la communion universelle des Églises pendant le premier millénaire*

De même que la catholicité de l'Église se manifeste dans certaines pratiques des Églises – comme par exemple l'ordination d'un évêque ou le regroupement des Églises locales au niveau régional –, de même la communion (*koinônia*) est vécue aussi dans la communion universelle des Églises, manifestée dans certaines expressions. La période la plus représentative pour les expressions de la *koinônia* entre les Églises locales est sans doute le premier millénaire de la vie de l'Église de Dieu. En se référant donc au « premier millénaire » de l'histoire de l'Église, la Commission affirme que « la communion universelle des Églises (...) a été maintenue par les relations fraternelles entre les évêques » et que « ces relations des évêques entre eux, entre les évêques et leurs *protoi* respectifs, et également entre ces mêmes *protoi* dans l'ordre (*taxis*) canonique dont témoigne l'Église primitive, ont nourri et consolidé la communion ecclésiale ». D'autre part, ajoute le document, existent des témoignages historiques qui montrent clairement que des échanges fréquents – tels que consultations, lettres et appels –, ont été « adressés aux principaux Sièges, en particulier au Siège de Rome ». Ces échanges entre les Églises « expriment vivement la solidarité créée par la *koinônia* » entre eux. Selon la Commission mixte, on voit les « expressions concrètes de *koinônia* » également dans « les dispositions canoniques, telles que l'insertion des noms des évêques des principaux Sièges dans les diptyques, et la communication de la profession de foi aux autres patriarches à l'occasion des élections » (§ 40). Ainsi la *koinônia* entre les Églises locales était vécue par les membres des Églises pendant le premier millénaire, manifestant ainsi le caractère universel de l'Église de Dieu, exprimé dans la communion de toutes les Églises catholiques.

5.2. *Autorité*

Après avoir vu dans le premier axe ecclésiologique quelle est la vision de l'Église – locale et universelle – qui ressort du texte de Ravenne, nous continuons avec la présentation du deuxième axe ecclésiologique de ce document, qui est consacré à l'autorité dans l'Église. Pour examiner cet aspect, nous verrons tout d'abord les affirmations de la Commission sur le fait que la vraie autorité au sein de l'Église a sa source dans l'*exousia* (pouvoir, autorité) du Seigneur. Plus précisément, les rédacteurs du document de Ravenne nous montrent que l'autorité au sein de l'Église n'est qu'une participation à l'*exousia* du Seigneur. Dans cette même ligne, nous verrons également comment l'autorité de l'Écriture sainte – en tant que

Parole de Dieu – s’implique dans la vie de l’Église. Les deux dernières affirmations de la Commission – en ce qui concerne l’autorité au sein de l’Église – portent, d’une manière non ambigüe mais en même temps implicite, sur la source même de l’autorité dans l’Église, à savoir : la Révélation divine. C’est dans cette autorité de la Révélation – participation à l’*exousia* du Seigneur et Écriture sainte – qu’une autre manifestation de l’autorité apparaît possible au sein d’une Église : celle de l’évêque et de son ministère. Nous allons donc voir quelle est l’autorité de l’évêque au sein de l’Église et comment l’autorité épiscopale doit être perçue par les fidèles au sein d’une Église. Nous verrons également comment les législations canoniques et doctrinales jouent aussi un rôle pour la compréhension de l’autorité au sein de l’Église.

5.2.1. L’autorité dans l’Église : participation à l’*exousia* du Seigneur

Lorsque le document de Ravenne parle « d’autorité », comme nous venons de le dire, les membres de la Commission se réfèrent « à l’*exousia*, telle qu’elle est décrite dans le Nouveau Testament », puisque, comme nous le verrons par la suite, l’Écriture sainte – dont le Nouveau Testament fait partie intégrante – a aussi sa place d’autorité au sein de l’Église. L’autorité de l’Église, réaffirme le document de Ravenne, « vient de son Seigneur et Maître, Jésus Christ », qui pour sa part a « reçu son autorité de Dieu le Père ». Pour expliquer comment cette autorité que Jésus le Christ a reçue de Dieu le Père est présente dans l’Église de Dieu dans notre monde, le document de Ravenne rappelle qu’après sa résurrection du tombeau, le Christ partage cette autorité divine, « par l’Esprit Saint, avec les apôtres »¹⁰² (§ 12). Mais en dernier ressort l’autorité « appartient à Jésus Christ lui-même ». C’est Lui qui, selon saint Paul, est « l’unique Chef de l’Église »¹⁰³. Ainsi, par la grâce de l’Esprit Saint, l’Église, qui apparaît en tant que Corps du Christ, « participe à son autorité »¹⁰⁴. Cette autorité existe avec un but dans l’économie du salut : celui « de rassembler tout le genre humain en Jésus Christ »¹⁰⁵ dans son Église (§ 13). En mentionnant le Nouveau Testament (au début de cette subdivision) et les écrits de saint Paul (à la fin de cette subdivision) consacrée à l’autorité au sein de l’Église en tant que participation à l’*exousia* du Seigneur, le document affirme déjà d’une manière indirecte que l’Écriture Sainte a aussi une place

¹⁰² Cf. Jn 20,22.

¹⁰³ Ep 1,22 ; 5,23.

¹⁰⁴ Cf. Jn 20,22-23.

¹⁰⁵ Cf. Ep 1,10 ; Jn 11,52.

spéciale dans l'Église, en tant qu'autorité. Nous allons voir de quelle façon la Parole de Dieu existe au sein de l'Église en tant qu'autorité.

5.2.2. La Parole de Dieu en tant qu'autorité

Après avoir vu par quels moyens l'Église trouve la source de l'autorité dans l'*exousia* du Seigneur – à laquelle elle participe en vertu de sa vocation –, nous procédons maintenant à l'examen d'un autre moyen d'autorité : à savoir, l'Écriture sainte ou la Parole de Dieu. Pour mieux mettre en relief le rôle que l'Écriture sainte joue dans la vie de l'Église en tant qu'autorité, il suffit de mentionner que dans les plus anciennes traditions liturgiques en Orient et en Occident, la Parole de Dieu occupe une place très importante : elle est proclamée dans la première partie de la liturgie. Et plus de deux-cents citations bibliques sont évoquées tout au long des textes de la divine liturgie, à travers les prières et les hymnes que les membres de l'Église exécutent. Le texte de Ravenne rappelle également « la coutume constante des conciles d'introniser les Évangiles au centre des assemblées ». Les auteurs du document ajoutent que cet acte « atteste la présence du Christ dans sa Parole, qui est la référence nécessaire pour toutes leurs discussions et leurs décisions, et en même temps elle affirme l'autorité de l'Église dans l'interprétation de cette Parole de Dieu ». Il est très significatif aussi que, dans les Églises orthodoxes, et sur l'autel, se trouve placée au centre la Parole de Dieu – les quatre évangiles, qui ont un rôle très important dans la vie liturgique de l'Église. Tout cela atteste que la Parole de Dieu a une fonction d'autorité évidente dans l'Église en général. Le document de Ravenne souligne aussi que l'autorité de l'Écriture n'est pas sans racines : elle « découle du fait que la Parole de Dieu, lue dans l'Église et par l'Église, transmet l'Évangile de salut ». Bien plus, « à travers l'Écriture, le Christ parle à la communauté rassemblée et au cœur de chaque croyant ». D'un autre côté, pour mieux mettre en relief une relation mutuelle entre l'Église et l'Écriture, la Commission déclare que l'Église du Christ, par l'Esprit Saint qui est présent en elle, « interprète l'Écriture de manière authentique, en réponse aux besoins des temps et des lieux ». Autrement dit, l'interprétation de l'Écriture sainte en tant qu'autorité au sein de l'Église est vécue dans les *synaxes* de chrétiens. Et c'est pour cela que le document de Ravenne insiste sur le fait que « l'Écriture est la Parole de Dieu révélée, telle que l'Église, par l'Esprit Saint présent et actif en elle, l'a discernée dans la Tradition vivante reçue des apôtres », et que « l'Eucharistie est au cœur de

cette Tradition »¹⁰⁶. Ce n'est pas un hasard si les disciples (apôtres) de Jésus sont mentionnés par les rédacteurs du document de Ravenne, quand on y lit : « dans l'Église, l'autorité est fondée sur la Parole de Dieu, présente et vivante dans la communauté des disciples » (§ 15). Ayant évoqué l'autorité de la Parole de Dieu – telle qu'elle est manifestée et interprétée dans la vie liturgique de l'Église –, il n'est pas possible que la figure de l'évêque ne nous vienne pas à l'esprit. Successeur des apôtres et des disciples de Jésus, l'évêque sert l'autorité de la Parole de Dieu – en la proclamant et en le célébrant –, et par le fait même son ministère est aussi un ministère d'autorité au sein de l'Église. Nous verrons tout de suite comment l'autorité épiscopale doit être comprise par les chrétiens au sein d'une Église.

5.2.3. L'autorité de l'évêque

Nous venons de dire que les évêques – en tant que ministres ordonnés au sein de l'Église – sont des successeurs des apôtres. En ce sens, le document de Ravenne affirme que, grâce à la succession apostolique, l'autorité « a été transmise aux évêques », « et par ceux-ci à toute l'Église ». La Commission rappelle également dans quel sens cette autorité doit être comprise, en soulignant que « conformément au mandat reçu du Christ¹⁰⁷, l'exercice de l'autorité propre des apôtres et, par la suite, des évêques, comprend la proclamation et l'enseignement de l'Évangile, la sanctification par les sacrements, en particulier l'eucharistie, et la direction pastorale des croyants¹⁰⁸ ». Nous venons d'entendre deux phrases qui sont très significatives pour la juste compréhension de l'autorité épiscopale. La première parle du « mandat reçu du Christ », pour mettre encore une fois en relief le fait que l'autorité au sein de l'Église – dont l'évêque n'est qu'un serviteur – doit être vue en tant que participation à l'*exousia* du Seigneur, comme nous l'avons déjà dit. La deuxième phrase significative est celle qui met en relief « la proclamation et l'enseignement de l'Évangile, la sanctification par les sacrements, en particulier l'eucharistie », l'Écriture Sainte, ou la Parole de Dieu, apparaissant ainsi en tant qu'autorité dans les synaxes eucharistiques, où l'évêque est par vocation le serviteur principal (§ 12). Mais le document de Ravenne affirme également que « les évêques ont un rôle spécifique par institution divine ». Ce rôle s'exprime dans les activités pastorales des évêques, qui ont comme vocation de proclamer « la foi de l'Église » et d'éclairer « les normes de la conduite chrétienne ». Pour soutenir cette affirmation fondamentale pour le ministère de l'évêque, la Commission s'appuie sur le contenu de son

¹⁰⁶ Cf. 1Co 10,16-17 ; 11,23-26.

¹⁰⁷ Cf. Mt 28,18-20.

¹⁰⁸ Cf. Lc 10,16.

document de Valamo, en le citant : « Comme successeurs des apôtres, les évêques sont responsables de la communion dans la foi apostolique et de la fidélité aux exigences d'une vie conforme à l'Évangile »¹⁰⁹ (§ 8). En conséquence, un évêque doit être « légitimement ordonné dans la succession apostolique », qui automatiquement lui assurera l'autorité nécessaire pour l'accomplissement de son ministère. Dans le cadre de son service épiscopal, l'évêque enseigne et transmet au peuple de Dieu « la foi reçue des apôtres », tout en étant « en communion avec les autres évêques et leurs Églises ». L'évêque est muni aussi du don d'autorité afin d'être le ministre par excellence de la vie eucharistique de l'Église, où son autorité prend sens. Selon la Commission, « le fruit de cette Eucharistie et de ce ministère est de rassembler en une authentique communion de foi, de prière, de mission, d'amour fraternel et d'aide mutuelle, tous ceux qui ont reçu l'Esprit du Christ dans le baptême ». Comme nous l'avons déjà souligné conformément au document de Ravenne, « cette communion est le cadre dans lequel s'exerce toute autorité ecclésiale ». En ce sens, « la communion est le critère de cet exercice » d'autorité dans l'Église, qui est elle-même communion. Ce cadre d'exercice de l'autorité – que le document de Ravenne met en relief – est un point très significatif pour comprendre la fonction de l'autorité au sein de l'Église (§ 18).

L'évêque est muni d'autorité afin qu'il puisse être vraiment le responsable en ce qui concerne la vie pastorale et liturgique de son Église. Selon le document de Ravenne, « chaque évêque, dans l'exercice de son ministère pastoral, est juge et responsable devant Dieu des affaires de son diocèse »¹¹⁰. Il est de cette façon également « le gardien de la catholicité de son Église locale », et il est tenu de « toujours veiller attentivement à la promotion de la communion catholique avec d'autres Églises » (§ 26). Et c'est ainsi que les évêques deviennent « gardiens de la foi » des fidèles – membres de l'Église qu'ils président (§ 38). Dans son ordination épiscopale, l'évêque reçoit « l'autorité liée à la grâce reçue ». Mais cette autorité, selon le texte de Ravenne, « n'est pas le bien privé de ceux qui la reçoivent, ni quelque chose qui leur est délégué par la communauté ; au contraire, c'est un don de l'Esprit Saint destiné au service (*diakonia*) de la communauté et qui ne s'exerce jamais en dehors d'elle ». La pratique de cette autorité n'est pas mono-autoritaire. Elle s'effectue en coopération avec tous les membres de l'Église. La pratique de l'autorité « comprend la participation de toute la communauté », et plus précisément : « l'évêque étant

¹⁰⁹ Valamo § 40.

¹¹⁰ Cf. saint Cyprien, Ep. 55,21.

dans l'Église et l'Église dans l'évêque »¹¹¹ (§ 13). Nous rappelons aussi qu'en général, au sein de l'Église, l'autorité est avant tout participation à l'*exousia* du Seigneur. En suivant d'une manière fidèle cette ligne de compréhension de l'autorité au sein de l'Église, la Commission affirme que « l'autorité exercée dans l'Église au nom du Christ et par la puissance de l'Esprit Saint, doit être, sous toutes ses formes et à tous les niveaux, un service (*diakonia*) d'amour, comme l'était celui du Christ »¹¹². L'autorité dont les membres de la Commission parlent, « en ce qu'elle exprime l'autorité divine, ne peut subsister dans l'Église en dehors de l'amour entre celui qui l'exerce et ceux qui en sont l'objet ». Et, précise le document, « il s'agit donc d'une autorité sans domination », d'une autorité « sans contrainte physique ni morale ». C'est dans ces dernières affirmations que l'autorité épiscopale apparaît encore plus clairement en tant que participation à l'*exousia* du Seigneur, et c'est pour cela exactement que l'autorité est liée à l'obéissance. Selon le document de Ravenne, l'autorité dans l'Église « peut et doit demander l'obéissance ». Les rédacteurs du document précisent : « cela se traduit par l'obéissance à l'autorité de l'Église afin de suivre le Christ qui a été obéissant au Père par amour jusqu'à la mort et à la mort sur la croix »¹¹³, comme l'apôtre des païens l'affirme aussi. Il est important en ce sens de souligner ce que le document de Ravenne affirme : « pour les chrétiens, gouverner c'est servir ». C'est dans le service en faveur des autres que l'*exousia* du Seigneur se manifeste, et c'est à la lumière de l'*exousia* du Seigneur que l'autorité de l'évêque doit être comprise au sein de l'Église. Ainsi nous lisons dans le document de Ravenne que « par sa nature même l'identification évangélique entre autorité et service constitue (...) une norme fondamentale pour l'Église ». De telle façon, affirme le document, que « l'exercice et l'efficacité spirituelle de l'autorité ecclésiale sont assurés à travers le libre consentement et la coopération volontaire » (§ 14).

5.2.4. Les législations canoniques en tant qu'autorité

Quand on parle d'autorité, sans doute, on pense très souvent également aux règles canoniques qui règlent la vie de l'Église sur la terre et que l'Église elle-même – en tant qu'institution – a établies, puisque l'Église de Dieu est aussi une réalité géo-spatiale et qu'elle a besoin d'avoir ses propres législations, qui sont perçues aussi en tant que textes d'autorité au sein de l'Église. Et puisque l'Église de Dieu – telle que nous la connaissons – fait partie de l'économie divine, le document de Ravenne affirme qu'avant tout, « Dieu veut

¹¹¹ Cf. saint Cyprien, Ep. 66,8.

¹¹² Cf. Mc 10,45 ; Jn 13,1-16.

¹¹³ Cf. Ph 2,8. Voir aussi : Bari § 10.

que son Église ait une structure orientée vers le salut ». Il est affirmé dans le document également que « dans la communion ecclésiale, l'autorité est liée à cette structure essentielle », puisque l'autorité est présentée comme un ministère en vue du salut. L'exercice donc de cette autorité parmi les fidèles, « est réglé par les canons et les statuts de l'Église ». En conséquence, « de même que la communion dans les sacrements présuppose la communion dans la même foi¹¹⁴, ainsi, pour qu'il y ait une pleine communion ecclésiale, il faut qu'entre nos Églises il y ait une reconnaissance réciproque des législations canoniques dans leurs diversités légitimes » (§ 16). Cette dernière affirmation, tout à fait pratique, nous introduit dans la vie conciliaire des Églises, que nous allons examiner dans le troisième axe ecclésiologique du document de Ravenne.

5.3. *La conciliarité*

Le troisième axe ecclésiologique du document de Ravenne porte sur la question de la conciliarité ou synodalité au sein de l'Église, dans le sens théologique ou plus précisément ecclésiologique du terme. Le terme « conciliarité », qui signifie le fait d'être en concile, nous montre manifestement l'unité visible de l'Église – tant au niveau régional qu'universel. Ce qui fait impression dans le document de Ravenne, c'est le fait que les membres laïcs de l'Église ne sont pas exclus de la conciliarité, qui selon le document et comme nous le verrons, caractérise la nature sacramentelle de l'Église elle-même.

Pour décrire *in grosso* le sujet de la « conciliarité ou synodalité », les rédacteurs du document déclarent qu'elle « indique essentiellement une assemblée d'évêques qui exercent une responsabilité particulière ». Il faut bien remarquer le mot « essentiellement ». La Commission n'a pas employé le mot « uniquement », pour ne pas mettre du côté les membres laïcs de l'Église. Sans les oublier, le document de Ravenne rappelle qu'en « vertu du baptême, chaque membre du Corps du Christ a sa place et sa propre responsabilité dans la *koinônia* (*communio* en latin) eucharistique », y compris les laïcs et le clergé d'une Église, puisque comme nous l'avons remarqué à plusieurs reprises, les ministres ordonnés sont aussi des membres de l'Église en vertu de leur baptême. Ainsi, et selon le document de Ravenne, le phénomène de la conciliarité touche à l'unité de tous les membres de l'Église. Nous avons dit plus haut que la conciliarité caractérise la nature sacramentelle de l'Église. Comme l'Église dans son sens le plus profond reflète le mystère de la Sainte Trinité, ainsi la conciliarité au

¹¹⁴ Cf. Bari § 29-33.

sein de l'Église « reflète le mystère trinitaire », comme l'affirme la Commission. Autrement dit, c'est dans le mystère trinitaire que la conciliarité « trouve son fondement ultime ». S'appuyant sur la théologie de saint Basile le Grand – qui est un Père de l'Église reconnu tant en Orient qu'en Occident –, et pour fonder ses affirmations qui touchent à la fois la conciliarité et la théologie trinitaire, la Commission rappelle que « les trois personnes de la Sainte Trinité sont [énumérées], (*Sur l'Esprit Saint*, 45) sans que la désignation de [deuxième] ou de [troisième] personne implique une quelconque diminution ou subordination. De même, il existe également un ordre (*taxis*) parmi les Églises locales, qui n'implique toutefois aucune inégalité dans leur nature ecclésiale » (§ 5).

Toutes ces affirmations générales nous introduisent peu à peu dans les éléments les plus essentiels que nous avons dégagés à partir du texte de Ravenne, comme par exemple : dimension conciliaire de la vie ecclésiale, la « synodalité » de l'Église locale, la question de la primauté au sein de l'Église, les conciles régionaux des évêques et les conciles œcuméniques. Ces éléments caractérisent la relation entre unité de l'Église et conciliarité, sur la base toujours de la théologie trinitaire qui est le fondement de toute l'ecclésiologie de communion – vision dominante dans les textes officiels de la Commission.

5.3.1. La dimension conciliaire de la vie ecclésiale

Après cette brève introduction au troisième axe ecclésiologique du document de Ravenne, nous allons voir maintenant quelle est la dimension conciliaire de la vie de l'Église. Ayant rappelé qui préside la communauté ecclésiale et qui est la personne qui représente une Église locale dans toute la communion des Églises locales, le document de Ravenne tente de donner une définition des conciles. À ce propos il affirme que « les conciles sont le principal moyen par lequel s'exerce la communion entre les évêques », qui est évidemment essentielle pour la vie des Églises. Plus précisément et pour donner peut-être plus de valeur à ses affirmations, le document s'appuie sur le premier document officiel, celui de Munich, où la Commission affirme que « l'attachement à la communion apostolique lie tous les évêques entre eux en reliant l'episkopè des Églises locales au Collège des apôtres. Ils forment eux aussi un collège enraciné par l'Esprit Saint dans le 'une fois pour toutes' du groupe apostolique, l'unique témoin de la foi. Ceci signifie non seulement qu'ils devraient être unis entre eux par la foi, la charité, la mission, la réconciliation, mais aussi qu'ils ont en commun la même responsabilité et le même service envers l'Église » (§ 9). Ces deux citations font

apparaître clairement que la conciliarité n'est pas liée uniquement avec le mystère trinitaire, mais aussi avec le ministère des Douze et la succession apostolique que les évêques possèdent en vertu de leur ordination épiscopale. Et comme nous l'avons affirmé précédemment, la « dimension conciliaire de la vie de l'Église appartient à sa nature la plus profonde », c'est-à-dire à la nature ecclésiale. La conciliarité en tant que dimension de la vie de l'Église « est fondée sur la volonté du Christ pour ses fidèles ». Selon le document de Ravenne, la « dimension conciliaire de l'Église doit être présente aux trois niveaux (...) de la communion ecclésiale », respectivement : au niveau « local », au niveau « régional » et au niveau « universel ». Plus précisément, « au niveau local du diocèse confié à l'évêque », puis « au niveau régional d'un ensemble d'Églises locales avec leurs évêques [qui reconnaissent celui qui est le premier d'entre eux] (Canon apostolique 34) », et finalement « au niveau universel, où ceux qui sont les premiers (*protoi*) dans les diverses régions, avec tous les évêques, collaborent en ce qui concerne la totalité de l'Église. À ce niveau également, les *protoi* doivent reconnaître celui qui, parmi eux, est le premier » (§ 10). Voilà comment se manifeste la dimension conciliaire de la vie de l'Église à tous ses niveaux. Mais sans doute, comme nous l'avons déjà mentionné, la conciliarité ou la synodalité au niveau local est-elle à la source de toute conciliarité ou synodalité, que ce soit au niveau régional ou universel.

5.3.2. La « synodalité » au sein de l'Église locale

Comme nous avons déjà dit, la dimension conciliaire de la vie de l'Église touche à la nature la plus profonde de l'Église (§ 10). Mais pour comprendre le caractère ecclésial du fait d'être en concile ou d'être réuni, il faut sans doute partir du niveau local du mystère ecclésial. Et il faut tout d'abord répéter que, selon la déclaration de Ravenne, une place est réservée au mystère trinitaire pour l'explication de la liaison entre conciliarité et unité de l'Église. Et comme la Commission mixte l'affirme, au sein d'une Église locale, « l'eucharistie manifeste la *koinônia* trinitaire actualisée dans les fidèles comme une unité organique de plusieurs membres ». Chacun parmi ces divers membres possède « un charisme, un service ou un ministère propre, nécessaires dans leur variété et leur diversité pour l'édification de tous dans l'unique Corps ecclésial du Christ ». Ils sont tous « appelés, engagés et tenus pour responsables – chacun de façon différente mais non moins réelle – dans l'accomplissement commun des actions qui, par l'Esprit Saint, rendent présent dans l'Église le ministère du Christ, le chemin et la vérité et la vie ». Nous voyons quelle importance accorde la Commission au mystère de la Sainte Trinité pour la vie de l'Église et pour l'accomplissement

de la vie conciliaire. Selon les auteurs du document, c'est « de cette façon », que « le mystère de la *koinônia* salvifique avec la Sainte Trinité est réalisé dans le genre humain », à savoir : par l'Église (§ 6). Et pour relier la conciliarité au sein de l'Église avec l'autorité dans l'Église – qui a fait l'objet de l'axe précédent du document de Ravenne –, la Commission déclare qu'« en vertu du baptême et de la confirmation (ou chrismation), chaque membre de l'Église exerce une forme d'autorité dans le Corps du Christ. Dans ce sens, tous les fidèles (et non seulement les évêques) sont responsables de la foi professée à leur baptême ». Ainsi « le peuple de Dieu, par “l'onction reçue du Saint Esprit”, en communion avec ses pasteurs, ne peut être dans l'erreur en matière de foi » (§ 7). Par le baptême, chaque personne « est appelée, selon les dons de l'unique Esprit Saint, à servir dans la communauté », en respectant en même temps les divers charismes des autres membres de l'Église, et en édifiant ainsi la communion entre eux. Mais « à travers la communion, par laquelle tous les membres sont au service les uns des autres, l'Église locale apparaît déjà synodale ou conciliaire dans sa structure ». Cependant « les relations de solidarité, d'assistance mutuelle et de complémentarité qui existent entre les différents ministères ordonnés », n'expriment pas d'une manière suffisante la « synodalité » au sein de l'Église locale. Selon les membres de la Commission, « la synodalité implique également tous les membres de la communauté dans l'obéissance à l'évêque, qui est le *protos* et le chef (*kephale*) de l'Église locale, comme l'exige la communion ecclésiale » (§ 20). Comme nous venons de le dire, chacun des membres de la communauté possède des charismes divers, qui « ont leur origine dans l'unique Esprit Saint ». Selon la Commission, ceci « met en lumière à la fois les exigences et les limites de l'autorité de chacun dans l'Église ». Au sein de l'Église, « tous les charismes et les ministères convergent dans l'unité sous le ministère de l'évêque qui est au service de la communion de l'Église locale », où par les sacrements, « tous sont appelés à être renouvelés par l'Esprit Saint » (§ 21). Nous venons de voir que, en abordant la conciliarité ou la synodalité au niveau de l'Église locale, la Commission a mentionné à plusieurs reprises la place de l'évêque qui apparaît très importante pour le service de l'unité ecclésiale et pour la communion entre les Églises locales. La place de l'évêque est donc directement liée avec la primauté qui apparaît au sein de l'Église à des niveaux différents.

5.3.3. La primauté aux différents niveaux de la vie de l'Église

La place de l'évêque, en tant que ministre principal des sacrements et en tant que ministre pour le rassemblement de l'unité de l'Église, a été évoquée à plusieurs reprises dans

le document de Ravenne. Ceci soulève la question de la primauté, ou de la présidence au sein de l'Église et aux différents niveaux de sa vie. À ce sujet, les membres de la Commission font observer qu'il y a une interdépendance réciproque entre la « primauté » et la « conciliarité » aux « différents niveaux de la vie de l'Église », à savoir : « locale, régionale et universelle ». Selon eux, la primauté « doit toujours être vue dans le contexte de la conciliarité et, de même, la conciliarité dans le contexte de la primauté ». Autrement dit, sans la conciliarité, la primauté n'a pas de sens, et inversement : sans le *protos*, aucun concile n'a d'autorité ecclésiale. Concernant « la primauté aux différents niveaux », deux points sont soulignés par les membres de la Commission mixte : le premier, que « la primauté, à tous les niveaux, est une pratique fermement fondée dans la tradition canonique de l'Église » ; le second, que même si « la primauté au niveau universel est acceptée en Orient comme en Occident, il existe des différences de compréhension concernant la manière dont cette primauté doit être exercée et également concernant ses fondements scripturaires et théologiques » (§ 43). Les membres de la Commission reconnaissent cependant que « dans l'histoire de l'Orient et de l'Occident, tout au moins jusqu'au IX^e siècle, une série de prérogatives, toujours dans le contexte de la conciliarité et selon les conditions des temps, a été reconnue au *protos* ou *kephale* à chacun des niveaux ecclésiastiques établis », à savoir « localement, pour l'évêque comme *protos* de son diocèse par rapport à ses presbytres et à ses fidèles ; régionalement, pour le *protos* de chaque métropole par rapport aux évêques de sa province, et pour le *protos* de chacun des cinq patriarchats par rapport aux métropolitains de chaque circonscription ; et universellement, pour l'évêque de Rome en tant que *protos* parmi les patriarches ». La Commission rappelle aussi que la « distinction de niveaux ne diminue pas l'égalité sacramentelle de chaque évêque ni la catholicité de chaque Église locale » (§ 44). Nous allons poursuivre notre étude de la conciliarité à partir du texte de Ravenne en examinant la question du synode des évêques dans une région et la place du premier évêque parmi eux.

5.3.4. Le synode des évêques dans une région et le *protos* parmi eux

Après avoir vu comment la primauté est exprimée en général aux différents niveaux de la vie de l'Église, nous allons voir maintenant ce qu'est un synode des évêques dans une région et quelle est la place du premier évêque parmi les autres évêques, chefs d'Églises locales. Les rédacteurs du texte de Ravenne, s'appuyant sur la législation d'« un canon accepté en Orient comme en Occident », expliquent comment doivent être compris « les

rappports entre les Églises locales d'une même région » et comment doit être vu le premier parmi eux. Il s'agit évidemment du canon apostolique 34 : « Les évêques de chaque nation (*ethnos*) doivent reconnaître celui qui est le premier (*protos*) parmi eux et le considérer comme leur chef (*kephalè*), et ne rien faire d'important sans son consentement (*gnomè*) ; chaque évêque ne peut faire que ce qui concerne son propre diocèse (*paroikia*) et les territoires qui en dépendent. Mais le premier (*protos*) ne peut rien faire sans le consentement de tous. Car de cette façon la concorde (*homonoia*) règnera et Dieu sera glorifié par le Seigneur dans l'Esprit Saint » (§ 24). La norme canonique que la Commission vient d'évoquer, « s'applique à toutes les relations entre les évêques d'une même région, que ce soit d'une province, d'une métropole ou d'un patriarcat ». Le document de Ravenne affirme qu'il faut « qu'un synode régional soit toujours composé essentiellement d'évêques ». Nous observons aussi de nouveau dans le document la manifestation d'un rapport étroit entre autorité et conciliarité. Il rappelle que cette composition du synode régional est très importante pour que « la nature de l'autorité synodale » soit révélée et manifestée. Complémentairement, il déclare que « seuls les évêques ont voix délibérante » dans le synode, et que « l'autorité d'un synode est basée sur la nature du ministère épiscopal lui-même ». C'est de cette façon que « la nature collégiale de l'épiscopat au service de la communion des Églises » est manifestée (§ 25), selon le document de Ravenne. Le synode (ou le concile) « implique la participation de tous les évêques d'une région ». Ce synode (ou concile) « est gouverné selon le principe du consensus et de la concorde (*homonoia*), exprimé par la concélébration eucharistique, comme l'implique la doxologie finale du canon apostolique 34 mentionné ci-dessus ». Du fait qu'un évêque est responsable de son diocèse (§ 26), « un synode ou concile régional n'a aucune autorité sur d'autres régions ecclésiastiques », affirme la Commission. Partant, chaque « échange d'informations et les consultations entre les représentants de plusieurs synodes sont une manifestation de catholicité ». En même temps le document recommande la « mutuelle assistance et charité fraternelle (...) entre toutes les Églises locales ». Dans l'esprit et le cadre synodal (ou conciliaire), « chaque évêque est responsable pour toute l'Église » à la fois « avec tous ses collègues dans l'unique et même mission apostolique » (§ 27). Les affirmations du document qui portent notamment sur la compréhension théologique et canonique du concile ou du synode des évêques d'une région et effectivement la place du *protos* parmi eux, ouvre une autre discussion dans le cadre de la Commission : une question qui touche à la théologie et à

la compréhension des synodes patriarcaux et des conférences épiscopales au sein de l'Église Orthodoxe et de l'Église Catholique romaine.

5.3.5. **Synodes patriarcaux et conférences épiscopales**

Dans la présente subdivision du troisième axe ecclésiologique du document de Ravenne, nous allons voir, d'après ce qui ressort du texte de la Commission, comment les synodes patriarcaux et les conférences épiscopales sont nés et se sont formés au cours de la vie de l'Église et quels sont les principes ecclésiologiques et les normes canoniques qui expliquent leur existence.

Comme nous l'avons déjà dit, l'évêque, en vertu de son ordination, possède une responsabilité « pour toute l'Église » (§ 27). Dans la ligne de cette responsabilité des évêques, la Commission signale qu'à cause de ce souci pour l'unité de l'Église, « plusieurs provinces ecclésiastiques sont parvenues à resserrer leurs liens », en créant ainsi une unité qui dépasse les limites de chaque Église locale. Le document affirme également que ceci est « l'un des facteurs qui ont donné naissance aux patriarcats dans l'histoire de l'Église ». Les membres de la Commission éclairent ce phénomène de nature ecclésiologique, en y trouvant une similitude entre « les synodes patriarcaux » et « les synodes provinciaux » – c'est-à-dire qu'un patriarcat n'est qu'un regroupement d'Églises locales qui existent dans une région précise. Pour éclairer la structure et le fonctionnement d'un synode patriarcal, le document de Ravenne affirme que « les synodes patriarcaux sont gouvernés selon les mêmes principes ecclésiologiques et les mêmes normes canoniques que les synodes provinciaux » (§ 28), soulignant ainsi une certaine égalité entre les synodes patriarcaux et les synodes provinciaux.

Dans le contenu du document de Ravenne, il est essentiel de voir aussi que la Commission parle des « nouveaux patriarcats » et des « nouvelles Églises autocéphales » qui sont apparus en Orient chrétien. La Commission rappelle aussi un phénomène « récemment apparu », à savoir, les « conférences épiscopales » en Occident. Dans les deux cas selon le document de Ravenne, ce sont des « nouvelles configurations de communion entre Églises locales », qui évidemment tendent à manifester l'unité de l'Église dans une région. Plus particulièrement, concernant l'Église latine, le texte de Ravenne affirme que les « conférences épiscopales », apparaissent comme « un type particulier de regroupement d'évêques ». Selon la Commission, du point de vue ecclésiologique, les conférences épiscopales « ne sont pas de simples subdivisions administratives » au sein de l'Église latine,

mais elles ont pour vocation d'exprimer – comme l'affirment les rédacteurs – « l'esprit de communion dans l'Église ». Autrement dit, de même que de nouveaux patriarcats et de nouveaux synodes en Orient sont apparus dans l'histoire de l'Église tout au long des siècles passés, de même, il est normal et tout à fait légitime que les conférences épiscopales soient apparues aussi récemment au sein de l'Église d'Occident. (§ 29). Mais d'un autre côté, « la conciliarité ou synodalité implique beaucoup plus que des évêques réunis en assemblée », affirme le document. Les Églises dont les évêques réunis sont chefs, sont elles aussi impliquées dans l'acte de « la conciliarité ou synodalité » (§ 38), autrement dit, comme nous l'avons déjà signalé, la conciliarité ou la synodalité se réfère essentiellement aux évêques réunis, mais pas uniquement à eux. Tous les membres baptisés de l'Église – en vertu de l'unité des sacrements d'initiation à l'Église, qui sont les mêmes et pour les ministres ordonnés et pour le peuple de Dieu baptisé – sont aussi impliqués dans cette manifestation de l'unité des Églises locales que sont les synodes patriarcaux et les conférences épiscopales. Mais en abordant les synodes patriarcaux et les conférences épiscopales, le document de Ravenne est loin d'achever son discours concernant la conciliarité ou la synodalité, puisque l'unité de l'Église ne se manifeste pas uniquement au niveau régional ou provincial, mais aussi au niveau universel, par les conciles œcuméniques.

5.3.6. Conciles œcuméniques

Après avoir vu la théologie et le caractère ecclésiologique des synodes patriarcaux et des conférences épiscopales dans le texte de Ravenne, nous allons entrer maintenant dans une question ecclésiologique plus large, qui caractérise la conciliarité au sein de l'Église, à savoir : les conciles œcuméniques. Plus précisément, nous allons aborder leur théologie et leur caractère à la lumière de l'unité de l'Église. Pour expliquer les cas où un concile œcuménique est convoqué, le document de Ravenne fait appel à l'histoire ecclésiastique grâce à laquelle nous savons que, « lorsque de graves problèmes se sont posés concernant la communion et la concorde universelles entre les Églises (...) on a eu recours aux conciles œcuméniques », qui seuls pouvaient résoudre un problème de cette nature. En rappelant la fameuse pentarchie des patriarcats anciens, le document de Ravenne explique également que « ces conciles étaient œcuméniques non seulement parce qu'ils réunissaient des évêques de toutes les régions, et en particulier ceux des cinq sièges principaux, Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, selon l'ordre ancien (*taxis*), mais aussi parce que leurs décisions solennelles en matière de doctrine, et leurs formulations communes concernant la

foi, surtout sur des points cruciaux, engagent toutes les Églises et tous les fidèles, en tout temps et en tout lieu ». Et c'est pour cela que « les décisions des conciles œcuméniques sont toujours normatives » pour toute l'Église (§ 35). Mais malgré cette normativité de leurs décisions plusieurs fois et même très souvent – comme nous le savons par l'histoire de l'Église –, les conciles œcuméniques furent difficilement reçus par tous les membres de l'Église, ou par l'intégralité de la conscience de l'Église.

5.3.6.1. *Réception d'un concile œcuménique*

Nous venons juste d'affirmer qu'au cours de l'histoire de l'Église, le caractère normatif des décisions d'un concile œcuménique ne fut pas toujours admis par la conscience de l'Église dans sa totalité. Dans de la présente subdivision, nous allons voir comment et selon quels critères un concile œcuménique est reçu par les Églises. Pour expliquer la réception d'un concile œcuménique au sein de l'Église, les membres de la Commission mettent en relief le phénomène de la « conscience de l'Église » – plus largement connu sous l'expression grecque « ἐκκλησιαστική συνείδησις » et sous l'expression latine « *sensus fidelium* » – pour désigner le fait que chacun des membres de l'Église possède en vertu du baptême une conscience ecclésiale. L'ensemble des consciences ecclésiales de tous les chrétiens est ce qu'on appelle « conscience de l'Église » (§ 7). Ainsi, la conscience de l'Église est essentiellement nécessaire pour que la réception d'un concile œcuménique soit effectuée par tous les membres du Corps du Christ. À ce sujet on lit dans le document de Ravenne que « le caractère œcuménique des décisions d'un concile est reconnu à travers un processus de réception » par tous les chrétiens. Le processus de réception d'un concile œcuménique par tous les membres de l'Église est un processus, « de longue ou courte durée, selon lequel le peuple de Dieu dans son ensemble – à travers la réflexion, le discernement, la discussion et la prière – reconnaît dans ces décisions l'unique foi apostolique des Églises locales ». D'après les membres de la Commission, « ce processus de réception est interprété différemment en Orient et en Occident, selon les traditions canoniques respectives » des deux Églises (§ 37), que les rédacteurs du document mettent aussi en valeur en tant qu'autorité. Les fidèles pour leur part sont invités à entendre « la voix » de leurs évêques, qui sont aussi des autorités – comme nous l'avons dit dans l'axe ecclésiologique précédent – au sein de l'Église en vertu de leur ordination épiscopale. Ainsi, la Commission déclare que « les décisions des évêques » – qui participent dans la plupart des cas aux conciles œcuméniques – « doivent être reçues dans la vie des Églises, surtout dans leur vie liturgique ». De plus,

« chaque concile œcuménique reçu comme tel, au sens propre et intégral du terme, est en conséquence une manifestation et un service rendu à toute l'Église comme communion » (§ 38). Cette dernière phrase résume à elle seule toute la théologie de la réception d'un concile, en tant que concile œcuménique, par la conscience de l'Église et affirme l'institution du concile œcuménique comme une manifestation suprême de l'unité de l'Église.

5.3.6.2. *Rapport entre synodes diocésains et régionaux et concile œcuménique*

Après avoir rappelé quelle est la position de la Commission théologique mixte en ce qui concerne les synodes patriarcaux et régionaux, les conférences épiscopales et les conciles œcuméniques, ainsi que leur réception par la conscience de l'Église, il est naturel que le document de Ravenne – même si c'est d'une manière très brève – nous présente aussi le rapport entre synodes diocésains et régionaux et concile œcuménique. Pour mettre en relief les différences entre ces institutions au sein de l'Église, les membres de la Commission déclarent que les « synodes diocésains et régionaux » sont des institutions, « dont la fréquence peut être réglementée par des canons ». Ce qui n'est pas le cas d'un concile œcuménique. Le concile œcuménique, dans sa nature la plus profonde, est « un [événement], un *kairos* inspiré par l'Esprit Saint qui guide l'Église ». La Commission mentionne ici la troisième personne de la Sainte Trinité, afin de relier de nouveau la vie de l'Église avec la vie trinitaire. Elle le fait d'ailleurs tout au long de ses textes officiels pour manifester ainsi l'origine divine de l'Église. Pensant toujours aux conciles en tant qu'institutions de manifestation de l'unité, la Commission déclare que l'Esprit Saint pousse l'Église à « engendrer en elle les institutions qui lui sont nécessaires et qui correspondent à sa nature ». Les membres de la Commission trouvent une harmonie profonde « entre l'Église et les conciles », « même après la rupture entre l'Orient et l'Occident », tout en se rendant compte en même temps que cette rupture entre l'Orient et l'Occident a rendu « impossible la convocation de conciles œcuméniques au sens strict du terme » (§ 39).

5.3.6.3. *Le rôle de l'évêque de Rome aux conciles œcuméniques et sa primauté parmi les autres évêques*

Au sujet du rôle de l'évêque de Rome aux conciles œcuméniques et de sa primauté parmi les autres évêques, il faudrait impérativement se souvenir de la fameuse pentarchie que le document de Ravenne évoque et que nous avons mise en relief au début de la subdivision qui porte sur les conciles œcuméniques. En ce sens, quand la Commission parle de l'ancienne

« *taxis* canonique », elle envisage exactement le rapport canonique entre les cinq sièges ou patriarchats : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Dans cette « *taxis* canonique », nous constatons que le siège de Rome et notamment l'évêque qui y exerce son ministère épiscopal ont la première place, qui leur est accordée par la communion des autres Églises locales. En conséquence, il est normal que l'évêque de la ville éternelle ait une place particulière aux conciles œcuméniques et parmi les autres évêques.

La Commission réunie à Ravenne – composée de « deux parties » – comme elle-même le déclare, affirme être « d'accord pour dire que cette *taxis* canonique, était reconnue par tous pendant la période de l'Église indivise ». Les membres de la Commission « sont également d'accord que Rome, en tant qu'Église qui préside dans la charité, selon l'expression de saint Ignace d'Antioche (*Aux Romains*, Prologue), occupait la première place dans la *taxis* et que l'évêque de Rome était par conséquent le *protos* parmi les patriarches ». Mais les membres de la Commission « ne sont pas d'accord sur l'interprétation des témoignages historiques de cette période concernant les prérogatives de l'évêque de Rome comme *protos* ». Selon la Commission, il s'agit d'« une question déjà comprise de différentes manières pendant le premier millénaire » de la vie de l'Église (§ 41). L'évêque de Rome avait « un rôle actif » – comme l'affirme le document – dans « la conciliarité au niveau universel », qui a été « exercée dans les conciles œcuméniques ». L'évêque de Rome est le « *protos* des évêques des Sièges principaux, dans le consensus des évêques rassemblés ». Il est vrai « que l'évêque de Rome ne convoquait pas les conciles œcuméniques durant les premiers siècles et ne les a jamais présidés personnellement ». Pourtant l'histoire témoigne qu'il était « étroitement impliqué dans le processus décisionnel des conciles » (§ 42) en vertu de la participation de ses représentants et de l'autorité de ses positions théologiques.

Nous venons de voir comment la Commission théologique mixte catholique - orthodoxe aborde la communion ecclésiale, l'autorité et la conciliarité au sein de l'Église. Premièrement, le document de Ravenne nous a montré que la communion ecclésiale et la catholicité de l'Église se manifestent en premier lieu dans la synaxe de chaque Église locale, et que la communion de toutes les Églises locales forme la communion de toutes les Église au niveau universel. Il s'agit d'une communion essentiellement dans la foi et dans les sacrements. Le document de Ravenne a donné également des exemples à ce propos qui justifient les affirmations de la Commission concernant la catholicité en général, qu'elle soit vécue au niveau local ou universel. Deuxièmement, concernant l'autorité au sein de l'Église,

le document de Ravenne nous a aidés à comprendre que même si l'autorité peut être manifestée par différents moyens au sein d'une Église, ce n'est qu'une manifestation de l'*exousia* du Seigneur et par le service de l'évêque à la Parole de Dieu qui a aussi sa place particulière en tant qu'autorité dans une Église. Troisièmement, en abordant le thème de la conciliarité au sein de l'Église, le document de Ravenne a souligné à plusieurs reprises que la conciliarité est un signe de la catholicité de l'Église, car elle reflète le mystère trinitaire qui se manifeste mystérieusement dans la vie de l'Église à travers les sacrements célébrés dans l'unité. Que ce soient les conciles provinciaux ou patriarcaux, ou les conférences épiscopales, ou encore les conciles œcuméniques : tous reflètent le mystère trinitaire, qui est un mystère d'amour, de communion et de service.

Ce dernier document de la Commission mixte a mis en évidence une autre question, qui malheureusement déchire encore le Corps ecclésial et donc le Corps du Christ : tout au long du document – commençant avec la théologie et la catholicité de l'Église locale et achevant avec la place de l'évêque de Rome –, les membres de la Commission théologique mixte nous ont expliqué comment doit être perçue la primauté au sein de l'Église et aux différents niveaux de sa vie, que la primauté – de même que tout dans l'Église – doit être vue à la lumière des trois personnes de la Trinité. Et même, si ceci est dit d'une manière implicite dans le document de Ravenne, cela souligne que la primauté doit être exercée dans l'humilité, manifester la communion de plusieurs Églises dans le Christ.

6. SYNTHÈSE ECCLÉSIOLOGIQUE ET ÉVALUATION CRITIQUE DU DIALOGUE THÉOLOGIQUE CATHOLIQUE-ORTHODOXE

Dans le présent chapitre nous allons présenter une synthèse ecclésiologique et une évaluation critique de cinq documents officiels de la Commission théologique mixte pour le dialogue entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Il s'agit de brèves synthèses des quatre grandes lignes ecclésiologiques qui dominent dans l'ensemble des textes du dialogue. Dans la deuxième partie de ce chapitre, je propose également d'aborder de manière brève quelques apports théologiques importants de ce dialogue bilatéral¹¹⁵ pour l'unité des Églises.

6.1. *Grandes lignes ecclésiologiques des documents officiels du dialogue théologique catholique-orthodoxe*

Si nous lisons attentivement les cinq documents officiels de la Commission théologique mixte pour le dialogue entre l'Église Orthodoxe et l'Église Catholique romaine en vue de dégager et d'analyser les détails ecclésiologiques de ces documents, il est inévitable – et encore à partir de la lecture du premier document officiel de la Commission – de garder en tête quelques mots-clefs. Ces mots-clefs forment la colonne vertébrale de l'ecclésiologie qui est présente dans ces textes œcuméniques. Les mots-clefs qui s'imposent tout au long des textes du dialogue sont les suivants : Trinité, Sacrement, Ministère, ainsi que les adjectifs : local et universel. Tous ces mots sont en lien étroit avec l'Église qui apparaît – comme nous le verrons – en tant que *communio*. D'ailleurs, le mot *communio* – qui ne constitue pas en soi une grande ligne dans l'ecclésiologie du dialogue, caractérise d'une manière extraordinaire tous les mots-clefs. Autrement dit, sans la *communio*, ni la Trinité, ni le Sacrement, ni le Ministère, ni l'Église locale, ni l'Église universelle ne pourraient exister ou n'auraient pas de sens. Je dégage donc quatre grandes lignes ecclésiologiques à partir de textes de la Commission : Église – Trinité, Église – Sacrement, Église – Ministère, Église locale – Église universelle. Pour présenter brièvement ces quatre lignes d'une manière synthétique, j'ai choisi de mettre en relief d'abord la thématique « Église – Trinité », puisque c'est à partir du mystère de la Sainte Trinité qu'on peut comprendre correctement non seulement l'ecclésiologie du dialogue, mais aussi le motif principal de toute l'ecclésiologie

¹¹⁵ Cf. Juan Cruz ARNANZ CUESTA, *Desarrollo histórico y documentos del diálogo internacional entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa*, dans *Diálogo Ecueménico*, 114 (2001), p. 59-60.

de communion. La communion entre les trois personnes de la Sainte Trinité est en effet la communion par excellence. C'est cette communion qui se reflète ensuite dans le sacrement (principalement l'eucharistie) de l'Église, dans les différents ministères au sein de l'Église, dans l'Église locale en elle-même, dans l'Église universelle qui est en effet une communion de plusieurs Églises locales¹¹⁶. Pour cette raison je traiterai des thématiques suivantes « Église – Sacrement », « Église – Ministère », « Église locale et Église universelle » à la suite et en dépendance d'« Église – Trinité ».

6.1.1. Église – Trinité

Il est remarquable que dans les textes du dialogue – et plus précisément ceux de Munich, de Bari et de Valamo, la Commission consacre des parties importantes à la place de la vie Trinitaire dans la vie de l'Église, une chose qui a été déjà remarquée par ceux qui étudient ce dialogue¹¹⁷. Plus exactement, la Commission met en évidence le rapport entre Christologie et Pneumatologie. Dans l'ecclésiologie du dialogue il y a un lien étroit entre l'œuvre du Christ et l'œuvre du Saint Esprit (Valamo § 2). En raison de cette fonction de la Théologie trinitaire dans l'ecclésiologie de la Commission, on ne peut pas aborder l'économie du Christ isolément de l'Esprit Saint (Valamo § 3). Le Saint Esprit, « envoyé par le Christ vivifie l'Église ». Autrement dit, la Commission manifeste dans les textes le lien étroit qui existe entre Christologie et Pneumatologie dans le mystère de l'Église. Qu'il suffise de rappeler que *l'événement du Christ* a été manifesté par la volonté du Père, et dans l'Esprit. L'œuvre du Saint Esprit « demeure conjointe à celle du Fils » (Munich I, § 5c ; Valamo § 4, § 6, § 13). La grâce du Saint Esprit « surgit de la mort et de la résurrection du Christ », c'est-à-dire *l'événement du Christ*, qui est offert dans l'Église de manière sacramentelle (Valamo § 11). Le mystère du Christ se prolonge alors dans la vie eucharistique de l'Église où, suite à l'épiclesse, Dieu le Père envoie son Esprit afin de transformer le pain et le vin en Corps et en Sang du Christ, par sa grâce (Munich I, § 5c ; Bari § 15). C'est pour cela que l'Église, en tant que sacrement du Christ, ne peut vivre « que dans l'Esprit » (Munich, I, § 5). L'eucharistie rend présent le mystère trinitaire dans l'Église et par elle dans le monde. Comme nous l'avons déjà vu, l'eucharistie est le sacrement qui unit les membres de l'Église au Christ, qui s'offre à son Père avec elle (Munich I, § 6). Mais pour participer à ce festin sacramentel –

¹¹⁶ Cf. Giancarlo BRUNI, *Quale ecclesiologia? Cattolicesimo e Ortodossia a confronto. Il dialogo ufficiale*. Milano, Paoline, 1999, p. 126.

¹¹⁷ Cf. Joseph FAMERÉE, *Le dialogue catholique-orthodoxe. Bilan et perspectives*, dans *Revue d'histoire Ecclésiastique*, 95 (2000), p. 513.

l'eucharistie – les membres de l'Église doivent être baptisés au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit. Évoquer alors la vie de l'Église – qui est une vie dans les sacrements – sans évoquer l'œuvre de l'Esprit Saint et respectivement de la Sainte Trinité, serait un mauvais signe aux yeux des membres de la Commission mixte.

Dans les documents de la Commission, l'Église apparaît en tant qu'image de la Trinité où – comme nous l'avons signalé – le rôle de l'Esprit Saint nous « introduit dans la plénitude du salut en Christ », l'Esprit qui édifie et vivifie le corps de l'Église (Bari § 15 : Munich I, § 4 c ; Valamo § 5). Ce mystère trinitaire – comme nous l'avons dit un peu plus haut – se prolonge dans la vie sacramentelle de l'Église, qui est elle-même *mystère du Christ*. L'Église manifeste ce mystère dans le sacrement de l'eucharistie, qui se trouve au cœur de toute la vie sacramentelle de chaque Église. C'est pour cette raison que le mystère trinitaire se manifeste dans les sacrements de l'Église.

6.1.2. Église – sacrement

L'Église est le *mystère du Christ*. Le mystère qui rend présent l'incarnation, la mort et la résurrection de notre Sauveur Jésus Christ. (Munich I, § 1), c'est-à-dire *l'événement de Christ*. En sa vie sacramentelle, l'Église a un seul but : rendre présent dans les sacrements ce mystère de *l'événement du Christ*. Et l'eucharistie est la célébration principale de chaque Église, parce qu'elle est pour les chrétiens « le sacrement de l'événement du Christ » (Munich I, § 2), ou « l'événement du mystère du salut » (Bari § 18). De cette façon, l'Église manifeste ce qu'elle est dans son être le plus profond : « sacrement de la *koinônia* trinitaire » et « demeure (*ἐνοίκησις*) de Dieu avec les hommes » (Munich I, § 5 d). La célébration eucharistique est une manifestation de la *koinônia* en Christ, qui « s'actualise dans l'Église » (Munich II, § 2) et qui rend présente la vie trinitaire de manière sacramentelle à chaque célébration eucharistique (Munich I, §§ 5-6). Ainsi, l'eucharistie encadre toute la vie sacramentelle de l'Église. Tous les sacrements prennent leur valeur en vue de l'eucharistie, surtout le baptême, la chrismation et le sacrement de l'ordre. Ainsi l'eucharistie est sans conteste le sacrement qui « achève l'initiation chrétienne » (Bari § 37 ; Valamo § 25). Dans le sacrement de l'eucharistie, l'Église manifeste en plénitude ce qu'elle est (Munich I, § 4 b ; Valamo § 34), Corps du Christ.

Comme nous le comprenons, le sacrement a une place très importante au sein de l'Église en tant que seul moyen pour rendre présent le mystère trinitaire dans la vie de la

communauté, ce mystère se manifeste par excellence dans l'eucharistie. La thématique ecclésiologique que nous relevons ensuite est consacrée à ceux qui sont chargés, en vertu d'une ordination, de servir la communauté par la célébration des sacrements et leur ministère au sein de l'Église.

6.1.3. Église – ministère

De toute évidence, et comme nous l'avons déjà remarqué dans ce travail, que cela soit dans la tradition catholique ou dans la tradition orthodoxe, quand on parle du ministère – dans le sens propre du terme – ce qui vient à l'esprit c'est essentiellement le ministère de l'évêque. Tout ministère ordonné au sein de l'Église est en effet vu à la lumière du ministère épiscopal dans les deux traditions. C'est ce qui font aussi les textes de la Commission mixte en accordant une place centrale de la figure de l'évêque, qui est effectivement le ministre des sacrements – et par là de l'Église – par excellence (Munich II, §§ 3 – 4 ; Bari § 34). Et pour mettre en relief le fait que le ministère épiscopal est lié également au mystère de la Trinité, nous allons rappeler que dans son ordination, l'évêque reçoit le pouvoir de servir, comme « l'exousia de Serviteur que le Fils a reçu du Père et qu'il a humainement accueilli par son consentement dans sa Passion » (Munich II, § 3). Voilà que le ministère épiscopal – et tout ministère ecclésial – doit être vu à la lumière du ministère du Christ. Le ministère ecclésial « actualise dans l'Église le ministère du Christ lui-même », affirme la Commission (Valamo § 2).

Au sein d'une Église, l'évêque est le président de chaque célébration eucharistique de la *synaxe*. La célébration eucharistique est la responsabilité centrale de chaque évêque (Valamo § 36 ; Munich II, § 4). L'eucharistie « ne peut se célébrer en vérité que présidée par lui ou par un presbytre en communion avec lui. Sa mention dans l'anaphore est essentielle » (Munich II, § 4). Le ministère épiscopal culmine « dans la célébration de l'eucharistie où s'achève l'initiation chrétienne »¹¹⁸, comme nous le savons, et « par laquelle tous deviennent un seul Corps du Christ » (Valamo § 25). Le ministère épiscopal – ainsi que chaque ministère ecclésial – est confié au cours d'une célébration du sacrement de l'Église, l'eucharistie. Et c'est là que chaque ministère ordonné au sein de l'Église est de nature sacramentelle.

Mais il n'y a pas de ministres « en dehors et au-dessus de la communauté » (Valamo § 5). Entre la communauté ecclésiale et l'évêque – qui préside la célébration des sacrements –

¹¹⁸ Cf. Bari § 37.

existe une « communion profonde » (Munich II, § 4). L'évêque n'est pas séparé des fidèles de son Église. Par contre, il est chargé d'un ministère spécial, qu'il est invité à exercer parmi les membres de l'Église qu'il préside (Bari § 36). Les presbytres, les diacres et tous les fidèles au sein de l'Église ne sont pas séparés du ministère de l'évêque (Valamo §§ 41 et 43). Tous : évêques, presbytres, diacres, laïcs – sont peuple de Dieu et membres de l'Église en vertu de leur baptême. C'est de cette façon que la catholicité de l'Église apparaît dans les ministères au sein de l'Église, ainsi que dans l'ordination d'un évêque (Munich II, § 4 ; Valamo §§ 26-30 ; Ravenne §§ 22-23). Au sein d'une Église, l'évêque est muni d'autorité (Ravenne § 12), car il est le serviteur de la Parole par excellence. Muni de cette autorité, qui vient du Seigneur (Ravenne § 12) l'évêque est la personne qui représente tous les membres de son Église dans la vie conciliaire des autres Églises voisines (Valamo §§ 52-54 ; Ravenne § 9).

La vie conciliaire des Églises – respectivement de ses évêques – est également une réalité ecclésiologique très importante qui se trouve évoquée à plusieurs reprises dans les textes officiels de la Commission mixte. Le thème de la conciliarité nous introduit inévitablement dans la dernière grande constante ecclésiologique qui traverse l'ensemble du dialogue catholique-orthodoxe – celle de la théologie de l'Église locale et de l'Église universelle.

6.1.4. **Église locale et Église universelle**

Jusqu'à présent nous nous sommes arrêtés de façon brève – dans le cadre de ce chapitre – sur trois grandes lignes ecclésiologiques : Église – Trinité, Église – Sacrement et Église – ministère. Dans toutes ces grandes perspectives ecclésiologiques, il y a une caractéristique constante : le sens de la communion. Que ce soit entre les trois personnes de la Sainte Trinité, ou dans la manière dont nous jouissons de sa grâce par les sacrements, ou dans la multitude et l'unité des ministères au sein de l'Église : dans tous ces cas, il s'agit toujours de communion. La communion est donc l'élément de base de l'ecclésiologie, bien plus on parle d'ecclésiologie de communion. Celle-ci se manifeste de la manière la plus parfaite dans la théologie de l'Église locale et de l'Église universelle comme « *communio Ecclesiarum* ».

6.1.4.1. *Église locale*

Pour ébaucher la théologie de l'Église locale, il est important de noter que – selon les textes officiels de la Commission mixte, l'Église – et respectivement l'Église locale – est une

réalité géo-spatiale : elle existe dans un lieu précis où elle célèbre le sacrement par excellence autour de son évêque qui la préside. Comme nous le savons déjà, et comme ceci est noté par la Commission, dans le Nouveau Testament¹¹⁹ « l'Église désigne une réalité locale ». C'est toujours « l'Église de Dieu », mais liée avec un lieu (Munich II, § 1). Quand une Église locale célèbre l'eucharistie, elle n'est pas simplement « une section du Corps du Christ » : elle est le Corps du Christ dans sa totalité qualitative (Munich III, § 1). Ainsi chaque « communauté réunie par l'Eucharistie » et « présidée directement, ou à travers ses presbytres, par un évêque », est une véritable « Église de Dieu » (Ravenne § 18). Chaque Église locale est une véritable Église catholique attachée à un lieu (Ravenne §§ 22-23).

Le fait que l'Église existe dans un lieu ne remet pas en question l'unité de l'Église. Au contraire, ceci manifeste l'unité de l'Église, puisque « chaque assemblée eucharistique est en vérité la Sainte Église de Dieu, le Corps du Christ, en communion avec la première communauté des disciples » (Munich III, § 1). Et pour le rappeler encore une fois, quand on parle d'ecclésiologie de communion – manifestement présente dans les documents officiels de la Commission – nous nous référons toujours au mystère de la Sainte Trinité qui se reflète dans le mystère de l'Église, « parce que le Dieu un et unique est la communion de trois Personnes, l'Église une et unique est communion de plusieurs communautés, et l'Église locale communion de personnes » (Munich III, § 2). Pour qu'une Église locale soit vraiment véritable Église locale, il est nécessaire qu'elle soit en communion eucharistique (ou sacramentelle) avec les autres Églises locales (Valamo § 26 ; Ravenne § 11), car « dans la célébration des sacrements, chaque Église locale traduit sa nature profonde », qui « est en continuité avec l'Église des Apôtres et en communion avec toutes les Églises » (Bari § 23). Telle est la théologie de l'Église locale qui figure dans le contenu des documents officiels de la Commission mixte. Cette Église existe dans un lieu, elle n'est pas un morceau du Corps de Christ, mais vraiment le Corps de Christ – une véritable Église catholique, Église de Dieu. L'Église locale est le lieu où le mystère trinitaire est vécu par les fidèles – grâce aux « énergies de l'Esprit Saint » (Munich I, § 4 a) – par la célébration et la participation à l'eucharistie, présidée notamment par le ministre de l'Église locale par excellence – l'évêque, dans la communion. La communion d'une Église locale avec les autres Églises locales est essentielle pour qu'une Église soit vraiment une Église de Dieu, puisque l'Église de Dieu est communion de plusieurs Églises dans l'unité de son Corps.

¹¹⁹ Référence implicite à Ap 1,11.

6.1.4.2. *Église universelle*

La communion n'est pas une chose ou un objet. C'est une réalité vécue par ceux qui sont membres de l'Église. Elle est une expérience d'amour et d'unité. La communion n'existe que dans la communion. Autrement dit, une Église locale ne serait pas communion locale – comme nous l'avons dit – si elle n'était pas en communion avec les autres Églises locales. De même pour l'Église universelle : selon la Commission, l'Église universelle n'est pas une institution précise. Elle n'a pas de « siège », ni d'adresse. Elle n'est pas présidée par un seul évêque non plus, selon l'ecclésiologie du dialogue. On se demande alors : où se trouve – ou plutôt où se manifeste – l'Église universelle dans le monde ? Pour répondre à cette question, il est crucial de se rappeler seulement que la *simultanéité* entre « l'universel et le local » est indispensable selon l'ecclésiologie du dialogue. Sans la théologie de l'Église locale, il n'est pas possible d'aborder la question de l'Église universelle dans le cadre ecclésiologique du dialogue catholique-orthodoxe. Ainsi, « l'universel et le local, sont nécessairement simultanés » (Munich III, § 2) : l'Église universelle, selon l'ecclésiologie de la Commission, existe uniquement dans la communion *simultanée* entre toutes les Églises locales. C'est pour cela que l'Église universelle ne peut pas être vue ou vécue en dehors de la communion entre les Églises locales. Mais l'Église une, sainte, catholique et apostolique est une seule – communion de plusieurs Églises locales, car comme « Dieu un et unique est la communion de trois Personnes, l'Église une et unique est communion de plusieurs communautés » ecclésiales (Munich III, § 3a). Ainsi chaque Église locale doit-elle reconnaître dans les autres Églises locales « l'identité du mystère de l'Église » (Munich III, § 3b). Dans cette communion mutuelle entre Églises locales, se manifeste l'Église catholique « de tous les temps et de partout » (Bari § 8), qui est l'« unique Église » (Bari § 9). Ni dans le texte de Bari, ni même dans ceux de Valamo, de Balamand et de Ravenne, la Commission n'emploie l'adjectif « universelle » afin de décrire l'Église au singulier. Elle parle plutôt d'« Église catholique de tous les temps et de partout » (Bari § 8 ; Ravenne § 11), de « communion universelle des Églises » (Valamo § 26) ou de communion entre les Églises locales au niveau universel (Ravenne §§ 32-34) afin de mieux affirmer la notion théologique de cette unique Église de Dieu, qui n'est que communion dans la foi et les sacrements entre plusieurs Églises, et dans les Églises locales entre plusieurs personnes. « Car l'Una Sancta » – comme l'affirme la Commission dans le document de Valamo n'est que « communion d'Églises locales » (Valamo § 45).

Une autre manière de manifester la communion entre les Églises locales – que cela soit au niveau régional ou universel – présente dans les textes du dialogue catholique-orthodoxe est la vie conciliaire (ou synodale) des Églises : à l’occasion d’un concile ou d’un synode régional ou œcuménique, les évêques – chefs des Églises locales – représentent chaque fois leurs communautés d’origine et mettent en évidence ainsi la communion entre les Églises locales dans le monde (Valamo §§ 52-54 ; Ravenne §§ 35-44). Jusqu’à aujourd’hui, la Commission a choisi d’employer l’expression « Église universelle » (afin de décrire la communion entre toutes les Églises locales) dans son premier document officiel uniquement – celui de Munich. Nous percevons dans ces expressions un sens plus profond de l’unité de l’Église de Dieu dans le monde, qui, par la communion au « Mystère du Christ » se transforme dans une « nouvelle création »¹²⁰ destinée à anticiper le « Royaume de Dieu » (Munich I, § 1).

6.2. *Évaluation critique du dialogue théologique catholique-orthodoxe*

Dans cette deuxième partie du présent chapitre, je propose d’aborder – aussi de manière brève – quelques points importants qui caractérisent l’apport théologique de ce dialogue en vue de restaurer l’unité de l’Église. Ces points portent sur l’eucharistie, sur le rapport entre christologie et pneumatologie dans les textes de la Commission, sur le statut des ministres au sein d’une Église, ainsi que sur la question délicate de la reconnaissance mutuelle du baptême de la part des orthodoxes et des catholiques, sans ignorer bien sûr l’usage de la nouvelle langue de l’unité.

6.2.1. **Eucharistie**

Tout d’abord, ce qui fait impression dans les textes officiels de la Commission théologique mixte, c’est la mise en valeur de l’ecclésiologie eucharistique, qui a été favorisée dans l’Église catholique-romaine, surtout après le concile Vatican II¹²¹. Le fait que ces textes officiels – issus de la plume des membres de nos Églises, expriment la même conviction théologique – même concernant la *métabolè*, comme nous le verrons à la fin de la subdivision suivante, ne doit pas nous sembler étrange, car on sait très bien par ailleurs, que ni la validité de l’eucharistie, ni celle du sacerdoce ne furent jamais niées par les catholiques chez les

¹²⁰ Référence explicite à Ga 5,15.

¹²¹ Cf. Maria BRUN, *Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung* (Ökumenische Beihefte 18), Freiburg, Universitätsverlag, 1988, p. 198-199.

orthodoxes¹²², et inversement¹²³. Pourtant, pour des raisons multiples (pastorales, ecclésiologiques etc.), la concélébration (la communion) eucharistique entre les évêques catholiques et orthodoxes n'est toujours pas possible. Au sujet de la sainte eucharistie, je trouve qu'il y a deux points faibles dans les documents de la commission : premièrement, même si – comme nous l'avons vu – les documents accordent une place considérable à l'eucharistie, ils ne disent rien sur la participation des fidèles catholiques-romains à l'eucharistie célébrée par l'Églises orthodoxes et la participation des fidèles orthodoxes à l'eucharistie célébrée par l'Église catholique-romaine (intercommunio), que cela soit en tant que pratique durable ou dans des circonstances spéciales. Je trouve que le document devait s'exprimer sur cette question qui de plus en plus a besoin d'une réponse de la part de la Commission. Un deuxième point faible de tous les documents de la Commission – et toujours en lien avec l'eucharistie – est le fait que la Commission devrait insister plus, à mon avis, sur l'importance de la Résurrection du Christ pour l'eucharistie et réciproquement pour l'Église. Dire par exemple que la Résurrection de Christ était l'axe central de la kérygme apostolique¹²⁴ au premier siècle ne serait pas inutile. La Commission n'indique pas non plus de manière claire que dans l'eucharistie, les fidèles communient au corps et au sang du Christ ressuscité, et non du Christ pré-pascal. Autrement dit, les rédacteurs des documents pourraient déclarer que la Résurrection du Christ « achève » *l'événement du Christ*, de même que l'eucharistie « achève » le baptême et la chrismation (Bari § 37 ; Valamo § 25).

6.2.2. Christologie – Pneumatologie

Après la question directement liée à l'eucharistie, ce qui est remarquable aussi dans les textes officiels de la Commission, est la place qu'elle consacre à la vie trinitaire dans la vie de l'Église, comme ceci a déjà été constaté par certains théologiens¹²⁵. Autrement dit, la Commission manifeste dans ses textes le lien étroit qui existe entre christologie et pneumatologie dans le Mystère de l'Église ou, autrement dit, elle met en relief le parallèle qui existe entre l'œuvre du Christ et du Saint Esprit, selon la volonté du Père. En abordant ce sujet assez important pour les relations entre les Églises catholique et orthodoxe¹²⁶, les

¹²² *Unitatis Redintegratio*, n° 15.

¹²³ Nicolas AFANASSIEFF, *L'eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes* [voir n. 80], p. 337-338.

¹²⁴ Act 2,29-31; 17,18 ; 17,31-32 ; 1Co 15,17.

¹²⁵ Cf. Joseph FAMERÉE, *Le dialogue catholique-orthodoxe*. [voir n. 117], p. 513.

¹²⁶ Comme on le sait, il existe des différences entre la pneumatologie orthodoxe et la pneumatologie catholique-romaine.

membres de la Commission, en s'appuyant sur le Nouveau Testament, déclarent d'une manière prudente, mais en même temps affirmative, que « sans vouloir encore résoudre les difficultés suscitées entre l'Orient et l'Occident au sujet de la relation entre le Fils et l'Esprit, nous pouvons déjà dire ensemble que cet Esprit qui procède du Père¹²⁷, comme de la seule source dans la Trinité, et qui est devenu l'Esprit de notre filiation¹²⁸ car il est aussi l'Esprit du Fils¹²⁹, nous est communiqué, particulièrement dans l'Eucharistie, par ce Fils sur lequel il repose, dans le temps et dans l'éternité¹³⁰ » (Munich I, 6). Comme le remarque le P. Famerée, il est important de noter que dans ce texte, catholiques et orthodoxes peuvent exprimer « la même foi apostolique concernant l'Esprit Saint, spécialement en relation avec le mystère de l'Église et de l'eucharistie »¹³¹. En restant toujours dans le sujet du Saint Esprit et de son œuvre dans la vie de l'Église¹³², et en ce qui concerne de manière directe la vie sacramentelle de la communauté, la Commission affirme que « l'Esprit transforme les Dons sacrés dans le Corps et le Sang du Christ », en précisant qu'il s'agit d'une « *métabolè* » (Munich I, § 5c). Il est important que cela soit dit à ce point que la Commission préfère employer le terme « *metabole* » pour éclairer de quelle façon le pain et le vin sont changés en corps et en sang du Christ ressuscité, par la grâce de l'Esprit Saint pendant l'épiclèse. Il est impressionnant qu'un terme tel que « *métabolè* », qui n'est pas propre à la théologie catholique traditionnelle, entre pour la première fois dans une déclaration issue du travail d'un dialogue bilatéral officiel. En ce point il faut dire que traditionnellement, la théologie catholique, sous l'influence de la métaphysique d'Aristote, utilise plutôt le terme « transsubstantiation – *transsubstantiatio* »¹³³ de saints dons au lieu du terme « transformation - *métabolè* » de saints dons. Sur ce point, les membres catholiques de la Commission montrent une ouverture œcuménique sans précédent dans l'histoire des textes œcuméniques.

¹²⁷ Jn 15,26.

¹²⁸ Rm 8,15.

¹²⁹ Ga 4,6.

¹³⁰ Jn 1,32.

¹³¹ Joseph FAMERÉE, *The Holy Spirit in Vatican II and the statements of the catholic-orthodox theological dialogue*, dans Doris DONNELLY, Adelbert DENAUX et Joseph FAMERÉE (éd.), *The holy Spirit, the church, and Christian unity. Proceedings of the consultation held at the monastery of Bose, Italy (14-20 October 2002)* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium 181), Leuven-Paris-Dudley, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 2005, p. 150.

¹³² Cf. *Ibid.*, p. 150-152.

¹³³ G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1995/2003, p. 696.

6.2.3. Ministres

Les personnes qui célèbrent l'eucharistie et les autres sacrements sont chargées d'un ministère au sein de l'Église. La Commission affirme qu'ils sont toutes des « membres du Corps du Christ » (Valamo § 5). Je considère que cette affirmation est importante parce qu'elle met une égalité entre tous les membres de l'Église, y compris le clergé, qui, dans les deux traditions ecclésiales, a tendance à se considérer supérieur aux laïcs. Il est important de noter que dans les textes de la Commission, l'évêque – dont la communauté est étroitement liée¹³⁴ – apparaît comme celui qui préside la vie sacramentelle d'une Église locale. Chaque Église locale est présidée par un seul évêque, qui est serviteur de la Parole de Dieu et ministre des sacrements pour la sanctification de la communauté. Conformément à la vision de la Commission concernant le ministère épiscopal au sein d'une Église locale, et la communion entre les évêques locaux – soit au niveau régional, soit au niveau universel, l'évêque de Rome apparaît en tant qu'évêque diocésain de l'Église locale de Rome, qui selon l'expression de saint Ignace d'Antioche « préside dans la charité ». L'évêque de Rome joue selon la Commission un rôle actif aux conciles œcuméniques¹³⁵ (Valamo § 55 ; Ravenne §§ 41-42). Mais la Commission pourrait indiquer par exemple de manière plus claire et directe dans ses textes que l'évêque de Rome est un chef d'une Église locale – celle de Rome. Cette affirmation aurait été admise par tous les orthodoxes et aurait eu un reflet immense sur les relations entre catholiques et orthodoxes. Bien sûr que selon l'ecclésiologie du dialogue catholique-orthodoxe l'évêque de Rome est le *protos* dans la *taxis* ancienne, mais uniquement en tant que *primus inter pares*¹³⁶. Le texte pourrait également insister en même temps que cet évêque de l'Église locale de Rome avait un rôle particulier pour l'unité : surtout dans les cas de résolution d'une aporie théologique, en donnant des exemples de l'histoire de l'Église. D'autre côté, il est favorable – et ceci est un signe d'ouverture catholique-romain – que en ce qui concerne l'infailibilité, les membres de la Commission n'attribuent pas celle-ci à une personne, mais uniquement aux conciles œcuméniques (Bari §

¹³⁴ Cf. Peter DE MEY, *An investigation of the willingness to develop a Eucharistic ecclesiology in roman catholic magisterial teaching on the church and in the orthodox-roman catholic ecumenical dialogue*, dans *Bulletin ET*, 19 (2008), p. 94.

¹³⁵ Pour une réaction des moines athonites contre la primauté de l'évêque de Rome parmi les autres patriarches conformément à l'ancienne *taxis* et dans le texte de Ravenne, voir : Γεώργιος ΚΑΨΑΝΗΣ, *Το κείμενο της Ραβέννας και το πρωτείο του Πάπα*, dans *Παρακαταθήκη*, 57 (2007), p. 4-12. Version électronique sur : <http://www.orthodoxnet.gr/pdf/par%2057.pdf> (page consultée le 01 août 2011).

¹³⁶ Georg MANTZARIDIS, *Betrachtungen über den text von München*, dans Damaskinos PAPANDEIOU, Démètre THERAÏOS, Maria BRUN, George LEMOPOULOS, Th. NIKOLOPOYLOS-TATAKI (éd.), *Les dialogues œcuméniques hier et aujourd'hui* (Études théologiques 5), Chambésy-Genève, Les éditions du centre orthodoxe, 1986, p. 253-254.

27), en plaçant ainsi – de manière indirecte – l'évêque de Rome sous l'autorité d'un concile œcuménique. Quand la Commission parle au sujet de conciles œcuméniques, il n'est jamais clair si elle a en tête les sept conciles œcuméniques que les orthodoxes reconnaissent, ou les vingt-deux conciles œcuméniques que l'Église catholique-romaine a tenu.

6.2.4. **Baptême**

Après la publication du premier texte officiel de la Commission – où les Églises catholique-romaine et orthodoxe se reconnaissent en tant que « Églises sœurs » (Munich III, 3b), il était normal que dans le prochain texte officiel les membres de la Commission déclarent une reconnaissance réciproque de la validité du baptême et des autres sacrements administrés dans les deux Églises. Malheureusement le texte de Bari ne va pas jusque-là. La Commission se limite à une simple description du baptême à base de théologie paulinienne (Bari § 12), qui n'affirme pas de façon claire la validité du baptême et des autres sacrements d'initiation à l'Église chez les catholiques et chez les orthodoxes¹³⁷. Selon le P. Famerée, les membres de la Commission ne sont pas parvenus à se mettre d'accord sur la validité du baptême et des autres sacrements d'initiation à l'Église¹³⁸ : influencées par l'ecclésiologie de saint Cyprien de Carthage, les Église Orthodoxes croient, que, seules elles sont de véritables Églises de Dieu¹³⁹, et dès lors « il ne sera pas acquis (par les Orthodoxes) que l'Eglise Catholique soit une véritable Eglise »¹⁴⁰. Le même théologien remarque, qu'une position conséquente concernant la reconnaissance mutuelle du baptême fut prise par les membres orthodoxes de la Commission théologique mixte réunie à Bari, sous cette influence cyprianique et qu'une « différence séparatrice en ecclésiologie »¹⁴¹ fut ainsi affichée par le groupe des Orthodoxes. Pour cette raison, le P. Famerée considère la déclaration de Bari comme un « échec »¹⁴² dans le cadre du dialogue catholiques-orthodoxes. Mais un autre théologien – le regretté P. Emmanuel Lanne o.s.b., était convaincu, que le document de Bari marque une étape décisive dans le dialogue catholique orthodoxe¹⁴³. Six ans après la

¹³⁷ Joseph FAMERÉE, *Ecclésiologie catholique. Différences séparatrices et rapprochements avec les autres Eglises*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 33 (2002), p. 50.

¹³⁸ Cf. Joseph FAMERÉE, *Les limites de l'Église. L'apport de G. Florovsky au dialogue catholique-orthodoxe*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 34 (2003), p. 137-138.

¹³⁹ Cf. Emmanuel LANE, *Foi, sacrement et unité. Réflexions complémentaires sur le document de Bari*, dans *Irénikon*, 61 (1988), p. 192.

¹⁴⁰ Joseph FAMERÉE, *Ecclésiologie catholique* [voir n. 137], p. 51.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁴² *Ibid.*, p. 50.

¹⁴³ Emmanuel LANE, *Les raisons d'un silence pénible*, dans COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES ÉGLISES ORIENTALES ORTHODOXES (éd.), *Il*

publication du document de Bari, en 1993, et à l'occasion de son quatrième document officiel – celui de Balamand, les membres de la Commission vont aller plus loin dans la perspective de la reconnaissance mutuelle, surtout dans le baptême de deux Églises, annonçant que « tout re-baptême est exclu » (Balamand § 13).

6.2.5. « Nouvelle » langue œcuménique

Pourtant ce qui impressionne le plus certains théologiens catholiques, c'est plutôt la nouvelle « langue de l'unité »¹⁴⁴, riche en « nombreuses allusions bibliques et liturgiques »¹⁴⁵, qui s'inscrit dans ces textes bilatéraux. C'est une langue œcuménique que les membres de la Commission ont adoptée pour ses documents officiels, afin d'exprimer leurs convictions théologiques dans un esprit de reconnaissance mutuelle. La nouvelle langue œcuménique est difficile pour ceux qui ne connaissent pas la tradition théologique de l'Orient chrétien¹⁴⁶, et peut-être est-ce pour cette raison que ces textes ne jouissent pas d'une reconnaissance de la part de l'Église catholique officielle. Cette langue sonne de manière étrange dans les oreilles « catholiques », car la langue théologique de l'Orient chrétien et celle de l'Occident chrétien, n'étaient plus la même à partir du IX^e siècle¹⁴⁷. Ces textes restent complètement méconnus ou peu connus parmi les catholiques ou les orthodoxes. Il me semble que le dialogue catholique-orthodoxe ne pourra porter pleinement ses fruits que lorsque chaque partie aura assimilé et fait siennes la langue et la théologie des sept premiers siècles de l'histoire de l'Église indivise¹⁴⁸.

documento di Bari : atti, discorsi ufficiali risonanze della IV sessione plenaria della Commissione mista per il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse, Cassano Murge, Bari, 29 maggio-7 giugno 1986 e 9-16 giugno 1987, Bari, Tipografica meridionale, 1990, p. 75.

¹⁴⁴ Cf. Miroslaw TATARYN, *The Munich document and the language of unity*, dans *Journal of Ecumenical Studies*, 26 (1989), p. 648-663. Voir aussi : André DE HALLEUX, *Catholicisme et Orthodoxie* [voir n.8], p. 332.

¹⁴⁵ CONSEIL BILATÉRAL ORTHODOXE-CATHOLIQUE DES ÉTATS-UNIS, *Réponse au document de Munich*, dans *Irenikon*, 56 (1983), p. 509.

¹⁴⁶ Cf. Waclaw HRYNIEWICZ, *Labour and hope. Fifteen Years of Catholic-Orthodox dialogue*, dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 39 (1995), p. 344.

¹⁴⁷ Vlasios PHIDAS, *Présupposés ecclésiologiques des tentatives d'union (1054-1453)*, dans Damaskinos PAPANDREOU, Démètre THERAÏOS, Maria BRUN, George LEMOPOULOS, Th. NIKOLOPOYLOS-TATAKI (éd.), *Les dialogues œcuméniques* [voir n. 136], p. 79.

¹⁴⁸ Vlasios PHIDAS, *Présupposés fondamentaux...* [voir n. 3], p. 228.

CONCLUSION

Comme l'annonce le titre de cette étude, son but a été de mettre en relief l'ecclésiologie du dialogue théologique international catholique-orthodoxe, après une lecture en profondeur des cinq documents officiels de la Commission mixte. Ce que le lecteur peut en retenir, c'est avant tout la notion de communion et surtout la manière dont elle est vécue à tous les niveaux de la vie de l'Église.

L'Église est image de la *koinônia* trinitaire. L'événement du Christ fait entrer la vie trinitaire dans la vie des hommes par l'eucharistie, c'est-à-dire par la *koinônia* sacramentelle, qui rend présent le Mystère du Christ dans le monde. Cette *koinônia* est donnée aux baptisés dans le sacrement de l'eucharistie, qui récapitule la présence du Christ parmi nous.

En vertu du baptême, chaque membre de l'Église est *leitourgos* dans la célébration eucharistique de la communauté, qui est présidée par son évêque – entouré du presbyterium, du diaconat et de tous les fidèles qui se trouvent autour du saint autel. Telle est l'image visible de l'anticipation du *Royaume de Dieu* dans le monde créé.

La diversité des ordres au sein de l'Église – laïcs, diacres, presbytres, évêque – manifeste la catholicité de l'Église locale, dans la communion entre les personnes qui la composent et le Christ, qui est la tête de l'Église. Chef d'une Église locale, l'évêque est successeur des apôtres par la grâce qui lui a été conférée lors de son ordination épiscopale. Entre le ministère de l'évêque et la communauté ecclésiale existe une liaison profonde, non seulement du fait que l'évêque est aussi un baptisé, membre d'une Église locale, ou du fait qu'il annonce la Parole aux fidèles, mais aussi du fait que sans sa présence, ou sans la mention de son nom pendant l'anaphore, la célébration eucharistique ne peut pas avoir lieu dans l'Église locale. Il est le responsable de toute la vie liturgique de sa communauté.

La communion dans l'Église locale se prolonge dans la communion de toutes les Églises locales : *de tout temps et de partout*. L'Église *une sainte catholique et apostolique* apparaît de manière *simultanée* dans cette communion entre Églises locales. Cette communion – ou cette catholicité – manifestée entre Églises locales se révèle de manière encore plus claire dans l'ordination d'un évêque par les évêques voisins, et dans la vie conciliaire de l'Église au niveau régional et universel.

Comme, dans la Sainte Trinité, une première personne est égale aux deux autres personnes, de même l'Église a besoin d'avoir un *protos* afin de réaliser l'unité dans la multitude. Sur ce point, la position de la Commission est claire en ce qui concerne le rôle actif de l'évêque de Rome aux conciles œcuméniques, manifestant ainsi « la conciliarité au niveau universel » (Ravenne § 42). Son souci pour l'unité de l'Église dans la communion entre les Églises locales n'est pas séparé du souci qu'ont tous les évêques pour l'unité de leurs Églises locales et pour la communion de toutes les Églises locales.

Ayant rappelé brièvement la vision de l'Église qui domine dans les textes officiels de la Commission catholique-orthodoxe, nous espérons que ce travail a atteint son but : éclairer et mettre en évidence l'ecclésiologie de communion qui est présente dans ces documents œcuméniques. Nous souhaiterions que cette vision de l'Église soit appliquée dans la mesure du possible à la vie de chaque Église locale dans le monde, ainsi qu'à la *koinônia* de toutes les Églises locales catholiques et orthodoxes, afin de restaurer l'unité du Corps du Christ – son Église : « une, sainte, catholique et apostolique »¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Cf. Credo de Nicée-Constantinople.

BIBLIOGRAPHIE

A. Sources (ordre chronologique)

1. PAPANDEREOU Damaskinos, ARHONDONIS Bartholomaios, DUPREY Pierre, DUMONT Christophe (éd.), *TOMOΣ ΑΓΑΠΗΣ, Vatican-Phanar (1958-1970)*, Rome-Istanbul, 1971.

2. WILLEBRANDS Johannes, *Allocution durant la doxologie d'ouverture de la réunion à Patmos (29 mai 1980)*, dans *Episkepsis*, 233 (1980), p. 11-15.

3. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THEOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité*, dans COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THEOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES ÉGLISES ORIENTALES ORTHODOXES (éd.), *Il documento di Bari : atti, discorsi ufficiali risonanze della IV sessione plenaria della Commissione mista per il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse, Cassano Murge, Bari, 29 maggio-7 giugno 1986 e 9-16 giugno 1987*, Bari, Tipografica meridionale, 1990, p. 125-131.

Documentation Catholique, 79 (1982), p. 941-945 ;

Episkepsis, 277 (1982), p. 11-18 ;

Irénikon, 55 (1982), p. 350-362 ;

Istina, 28 (1983), p. 309-318 ;

Service d'information, cité du Vatican, 49 (1982), p. 115-120 ;

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820706_munich_fr.html (page consultée le 12 avril 2011).

4. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THEOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Foi, sacrements et unité de l'Église*, dans COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THEOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES ÉGLISES ORIENTALES ORTHODOXES (éd.), *Il documento di Bari : atti, discorsi ufficiali risonanze della IV sessione plenaria della Commissione mista per il dialogo*

teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse, Cassano Murge, Bari, 29 maggio-7 giugno 1986 e 9-16 giugno 1987, Bari, Tipografica meridionale, 1990, p. 51-68.

Documentation catholique, 85 (1988), p. 122-126 ;

Episkepsis, 390 (1987), p. 5-15 ;

Irénokon, 60 (1987), p. 336-349 ;

Service d'information, 64 (1987), p. 86-91 ;

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19870616_bari_fr.html (page consultée le 12 avril 2011).

5. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE DE DIALOGUE THEOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Le sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Eglise*, dans COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THEOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES ÉGLISES ORIENTALES ORTHODOXES (éd.), *Il documento di Bari : atti, discorsi ufficiali risonanze della IV sessione plenaria della Commissione mista per il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse, Cassano Murge, Bari, 29 maggio-7 giugno 1986 e 9-16 giugno 1987, Bari, Tipografica meridionale, 1990, p. 133-140.*

Documentation Catholique, 85 (1988), p. 1148-1152 ;

Episkepsis, 404 (1988), p. 10-18 ;

Irénikon, 61 (1988), p. 347-359 ;

Proche-Orient Chrétien, 38 (1988), p. 297-307 ;

Service d'information, 68 (1988), p. 194-199.

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19880626_finland_fr.html (page consultée le 12 avril 2011).

6. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THEOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion*, dans : COMITE MIXTE CATHOLIQUE-

ORTHODOXE EN FRANCE (éd.), *Catholiques et Orthodoxes : Les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Paris, Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, 2004, p. 11-20 ;

Documentation Catholique, 90 (1993), p. 711-714 ;

Episkepsis, 496 (1993), p. 16-22 ;

Irénikon, 66 (1993), p. 347-356 ;

Istina, 38 (1993), p. 387-393 ;

Proche-Orient Chrétien, 43 (1993), p. 82-90 ;

Service d'information, 83 (1993), p. 99-103.

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930624_lebanon_fr.html (page consultée le 07 avril 2011).

7. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THEOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église. Communion ecclésiale, conciliarité et autorité*, dans *Documentation Catholique*, 104 (2007), p. 1117-1125 ;

Irénikon, 80 (2007), p. 579-597 ;

Service d'information, 126 (2007), p. 190-196 ;

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_en.html (page consultée le 03 avril 2011).

8. *Déclaration de la Commission orthodoxe adressée à la Commission catholique concernant la présence de catholiques de rite oriental au sein de la Commission catholique*, dans *Documentation Catholique*, 77 (1980), p. 706 (voir : note infrapaginale n° 1).

B. Études secondaires (ordre alphabétique)

AFANASSIEFF Nicolas, *L'eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes*, dans *Irénikon*, 38 (1965), p. 337-339.

- ARNANZ CUESTA Juan Cruz, *Desarrollo histórico y documentos del diálogo internacional entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa*, dans *Diálogo Ecuménico*, 114 (2001), p. 7-61.
- BRUN Maria, *Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung*, (Ökumenische Beihefte 18), Freiburg, Universitätsverlag, 1988.
- BRUNI Giancarlo, *Quale ecclesiologia? Cattolicesimo e Ortodossia a confronto. Il dialogo ufficiale*, Milano, Paoline, 1999.
- CLEMENT Olivier, *L'espérance élargit le cœur*, dans COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THEOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES ÉGLISES ORIENTALES ORTHODOXES (éd.), *Il documento di Bari : atti, discorsi ufficiali risonanze della IV sessione plenaria della Commissione mista per il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse, Cassano Murge, Bari, 29 maggio-7 giugno 1986 e 9-16 giugno 1987*, Bari, Tipografica meridionale, 1990, p. 89-95.
- CONSEIL BILATERAL ORTHODOXE-CATHOLIQUE DES ÉTATS-UNIS, *Réponse au document de Munich*, dans *Irenikon*, 56 (1983), p. 508-512.
- DE HALLEUX André, *Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême?*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 11 (1980), p. 416-429.
- , *Catholicisme et Orthodoxie. Une étape dans le dialogue*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 13 (1982), p. 329-337.
- , *Foi, baptême et unité. À propos du texte de Bari*, dans *Irenikon*, 61 (1988), p. 155-188.
- , *Une nouvelle étape dans le dialogua catholique-orthodoxe : le texte de Valamo*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 19 (1988), p. 459-473.
- , *Uniatisme et communion. Le texte catholique-orthodoxe de Freising*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 22 (1991), p. 3-29.
- DE MEY, Peter, *An investigation of the willingness to develop a Eucharistic ecclesiology in roman catholic magisterial teaching on the church and in the*

orthodox-roman catholic ecumenical dialogue, dans *Bulletin ET*, 19 (2008), p. 79-99.

FAMEREE Joseph, *Le dialogue catholique-orthodoxe. Bilan et perspectives*, dans *Revue d'histoire Ecclésiastique*, 95 (2000), p. 504-521.

–, *Ecclésiologie catholique. Différences séparatrices et rapprochements avec les autres Eglises*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 33 (2002), p. 28-60.

–, *Les limites de l'Église. L'apport de G. Florovsky au dialogue catholique-orthodoxe*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 34 (2003), p. 137-154.

–, *The Holy Spirit in Vatican II and the statements of the catholic-orthodox theological dialogue*, dans Donnelly Doris, Denaux Adelbert et Famerée Joseph (éd.), *The holy Spirit, the church, and Christian unity. Proceedings of the consultation held at the monastery of Bose, Italy (14-20 October 2002)* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium, 181), Leuven-Paris-Dudley, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 2005, p. 137-157.

–, *Le document de Ravenne. Un nouvel accord catholique-orthodoxe*, dans *Bulletin ET*, 19 (2008), p. 53-65.

–, « *Communion ecclésiale, conciliarité et autorité* ». *Document de Ravenne*, dans *Revue théologique de Louvain*, 40 (2009), p. 136-147.

HRYNIEWICZ Waclaw, *Labour and hope. Fifteen Years of Catholic-Orthodox dialogue*, dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 39 (1995), p. 339-360.

ΚΑΨΑΝΗΣ Γεώργιος, *Το κείμενο της Ραβέννας και το πρωτείο του Πάπα*, dans *Παρακαταθήκη*, 57 (2007), p. 4-12. Version électronique sur : <http://www.orthodoxnet.gr/pdf/par%2057.pdf> (page consultée le 01 août 2011).

LANNE Emmanuel, *Foi, sacrement et unité. Réflexions complémentaires sur le document de Bari*, dans *Irénikon*, 61 (1988), p. 189-206.

–, *Les raisons d'un silence pénible*, dans Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et les Églises orientales orthodoxes (éd.), *Il documento di Bari : atti, discorsi ufficiali risonanze della IV sessione*

plenaria della Commissione mista per il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse, Cassano Murge, Bari, 29 maggio-7 giugno 1986 e 9-16 giugno 1987, Bari, Tipografica meridionale, 1990, p. 71-78.

LEGRAND Hervé, *L'ecclésiologie des Églises sœurs, clé de la déclaration de Balamand, a-t-elle plein droit de cité dans l'Église catholique ?*, dans Comité mixte catholique-orthodoxe en France (éd.), *Catholiques et Orthodoxes : Les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Paris, Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, 2004, p. 357.

–, *La théologie des Église sœurs. Réflexion théologique autour de la déclaration de Balamand*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 88 (2004), p. 461-496.

MANTZARIDIS Georg, *Betrachtungen über den text von München*, dans Papandreu Damaskinos, Theraios Démètre, Brun Maria, Lemopoulos George, Nikolopoylos-Tataki, Th. (éd.), *Les dialogues œcuméniques hier et aujourd'hui* (Études théologiques 5), Genève, Chambésy, Les éditions du centre orthodoxe, 1986, p. 248-256.

MÜLLER G. L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1995/2003.

PHIDAS Vlasios, *Présupposés ecclésiologiques des tentatives d'union (1054-1453)*, dans PAPANDEOU Damaskinos, THERAIOS Démètre, BRUN Maria, LEMOPOULOS George, NIKOLOPOYLOS-TATAKI, Th. (éd.), *Les dialogues œcuméniques hier et aujourd'hui* (Études théologiques 5), Genève, Chambésy, Les éditions du centre orthodoxe, 1986, p. 78-96.

–, *Présupposés fondamentaux pour un dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et l'Église Catholique romaine*, dans *Proche Orient Chrétien*, 26 (1976), p. 220-229.

POTT Thomas, *Le document de Ravenne. Présentation et texte*, dans *Irénikon*, 80 (2005), 572-579.

SKIRA J. Z., *Ecclesiology in the international Orthodox – Catholic Ecumenical Dialogue*, dans *The Greek Orthodox Theological Review*, 41 (1996), p. 359-374.

TATARYN Mirosław, *The Munich document and the language of unity*, dans *Journal of Ecumenical Studies*, 26 (1989), p. 648-663.

ANNEXE