

DÉCLARATION DES COPRÉSIDENTS DE LA COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE - CATHOLIQUE ROMAINE

A l'occasion de la publication du document *Le don de l'autorité*, 12 mai 1999

(Abbaye de Westminster - Londres)

1. Les antécédents: dialogue officiel anglican-catholique au niveau international

En mars 1966, l'Archevêque de Cantorbéry d'alors, Dr Michael Ramsay, rendit une visite officielle au Pape Paul VI à Rome. Cette rencontre inaugurerait une nouvelle ère dans les relations entre la Communion anglicane et l'Église catholique, l'accent étant mis sur la charité chrétienne et sur les efforts sincères en vue d'éliminer les causes de conflit et de rétablir l'unité.

La décision fut prise d'établir un dialogue international officiel dont le travail eût pu conduire à l'unité dans la vérité, pour laquelle le Christ a prié. La Commission internationale anglicane-catholique romaine (ARCIC) s'est mise à l'œuvre en 1970. Il s'agit d'un dialogue international dont les membres sont des spécialistes officiellement nommés pour représenter la Communion anglicane et l'Église catholique à travers le monde.

Au début, trois principaux points de dialogue ont été assignés à l'ARCIC: la doctrine de l'eucharistie: ministère et ordination, et l'autorité dans l'Église. Plusieurs Déclarations communes, adoptées au cours du travail de la Commission, ont été réunies et publiées ensemble en 1981 dans un document appelé *Rapport final*, soumis aux deux Églises pour évaluation et réception. La Communion anglicane a donné sa réponse officielle dans une résolution adoptée en 1988 par la Conférence de Lambeth. L'Église catholique a répondu en 1991.

Depuis la publication du *Rapport final*, ARCIC a adopté plusieurs Déclarations communes concernant d'autres sujets importants sur lesquels le Pape Jean-Paul II et l'Archevêque Robert Runcie, lors de leur rencontre à Cantorbéry en 1982, avaient demandé à la Commission d'engager un dialogue. *Le don de l'autorité* qui est publié aujourd'hui est la quatrième Déclaration de cette seconde phase du travail d'ARCIC.

Nous sommes heureux de mettre ce document en circulation dans un lieu qui date de l'époque antérieure à nos divisions. Nous espérons que cette nouvelle Déclaration contribuera à y mettre fin. C'est un document destiné aux chrétiens anglicans et catholiques des nombreux pays où ils vivent côte à côte partout dans le monde. Il a déjà été envoyé aux Primats anglicans et aux Présidents des Conférences épiscopales catholiques, et des traductions seront disponibles en plusieurs langues ainsi que sur le réseau internet mondial.

2. Pourquoi la Commission ARCIC a-t-elle préparé une nouvelle déclaration sur l'autorité?

Avant même le début du dialogue, il était clair que la question de l'autorité dans l'Église aurait exigé une grande attention. L'autorité, en particulier l'autorité de l'évêque de Rome, avait été un élément-clé de la division qui s'est produite à l'époque de la Réforme anglaise. Pendant quatre siècles, la Communion anglicane et l'Église catholique ont développé séparément leurs structures de l'autorité, et les anglicans ont vécu sans le ministère de l'évêque de Rome.

Le *Rapport final* a consacré deux Déclarations communes et une ‘Elucidation’ à la question de l’autorité dans l’Eglise. Elles montrent qu’il existe déjà un accord considérable, reconnu par nos deux Eglises, sur:

- la façon dont l’autorité opère dans l’Eglise;
- le rôle particulier des évêques;
- et, ce qui est très important, sur la signification de l’évêque de Rome dans une Eglise réunifiée, et la place que son ministère occupe dans le plan providentiel de Dieu pour son Eglise.

Alors, pourquoi la Commission ARCIC revient-elle sur cette question?

- Tout d’abord, parce que le *Rapport final* lui-même reconnaissait que, malgré les importants progrès réalisés, quelques problèmes sérieux restaient encore à résoudre.
- En second lieu, parce que les réponses officielles anglicane et catholique au *Rapport final* demandaient à ARCIC de le faire. Elles faisaient remarquer que les Déclarations contenues dans le *Rapport final* offraient une excellente base pour un dialogue ultérieur. Les principaux points soumis à la Commission sont mentionnés au paragraphe 3 de *Don de l’autorité*.
- Une troisième raison est que cette nouvelle Déclaration contribuera, on l’espère, au débat sur l’autorité qui a lieu dans les deux Eglises. La Conférence de Lambeth de 1998 a demandé aux anglicans que les importantes questions sur l’autorité dans la Communion anglicane, soulevées dans le *Virginia Report* préparé pour la Conférence, soient l’objet de réflexion et d’étude. Parmi ces questions figure celle de l’autorité universelle dans l’Eglise. Le Pape Jean-Paul II, dans son encyclique de 1995, *Ut unum sint*, a également fait appel à un dialogue patient et fraternel sur le ministère d’unité de l’évêque de Rome, de façon à pouvoir être accepté par tous.
- Enfin, à moins de parvenir à un accord suffisant sur l’autorité, qui touche tant d’aspects de la vie de l’Eglise, “nous ne pourrons atteindre la pleine unité visible à laquelle nous sommes tous deux engagés”, comme l’ont dit clairement l’Archevêque Carey et le Pape Jean-Paul II lorsqu’ils se sont rencontrés en 1996

3. Quel genre de Déclaration est le don de l’autorité?

Elle est le résultat de cinq années de dialogue, d’écoute patiente, d’étude et de prière.

La Commission a répondu aux demandes de nos autorités respectives. Avec leur autorisation, ce document est à présent publié sous forme de Déclaration adoptée par la Commission et soumise à la réflexion et à l’examen de nos Eglises.

La Déclaration s’appuie sur tout le travail antérieur d’ARCIC concernant l’autorité – d’où son sous-titre, *Autorité dans l’Eglise III*. Par conséquent, elle doit être lue parallèlement aux Déclarations communes précédentes. C’est un texte riche, étayé d’arguments sérieux, dont chaque phrase est importante en vue des conclusions auxquelles on veut parvenir. Elle exigera donc une étude et une réflexion attentives de la part de nos deux Communions.

Il importe de bien comprendre ce que les membres de la Commission ont essayé de faire: ils se sont efforcés d’exprimer ce qui découle de notre foi commune, ainsi qu’ils le croient fermement; autrement dit, ils se sont engagés de leur mieux dans le dialogue en tant que représentants des deux Eglises, non pas en entamant une sorte de négociation, mais en cherchant à exprimer ensemble ce qu’ils croient être l’exigence de la foi.

Le *titre* du nouveau document indique une orientation très importante. L'autorité dans l'Eglise, correctement comprise, est un *don* de Dieu qui doit être reçu avec gratitude.

Une image scripturaire, prise dans la deuxième Epître aux Corinthiens de saint Paul, est utilisée à plusieurs reprises pour que soit toujours présent à notre esprit l'objet suprême de l'autorité. L'autorité sert à rappeler à l'Eglise le "oui" de Dieu à l'humanité en Jésus Christ et permet à ses membres de répondre par un "amen" fidèle, en suivant la voie du Christ.

Ensuite est exposée en grandes lignes la façon dont l'autorité est exercée à différents niveaux dans la vie de l'Eglise, y compris comment le peuple de Dieu transmet la Tradition dans l'espace et dans le temps, et le rôle particulier des évêques dans le discernement et l'articulation de cette foi de l'Eglise, et en s'assurant que toutes les Eglises sont en communion les unes avec les autres.

Le document indique qu'il y a accord sur le fait que le collège des évêques a le pouvoir d'émettre un jugement qui, fidèle aux Ecritures et conforme à la Tradition apostolique, est exempt de toute erreur (cf. n° 42). Ce devoir de maintenir l'Eglise dans la vérité est "une des fonctions essentielles du collège épiscopal" (n° 44).

La Déclaration s'appuie sur l'accord concernant l'évêque de Rome dans le précédent travail d'ARCIC, et présente une entente sur son ministère spécifique au sein du collège des évêques dans le discernement de la vérité, qui a été à l'origine de tant de difficultés et de malentendus. Le document s'efforce de préciser qu'en certaines circonstances, l'évêque de Rome a le devoir de discerner et de rendre explicite, dans la fidélité à l'Ecriture et à la Tradition, la foi authentique de toute l'Eglise, c'est-à-dire la foi de tous les baptisés en communion entre eux. La Commission estime que cela est un don qui doit être reçu par toutes les Eglises et que c'est la conséquence de la reconnaissance de la primauté de l'évêque de Rome

4. Et ensuite?

L'étude détaillée de cette Déclaration va évidemment offrir des stimulations à nos deux Eglises, concernant la façon dont l'autorité y est exercée. Quelques-unes de ces stimulations sont mentionnées dans la dernière partie du document. La tâche de la Commission était d'engager le dialogue sur une question importante et difficile. Elle estime être parvenue à un nouvel accord qu'elle soumet à nos Eglises. Il appartient à nos autorités de décider en temps opportun si notre foi peut se reconnaître dans cette nouvelle Déclaration commune et comment traiter les conséquences qu'elle entraîne.

Le don de l'autorité

*Rapport de la Commission internationale anglicane - catholique romaine (ARCIC II)
1999*

PREFACE
par les coprésidents

Une recherche intensive en vue de la pleine unité visible entre la Communion anglicane et l'Eglise catholique romaine a été engagée voici plus de trente ans par la rencontre historique, à Rome, entre l'Archevêque Michael Ramsay et le Pape Paul VI. La commission créée pour la préparation du dialogue constatait dans son *Rapport de Malte*, en 1968, qu'une des « tâches urgentes et importantes » serait d'examiner la question de l'autorité. En un sens, cette question est au coeur de nos malheureuses divisions.

Dans le *Rapport final* de l'ARCIC, publié en 1981, la moitié du texte concernait le dialogue sur l'autorité dans l'Eglise, avec deux textes d'accord et une élucidation. On avait là une base importante, qui ouvrait la voie à une convergence profonde. Les réponses officielles de la Conférence de Lambeth de la Communion anglicane, en 1988, et de l'Eglise catholique en 1991, encouragèrent la Commission à poursuivre l'« avancée remarquable » qui avait été réalisée. D'où cette nouvelle déclaration commune de l'ARCIC, *Le don de l'autorité*.

Une image scripturaire fournit la clé de la présente Déclaration. Au chapitre 2 de sa seconde lettre aux Corinthiens, Paul parle du « Oui » de Dieu à l'humanité et de l'« Amen » que nous lui donnons en réponse, l'un et l'autre en Jésus Christ (cf. 2 Co 1, 19-20). Le don de l'autorité que Dieu fait à son Eglise est au service du « Oui » de Dieu à son peuple et de l'« Amen » de ce dernier.

Le lecteur est invité à emprunter le chemin qui a mené la Commission à ses conclusions. Celles-ci sont le fruit de cinq années de dialogue, d'écoute patiente, d'étude et de prière commune. La déclaration entraînera, nous l'espérons, une réflexion théologique ; ses conclusions interpellent nos deux Eglises, et notamment sur la question cruciale de la primauté universelle. La question de l'autorité concerne la manière dont l'Eglise enseigne, agit et prend des décisions doctrinales en fidélité à l'Evangile, de sorte qu'un véritable accord sur l'autorité ne saurait être théorique. Si la présente déclaration doit contribuer à la réconciliation de la Communion anglicane et de l'Eglise catholique, si elle est acceptée, elle exigera une réponse dans les faits et dans la vie.

Bien des choses se sont passées, durant ces années, par quoi la conscience que nous avons mutuellement d'être frères et soeurs en Christ s'est trouvée approfondie. Notre marche vers la pleine unité visible s'avère malgré tout plus longue que certains l'escomptaient, que beaucoup l'espéraient. Nous avons rencontré de sérieux obstacles qui ont rendu la progression difficile. L'effort de dialogue persévérant et appliqué est dans ce cas d'autant plus vital. L'actuel Archevêque de Cantorbéry, le Dr George Carey, et le Pape Jean-Paul II ont exprimé très franchement le besoin de ce travail sur l'autorité, lors de leur rencontre en 1996 : « Sans accord dans ce domaine nous n'atteindrons pas la pleine unité visible dont nous avons tous deux la responsabilité ».

Nous prions que Dieu permette au travail de la Commission de contribuer au but que nous désirons tous, la guérison de nos divisions, de manière que nous puissions dire ensemble un « Amen » uni à la gloire de Dieu (2 Co 1,20).

+CORMAC MURPHY-O'CONNOR
+ MARK SANTER

Palazzola
en la fête de Saint Grégoire-le-Grand
3 septembre 1998

Seul le texte original anglais de ce document est à considérer comme **version officielle**. Par conséquent, dans le cas où des expressions utilisées dans la présente traduction susciteraient des doutes, il est conseillé de se reporter à la version officielle anglaise.

Le don de l'autorité(1)

(L'autorité dans l'Eglise III)

I. INTRODUCTION

1. Le dialogue entre anglicans et catholiques romains a montré des signes notables de progrès sur la question de l'autorité dans l'Eglise. Ce progrès est déjà constatable dans la convergence sur la compréhension de l'autorité réalisée par les précédentes déclarations de l'ARCIC. Notamment :

- reconnaissance du fait que l'Esprit du Seigneur Ressuscité maintient le Peuple de Dieu dans l'obéissance à la volonté du Père. Par cette action du Saint-Esprit, l'autorité du Seigneur est active dans l'Eglise (cf. *Rapport final. L'autorité dans l'Eglise I,3*) ;
- reconnaissance du fait qu'en raison de leur baptême et de leur participation au *sensus fidelium*, les laïcs ont de droit dans l'Eglise un rôle à jouer dans les prises de décision (cf. *L'autorité dans l'Eglise : Elucidation, 4*) ;
- la complémentarité de la primauté et de la conciliarité en tant qu'éléments de l'*épiscopat* dans l'Eglise (cf. *L'autorité dans l'Eglise I, 22*) ;
- le besoin d'une primauté universelle exercée par l'Evêque de Rome, en tant que signe et garantie de l'unité d'une Eglise réunifiée (cf. *L'autorité dans l'Eglise II, 9*) ;
- le besoin que le Primat universel exerce son ministère en association collégiale avec les autres évêques (cf. *L'autorité dans l'Eglise II, 19*) ;
- une compréhension de la primauté universelle et de la conciliarité comme complétant et ne supplantant pas l'exercice de l'*épiscopat* dans les Eglises locales (cf. *L'autorité dans l'Eglise I, 21-23* ; *L'autorité dans l'Eglise II, 19*).

2. Les autorités de la Communion anglicane et celles de l'Eglise catholique romaine ont officiellement pris acte de cette convergence. La Conférence de Lambeth, dans sa session de 1988, a non seulement considéré les accords de l'ARCIC sur la doctrine eucharistique, sur le ministère et l'ordination, comme étant pour l'essentiel en conformité avec la foi des anglicans (*Résolution 8 : 1*), mais elle a affirmé que les accords sur l'autorité dans l'Eglise fournissaient la base d'une continuation du dialogue. (*Résolution 8 : 3*). Le Saint-Siège, de même, tout en reconnaissant, dans sa réponse officielle de 1991, des plages d'accord dans des questions de très grande importance pour la foi de l'Eglise catholique romaine, telles que l'eucharistie et le ministère de l'Eglise, a pris acte des signes de convergence entre nos deux communions sur la question de l'autorité dans l'Eglise, et indiqué que cela ouvrait la voie à de nouvelles avancées.

3. Cependant, les autorités de nos deux communions ont demandé de poursuivre l'exploration de domaines où elles estiment qu'en dépit des convergences le consensus nécessaire n'est pas encore total. Ceci concerne :

- la relation entre l'Ecriture, la Tradition et l'exercice de l'autorité doctrinale ;
- la collégialité, la conciliarité et le rôle des laïcs dans les prises de décision ;

- le ministère pétrinien de la primauté universelle, en relation avec l'Écriture et la Tradition.

Même si l'on a avancé, de sérieuses difficultés ont surgi sur la route de l'unité. D'épineuses questions au sujet de l'autorité ont été soulevées pour chacune de nos communions. Par exemple, les débats et les décisions au sujet de l'ordination des femmes ont amené des questions sur les sources et les structures de l'autorité et la façon dont elles fonctionnent pour les anglicans et les catholiques romains.

4 Dans les deux communions, l'examen de la manière dont l'autorité doit être exercée aux différents niveaux est resté ouvert aux perspectives d'autres Églises sur ces questions. Par exemple, le *Virginia Report* de la Commission théologique et doctrinale inter-anglicane (préparé pour la Conférence de Lambeth de 1988) déclare : « La longue histoire de l'engagement œcuménique, localement comme au plan international, nous a montré que le discernement et les prises de décision chez les anglicans doivent tenir compte des perceptions de la vérité ainsi que de la sagesse inspirée par l'Esprit de nos partenaires œcuméniques. De plus, toute décision que nous pouvons prendre doit être présentée au discernement de l'Église universelle » (*The Virginia Report*, 6.37). Le pape Jean-Paul II également, dans sa Lettre encyclique *Ut Unum Sint*, a invité les dirigeants et les théologiens d'autres Églises à engager avec lui un dialogue fraternel sur la manière dont le ministère spécial d'unité de l'Évêque de Rome pourrait être exercé dans une situation nouvelle (cf. *Ut Unum Sint*, 95-96).

5. La nature et l'exercice de l'autorité dans les Églises et dans la société sont l'objet d'un vaste débat. Anglicans et catholiques romains veulent témoigner devant les Églises et devant le monde que l'autorité correctement exercée est un don de Dieu qui apporte réconciliation et paix à l'humanité. L'autorité peut être exercée de manière tyrannique et destructive. Il arrive souvent, on le sait, qu'il en soit ainsi dans les sociétés humaines et jusque dans les Églises, lorsque celles-ci adoptent sans discernement certains modèles d'autorité. L'exercice de l'autorité dans le ministère de Jésus indique une autre façon de faire. C'est en conformité avec l'esprit et l'exemple du Christ que l'Église est appelée à exercer l'autorité (cf. *Lc* 22, 24-27 ; *Jn* 13, 14-15 ; *Ph* 2, 1-11). Pour l'exercice de cette autorité, l'Église est dotée par l'Esprit Saint de divers dons et ministères (cf. *1 Co* 12, 4-11 ; *Ep* 4, 11-12).

6. Depuis le début de son travail, l'ARCIC a envisagé les questions d'enseignement et de pratique de l'Église dans le contexte de notre communion réelle, mais imparfaite, en Christ, et de l'unité visible à laquelle nous sommes appelés. La Commission a toujours cherché à dépasser les positions tranchées et les oppositions, pour découvrir et développer notre héritage commun. S'appuyant sur le travail antérieur de l'ARCIC, la Commission présente une nouvelle déclaration, qui montre comment le don de l'autorité, exercée correctement, met l'Église à même de persévérer dans l'obéissance au Saint-Esprit qui la maintient dans la fidélité à servir l'Évangile pour le salut du monde. Nous voulons en outre montrer plus clairement comment l'exercice et l'acceptation de l'autorité dans l'Église sont inséparables de la réponse des croyants à l'Évangile, comment cela est lié à l'interaction dynamique de l'Écriture et de la Tradition, et est exprimé et vécu dans la communion des Églises et la collégialité de leurs évêques. Ces réflexions nous ont conduits à une compréhension plus profonde d'une primauté universelle qui serve l'unité de toutes les Églises particulières.

II. L'AUTORITE DANS L'ÉGLISE

Jésus Christ: le « Oui » de Dieu aux hommes et notre « Amen » à Dieu

7. Dieu est l'auteur de la vie. Par sa Parole et son Esprit, dans une entière liberté, il fait apparaître la vie. En dépit du péché des hommes, Dieu, en toute fidélité, reste l'auteur de l'espérance de vie nouvelle pour tous. Dans l'œuvre de rédemption de Jésus Christ, il renouvelle sa promesse à sa

création, car « le dessein de Dieu est d'amener tous les hommes à la communion avec lui dans une Création transformée » (ARCIC *L'Eglise comme communion*, 16). L'Esprit de Dieu continue d'oeuvrer à la création et à la rédemption pour mener à son achèvement ce dessein de réconciliation et d'unité. La racine de toute autorité vraie est ainsi l'activité du Dieu Un et Trine, auteur de la vie dans toute sa plénitude.

8. L'autorité de Jésus Christ est celle du « Témoin fidèle », l' « Amen » (cf. *Ap* 1, 5 ; 3, 14) en qui toutes les promesses de Dieu trouvent leur « Oui ». Quand Paul avait à défendre l'autorité de son enseignement, il se référait à l'autorité digne de confiance de Dieu : « Aussi vrai que Dieu est fidèle, notre langage avec vous n'a pas été oui et non. Car le Fils de Dieu, le Christ Jésus, que nous avons annoncé parmi vous ... n'a pas été oui et non ; il n'y a que oui en lui. Car toutes les promesses de Dieu ont en effet leur oui en lui. C'est pourquoi nous disons en lui notre « Amen » à la gloire de Dieu » (2 *Co* 1, 18-20). Paul parle du « Oui » de Dieu à nous et de l' « Amen » de l'Eglise à Dieu. En Jésus Christ, Fils de Dieu et né d'une femme, le « Oui » de Dieu à l'humanité et l' « Amen » de l'humanité à Dieu deviennent une réalité humaine concrète. Ce thème du « Oui » de Dieu et de l' « Amen » de l'humanité en Jésus Christ est la clé de l'étude de l'autorité dans cette déclaration.

9. Dans la vie et le ministère de Jésus, venu pour faire la volonté de son Père (cf. *He* 10, 5-10) jusqu'à la mort (cf. *Ph* 2, 8 ; *Jn* 10, 18), Dieu a donné le parfait « Amen » humain à son dessein de réconciliation. Dans sa vie, Jésus s'est montré totalement dévoué au Père (cf. *Jn* 5, 19). La manière dont il exerçait l'autorité dans son ministère terrestre était perçue par ses contemporains comme quelque chose de neuf. Cela se constatait dans son enseignement puissant et dans sa parole qui guérissait et libérait (cf. *Mt* 7, 28-29 ; *Mc* 1, 22-27). Surtout, son autorité était manifestée par son don de soi total, son amour poussé jusqu'au sacrifice (cf. *Mc* 10, 45). Or Jésus parlait et agissait avec autorité à cause de sa parfaite communion avec le Père. Son autorité venait du Père (cf. *Mt* 11, 27 ; *Jn* 14, 10-12). C'est au Seigneur Ressuscité que toute autorité est donnée au ciel et sur la terre (*Mt* 28, 18). Jésus Christ maintenant vit et règne avec le Père, dans l'unité du Saint-Esprit ; il est la Tête de son Corps, l'Eglise, et Seigneur de toute la Création (cf. *Ep* 1, 18-23).

10. L'obéissance de Jésus Christ qui est source de vie suscite, par l'Esprit, notre « Amen » à Dieu le Père. Dans cet « Amen » par le Christ nous glorifions Dieu qui répand son Esprit dans nos coeurs en gage de sa fidélité (cf. 2 *Co* 1, 20-22). Nous sommes appelés en Christ à rendre témoignage au dessein de Dieu (cf. *Lc* 24, 46-49), témoignage qui peut comporter pour nous aussi l'obéissance jusqu'à la mort. En Christ, l'obéissance n'est pas un fardeau (cf. 1 *Jn* 5,3). Elle jaillit de la libération donnée par l'Esprit de Dieu. Le « Oui » divin et notre « Amen » apparaissent clairement dans le baptême, lorsqu'en compagnie des fidèles nous disons « Amen » à l'oeuvre de Dieu en Christ. Par l'Esprit, notre « Amen », comme croyants, est incorporé à l' « Amen » du Christ, par qui, avec qui et en qui nous adorons le Père.

L' « Amen » du croyant dans l' « Amen » de l'Eglise locale

11. L'Evangile vient aux gens par toutes sortes de voies : le témoignage et la vie d'un parent ou d'un chrétien, la lecture des Ecritures, la participation à la liturgie, ou une autre expérience spirituelle. L'acceptation de l'Evangile prend donc bien des formes : être baptisé, renouveler un engagement, décider de rester fidèle, dans des actes d'abnégation au service des nécessiteux. Dans de telles actions, la personne déclare : « Assurément, Jésus Christ est *mon* Dieu : il est salut *pour moi*, source de l'espérance, vrai visage du Dieu vivant ».

12. Lorsqu'un croyant dit individuellement « Amen » au Christ, la démarche a toujours une dimension plus large, à savoir un « Amen » à la foi de la communauté chrétienne. La personne qui reçoit le

baptême doit aller jusqu'à reconnaître la pleine implication du fait de participer à la vie divine au sein du Corps du Christ. L' « Amen » du croyant au Christ n'en devient que plus complet lorsque cette personne reçoit tout ce que l'Eglise, en fidélité à la Parole de Dieu, affirme être le contenu authentique de la révélation divine. De la sorte, l' « Amen » dit à ce que le Christ est *pour chaque croyant* est incorporé à l' « Amen » que l'Eglise dit à ce que le Christ est *pour son Corps*. Croître dans cette foi peut être pour certains une expérience de questions et de luttes. Pour tous, c'est une expérience dans laquelle l'intégrité de la conscience du croyant a un rôle vital à jouer. L' « Amen » du croyant au Christ est si fondamental que les individus chrétiens sont appelés toute leur vie à dire « Amen » à tout ce que toute la communauté chrétienne reçoit et enseigne comme la signification authentique de l'Evangile et la manière de suivre le Christ.

13. Les croyants suivent le Christ en communion avec d'autres chrétiens dans leur Eglise locale (cf. *L'autorité dans l'Eglise I*, 8, où l'on explique que « l'unité des communautés locales sous un seul évêque constitue ce qui est communément compris dans nos deux communions comme “une Eglise locale” »). Dans l'Eglise locale, ils partagent la vie chrétienne, sont guidés ensemble pour la formation de leurs consciences et reçoivent la force pour faire face à leurs difficultés. Ils sont soutenus par les moyens de grâce dont Dieu munit son peuple : les Saintes Ecritures, exposées dans la prédication, la catéchèse et les confessions de foi ; les sacrements ; le service du ministère ordonné ; la vie de prière et le culte en commun ; le témoignage des saints. Le croyant est incorporé à un « Amen » de la foi, plus ancien, plus profond, plus large, plus riche que l' « Amen » individuel à l'Evangile. La relation entre la foi de l'individu et la foi de l'Eglise est ainsi plus complexe qu'il peut parfois sembler. Tout baptisé a part à la riche expérience de l'Eglise qui, même quand elle est aux prises avec les questions contemporaines, continue de proclamer ce que le Christ est *pour son Corps*. Chaque croyant, par la grâce de l'Esprit, avec tous les croyants de tous les temps et de partout, est héritier de cette foi de l'Eglise dans la communion des saints. Les croyants vivent donc d'un double « Amen » dans la tradition du culte, de l'enseignement et de la pratique de leur Eglise locale. Cette Eglise locale est une communauté eucharistique. Au centre de sa vie est la célébration de la Sainte Eucharistie dans laquelle tous les croyants entendent et reçoivent le « Oui » de Dieu pour eux en Christ. Dans la grande Action de grâces, lorsque le mémorial du don de Dieu dans l'oeuvre salvifique du Christ crucifié et ressuscité est célébré, la communauté est une avec tous les chrétiens de toutes les Eglises qui, depuis le commencement et jusqu'à la fin, prononcent l' « Amen » de l'humanité à Dieu, - l' « Amen » dont l'Apocalypse affirme qu'il est au coeur de la grande liturgie du ciel (*Ap 5, 14 ; 7, 12*).

Tradition et apostolicité: l' « Amen » de l'Eglise locale dans la communion des Eglises

14. Le « Oui » de Dieu inspire et incite l' « Amen » des croyants. La Parole révélée, à laquelle la communauté apostolique a porté témoignage à l'origine, est reçue et communiquée dans la vie de toute la communauté chrétienne. La Tradition (*paradosis*) n'est autre que ce processus.⁽²⁾ L'Evangile du Christ crucifié et ressuscité ne cesse pas d'être transmis et reçu (cf. *1 Co 15, 3*) dans les Eglises chrétiennes. Cette tradition, ou transmission, de l'Evangile est l'oeuvre de l'Esprit, spécialement par le ministère de la parole et des sacrements et dans la vie commune du peuple de Dieu. La Tradition est un processus dynamique, la communication à chaque génération de ce qui a été remis une fois pour toutes à la communauté apostolique. La Tradition est beaucoup plus que la transmission de propositions vraies concernant le salut. Une compréhension minimaliste de la Tradition qui la réduirait à n'être qu'un magasin de doctrines et de décisions ecclésiastiques est insuffisante. L'Eglise reçoit et doit transmettre tous ces éléments qui sont constitutifs de la communion ecclésiale : le baptême, la confession de la foi apostolique, la célébration de l'Eucharistie, le gouvernement par un ministère apostolique (cf. *L'Eglise comme communion*, 15, 43). Dans l'économie (*oikonomia*) de l'amour de Dieu pour l'humanité, la Parole qui est devenue chair et qui a demeuré parmi nous est au centre de ce qui a été transmis depuis le début et qui sera transmis jusqu'à la fin.

15. La Tradition est un canal de l'amour de Dieu, qui le rend accessible dans l'Eglise et dans le monde aujourd'hui. Par elle, d'une génération à l'autre et d'un endroit à l'autre, l'humanité a part à la communion dans la Sainte Trinité. Par le processus de la tradition, l'Eglise pourvoit au service de la grâce du Seigneur Jésus Christ et de la *koinonia* du Saint-Esprit (cf. 2 Co 13, 14). C'est pourquoi la Tradition est partie intégrante de l'économie de la grâce, de l'amour et de la communion. Pour ceux dont les oreilles n'ont pas entendu et les yeux n'ont pas vu, le moment de la réception de l'Evangile du salut est une expérience d'illumination, de pardon, de guérison, de libération. Ceux qui ont part à la communion de l'Evangile ne peuvent se garder de le transmettre à d'autres, même si cela signifie pour eux le martyre. La Tradition est à la fois un trésor que le peuple de Dieu reçoit et un don à partager avec toute l'humanité.

16. La Tradition apostolique est un don de Dieu qui doit être constamment reçu à nouveau. Par son moyen, le Saint-Esprit forme, maintient et soutient la communion des Eglises locales d'une génération à l'autre. La transmission et la réception de la Tradition apostolique est un acte de communion par lequel l'Esprit unit les Eglises locales d'aujourd'hui à celles qui les ont précédées dans l'unique foi apostolique. Le processus de la tradition comporte la constante et perpétuelle réception et communication de la Parole révélée de Dieu en plusieurs circonstances diverses et en des temps continuellement changeants. L'« Amen » de l'Eglise à la Tradition apostolique est un fruit de l'Esprit qui conduit constamment les disciples à la vérité toute entière ; c'est-à-dire au Christ, qui est la voie, la vérité et la vie (cf. Jn 16, 13 ; 14,6).

17. La Tradition exprime l'apostolicité de l'Eglise. Ce que les apôtres ont reçu et proclamé se trouve à présent dans la Tradition de l'Eglise où la Parole de Dieu est prêchée et les sacrements du Christ célébrés dans la puissance du Saint-Esprit. Les Eglises ont aujourd'hui à recevoir l'unique et vivante Tradition apostolique, à y conformer leur vie et à la transmettre de telle manière que le Christ venant dans la gloire trouve le Peuple de Dieu confessant et vivant la foi confiée une fois pour toutes aux saints (cf. Jude 3).

18. La Tradition rend présent dans l'Eglise d'aujourd'hui, à travers sa *mémoire* collective, le témoignage de la communauté apostolique. Par la proclamation de la Parole et la célébration des sacrements le Saint-Esprit ouvre les coeurs des croyants et leur manifeste le Seigneur Ressuscité. L'Esprit, qui était à l'oeuvre dans les événements uniques du ministère de Jésus continue d'enseigner l'Eglise, lui rappelant ce que le Christ a dit et fait, rendant présents les fruits de son action rédemptrice et l'avant-goût du royaume (cf. Jn 2, 22 ; 14, 26). Le but de la Tradition est atteint lorsque, par l'Esprit, la Parole est reçue et vécue dans la foi et l'espérance. Le témoignage de la proclamation, des sacrements et de la vie en communion est en même temps le contenu de la Tradition et son résultat. La mémoire fructifie de la sorte dans la vie de foi des fidèles, vécue dans la communion de leur Eglise locale.

Les Saintes Ecritures: le « Oui » de Dieu et l'« Amen » du peuple de Dieu

19. Dans le cadre de la Tradition, les Ecritures ont une place unique et normative, elles font partie aussi de ce qui a été donné une fois pour toutes. Etant l'attestation écrite du « Oui » de Dieu, elles requièrent constamment de l'Eglise qu'elle règle sur elles son enseignement, sa prédication et son action. « Puisque les Ecritures sont l'unique attestation écrite inspirée de la révélation divine, l'expression par l'Eglise de cette révélation doit être contrôlée par son accord avec l'Ecriture » (*L'autorité dans l'Eglise : Elucidation*, 2). Par les Ecritures, la révélation de Dieu est rendue présente et transmise dans la vie de l'Eglise. Le « Oui » de Dieu est reconnu dans et par l'« Amen » de l'Eglise qui reçoit l'authentique révélation de Dieu. En recevant certains textes comme véritables attestations

de la révélation divine, l'Eglise a défini ses Saintes Écritures. Elle ne reconnaît qu'à ce corpus d'être la Parole de Dieu inspirée et mise par écrit, et à ce titre faisant seule autorité.

20. Les Ecritures réunissent divers courants de traditions juives et chrétiennes. Ces traditions révèlent la manière dont la Parole de Dieu a été reçue, interprétée et transmise dans des contextes spécifiques, selon les besoins, les cultures et les circonstances de la vie du peuple de Dieu. Elles contiennent la révélation par Dieu de son dessein salvifique qui a été réalisé en Jésus Christ et a été la découverte des toutes premières communautés chrétiennes. Dans ces communautés, le « Oui » de Dieu a été reçu de façon nouvelle. Nous pouvons voir dans le Nouveau Testament comment les Écritures du Premier Testament furent à la fois reçues comme révélation de l'unique vrai Dieu et réinterprétées et reçues comme révélation de sa Parole définitive en Christ.

21. Tous les auteurs du Nouveau Testament ont subi l'influence de l'expérience de leurs communautés locales respectives. Ce qu'ils ont transmis, avec leurs dons et leurs conceptions théologiques, conserve les données évangéliques dont les Eglises de leur temps, dans leurs situations diverses, conservaient la mémoire. L'enseignement de Paul sur le Corps du Christ, par exemple, doit beaucoup aux problèmes et divisions de l'Eglise locale à Corinthe. Quand Paul parle de « notre autorité que le Seigneur nous a donnée pour vous édifier et non pour vous détruire » (2 Co 10, 8), il le fait dans le contexte de ses relations orageuses avec l'Eglise de Corinthe. Même les affirmations centrales de notre foi font souvent clairement écho à la situation concrète et parfois dramatique d'une Eglise locale ou d'un groupe d'Eglises locales, auxquelles nous devons la transmission fidèle de la Tradition apostolique. L'accent des écrits johanniques sur la présence du Seigneur dans la chair d'un corps humain qui pouvait être vu et touché, avant comme après la résurrection (cf. Jn 20, 27 ; 1 Jn 4, 2) est lié au conflit interne aux communautés johanniques sur cette question. C'est par la lutte de communautés particulières, à des moments précis, pour discerner la Parole que Dieu leur adressait, que nous avons dans l'Ecriture un document authentique de la Tradition apostolique qui a à être transmise d'une génération à l'autre et d'une Eglise à l'autre, et à quoi les fidèles disent « Amen ».

22. La formation du canon des Ecritures était partie intégrante du processus de la tradition. La reconnaissance par l'Eglise de ces Ecritures comme canoniques, après une longue période de discernement critique, représentait à la fois un acte d'obéissance et un acte d'autorité. Acte d'*obéissance*, en ce que l'Eglise discernait et recevait le « Oui » vivifiant de Dieu par les Ecritures, les acceptant comme normes de la foi. Acte d'*autorité*, en ce que l'Eglise, guidée par le Saint-Esprit, recevait et communiquait ces textes en déclarant qu'ils étaient inspirés et que d'autres ne sauraient être inclus dans le canon.

23. La signification de l'Evangile révélé de Dieu n'est pleinement perçue qu'au sein de l'Eglise. La révélation de Dieu a été confiée à une communauté. L'Eglise ne saurait être décrite en sa vérité comme un agrégat de croyants individuels, pas plus que sa foi n'est la somme des croyances individuelles. Les croyants constituent ensemble le peuple de la foi car ils sont incorporés par le baptême à une communauté qui reçoit les Ecritures canoniques comme l'authentique Parole de Dieu ; ils reçoivent la foi au sein de cette communauté. La foi de la communauté précède la foi de l'individu. Ainsi, bien que le cheminement de foi d'une personne puisse naître d'une lecture individuelle de l'Ecriture, il ne peut s'y arrêter. L'interprétation individualiste des Ecritures n'est pas au diapason de la lecture du texte dans la vie de l'Eglise et est incompatible avec la nature de l'autorité de la Parole révélée de Dieu (cf. 2 Pe 1, 20-21). Parole de Dieu et Eglise de Dieu ne peuvent être disjointes.

Réception et re-réception: l' « Amen » de l'Eglise à la Parole de Dieu

24. Au long des siècles, l'Eglise reçoit et interprète comme un don de la grâce de Dieu tout ce qu'elle reconnaît comme expression authentique de la Tradition confiée une fois pour toutes aux apôtres. La réception est acte de fidélité et en même temps de liberté. L'Eglise doit persévérer dans la fidélité pour que le Christ qui viendra dans la gloire reconnaisse en elle la communauté qu'il a fondée ; elle doit rester libre de recevoir la Tradition apostolique de manière nouvelle selon les situations auxquelles elle est confrontée. L'Eglise a la responsabilité de transmettre l'intégralité de la Tradition apostolique, même s'il peut y avoir des segments qu'elle trouve difficile d'intégrer à sa vie et à son culte. Il est possible que ce qui a eu grande signification pour une génération antérieure retrouve à l'avenir une importance peu perçue dans le présent.

25. Dans l'Eglise, la mémoire du peuple de Dieu peut être affectée voire faussée par la finitude humaine et le péché. Même avec la promesse de l'assistance du Saint-Esprit, de temps en temps les Eglises perdent de vue des aspects de la Tradition apostolique et n'accèdent plus à la vision plénière du royaume de Dieu, à la lumière de laquelle nous cherchons à suivre le Christ. Les Eglises souffrent lorsqu'un élément de communion ecclésiale s'est trouvé oublié, négligé ou violé. Un recours renouvelé à la Tradition, dans une situation neuve, est le moyen par lequel la révélation de Dieu en Christ est remise en mémoire. On y est aidé par les connaissances des spécialistes en sciences bibliques et des théologiens, ainsi que par la sagesse des saints. On peut ainsi parvenir à une redécouverte d'éléments qui étaient négligés et à une mémoire rafraîchie des promesses de Dieu, menant à un renouvellement de l'« Amen » de l'Eglise. Il peut aussi se faire un tri de ce qui a été reçu, du fait que dans un contexte nouveau certaines formulations traditionnelles paraissent insuffisantes ou même ouvertes à de mauvaises interprétations. Tout ce processus peut être dit *re-réception*.

Catholicité: l'« Amen » de toute l'Eglise

26 La communion à la Tradition apostolique a deux dimensions : diachronique et synchronique. Le processus de tradition comporte clairement la transmission de l'Evangile d'une génération à l'autre (diachronie). Si l'Eglise doit demeurer unie dans la vérité, il doit aussi comporter la communion des Eglises de partout dans cet unique Evangile (synchronie). Les deux sont nécessaires à la catholicité de l'Eglise. Le Christ promet que le Saint-Esprit gardera la vérité essentielle et salutaire dans la mémoire de l'Eglise, lui donnant la puissance que requiert sa mission (cf. *Jn* 14, 26 ; 15, 26-27). Cette vérité doit être transmise et reçue à nouveau par les fidèles de toutes les époques et en tous les lieux du monde, en réponse à la diversité et à la complexité de l'expérience humaine. Il n'est aucune partie de l'humanité, aucune race, aucune condition sociale, aucune génération à laquelle ce salut communiqué dans la transmission de la Parole de Dieu ne serait pas destiné (cf. *L'Eglise comme communion*, 34).

27. Dans la riche diversité de la vie humaine, la rencontre avec la Tradition vivante produit des expressions différentes de l'Evangile. Là où diverses expressions sont fidèles à la Parole révélée en Jésus Christ et transmise par la communauté apostolique, les Eglises où elles se trouvent sont vraiment en communion. De fait, cette diversité de traditions est la manifestation pratique de la catholicité et, bien loin de la contredire, confirme la vigueur de la Tradition. De même que Dieu a créé la diversité entre les humains, de même la fidélité et l'identité de l'Eglise ne requièrent-elles pas une uniformité d'expression et de formulation à tous les niveaux, dans toutes les situations, mais plutôt une diversité catholique dans l'unité de la communion. Pour une humanité réconciliée la richesse des traditions est une ressource vitale. « Les êtres humains ont été créés par Dieu, dans son amour, avec toute leur diversité pour pouvoir participer à cet amour en partageant les uns avec les autres ce qu'ils ont et ce qu'ils sont, s'enrichissant ainsi l'un l'autre dans leur communion mutuelle » (*L'Eglise comme communion*, 35).

28. Le peuple de Dieu est comme tel le porteur de la Tradition vivante. Dans les changements de situations qui posent à l'Evangile de nouveaux défis, le discernement, l'actualisation et la communication de la Parole de Dieu sont la responsabilité de tout le peuple de Dieu. Le Saint-Esprit opère par tous les membres de la communauté, se servant des dons qu'il fait à chacun pour le bien de tous. Les théologiens, en particulier, servent la communion de toute l'Eglise en examinant si et comment des idées nouvelles doivent être intégrées au courant continu de la Tradition. En chaque communauté il y a un échange, un jeu de relations mutuelles, dans lequel évêques, clergé et laïcs donnent aussi bien qu'ils reçoivent les uns des autres, au sein de tout le corps.

29. En tout chrétien cherchant à être fidèle au Christ et pleinement incorporé à la vie de l'Eglise, il y a un *sensus fidei*. Ce *sensus fidei* peut être décrit comme une capacité active de discernement spirituel, une intuition formée par la participation au culte et par la vie en communion comme membre fidèle de l'Eglise. Quand cette capacité est exercée de concert avec le corps des fidèles on peut parler d'exercice du *sensus fidelium* (cf. *L'autorité dans l'Eglise : élucidation* 3-4). L'exercice du *sensus fidei* par chaque membre de l'Eglise contribue à la formation du *sensus fidelium* par lequel l'Eglise dans son ensemble reste fidèle au Christ. Par le *sensus fidelium* le corps entier s'articule au ministère, lui apportant sa contribution, recevant de lui et bénéficiant de l'activité de ceux qui au sein de la communauté exercent l'*épiscopat* et veillent sur la mémoire vivante de l'Eglise (cf. *L'autorité dans l'Eglise I*, 5-6). L'« Amen » du croyant individuel est ainsi intégré de diverses manières à l'« Amen » de toute l'Eglise.

30. Ceux qui exercent l'*épiscopat* dans le Corps du Christ ne doivent pas être séparés de la « symphonie » du peuple de Dieu tout entier, où ils ont leur rôle à jouer. Il leur faut être attentifs au *sensus fidelium*, qu'ils ont eux aussi en partage, s'ils tiennent à être sensibilisés à la nécessité d'une intervention pour le bien-être et la mission de la communauté, ou lorsqu'un élément de la Tradition a besoin d'être reçu de façon neuve. Le charisme et la fonction de l'*épiscopat* sont spécifiquement reliés au *ministère de la mémoire* qui renouvelle constamment l'Eglise dans l'espérance. Par ce ministère, l'Esprit Saint garde vivante dans l'Eglise la mémoire de ce que Dieu a fait et révélé, et l'espérance de ce qu'il fera pour amener toutes choses à l'unité dans le Christ. De cette manière, non seulement de génération en génération, mais d'un lieu à l'autre, l'unique foi se trouve communiquée et vécue. Ce ministère est celui de l'évêque et de ceux ordonnés sous sa responsabilité, lorsqu'ils proclament la Parole, administrent les sacrements et jouent leur rôle dans l'application de la discipline au profit du bien commun. Les évêques, le clergé et les autres fidèles doivent tous reconnaître et recevoir ce que Dieu leur transmet par cette médiation mutuelle. Le *sensus fidelium* du peuple de Dieu et le ministère de la mémoire existent ainsi ensemble dans une relation réciproque.

31. Anglicans et catholiques romains peuvent en principe être d'accord sur tout ce qui précède, mais ils leur faut vouloir renouer avec cette compréhension commune. Quand les communautés chrétiennes sont dans une communion réelle mais imparfaite, elles sont appelées à reconnaître les unes dans les autres des éléments de la Tradition apostolique qu'elles peuvent avoir rejetées, oubliées, ou pas encore pleinement comprises. Elles ont en conséquence à recevoir ou à se réapproprier ces éléments, à reconsidérer les manières dont elles ont interprété séparément les Ecritures. Leur vie en Christ est enrichie lorsqu'elles donnent les unes aux autres et reçoivent les unes des autres. Elles croissent en compréhension et en expérience de leur catholicité lorsque le *sensus fidelium* et le ministère de mémoire s'exercent de concert dans la communion des croyants. Dans cette économie du donner et du recevoir au sein de la communion réelle mais imparfaite, elles se rapprochent d'un partage sans divisions dans l'unique « Amen » du Christ pour la gloire de Dieu.

III. L'EXERCICE DE L'AUTORITE DANS L'ÉGLISE

Annoncer l'Évangile: l'exercice de l'autorité pour la mission et l'unité

32. L'autorité conférée par Jésus à ses disciples fut avant tout l'autorité pour la mission, pour prêcher et guérir (cf. *Lc* 9, 1-2 ; 10, 1). Le Christ Ressuscité les a mandatés pour étendre l'Évangile au monde entier (cf. *Mt* 28, 18-20). Dans l'Église primitive, la prédication de la Parole de Dieu dans la puissance de l'Esprit était considérée comme le caractère spécifique de l'autorité apostolique (cf. *1 Co* 1, 17 ; 2, 4-5). Dans l'annonce du Christ crucifié, le « Oui » de Dieu à l'humanité devient une réalité présente à laquelle tous sont invités à répondre par leur « Amen ». Ainsi, l'exercice de l'autorité ministérielle dans l'Église, et d'abord par ceux investis du ministère de l'*épiscopè*, a une dimension radicalement missionnaire. L'autorité est exercée au sein de l'Église pour le bien de ceux qui sont en-dehors, afin que l'Évangile soit proclamé « en puissance et dans le Saint-Esprit et avec pleine conviction » (*1 Th* 1, 5). Cette autorité rend l'Église entière capable d'incarner l'Évangile et de devenir la servante missionnaire et prophétique du Seigneur.

33. Jésus a prié son Père que ses disciples soient un « afin que le monde connaisse que tu m'as envoyé et que tu l'as aimé comme tu m'as aimé » (*Jn* 17, 23). Lorsque les chrétiens ne s'accordent pas sur l'Évangile lui-même, la prédication « en puissance » est compromise. N'étant pas un dans la foi, ils ne peuvent être un dans la vie, et donc démontrer pleinement leur fidélité à la volonté de Dieu qui est la réconciliation de toutes choses avec le Père en Christ (cf. *Col* 1, 20). Tant que l'Église n'est pas la communauté de réconciliation que Dieu l'appelle à être, elle ne peut prêcher adéquatement cet Évangile ou proclamer de façon crédible le plan de Dieu qui est de rassembler son peuple dispersé dans l'unité sous le Christ comme Seigneur et Sauveur (cf. *Jn* 11, 52). C'est seulement lorsque tous les croyants seront unis dans la célébration commune de l'Eucharistie (cf. *L'Église comme communion*, 24) que le Dieu dont le dessein est de ramener toutes choses à l'unité dans le Christ (cf. *Ep* 1, 10) sera véritablement glorifié par le peuple de Dieu. Pour ceux qui sont investis de l'autorité dans l'Église, l'enjeu et la responsabilité de leur ministère sont de promouvoir l'unité de toute l'Église dans la foi et la vie d'une façon qui enrichisse, loin de l'amoindrir, la légitime diversité des Églises locales.

Synodalité: l'exercice de l'autorité en communion

34. Dans chaque Église particulière tous les fidèles sont appelés à marcher ensemble dans le Christ. Le terme de *synodalité* (dérivé de *syn-hodos*, qui signifie « chemin commun ») indique la façon dont les croyants et les Églises sont par là tenus ensemble en communion. Il exprime leur vocation (cf. *Ac* 9, 2) à vivre, travailler et cheminer ensemble comme peuple de la Voie en Christ qui est la Voie (cf. *Jn* 14, 6). Comme leurs devanciers, ils cheminent à la suite de Jésus (cf. *Mc* 10, 52), jusqu'à ce qu'il revienne.

35. Dans la communion des Églises locales, l'Esprit est à l'oeuvre pour donner à chaque Église sa stature par la grâce de la réconciliation et de la communion en Christ. C'est seulement par l'activité de l'Esprit que l'Église locale peut être fidèle à l'« Amen » du Christ et peut être envoyée dans le monde pour amener tous les hommes à prendre part à cet « Amen ». Par cette présence de l'Esprit, l'Église locale est maintenue dans la Tradition. Elle reçoit et partage la plénitude de la foi apostolique et des moyens de grâce. L'Esprit confirme l'Église locale dans la vérité de telle manière que sa vie incarne la vérité salvifique révélée en Christ. De génération en génération, l'autorité de la Parole vivante doit être rendue présente dans l'Église locale à travers tous les aspects de sa vie dans le monde. La façon dont l'autorité est exercée dans les structures et la vie collective de l'Église doit être conforme à l'intention du Christ (cf. *Ph* 2, 5).

36. L'Esprit du Christ dote chaque évêque de l'autorité pastorale nécessaire à l'exercice effectif de l'*épiscopè* dans une Église locale. Cette autorité inclut nécessairement la responsabilité de prendre et

mettre en œuvre les décisions requises pour que la charge épiscopale soit exercée pour le bien de la *koinonia*. Qu'elle oblige en conscience découle implicitement de la tâche de l'évêque d'enseigner la foi par la proclamation et l'explication de la Parole de Dieu, de pourvoir à la célébration des sacrements et de maintenir l'Eglise dans la sainteté et la vérité. Les décisions prises par l'évêque en accomplissement de cette tâche ont une autorité que le fidèle a le devoir de recevoir et d'accepter (cf. *L'autorité dans l'Eglise II*, 17). Par leur *sensus fidei* les fidèles sont habilités en conscience à reconnaître Dieu à l'œuvre dans l'exercice de l'autorité épiscopale et donc à y répondre en croyants. C'est ce qui motive leur obéissance, une obéissance dans la liberté et non dans l'esclavage. La juridiction des évêques est une conséquence de l'appel qu'ils ont reçu de conduire leurs Eglises à un authentique « Amen » ; ce n'est pas un pouvoir arbitraire donné à un seul au détriment de la liberté des autres. Au sein du *sensus fidelium*, il y a une relation de complémentarité entre l'évêque et le reste de la communauté. Dans l'Eglise locale, l'Eucharistie est l'expression fondamentale de la marche en commun (la synodalité) du peuple de Dieu. Dans le dialogue liturgique, celui qui préside conduit les fidèles à dire leur « Amen » à la prière eucharistique. Dans l'unité de foi avec leur évêque local, leur « Amen » est un mémorial vivant du grand « Amen » du Seigneur à la volonté du Père.

37. L'interdépendance mutuelle de toutes les Eglises est constitutive de la réalité de l'Eglise telle que Dieu la veut. Aucune Eglise locale inscrite dans la Tradition vivante ne peut se considérer comme auto-suffisante. Des formes de synodalité sont donc nécessaires pour manifester la communion des Eglises locales et soutenir chacune dans sa fidélité à l'Evangile. Le ministère de l'évêque est crucial, car ce ministère sert la communion au sein de l'Eglise locale et aussi entre Eglises locales. Leur communion entre elles s'exprime par l'incorporation de chaque évêque dans un collège d'évêques. Tant personnellement que collégialement, les évêques sont au service de la communion et ont à se soucier de la synodalité en toutes ses expressions. Ces expressions ont compté une grande variété d'organes, d'instruments et d'institutions, notamment des synodes ou des conciles, locaux, provinciaux, mondiaux, oecuméniques. La garde de la communion requiert qu'à tous les niveaux il y ait la capacité de prendre les décisions appropriées à ce niveau. Lorsque ces décisions soulèvent de sérieuses questions pour la communion générale des Eglises, la synodalité doit s'élargir en conséquence.

38. Dans nos deux communions, les évêques se rencontrent collégialement, non en tant qu'individus, mais en tant qu'ayant autorité dans et pour la vie synodale des Eglises locales. La consultation des fidèles est un aspect de la charge épiscopale. Chaque évêque est à la fois une voix pour l'Eglise locale et une voix par laquelle cette Eglise reçoit des autres Eglises. Lorsque les évêques tiennent conseil ensemble, ils cherchent à la fois à discerner et à articuler le *sensus fidelium* présent dans l'Eglise locale et dans la plus large communion des Eglises. Leur rôle est magistériel : c'est-à-dire que dans cette communion des Eglises ils ont à déterminer ce qui doit être enseigné comme fidèle à la Tradition apostolique. Catholiques romains et anglicans partagent cette compréhension de la synodalité, mais ils l'expriment de différentes façons.

39. Dans l'Eglise d'Angleterre à l'époque de la Réforme anglaise, la tradition de la synodalité s'exprimait par le recours aux synodes (des évêques et du clergé) et au Parlement (qui comportait évêques et laïcs), pour les questions de liturgie, de doctrine et de discipline. L'autorité des conciles généraux était également reconnue. Dans la Communion anglicane, de nouvelles formes de synodes sont apparues au cours du 19^{ème} siècle, et la participation des laïcs aux prises de décision s'est accrue depuis lors. Quoique évêques, clergé et laïcs se consultent mutuellement et légifèrent ensemble, les évêques gardent leur responsabilité distincte et décisive. Dans toutes les parties de la Communion anglicane, ils ont un rôle propre de supervision. Par exemple, un synode diocésain ne peut être convoqué que par l'évêque et ses décisions n'ont force de loi qu'avec le consentement de l'évêque. Au plan provincial ou national, les Chambres épiscopales exercent un ministère distinct et propre pour les questions de doctrine, de culte et de morale. En outre, bien que les synodes anglicans utilisent largement les procédures parlementaires, leur nature est eucharistique. C'est pourquoi il va de soi que

l'évêque, président de l'Eucharistie, préside également le synode diocésain réuni pour actualiser l'oeuvre rédemptrice de Dieu par la vie et l'activité de l'Eglise locale. Tout évêque, par ailleurs, n'a pas seulement l'*épiscopè* de l'Eglise locale mais il participe à la sollicitude de toutes les Eglises. Ceci se réalise dans chaque province de la Communion anglicane, au moyen d'organismes tels que les Chambres épiscopales et les synodes provinciaux et généraux. Dans la Communion anglicane comme telle, l'Assemblée des Primats, le Conseil consultatif anglican, la Conférence de Lambeth et l'Archevêque de Cantorbéry servent d'instruments de la synodalité.

40. Dans l'Eglise catholique romaine, la tradition de la synodalité n'a pas été interrompue. Après la Réforme, on a continué de réunir périodiquement des synodes d'évêques et de clercs dans divers diocèses et régions ; au plan universel, trois conciles ont eu lieu. Au tournant du 20ème siècle sont apparues des rencontres particulières d'évêques et les conférences épiscopales, dans un but de consultation en vue de permettre aux Eglises locales d'une région donnée de faire face ensemble aux exigences de leur mission et de traiter des situations pastorales nouvelles. Depuis le Deuxième concile du Vatican ces rencontres sont devenues une structure régulière dans les nations et les régions. Dans une décision approuvée par les évêques durant le concile, le Pape Paul VI a institué le Synode des Evêques pour traiter des questions concernant la mission de l'Eglise dans le monde. L'antique coutume des visites *ad limina* aux tombeaux des Apôtres Pierre et Paul et à l'Evêque de Rome a été rénovée par la substitution aux visites individuelles de visites en groupe des évêques d'une région. La coutume plus récente des visites de l'Evêque de Rome aux Eglises locales a tenté de promouvoir un sens plus profond de l'appartenance à la communion des Eglises et d'aider ces Eglises à être plus conscientes de la situation d'autres Eglises. Toutes ces institutions synodales rendent possible une découverte progressive par l'Evêque de Rome et les évêques locaux de manières de travailler en collaboration dans une communion plus étroite. En complément de cette synodalité collégiale, une croissance de la synodalité à l'échelon local développe la participation active des laïcs à la vie et à la mission de l'Eglise locale.

Persévérance dans la vérité: l'exercice de l'autorité doctrinale

41. A toute époque les chrétiens ont dit « Amen » à la promesse du Christ que l'Esprit conduira son Eglise à la vérité toute entière. Le Nouveau Testament fait souvent écho à cette promesse en mentionnant la hardiesse, l'assurance et la certitude dont les chrétiens peuvent se prévaloir (cf. *Lc* 1, 4 ; *1 Th* 2, 2 ; *Ep* 3,2 ; *He* 11, 1). La préoccupation de rendre l'Evangile accessible à tous ceux qui sont disposés à le recevoir a fait que ceux chargés du ministère de la mémoire et de l'enseignement ont accepté de nouvelles et encore inhabituelles expressions de la foi. Certaines de ces formulations ont, dans les débuts, engendré doute et désaccord quant à leur fidélité à la Tradition apostolique. Face à ces nouvelles formulations, l'Eglise est allée avec précaution, mais confiante dans la promesse du Christ qu'elle persévèrera et sera gardée dans la vérité (cf. *Mt* 16, 18 ; *Jn* 16, 13). C'est ce qu'on entend par l'*indéfectibilité* de l'Eglise (cf. *L'autorité dans l'Eglise I*, 18 ; *L'autorité dans l'Eglise II*, 23).

42. Dans sa vie courante, l'Eglise cherche et reçoit l'assistance de l'Esprit Saint qui maintient son enseignement fidèle à la Tradition apostolique. Le collège des évêques a à exercer pour cela dans tout le corps le ministère de la mémoire. Il a à dégager et prodiguer un enseignement auquel on peut se fier parce qu'il exprime en toute sûreté la vérité de Dieu. Dans certaines situations apparaîtra un besoin urgent de tester de nouvelles formulations de foi. Dans des circonstances précises, il pourra se faire que ceux qui sont investis du ministère de surveillance (*épiscopè*), en viennent ensemble, assistés par le Saint-Esprit, à un jugement qui, étant fidèle à l'Ecriture et en harmonie avec la Tradition apostolique, est exempt d'erreur. Par un tel jugement, expression renouvelée de l'unique « Oui » de Dieu en Jésus Christ, l'Eglise est maintenue dans la vérité, de manière à pouvoir continuer d'offrir son « Amen » à la gloire de Dieu. C'est ce qui fait dire que l'Eglise peut enseigner de façon infaillible (voir

L'autorité dans l'Eglise II, 24-28, 32). Cet enseignement infaillible est au service de l'indéfectibilité de l'Eglise.

43. L'exercice de l'autorité d'enseignement dans l'Eglise, spécialement face à des situations lourdes de défis, requiert la participation de tout le corps des croyants, chacun selon son rôle, et pas seulement de ceux chargés du ministère de la mémoire. Dans cette participation, le *sensus fidelium* est à l'oeuvre. Puisque c'est la fidélité de tout le peuple de Dieu qui est en jeu, la réception de l'enseignement est partie intégrante du processus. Les définitions doctrinales sont reçues comme faisant autorité en vertu de la vérité divine qu'elles proclament et à cause de la mission spécifique de celui ou de ceux qui les proclament du sein du *sensus fidei* de tout le peuple de Dieu. Quand le peuple de Dieu répond par la foi et dit « Amen » à un tel enseignement, c'est parce qu'il reconnaît que cet enseignement exprime la foi apostolique et ne s'écarte pas de l'autorité et de la vérité du Christ, Tête de l'Eglise.⁽³⁾ La vérité et l'autorité de la Tête est la source de l'enseignement infaillible dans le Corps du Christ. Le « Oui » de Dieu révélé en Christ est la règle à laquelle se mesure un tel enseignement normatif. Un tel enseignement doit être accueilli par le peuple de Dieu comme un don de l'Esprit Saint destiné à maintenir l'Eglise dans la vérité du Christ, notre « Amen » à Dieu.

44. Le devoir de garder l'Eglise dans la vérité est une des fonctions essentielles du collège épiscopal. Il a le pouvoir d'exercer ce ministère parce qu'il est lié, par succession, aux apôtres qui furent le corps autorisé et envoyé par le Christ pour prêcher l'Evangile à toutes les nations. L'authenticité de l'enseignement d'un évêque donné est évidente là où cet enseignement est solidaire de celui de tout le collège épiscopal. L'exercice de cette autorité doctrinale requiert que ce qu'elle enseigne soit fidèle à l'Ecriture Sainte et conforme à la Tradition apostolique. C'est ce qu'exprime l'enseignement du Deuxième concile du Vatican : « Cette charge doctrinale n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu mais à son service » (Constitution dogmatique sur la Révélation divine, *Dei Verbum*, 10).

La primauté; l'exercice de l'autorité dans la collégialité et la conciliarité

45. Au cours de l'histoire, la synodalité de l'Eglise a été servie grâce à l'autorité conciliaire, collégiale et primatiale. Des formes de primauté existent à la fois dans la Communion anglicane et dans les Eglises en communion avec l'Evêque de Rome. Chez ces dernières, les charges d'Archevêque Métropolitain ou de Patriarche d'une Eglise catholique orientale sont primatiales par nature. Chaque province anglicane a son Primat et l'Assemblée des Primats est au service de la Communion entière. L'Archevêque de Cantorbéry exerce un ministère primatial pour toute la Communion anglicane.

46. L'ARCIC a déjà reconnu que la «complémentarité des aspects primatial et conciliaire de l'épiscopé, qui favorise la *koinonia* des Eglises, a besoin d'être pratiquée au plan universel » (*L'autorité dans l'Eglise I, 23*). Les exigences de la vie de l'Eglise appellent un exercice spécifique de l'épiscopé au service de l'Eglise entière. Dans le modèle qu'offre le Nouveau Testament, l'un des Douze est choisi par Jésus Christ pour fortifier les autres afin qu'ils restent fidèles à leur mission et en harmonie les uns avec les autres (voir la discussion des textes pétriniens dans *L'autorité dans l'Eglise II, 2-5*). Augustin d'Hippone exprimait bien la relation existant entre Pierre, les autres apôtres et toute l'Eglise, lorsqu'il écrivait :

Après tout, ce n'est pas simplement un individu qui a reçu ces clés, mais l'Eglise dans son unité. La raison de la prééminence reconnue à Pierre est qu'il incarnait l'unité et l'universalité de l'Eglise lorsqu'il lui fut dit : « *A toi, je remets* », ce qui en fait avait été remis à tous. Je veux vous faire saisir que c'est l'Eglise qui a reçu les clés du royaume des cieux. Ecoutez ce que dit le Seigneur, ailleurs, à tous ses apôtres : *Recevez le Saint-Esprit ; et aussitôt : ceux dont vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés ; ceux dont vous retiendrez les péchés, ils leur seront retenus* (Jn 20, 22-23). Ceci

concerne les clés, dont il est dit : *ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel* (Mt 16, 19). Mais cela fut dit à Pierre ... Pierre à ce moment incarnait l'Eglise universelle.

(Sermon 295. En la fête du martyr des Apôtres Pierre et Paul).

L'ARCIC a aussi précédemment exploré la transmission du ministère de la primauté qu'exerce l'Evêque de Rome (voir *L'autorité dans l'Eglise II*, 6-9). Historiquement, l'Evêque de Rome a exercé un tel ministère soit pour le bénéfice de l'Eglise entière, comme dans la contribution de Léon au Concile de Chalcédoine, soit pour le bénéfice d'une Eglise locale, comme lorsque Grégoire le Grand a appuyé la mission d'Augustin de Cantorbéry et l'organisation de l'Eglise anglaise. Ce don a été accueilli et le ministère de ces évêques de Rome continue d'être célébré dans liturgiquement par les anglicans aussi bien que par les catholiques romains.

47. Dans le cadre de son ministère le plus large, l'Evêque de Rome exerce un ministère spécifique touchant le discernement de la vérité, et qui ne fait que traduire sa primauté universelle. Ce service particulier a été la source de difficultés et de malentendus entre les Eglises. Toute définition solennelle prononcée sur la chaire de Pierre, dans l'Eglise de Pierre et de Paul, ne peut pourtant qu'exprimer la foi de l'Eglise. Toute définition de ce genre est prononcée *du sein du collège* de ceux qui exercent l'*épiscopè*, et non pas en-dehors de ce collège. Un tel enseignement faisant autorité est une forme particulière d'exercice de la vocation et de la responsabilité du corps des évêques d'enseigner et d'affirmer la foi. Quand la foi est articulée de cette manière, l'Evêque de Rome proclame la foi des Eglises locales. C'est ainsi l'enseignement parfaitement sûr de l'Eglise entière qui est à l'œuvre dans le jugement du primat universel. Lorsqu'il formule solennellement un enseignement de ce genre, le primat universel est tenu de discerner et déclarer, avec l'assistance et la conduite assurées du Saint-Esprit, en fidélité à l'Ecriture et à la Tradition, la foi authentique de toute l'Eglise, c'est-à-dire la foi proclamée depuis les origines. C'est cette foi, la foi de tous les baptisés en communion, et cette foi seulement, que chaque évêque exprime avec le corps des évêques en concile. C'est cette foi que l'Evêque de Rome en certaines circonstances a le devoir de discerner et de rendre explicite. Cette forme d'enseignement autoritaire n'a pas une garantie plus grande de l'Esprit que n'en ont les définitions solennelles des conciles oecuméniques. La réception de la primauté de l'Evêque de Rome implique la reconnaissance de ce ministère spécifique du primat universel. Nous croyons que c'est un don à recevoir par toutes les Eglises.

48. Les ministres que Dieu donne à l'Eglise pour soutenir sa vie sont marqués par la fragilité :

C'est pourquoi, ayant ce ministère par la miséricorde de Dieu, nous ne perdons pas coeur ...mais nous avons ce trésor dans des vases de terre, pour montrer que le pouvoir transcendant appartient à Dieu et non à nous (2 Co 4, 1 ; 4, 7).

Il est clair que c'est seulement par la grâce de Dieu que l'exercice de l'autorité dans la communion de l'Eglise porte les marques de l'autorité du Christ lui-même. Cette autorité est exercée par des chrétiens fragiles pour le bien d'autres chrétiens fragiles. Cela n'est pas moins vrai du ministère de Pierre :

« Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous passer au crible comme le blé, mais j'ai prié pour toi, pour que ta foi ne défaille pas ; et quand tu seras revenu, affermis tes frères » (Lc 22, 31-32 ; cf. Jn 21, 15-19).

Le pape Jean-Paul II s'en explique clairement dans *Ut Unum Sint* :

J'accomplis ce devoir avec la profonde conviction d'obéir au Seigneur, et clairement conscient de ma fragilité d'homme. Si le Christ lui-même a donné à Pierre cette mission spéciale dans l'Eglise et l'a

exhorté à affermir ses frères, il lui a certes aussi fait prendre clairement conscience de sa faiblesse humaine et de son besoin spécial de conversion (*Ut Unum Sint*, 4).

La faiblesse humaine et le péché ne font pas qu'affecter les ministres individuels : ils peuvent en outre fausser les structures humaines de l'autorité (cf. *Mt 23*). C'est pourquoi une critique loyale ainsi que des réformes sont parfois nécessaires, comme le montre l'exemple de Paul (cf. *Ga 2*, 11-14). La conscience de la fragilité humaine dans l'exercice de l'autorité garantit que les ministres chrétiens restent ouverts à la critique et au besoin de renouveau, et surtout attentifs à exercer l'autorité à l'exemple et dans l'esprit du Christ .

La discipline: l'exercice de l'autorité et la liberté de conscience

49. L'exercice de l'autorité dans l'Eglise doit être reconnu et accepté comme un instrument de l'Esprit de Dieu pour la guérison de l'humanité. L'exercice de l'autorité doit toujours respecter la conscience, car l'oeuvre divine du salut affirme la liberté humaine. En acceptant librement la voie de salut offerte par le baptême, le disciple chrétien assume librement aussi la discipline qu'implique le fait d'être un membre du Corps du Christ. Puisque l'Eglise de Dieu est reconnue comme la communauté où les moyens divins du salut sont à l'œuvre, les exigences de la condition de disciple pour le bien de la communauté chrétienne entière ne peuvent être rejetées. Il y a également une discipline requise pour l'exercice de l'autorité. Ceux appelés à ce ministère doivent eux-mêmes se soumettre à la discipline du Christ, se conformer à ce que requièrent la collégialité et le bien commun, et respecter scrupuleusement les consciences de ceux qu'ils sont appelés à servir.

L' « Amen » de l'Eglise au « Oui » de Dieu dans l'Evangile

50. Nous sommes parvenus à une compréhension commune de l'autorité en la voyant, dans la foi, comme une manifestation du « Oui » de Dieu à sa création, et qui appelle l' « Amen » de ses créatures. Dieu est la source de l'autorité, et l'exercice correct de l'autorité est toujours ordonné au bien commun et au bien de la personne. Dans un monde brisé et à une Eglise divisée, le « Oui » de Dieu en Jésus Christ apporte la réalité de la réconciliation, l'appel à devenir disciple et un avant-goût du but final de l'humanité lorsque, par l'Esprit, tous exprimeront en Christ leur « Amen » à la gloire de Dieu. Le « Oui » de Dieu, incarné en Christ, est reçu dans l'annonce et la Tradition de l'Evangile, dans la vie sacramentelle de l'Eglise et dans les modes selon lesquels l'*épiscopat* est exercé. Quand les Eglises, par leur pratique de l'autorité, manifestent le pouvoir de l'Evangile pour la guérison et la réconciliation, le monde se voit alors offrir une vision de ce que Dieu veut pour toute la création. La visée de l'exercice de l'autorité et de sa réception est de rendre l'Eglise capable de dire « Amen » au « Oui » de Dieu dans l'Evangile .

IV. ACCORD SUR L'EXERCICE DE L'AUTORITE: DES PAS VERS L'UNITE VISIBLE

51. Nous soumettons à nos autorités respectives cette déclaration commune sur l'autorité dans l'Eglise. Nous croyons que si cette déclaration au sujet de la nature de l'autorité et de la manière de l'exercer est acceptée et mise en pratique, cette question cessera d'être une cause de rupture permanente de communion entre nos deux Eglises. En conséquence, nous énumérons ci-dessous quelques traits de notre accord, certains développements récents significatifs dans chacune de nos communions et quelques problèmes qui leur restent posés. Dans notre marche vers la pleine communion ecclésiale,

nous suggérons des moyens par lesquels notre communion déjà existante, quoique imparfaite, peut être rendue plus visible, grâce à l'exercice d'une collégialité renouvelée entre les évêques, et par un exercice et une réception renouvelés de la primauté universelle.

Les progrès de l'entente

52. Au sentiment de la Commission, nous avons approfondi et élargi notre accord sur les points que voici :

- comment l'autorité du Christ est présente et active dans l'Eglise quand la proclamation du « Oui » de Dieu provoque l' « Amen » de tous les croyants (paragraphe 7-18) ;
 - l'interdépendance dynamique de l'Ecriture et de la Tradition apostolique et le rôle normatif de l'Ecriture à l'intérieur de la Tradition (paragraphe 19-23) ;
 - la nécessité d'une réception constante de l'Ecriture et de la Tradition, et de leur re-réception dans des circonstances particulières (paragraphe 24-26) ;
 - comment l'exercice de l'autorité est au service de la foi personnelle dans la vie de l'Eglise (paragraphe 23, 29, 49) ;
 - le rôle du peuple de Dieu en son entier au sein duquel, en tant que maîtres de la foi, les évêques ont une voix distincte pour la formation et l'expression de la pensée de l'Eglise (paragraphe 29-30) ;
 - la synodalité et ses implications pour la communion de tout le peuple de Dieu et de toutes les Eglises locales, en tant qu'ensemble elles cherchent à suivre le Christ qui est la Voie (paragraphe 34-40) ;
 - la coopération essentielle du ministère de l'évêque et du *sensus fidei* de toute l'Eglise dans la réception de la Parole de Dieu (paragraphe 29, 36, 43) ;
 - la possibilité, en certaines circonstances, que l'Eglise enseigne de façon infaillible, au service de l'indéfectibilité de l'Eglise (paragraphe 41-44) ;
 - une primauté universelle, exercée collégialement dans le cadre de la synodalité, comme partie intégrante de l'épiscopat au service de la communion universelle ; une telle primauté ayant toujours été associée à l'Evêque et au Siège de Rome (paragraphe 46-48) ;
 - comment le ministère de l'Evêque de Rome assiste le ministère de tout le corps épiscopal dans le contexte de la synodalité, promouvant la communion des Eglises locales dans leur vie en Christ et la proclamation de l'Evangile (paragraphe 46-48) ;
 - comment l'Evêque de Rome exerce un ministère spécifique ayant pour objet le discernement de la vérité (paragraphe 47)
-

Des développements significatifs dans les deux Communions

53. La Conférence de Lambeth de 1988 a reconnu le besoin de réfléchir sur la manière dont la Communion anglicane prend des décisions normatives. Au plan international, les instruments de synodalité anglicans ont une autorité considérable pour influencer et soutenir les provinces, mais aucun d'eux n'a pouvoir de l'emporter sur une décision provinciale, même si elle menace l'unité de la Communion. En conséquence, la Conférence de Lambeth de 1998, à la lumière du *Virginia Report* de la Commission théologique et doctrinale inter-anglicane, a décidé de renforcer ces instruments de différentes manières, particulièrement le rôle de l'Archevêque de Cantorbéry et de l'Assemblée des Primats. Cette Conférence a demandé également à l'Assemblée des Primats d'engager une étude en chaque province sur la question de savoir « si la communion effective à tous les échelons n'exige pas des instruments appropriés, avec les garanties nécessaires non seulement pour la législation mais aussi

pour le contrôle ... et sur la question d'un ministère universel au service de l'unité chrétienne » (Résolution III, 8 (h)). Nonobstant l'autonomie des provinces, les anglicans en viennent à voir que l'interdépendance entre Eglises locales et entre provinces est elle aussi nécessaire pour promouvoir la communion.

54. L'Eglise catholique romaine, spécialement depuis le Deuxième Concile du Vatican, a développé progressivement des structures synodales pour soutenir plus effectivement la *koinonia*. Le rôle croissant des Conférences épiscopales nationales et régionales et la tenue régulière des assemblées générales du Synode des Evêques illustrent cette évolution. Il y a eu également un renouveau dans l'exercice de la synodalité à l'échelon local, bien que cela varie d'un endroit à l'autre. La législation canonique demande dorénavant que des laïcs, hommes et femmes, des personnes engagées dans la vie religieuse, des diacres et des prêtres aient un rôle dans les conseils de pastorale paroissiaux et diocésains, les synodes diocésains et une variété d'autres organismes quand ils ont des réunions.

55. Il y a dans la Communion anglicane évolution vers des structures universelles pour promouvoir la *koinonia*, et dans l'Eglise catholique romaine un renforcement des structures locales et intermédiaires. A nos yeux, ces développements reflètent une prise de conscience croissante et partagée que l'autorité dans l'Eglise a besoin d'être exercée comme il faut à tous les échelons. Mais même ceci acquis, des questions se posent encore pour les anglicans et les catholiques romains sur des aspects importants de l'exercice de l'autorité au service de la *koinonia*. La Commission en pose franchement quelques unes, mais dans la conviction que nous avons besoin du support l'un de l'autre pour y répondre. Nous croyons que dans la situation dynamique et mouvante où elles sont posées, la recherche d'une réponse doit aller de pair avec de nouvelles avancées dans le partage de l'exercice de l'autorité.

Questions posées aux anglicans

56. Nous avons vu que des instruments de "contrôle" et de décision sont nécessaires à tous les niveaux pour le support de la communion. Dans ce but, la Communion anglicane étudie présentement le développement de structures d'autorité dans ses provinces. La Communion est-elle également ouverte à l'acceptation de structures de "contrôle" qui permettraient qu'en certaines circonstances des décisions soient prises qui engagent toute l'Eglise ? Quand de nouvelles questions majeures surgissent auxquelles la fidélité à l'Ecriture et à la Tradition demande une réponse commune, ces structures aideront-elles les anglicans à communier au *sensus fidelium* avec tous les chrétiens ? Jusqu'à quel point une action unilatérale de provinces ou de diocèses, dans des matières qui concernent l'Eglise entière, même à la suite d'une consultation, affaiblit-elle la *koinonia* ? Les anglicans se sont montrés disposés à tolérer des anomalies afin de sauvegarder la communion. Or cela a pourtant conduit à affaiblir la communion, aux plans de l'Eucharistie, de l'exercice de l'épiscopat et de l'échange des ministres. Quelles conséquences en découlent ? Surtout, comment les anglicans aborderont-ils la question de la primauté universelle telle qu'elle se dégage de leur vie ensemble et du dialogue oecuménique ?

Questions aux catholiques romains

57. Le Deuxième Concile du Vatican a rappelé aux Catholiques romains combien les dons de Dieu sont présents dans tout le peuple de Dieu. Il a aussi enseigné la collégialité de l'épiscopat dans sa communion avec l'Evêque de Rome, tête du collège. Cependant, y a-t-il à tous les niveaux participation effective du clergé aussi bien que des laïcs dans les organismes synodaux naissants ? L'enseignement du Deuxième Concile du Vatican concernant la collégialité des évêques a-t-il été

suffisamment mis en œuvre ? Les actions des évêques reflètent-elles une conscience suffisante de l'ampleur de l'autorité qu'ils reçoivent par l'ordination pour gouverner l'Eglise locale ? A-t-on suffisamment cherché à assurer la consultation entre l'Evêque de Rome et les Eglises locales avant des décisions importantes qui affectent soit l'Eglise locale soit l'Eglise universelle ? Comment la variété des opinions théologiques est-elle prise en compte en de telles décisions ? Les structures et les procédures de la Curie romaine, en assistant l'Evêque de Rome dans sa tâche de promouvoir la communion entre les Eglises, respectent-elles adéquatement l'exercice de l'*épiscopè* à d'autres niveaux ? Surtout, comment l'Eglise catholique romaine abordera-t-elle la question de la primauté universelle telle qu'elle se dégage du « dialogue patient et fraternel » sur l'exercice de la charge de l'Evêque de Rome, auquel Jean-Paul II a invité « les responsables d'Eglises et leurs théologiens » ?

Collégialité renouvelée: rendre visible notre communion existante

58. Anglicans et catholiques romains sont déjà attelés à ces questions, mais les réponses peuvent prendre du temps. Il n'y a cependant pas de retour en arrière dans notre marche à la pleine communion ecclésiale. A la lumière de notre accord, la Commission croit que nos deux communions devraient rendre plus visible la *koinonia* que nous avons déjà. Le dialogue théologique doit continuer à tous les niveaux dans les Eglises, mais à lui seul il ne suffit pas. Pour le bien de la *koinonia* et d'un témoignage chrétien unique à rendre au monde, les évêques anglicans et catholiques devraient trouver des moyens de coopération et des moyens de développer des relations de responsabilité mutuelle dans leur exercice de supervision. A ce nouveau stade, nous n'avons pas seulement à *faire* ensemble ce que nous pouvons, mais nous avons à *être* ensemble tout ce qu'autorise notre *koinonia* existante.

59. Une telle coopération dans l'exercice de l'*épiscopè* impliquerait que les évêques se rencontrent régulièrement aux plans local et régional, et que des évêques d'une communion participent aux rencontres internationales des évêques de l'autre communion. On devrait examiner sérieusement si des évêques anglicans ne pourraient pas accompagner les évêques catholiques dans leurs visites *ad limina* à Rome. Partout où cela est possible, les évêques devraient saisir toute occasion d'enseigner et d'agir ensemble dans les questions de foi et de mœurs. Ils devraient aussi témoigner conjointement dans la sphère publique sur les questions qui intéressent le bien commun. Des modes pratiques plus spécifiques de partage de l'*épiscopè* se dégageront des initiatives locales.

La primauté universelle: un don à partager

60. Le travail de la Commission a abouti à un accord suffisant sur la primauté universelle en tant que don à partager, pour que nous proposons qu'une telle primauté puisse être proposée et reçue avant même que nos Eglises soient en pleine communion. Catholiques romains et anglicans voient ce ministère exercé collégalement et synodalement - un ministère de *servus servorum Dei* (Grégoire le Grand, cité dans *Ut Unum Sint*, 88). Nous envisageons une primauté qui aidera même dès maintenant à maintenir la diversité légitime des traditions, les renforçant et les sauvegardant dans la fidélité à l'Evangile. Elle encouragera les Eglises dans leur mission. Cette sorte de primauté aidera déjà l'Eglise sur terre à être l'authentique *koinonia* catholique dans laquelle l'unité ne brade pas la diversité, et la diversité ne met pas en péril mais renforce l'unité. Elle sera un signe effectif pour tous les chrétiens de la manière dont ce don de Dieu édifie cette unité pour laquelle le Christ a prié.

61. Ce primat universel exercera une *leadership* dans le monde et aussi dans les deux communions, par des interventions de type prophétique. Il promouvra le bien commun par des voies non entravées par les intérêts particuliers, il aura en propre un ministère d'enseignement permanent, particulièrement

sur les questions difficiles de morale et de théologie. Une primauté universelle de ce style accueillera et protégera la recherche théologique et les autres formes de quête de la vérité, de manière que leurs résultats enrichissent et fortifient tant la sagesse humaine que la foi de l'Eglise. Cette primauté universelle pourra réunir les Eglises de diverses façons pour des consultations et des discussions.

62. Une expérience de primauté universelle de cette sorte confirmerait deux conclusions particulières auxquelles nous avons abouti :

- que les anglicans s'ouvrent à, et désirent, une reprise et re-réception, sous certaines conditions claires, de l'exercice de la primauté universelle par l'Evêque de Rome ;
- que les catholiques romains s'ouvrent à, et désirent, une re-réception de l'exercice de la primauté par l'Evêque de Rome et la proposition de ce ministère à toute l'Eglise de Dieu.

63. Lorsque la communion réelle, mais imparfaite, entre nous est rendue plus visible, le réseau de l'unité qui est fait de communion avec Dieu et de réconciliation mutuelle est élargi et fortifié. Ainsi, l'« Amen » que anglicans et catholiques romains disent à l'unique Seigneur est plus près de devenir un « Amen » dit ensemble par l'unique et saint peuple de Dieu, témoignant du salut de Dieu et de son amour de réconciliation dans un monde brisé.

MEMBRES DE LA COMMISSION

MEMBRES ANGLICANS

Très Révérend Mark Santer, Evêque de Birmingham, RU (*Coprésident*)

Très Révérend John Baycroft, Evêque d'Ottawa, Canada

Dr E. Rozanne Elder, Professeur d'histoire, Université du Western Michigan, USA

Révérend Professeur Jaci Maraschin, Professeur de théologie, Institut œcuménique, São Paulo, Brésil

Révérend Chanoine Richard Marsh, Secrétaire pour les affaires œcuméniques de l'Archevêque de Cantorbéry, Londres, RU (*depuis 1996*)

Révérend Dr John Muddiman, "Fellow" et Directeur d'études en théologie, Mansfield College, Oxford, RU

Très Révérend Michael Nazir-Ali, Evêque de Rochester, RU

Révérend Dr Nicholas Sagovsky, Chargé de recherche, Université de Newcastle, RU

Révérend Dr Charles Sherlock, Maître assistant, Trinity College Theological School, Parkville, Australie

SECRÉTAIRES

Révérend Dr Donald Anderson, Directeur des relations et études œcuméniques, Bureau de la Communion anglicane, Londres, RU (*1994-1996*)

Révérénd Chanoine David Hamid, Directeur des affaires et des relations œcuméniques, Bureau de la Communion anglicane, Londres, RU (*depuis 1996*)

Révérénd Chanoine Stephen Platten, Secrétaire pour les affaires œcuméniques de l'Archevêque de Cantorbéry, Londres, RU (*jusqu'en 1994*)

MEMBRES CATHOLIQUES ROMAINS

Son Excellence Monseigneur Cormac Murphy-O'Connor, Evêque d'Arundel et Brighton, RU (*Coprésident*)

Sœur Sara Butler MSBT, Professeur assistant de théologie systématique, Université de St Mary of the Lake, Mundelein, Illinois, USA

Révérénd Peter Cross, Professeur de théologie systématique, Collège catholique de théologie, Clayton, Australie

Révérénd Dr Adelbert Denaux, Professeur, Faculté de théologie, Université catholique, Louvain, Belgique

Son Excellence Monseigneur Pierre Duprey, Evêque tit. de Thibarais, Secrétaire, Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, Cité du Vatican

Son Excellence Monseigneur Patrick A. Kelly, Archevêque de Liverpool, RU (*depuis 1996*)

Révérénd Père Jean M. R. Tillard, OP, Professeur, Faculté dominicaine de théologie, Ottawa, Canada

Révérénd Père Liam Walsh, OP, Professeur de théologie dogmatique, Université de Fribourg, Suisse

Monseigneur William Steele, Vicaire épiscopal pour la mission et l'unité, Diocèse de Leeds, RU (*1994-1995*)

SECRÉTAIRE

Révérénd Timothy Galligan, Collaborateur, Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, Cité du Vatican

OBSERVATEURS DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES

Professeur Dr Michael Root, Séminaire luthérien de la Trinité, Columbus, Ohio, USA (*depuis 1995*)

Révérénd Dr Günther Gassmann, Directeur, Commission Foi et Constitution, COE, Genève, Suisse (*jusqu'en 1994*)

(1) Ce document est le résultat du travail de la Commission internationale anglicane-catholique romaine (ARCIC). Il s'agit d'une déclaration commune de cette Commission. Les autorités qui ont établi cette Commission ont autorisé la publication de cette déclaration afin qu'elle puisse être largement discutée. Il ne s'agit pas d'une déclaration de l'Eglise catholique romaine ou de la Communion anglicane faisant autorité. Celles-ci procéderont à une évaluation de ce document afin d'émettre un avis sur ce dernier en temps voulu.

Les citations des Ecritures ont été prises dans la *New Revised Standard Version* de la Bible.

(2) Conformément à l'usage œcuménique, le mot *Tradition*, avec une majuscule, renvoie à « l'Evangile lui-même, transmis de génération en génération dans et par l'Eglise, » tandis que le mot *tradition*, sans majuscule, désigne le processus de transmission, « la transmission de la vérité révélée (Rapport de la 4ème Conférence mondiale de Foi et Constitution, [Montréal 1963], Section II, paragraphe 39). Le pluriel *traditions* renvoie aux aspects particuliers de la liturgie, de la théologie, de la vie canonique et ecclésiale dans les différentes cultures et communautés de foi. Souvent, cependant, ces usages du mot sont difficiles à distinguer exactement. L'expression *Tradition apostolique* désigne le contenu de ce qui a été transmis depuis les temps apostoliques et qui continue d'être la fondement de la vie et de la théologie chrétiennes.

(3) Ceci a été relevé par le Deuxième concile du Vatican : « Le corps entier des fidèles qui a une onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2, 20 ; 2, 27) ne peut errer en matière de foi. Cette caractéristique se manifeste dans le sens surnaturel de la foi (*sensus fidei*) de tout le peuple, lorsque « des évêques jusqu'au dernier des fidèles », il exprime un consensus universel sur les questions de foi et de mœurs » (Constitution dogmatique sur l'Eglise, *Lumen Gentium*, 12).

Commentaire de la Déclaration sur Le don de l'autorité de la Commission internationale Anglicane - Catholique romaine

par le P. William Henn, OFM Cap.

Cette Déclaration sur *Le don de l'autorité* cherche à approfondir et à élargir l'accord sur l'un des problèmes les plus difficiles qui se posent au mouvement œcuménique. Le document reconnaît franchement la difficulté, mais elle ne l'empêche pas de prendre avec courage une position claire :

La nature et l'exercice de l'autorité dans les Eglises et dans la société sont l'objet d'un vaste débat. Anglicans et catholiques romains veulent témoigner devant les Eglises et devant le monde que l'autorité correctement exercée est un don de Dieu qui apporte réconciliation et paix à l'humanité.(1)

Si ce texte n'avait d'autre résultat que d'être sans cesse dans l'esprit de ses lecteurs et de ceux qui viendraient à jeter un coup d'œil sur son titre le rappel que les notions d'« autorité » et de « don » vont ensemble, ce serait là déjà un précieux service rendu à l'unité chrétienne. Il ne pourra jamais y avoir de réconciliation sur la question de l'autorité, entre les communautés chrétiennes divisées, si ces communautés ne voient pas l'autorité comme quelque chose de positif.

Mais à part l'intérêt de faciliter une plus grande unité, une approche positive de l'autorité, consistant à voir en elle un don de Dieu, est nécessaire surtout parce qu'une telle approche est vraie. Dieu veut en effet que l'Eglise soit guidée par la grâce de sa propre autorité, active dans les missions salvatrices du Fils et du Saint-Esprit. L'Evangile de Matthieu se termine sur ces paroles consolantes et stimulantes de Jésus :

Toute autorité m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc et de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé, et voici je suis avec vous toujours jusqu'à la fin des temps (*Mt 28,18-20*).

Cette autorité est partagée de manière unique avec ceux qui, successeurs des apôtres, sont ordonnés au ministère épiscopal et chargés de servir l'unité de l'Eglise dans la foi et la charité. En accomplissant ce ministère selon les besoins du temps et des circonstances, ils ont le devoir de décider de questions

relatives à la doctrine et à la vie de l'Eglise. Au temps de la division entre l'Eglise d'Angleterre et l'Eglise catholique romaine, ces convictions ne furent pas matière à controverse entre les deux communautés. ARCIC II veut les affirmer une fois de plus, dans le contexte d'une réflexion ecclésiologique sur la nature et l'exercice de l'autorité dans l'Eglise en général. Ce contexte rend possible une tentative sereine et prudente d'arriver à une compréhension commune de ce qui fut un vrai contentieux au temps de la rupture entre les deux communautés : le ministère de la primauté de l'évêque de Rome au service de l'unité universelle.(2)

Une autre caractéristique du texte est sa « catholicité », dans le sens, plein et riche, où anglicans et catholiques se disent les uns et les autres « catholiques ». Cette qualité apparaît spécialement dans le refus inflexible du document de se laisser prendre à de trompeuses alternatives ou d'opposer des traits de la vie chrétienne qui doivent en réalité être tenus ensemble, en complémentarité. *Le don de l'autorité* refuse ainsi d'opposer la liberté et l'obéissance. Jésus, auteur de la vérité qui rend libre (*Jn* 8,31), est aussi celui dont la soumission à la volonté du Père peut être qualifiée à juste titre d'« obéissance [...] qui est source de vie » (cf. *Don*, 10). Ou encore, il ne peut être question de choisir entre la foi de l'individu ou la foi de l'Eglise (cf. *Don*, 11-13). Elles vont ensemble. De même, l'Eglise n'a pas à se demander, pour discerner la volonté de Dieu, s'il faut consulter l'Ecriture ou la Tradition, il faut les deux. Le texte montre de façon précise que diverses dichotomies de ce genre sont de *fausses* alternatives. Aucune ecclésiologie adéquate ne peut se satisfaire d'une liste de « ou bien ou bien », du genre : ou la Parole de Dieu ou l'autorité de l'Eglise, ou le ministère ordonné ou le laïcat, ou l'Eglise locale ou l'Eglise universelle, ou la synodalité ou la primauté. Le désaccord sur l'autorité découle souvent de l'erreur qui consiste à opposer deux réalités ou deux valeurs, ou deux sujets, qui tout simplement ne s'opposent pas. La grand mérite de la *Déclaration* est de l'indiquer constamment.

Le résultat de cette catholicité théologique est un texte très riche du point de vue de l'ecclésiologie. Je ne me risquerai pas à évaluer la manière dont il reflète effectivement l'héritage doctrinal anglican, mais les catholiques y trouveront bien des échos des thèmes auxquels les ont familiarisés le Deuxième concile du Vatican et les écrits des papes Paul VI et Jean-Paul II. Et même, dans ce qui est peut-être parmi les paragraphes les plus remarquables dans le dialogue œcuménique à ce jour, il y a un effort pour réaffirmer certaines des doctrines essentielles de la Constitution *Pastor aeternus* de Vatican I sur la primauté et l'infaillibilité papales (cf. *Don*, 45-48).

Première partie: l'appui des accords précédents.

Le texte a quatre parties, dont la première est rétrospective. Elle regarde le passé et cherche à résumer les convergences acquises dans les textes antérieurs de l'ARCIC sur l'autorité (« Déclaration de Venise », 1976, avec l'« Elucidation », « Déclaration de Windsor », de 1981). Les réponses officielles de la Communion anglicane en 1988 et de l'Eglise catholique romaine en 1991 à ces textes se sont avérées extrêmement utiles à la commission de dialogue pour cerner les thèmes précis à examiner dans ce troisième document sur l'autorité. Ces réponses officielles ont aidé la commission à formuler son but précis, comme étant de chercher à élargir l'accord sur les sujets suivants :

- la relation entre l'Ecriture, la Tradition et l'exercice de l'autorité doctrinale ;
- la collégialité, la conciliarité et le rôle des laïcs dans les prises de décision ;
- le ministère pétrinien de la primauté universelle, en relation avec l'Ecriture et la Tradition. (*Don*, 3).

Le fait que la *Déclaration* vise de nouveaux progrès sur précisément les questions jugées par les réponses officielles comme ayant besoin d'être travaillées davantage, est important pour discerner sa part dans l'évaluation du degré d'accord entre anglicans et catholiques au sujet de l'autorité. Cet

accord est plus large et plus profond que ce qui est exprimé dans ce seul texte, précisément parce que dans une certaine mesure il se limite à des problèmes non suffisamment résolus par les accords antérieurs. On ne devra pas oublier l'importante attention accordée dans les documents précédents à des questions telles que le ministère de l'*épiscopè*, la primauté régionale, la juridiction, le *ius divinum* et les textes pétriniens du Nouveau Testament. Le sous-titre : « L'autorité dans l'Eglise III », est à prendre à la lettre.

Deuxième partie: l'autorité dans l'Eglise.

Cette partie et la suivante représentent ce qui est précisément le *nouveau* stade d'accord atteint avec *Le don de l'autorité*. La deuxième partie discute de l'autorité en référence à l'Eglise locale et universelle (*Don*, 13-14 ; 22-27 ; 30), à l'Ecriture et à la Tradition (*Don*, 14-23), à l'apostolicité et à la catholicité (*Don*, 16-17 ; 26-27). C'est tout le peuple de Dieu qui est le récepteur de la Parole de Dieu transmise dans l'Ecriture et la Tradition (*Don*, 28). Au sein du peuple, l'attention se porte particulièrement sur la relation entre le croyant individuel et l'Eglise locale (*Don*, 11-13) et sur la relation entre ceux chargés du ministère de l'*épiscopè*, d'une part, et le peuple doté du *sensus fidei* d'autre part (*Don*, 24-30). Les paragraphes qui suivent vont tenter de dégager quelques uns des thèmes importants de cette deuxième partie.

Tout d'abord, l'estimation positive de l'autorité, qui est le *leitmotiv* du document, ressort clairement de l'heureuse initiative d'avoir fait un refrain du mot hébreu « Amen », expression biblique de la foi comme acte et comme attitude.

En Jésus Christ, Fils de Dieu et né d'une femme, le « Oui » de Dieu à l'humanité et l'« Amen » de l'humanité à Dieu deviennent une réalité humaine concrète. Ce thème du « Oui » de Dieu et de l'« Amen » de l'humanité en Jésus Christ est la clé de l'étude de l'autorité dans cette déclaration (*Don*, 8).

Les différents sujets traités : l'acte de foi du croyant individuel, la foi de l'Eglise locale, la réception de la Tradition et de l'Ecriture ou la catholicité qui unit les Eglises locales dans le temps et l'espace, sont tous développés dans le cadre de l'« Amen » dit à Dieu en réponse au « Oui » de Dieu aux humains. Ce fil d'or continue dans les autres parties du document, jusqu'à la toute dernière phrase du texte, qui rassemble habilement les affirmations précédentes, les plaçant de façon précise dans la perspective de la recherche de la pleine communion : « Ainsi, l'« Amen » qu'anglicans et catholiques romains disent à l'unique Seigneur est plus près de devenir un « Amen » dit ensemble par l'unique et saint peuple de Dieu, témoignant du salut de Dieu et de son amour de réconciliation dans un monde brisé ». (*Don*, 63). De cette façon, la commission a sagement choisi de rappeler que l'acte très banal et sans problèmes de dire « Amen » importe à la question de l'autorité dans l'Eglise. L'exercice de l'autorité au sein de l'Eglise et l'acceptation de cet exercice doivent être compris comme constitutifs de l'« Amen » de l'Eglise à Dieu.

Cette approche positive est renforcée par le fait que la deuxième partie s'ouvre sur plusieurs paragraphes fortement bibliques et trinitaires. Le matériau biblique appuie le sens chrétien de la normativité de la Parole de Dieu. Une attitude positive envers l'autorité a pour elle la sanction des Ecritures. Jésus lui-même est le modèle de l'acceptation de l'autorité du Père et de l'obéissance à cette autorité dans la puissance du Saint-Esprit. Le thème trinitaire illustre ce que le décret de Vatican II sur l'œcuménisme, *Unitatis redintegratio*, 11, proposait comme un sain principe de méthode à appliquer dans le dialogue œcuménique, en attirant l'attention sur l'ordre, ou la "hiérarchie", qui existe entre les vérités de foi. Lorsque la question de l'autorité ecclésiale est située dans le contexte des vérités centrales de la foi, de l'économie par laquelle le Dieu Un et Trine réalise le salut des humains, elle apparaît dans une lumière bien plus positive. La Déclaration sur *Le don de l'autorité* devrait en être

plus convaincante et plus crédible, non seulement pour les anglicans et les catholiques romains, mais aussi pour les membres d'autres communautés.

La relation entre la Tradition et l'Écriture, entre l'interprétation du magistère et la réception, domine la deuxième partie de la *Déclaration*. Le texte part de la Tradition, se référant explicitement à la fameuse déclaration de la Commission Foi et Constitution de Montréal en 1963 (*Don*, 14-18). Dans cette section, le lecteur peut observer la remarquable qualité synthétique du texte. Le Saint-Esprit guide le processus de tradition (pneumatologie) à travers le ministère de la *Parole* et du *Sacrement*, et dans la *vie commune* du peuple de Dieu (les trois dimensions de la communion, qui correspondent à l'agir du Christ comme *prophète*, *prêtre* et *berger/roi* ; cf. *Lumen gentium*, 13-14 et *Unitatis redintegratio*, 2; *Don*, 14). La Tradition est « un canal de l'amour de Dieu », qui est « partie intégrante de l'économie de la grâce », un « acte de communion », qui « unit les Églises locales » les unes aux autres, ainsi qu'« à celles qui les ont précédées dans l'unique foi apostolique ». Le processus de tradition est ainsi un fait de « réception constante et perpétuelle » dans les temps et circonstances diverses. Il élicite l'« Amen » qui unit l'Église entière dans la réponse au « Oui » de Dieu à l'humanité (*Don*, 15-16). Yves Congar a souvent souligné la qualité profondément synthétique qui caractérisait les écrits de tant de Pères de l'Église. Il semble clair que ce texte jouit lui aussi d'un tel don de synthèse. Ses auteurs ont choisi avec raison une manière de penser patristique.

L'Écriture est située dans le contexte de la Tradition. Elle a une « place normative » parce qu'« unique attestation inspirée » ; elle fait par là « seule autorité ». La discussion relative à l'Écriture frappe par son extrême souci des enjeux herméneutiques. La manière dont la composition des livres du Nouveau Testament s'est faite, en rapport avec les questions auxquelles étaient confrontées les communautés locales de l'âge apostolique, semble s'accorder avec l'approche historico-critique adoptée par la plupart des savants bibliques (cf. *Don*, 20-21). Mais même ici il y a lieu de nuancer. L'interprétation n'est pas simplement laissée aux érudits, elle est une activité ecclésiale. « La signification de l'Évangile révélé de Dieu n'est pleinement perçue qu'au sein de l'Église » (*Don*, 23). Ce paragraphe du texte non seulement affirme la nécessité de la foi comme présupposé herméneutique sans lequel une interprétation adéquate de la Bible est impossible, mais il note en plus que « la foi de la communauté précède la foi de l'individu » (*Don*, 23). Il est extrêmement satisfaisant de voir dans cette discussion de l'autorité de l'Écriture que l'interprétation individuelle est présentée comme guidée par celle de la communauté à laquelle elle contribue à son tour. Quand il est affirmé (*Don*, 23) que « l'Église ne saurait être décrite en sa vérité comme un agrégat de croyants individuels, pas plus que sa foi n'est la somme des croyances individuelles », il est difficile pour un catholique de ne pas penser à des formules semblables utilisées par le Pape Jean-Paul II en parlant de la relation des évêques au collège épiscopal,⁽³⁾ ou par la Congrégation pour la Doctrine de la foi à propos de l'unité des Églises locales au sein de l'Église universelle.⁽⁴⁾ En outre, le contenu herméneutique de la *Déclaration* est en résonance avec le travail fait récemment par la Commission Foi et Constitution sur l'herméneutique œcuménique. Il serait tout-à-fait intéressant d'examiner comment les résultats de ces deux commissions pourraient s'éclairer mutuellement.

Les divisions chrétiennes ont été parfois attribuées à une prétendue opposition entre l'Écriture, que l'on doit suivre puisqu'elle est la Parole de Dieu, et la Tradition, accusée de contredire l'Écriture en introduisant des nouveautés. Ou encore, certains ont vu une opposition entre l'obéissance à l'Écriture et l'obéissance à ceux qui exercent l'autorité dans l'Église. Le présent texte contient un certain nombre de vrais joyaux, dont l'un répond exactement à ces prétendues oppositions, en montrant, de manière très satisfaisante, l'harmonie existant entre l'Écriture, la Tradition, l'autorité et l'obéissance.

La formation du canon des Écritures était partie intégrante du processus de la tradition. La reconnaissance par l'Église de ces Écritures comme canoniques, après une longue période de discernement critique, représentait à la fois un acte d'obéissance et un acte d'autorité. Acte d'*obéissance*, en ce que l'Église discernait et recevait le « Oui » vivifiant de Dieu par les Écritures, les

acceptant comme normes de la foi. Acte d'*autorité*, en ce que l'Eglise, guidée par le Saint-Esprit, recevait et communiquait ces textes en déclarant qu'ils étaient inspirés et que d'autres ne sauraient être inclus dans le canon (*Don*, 22).

Les deux paragraphes amenés par le sous-titre spécifique « Réception et Re-réception » contiennent des propositions qui plairont beaucoup aux catholiques, mais j'imagine qu'on pourrait en dire autant des anglicans. Tout d'abord, la *Declaration* affirme clairement que c'est la *totalité* de la Tradition apostolique qui est reçue par l'Eglise. La réponse catholique officielle à la discussion de l'ARCIC I sur l'autorité avait explicitement relevé comme un point faible la suggestion que seules les doctrines centrales pouvaient faire l'objet de définitions solennelles par les détenteurs de l'autorité dans l'Eglise.⁽⁵⁾ Ce qui semblait suggérer une sorte de supériorité et d'indépendance de l'Eglise par rapport à la Révélation par le fait de déclarer quelles sont les doctrines centrales et normatives, tout en laissant libre le croyant individuel pour les vérités jugées non centrales. Ce thème a fait l'objet d'amples discussions au cours des trente dernières années, spécialement de la part de ceux qui ont essayé d'expliquer la compatibilité entre l'enseignement de Vatican II sur la « hiérarchie des vérités » et la conviction traditionnelle que l'autorité de Dieu est sous-jaçante à la totalité de la révélation, conviction exprimée, pour ne donner qu'un exemple, dans l'encyclique *Mortalium animos* de Pie XI en 1928. Le présent texte atteste sans ambiguïté que catholiques et anglicans sont convaincus que l'« Amen » de l'Eglise est donné à toute la révélation de Dieu, et pas seulement à ce qui peut en être considéré comme ses articles les plus fondamentaux. En même temps, il illustre joliment la hiérarchie des vérités, comme noté ci-dessus, quand il relie organiquement ses diverses affirmations les unes aux autres et aux vérités fondamentales sur la Trinité en tant que base ultime de la vie de l'Eglise et de l'exercice de l'autorité ecclésiale.

De plus, la réception est présentée comme une activité dans laquelle la mémoire de l'Eglise est rafraîchie et même guérie. A mon avis, ceci est un des thèmes les plus profonds et les plus prometteurs de ceux liés à la notion théologique de réception. Il s'harmonise bien avec l'appel de Jésus à la conversion, la *metanoia*, et à un changement d'esprit et de cœur. En ce sens, la notion de « re-réception » peut même trouver un fondement vétérotestamentaire dans l'appel des prophètes à se rappeler l'Alliance tombée dans l'oubli et à réformer sa vie en conséquence. Ceci va très bien avec une approche catholique de l'œcuménisme qui a constamment souligné la conversion comme une partie absolument nécessaire de la marche à la pleine communion. Le Pape Jean-Paul II peut même bien avoir forgé une formule neuve à cet égard, en parlant de « dialogue de conversion ».

L'Eglise catholique doit entrer dans ce qu'on pourrait appeler un « dialogue de conversion », qui constitue le fondement spirituel du dialogue œcuménique. Dans ce dialogue, qui a lieu devant Dieu, chaque individu doit reconnaître ses propres fautes, confesser ses péchés et se mettre dans les mains de Celui qui est notre intercesseur devant le Père, Jésus Christ. ... Le « dialogue de conversion » avec le Père, de la part de chaque communauté, avec la pleine acceptation de tout ce qu'il exige, est la base de relations fraternelles qui veulent être quelque chose de plus qu'une simple entente cordiale ou une sociabilité purement extérieure. Les liens de la *koinonia* fraternelle doivent être forgés devant Dieu et dans le Christ Jésus (*Ut unum sint*, 82).

La deuxième partie se conclut par six paragraphes qui relient l'autorité à la catholicité de l'Eglise. On y affirme plusieurs points importants. Tout d'abord, l'Eglise est comprise comme un tout, s'étendant dans le temps et l'espace (*Don*, 26). Il faut voir là une claire opposition à une ecclésiologie qui poserait l'Eglise locale comme une communauté se suffisant à elle-même. Même affirmation, et même en plus explicite, dans la discussion de la troisième partie sur la synodalité :

L'interdépendance mutuelle de toutes les Eglises est constitutive de la réalité de l'Eglise telle que Dieu la veut. Aucune Eglise locale inscrite dans la Tradition vivante ne peut se considérer comme auto-suffisante (*Don*, 37).

Même l'Eucharistie, sommet de la vie de l'Eglise locale, révèle le dynamisme indéracinable qui met la communauté locale en communion avec l'unité catholique du tout.

L'Eglise locale est une communauté eucharistique. Au centre de sa vie est la célébration de la Sainte Eucharistie dans laquelle tous les croyants entendent et reçoivent le « Oui » de Dieu pour eux en Christ. Dans la grande Action de grâces, lorsque le mémorial du don de Dieu dans l'œuvre salvifique du Christ crucifié et ressuscité est célébré, la communauté est une avec tous les chrétiens de toutes les Eglises qui, depuis le commencement et jusqu'à la fin, prononcent l' « Amen » de l'humanité à Dieu, l' « Amen » dont l'Apocalypse affirme qu'il est au cœur de la grande liturgie du ciel (*Ap* 5, 14, 7, 12). (*Don*, 13).(6)

En second lieu, l'Eglise comme telle est présentée comme étant le seul sujet qui entre en ligne de compte pour la réception et la transmission de la Tradition vivante. Laïcs, théologiens et ministres ordonnés, tous ont une responsabilité dans la réception et la transmission de la Parole de Dieu, chacun selon sa capacité spécifique (*Don*, 28). Les catholiques reconnaîtront immédiatement l'affinité de ce paragraphe avec *Lumen Gentium* 12, de Vatican II, qui affirme que « le saint Peuple de Dieu a part également à l'office prophétique du Christ » et que « le corps entier des fidèles ... a une onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2,20 et 27) ». Dans ce contexte, la *Déclaration* décrit le *sensus fidei* comme « une capacité active de discernement spirituel, une intuition formée par la participation au culte et par la vie en communion comme membre fidèle de l'Eglise » (*Don*, 29). La discussion du *sensus fidei* et de la notion corrélatrice de *sensus fidelium*, semble être une des principales manières dont ARCIC II exécute la tâche requise par la réponse anglicane officielle à ARCIC I, qui demandait que la suite du dialogue examine « le rôle des laïcs dans les prises de décision au sein de l'Eglise ».(7) La relation entre ceux qui exercent l'*épiscopat*, « le ministère de la mémoire » d'une part, et tout le peuple dont la réception de la Parole de Dieu dans la foi peut se résumer dans le *sensus fidelium*, d'autre part, est décrite à l'aide de l'analogie de la symphonie. Du fait que le Saint-Esprit est à l'œuvre dans l'Eglise, il y a harmonie entre *épiscopat* et *sensus fidelium*. Le « ministère [...] de l'évêque et de ceux ordonnés sous sa responsabilité » est attentif et « sensibilisé au *sensus fidelium*, qu'ils ont eux aussi en partage... Le *sensus fidelium* du peuple de Dieu et le ministère de la mémoire existent ainsi ensemble et dans une relation réciproque » (*Don*, 30). Alors que ces affirmations sont vraies, en même temps on se demande si le texte ne ferait pas bien de considérer également la très réelle possibilité de tensions dans la communauté à propos de questions de foi et de discipline. Je reviendrai sur ce point dans une section concernant des améliorations possibles susceptibles de rendre encore plus impressionnant l'accord enregistré dans le présent texte.

Troisième partie: l'exercice de l'autorité dans l'Eglise.

Il faut noter ici l'emploi du mot « exercice ». La *Déclaration* insiste sur le *style* dans lequel l'autorité doit être exercée dans l'Eglise, spécialement en se référant à « l'esprit et l'exemple » de Jésus et à son « autre façon de faire », caractérisée par son service et son abnégation (cf. *Don*, 5, 9, 35, 48, 49). Le texte ne cache pas qu'il peut y avoir abus et déformation de l'autorité, du fait de la malice ou de la faiblesse de ceux qui l'exercent (*Don*, 5, 25, 48). Ceci dit, la troisième partie ne porte pas simplement sur les vertus nécessaires à l'exercice de l'autorité dans l'Eglise, mais également sur les buts, les sujets et les caractéristiques de cet exercice. Il semble y avoir cinq thèmes spécifiques dans cette section, dont chacun appelle un bref commentaire : l'unité pour la mission, la synodalité, la vérité, la primauté et la discipline.

Du simple point de vue du nombre de paragraphes dans notre texte, la section sur mission et unité est tout-à-fait centrale. On pourrait dire que là se trouve également le cœur doctrinal de l'accord. Les paragraphes 32 et 33 tentent de fournir la *raison d'être* [en français dans le texte : n.d.T.] de l'autorité

dans l'Eglise. Quel est son but ? La commission situe utilement ce but dans le contexte du but de l'Eglise comme telle. L'Eglise existe comme instrument pour continuer la mission du Christ de promouvoir la réalisation du Royaume de Dieu. Ce royaume est par nature communion.(8) La mission de l'Eglise est d'être un instrument de communion (cf. 1 Jn 1, 1-3). Le manque d'unité nuit à cette mission ; Jésus prie pour que ses disciples soient un, « afin que le monde croie » (Jn 17, 21). Le présent texte exprime très bien ces points :

Lorsque les chrétiens ne s'accordent pas sur l'Evangile lui-même, la prédication « en puissance » est compromise. N'étant pas un dans la foi, ils ne peuvent être un dans la vie, et donc démontrer pleinement leur fidélité à la volonté de Dieu qui est la réconciliation de toutes choses avec le Père en Christ (cf. Col 1, 20)... Pour ceux qui sont investis de l'autorité dans l'Eglise, l'enjeu et la responsabilité de leur ministère sont de promouvoir l'unité de toute l'Eglise dans la foi et la vie d'une façon qui enrichisse, loin de l'amoindrir, la légitime diversité des Eglises locales.(Don, 33).

Du point de vue catholique, cela est très utile en ouverture d'une section qui va traiter de l'épiscopat, de la synodalité et de la primauté. *Lumen Gentium* 23 associe intimement le ministère des évêques et du pape à la fonction de servir l'unité de l'Eglise, et cela précisément dans le contexte de la mission de l'Eglise d'annoncer l'Evangile au monde entier.(9) On pourrait dire que les thèmes dominants de l'ecclésiologie catholique dans la période après Vatican II tournent autour des questions de la communion (l'unité) et de la mission. Même les plus récents synodes généraux concernant les laïcs, les ministres ordonnés et les personnes vouées à la vie consacrée, ont tous développé la compréhension de ces vocations en termes de l'ecclésiologie de communion et de mission. Le Pape Jean-Paul II fut guidé par ces discussions dans la rédaction de ses trois exhortations apostoliques, fruits de ces synodes : *Christifideles laici*, *Pastores dabo vobis* et *Vita consecrata*. A présent, dans leur déclaration sur *Le don de l'autorité*, les membres de ARCIC II nous ont donné deux précieux paragraphes qui relient l'autorité dans l'Eglise précisément à sa nature comme communion et mission.

Les paragraphes consacrés à la synodalité (*Don*, 34-40) commencent par une belle description de l'Eglise, en tant que constituée de la communion de toutes les Eglises locales, comme une communauté cheminant ensemble (jeu de mot sur le grec *synodos*) sous la conduite du Saint-Esprit, dans la fidélité à la vivante Parole de Dieu. A la suite viennent les paragraphes les plus forts du document, sur les évêques. Il leur faut une autorité pastorale certaine pour l'exercice effectif de l'épiscopat dans une Eglise locale. Ce qui signifie qu'ils doivent pouvoir prendre et appliquer des décisions dans l'intérêt de la communion. Les fidèles « ont le devoir de recevoir et d'accepter » ces décisions. « La juridiction des évêques est une conséquence de l'appel qu'ils ont reçu de conduire leurs Eglises ... ; ce n'est pas un pouvoir arbitraire donné à un seul au détriment de la liberté des autres ». Il y a une complémentarité entre l'évêque et la communauté, qui est symbolisée et exprimée par le dialogue de la prière entre le président et le peuple durant la célébration de l'Eucharistie . Ces affirmations, toutes d'après *Don*, 36, réussissent à harmoniser une autorité épiscopale claire et décisive avec le sens et le respect de la foi des croyants individuels qui constituent la communauté. C'est là la sorte d'autorité qu'on associe naturellement à Jésus lui-même, le berger et l'évêque des âmes (cf. 1 P 2, 25). La section poursuit en rappelant quelques unes des structures qui facilitent la synodalité, soulignant que «la garde de la communion requiert qu'à tous les niveaux il y ait la capacité de prendre les décisions appropriées à ce niveau. Lorsque ces décisions soulèvent de sérieuses questions pour la communion générale des Eglises, la synodalité doit s'élargir en conséquence » (*Don*, 37). Afin d'actualiser cette synodalité les évêques ont besoin de se rencontrer. La consultation des fidèles est également un aspect nécessaire du gouvernement épiscopal (*Don*, 36). Les paragraphes 39-40 exposent de façon fascinante les différentes manières dont les anglicans et les catholiques donnent expression à la synodalité, exposé particulièrement intéressant à cause des accents différents présents dans les descriptions. Le paragraphe 39 nous assure de la large pratique de la synodalité et de la consultation du laïcat dans la Communion anglicane ; mais il semble presque avoir à trop protester que les évêques ont une responsabilité « distincte et décisive » , un « ministère distinct et propre» de

gouvernement. Le paragraphe 40, au sujet de l'Eglise catholique romaine, d'un autre côté, suppose un vigoureux exercice de l'autorité épiscopale et primatiale mais semble presque avoir à trop protester que « la tradition de la synodalité n'a pas été interrompue », et que les trois conciles tenus par l'Eglise catholique après la Réforme, et notamment beaucoup de développements structurels accomplis depuis Vatican II, ont conduit à un accroissement de synodalité. Le texte ajoute : « En complément de cette synodalité collégiale, une croissance de la synodalité à l'échelon local développe la participation active des laïcs à la vie et à la mission de l'Eglise locale » (*Don*, 40). Ceci donne l'impression que la participation du laïcat dans le catholicisme n'est qu'au plan de l'Eglise locale, ce qui peut minimiser indûment sa participation au plan national, régional ou même universel (aux synodes généraux, par exemple). Ces deux différents accents reparaitront dans la quatrième partie, là où la commission énumère quelques questions auxquelles catholiques et anglicans sont respectivement confrontés (*Don*, 56-57).

La section sur la persévérance dans la vérité (*Don*, 41-44) tente de tenir ensemble diverses affirmations qui pourraient sembler être en tension les unes avec les autres. Elle dit clairement qu'anglicans et catholiques peuvent affirmer tant l'indéfectibilité que l'infailibilité de l'Eglise. Tout comme Vatican I avait enseigné que le pape, à certaines conditions, peut exercer « cette infailibilité dont le Christ a voulu que son Eglise soit dotée » (Denzinger-Hünemann, 3074), ainsi ARCIC II note que l'assurance, fondée sur la Bible, qu'ont à juste titre les chrétiens pour proclamer la vérité de l'Evangile repose sur la foi en la promesse de Jésus que le Saint-Esprit n'abandonnera pas l'Eglise *comme telle* et la guidera vers la vérité entière. Cette confiance est ce qu'exprime notre conviction commune de l'« indéfectibilité » de l'Eglise. Le texte essaie d'harmoniser une telle confiance avec l'expérience que le développement doctrinal, qui peut conduire à de nouvelles formulations de foi, consiste en un processus prudent et circonspect dans lequel ces formulations sont testées. Le « test » en question doit être compris d'après les principes de *l'Essai sur le développement doctrinal* de Newman, qui expose comment l'Eglise est arrivée à de nouvelles formulations, telles que l'emploi du mot *homoousious* pour décrire la relation du Fils au Père. Dans le contexte de l'indéfectibilité, la *Déclaration* affirme sans l'ombre d'un doute que c'est précisément le rôle du collège des évêques que de « dégager et prodiguer un enseignement auquel on peut se fier parce qu'il exprime en toute sûreté la vérité de Dieu ». Il est des circonstances dans lesquelles les évêques ont besoin d'urgence de « tester de nouvelles formulations de foi »; ils peuvent même, « assistés par le Saint-Esprit,... en venir à un jugement qui, étant fidèle à l'Ecriture et en harmonie avec la Tradition apostolique, est exempt d'erreur » (*Don*, 42).

Une des questions les plus cruciales dans le présent texte apparaît précisément sur ce point, où ARCIC II tente d'harmoniser le magistère infailible du collège des évêques avec la réception de son enseignement par tout le corps des croyants. Au paragraphe 43, la *Déclaration* traite d'une préoccupation présente dans les deux réponses officielles aux textes de ARCIC I sur l'autorité. Comme on l'a vu, la réponse anglicane appelait à la poursuite de l'examen du rôle des laïcs dans les prises de décision au sein de l'Eglise. Le présent texte semble se livrer à cette tâche, spécialement dans ses réflexions sur le *sensus fidelium* et la réception, objets de *Don*, 43. La réponse catholique officielle, d'autre part, cite plusieurs passages de ARCIC I, comme :

... Les anglicans n'acceptent pas la possession garantie d'un tel don de l'assistance divine dans la fonction de jugement inhérent à la charge de l'Evêque de Rome, (assistance) en vertu de laquelle ses décisions formelles peuvent être connues comme étant totalement sûres avant leur réception par les fidèles.(10)

Ce texte concerne le magistère de l'Evêque de Rome, mais la question centrale porte sur la « réception », qui est précisément le sujet du paragraphe 43 que nous commentons. La réponse catholique résume sa préoccupation sur cette question dans les termes suivants :

Il est dit clairement, en outre, dans *L'autorité dans l'Eglise, Elucidation* n.3, que la réception par le Peuple de Dieu d'une vérité définie « ne crée pas la vérité ni ne légitime la décision ». Mais comme on vient de le noter à propos de la primauté, il semblerait qu'ailleurs le Rapport final voit l' « assentiment des fidèles » comme requis pour qu'il soit reconnu qu'une décision doctrinale du Pape ou d'un concile œcuménique est indemne d'erreur (A II, 27 et 31). Pour l'Eglise catholique, la connaissance certaine de toute vérité définie n'est pas garantie par le fait que la réception des fidèles la dit conforme à l'Ecriture et à la Tradition, mais par la définition infaillible elle-même de la part des détenteurs authentiques du magistère.(11)

Comment notre texte traite-t-il ces questions ? D'abord, il déclare que le corps entier des croyants participe dans des manières distinctes à l'exercice du magistère dans l'Eglise. Il ne dit pas que le corps entier des croyants est le détenteur de cette autorité magistérielle attachée au collège des évêques, autorité qui, d'après le précédent paragraphe 42, peut, dans certaines conditions, arriver à un jugement exempt d'erreur. Quelle est la nature de la participation en question ? « Le *sensus fidelium* [y] est à l'œuvre », sans doute comme l'une de ces sources consultées par les évêques avant toute décision. Les évêques ne consultent pas seulement la Parole de Dieu telle qu'elle est exprimée dans l'Ecriture et transmise par la Tradition, mais ils sont également attentifs à la manière dont cette Parole a été reçue par le peuple guidé par son *sensus fidei* et dont la compréhension commune de la Parole peut être qualifiée de *sensus fidelium*. La *Déclaration* veut dire que pareille participation du corps entier ne fait pas que précéder l'enseignement officiel mais qu'elle le suit aussi. Le texte poursuit :

Puisque c'est la fidélité de tout le peuple de Dieu qui est en jeu, la réception de l'enseignement est partie intégrante du processus. Les définitions doctrinales sont reçues comme faisant autorité en vertu de la vérité divine qu'elles proclament et à cause de la mission spécifique de celui ou de ceux qui les proclament du sein du *sensus fidei* de tout le peuple de Dieu. (*Don*, 43).

Il paraîtrait ici que ce n'est pas la réception qui est la condition « garantissant » une définition infaillible. Bien plutôt, si l'on veut parler de « garantie », ARCIC II dirait que de telles définitions « font autorité » « en vertu de la vérité divine qu'elles proclament et à cause de la mission spécifique de celui ou de ceux qui les proclament ». L'expression « du sein du *sensus fidei* de tout le peuple de Dieu » ne semble pas faire de la réception la condition de possibilité d'une définition doctrinale, mais semble plutôt confirmer les assertions des paragraphes 41 et 42, et également, auparavant, de *Pastor aeternus* de Vatican I, selon lesquelles tout exercice du magistère infaillible ne peut se justifier, en fin de compte, que comme exercice de cette « infaillibilité dont le Christ a voulu que son Eglise soit dotée ». La réception est néanmoins partie intégrante de telles définitions car le but précis d'une définition est d'exprimer la foi normative de l'Eglise, et donc la foi partagée par tous. Si l'enseignement n'était pas reçu, il n'atteindrait pas son but.

Pourquoi le corps des fidèles accepte-t-il une définition doctrinale ?

C'est parce qu'il reconnaît que cet enseignement exprime la foi apostolique et ne s'écarte pas de l'autorité et de la vérité du Christ, Tête de l'Eglise. La vérité et l'autorité de la Tête est la source de l'enseignement infaillible dans le Corps du Christ. Le « Oui » de Dieu révélé en Christ est la règle à laquelle se mesure un tel enseignement normatif. Un tel enseignement doit être accueilli par le peuple de Dieu comme un don de l'Esprit Saint destiné à maintenir l'Eglise dans la vérité du Christ, notre « Amen » à Dieu.(*Don*, 43).

Il semble clair, d'après ce texte, que ce n'est pas l'acceptation par les individus qui peut être la source de l'enseignement infaillible. Cette source est plutôt Jésus Christ, qui est la tête de l'Eglise et qui agit par l'Eglise. La *Déclaration* utilise ici, en référence à l'enseignement infaillible, les deux verbes « être mesuré » et « être accueilli ». Un enseignement peut-il être en même temps mesuré et accueilli ? Cela signifie-t-il qu'un croyant individuel ou que des groupes de croyants, ou le corps des croyants comme

tel, sont pour ainsi dire juges des définitions solennelles d'un concile œcuménique ou de l'Evêque de Rome voulant enseigner de la manière décrite à Vatican I ?

Cela semble clairement n'être pas l'intention du texte. Il ne dit pas que le croyant jouit d'une autorité plus haute que celle du Christ ou que celle que le Christ lui-même exerce par le collège épiscopal. Je soupçonne que la conjonction des deux verbes veut au contraire marquer, dans ce contexte de la réception de l'enseignement officiel, la même doctrine que le Pape Jean-Paul II a indiquée dans le contexte de la relation entre la philosophie et la théologie, c'est-à-dire qu'il ne peut y avoir en dernière analyse de conflit entre la foi et la raison.(12) La foi des croyants engage la personne humaine entière, et la saisie intellectuelle de la doctrine par la personne engage nécessairement sa capacité de jugement. On ne peut séparer l'un de l'autre les deux verbes « accueillir » et « mesurer » du texte, en matière de réception d'une doctrine définie, comme si l'on était capable d'accueillir un enseignement comme une interprétation authentique de la Parole révélée de Dieu, tout en se trouvant complètement incapable de mesurer si elle peut raisonnablement être considérée comme telle. Dans ce cas, la foi serait ramenée à un fidéisme aveugle, rejeté à juste titre à la fois par *Fides et ratio* et par *Dei Filius* de Vatican I, comme contraire à la dignité de la personne humaine créée à l'image de Dieu.

La section sur la vérité se termine sur une répétition de l'unique rôle et responsabilité du collège épiscopal, qui « est lié, par la succession, aux apôtres » de maintenir l'Eglise dans la vérité. Dans ce contexte, la *Déclaration* redit avec Vatican II que l'évêque individuel enseigne solidairement avec tout le collège épiscopal et que le magistère doit être fidèle à l'Ecriture et à la Tradition, car il n'est pas « au-dessus de la Parole de Dieu mais à son service » (*Don*, 44 ; cf. Vatican II, *Dei verbum*, 10).

La section consacrée à la primauté (*Don*, 45-48) commence par reconnaître que la synodalité de l'Eglise a à son service non seulement l'autorité conciliaire et collégiale, mais également l'autorité primatiale. Les deux communautés reconnaissent le ministère primatial à différents niveaux de la vie ecclésiale. Le paragraphe 46 reconnaît explicitement sa dette envers ce qui doit être un des plus importants acquis de ARCIC I : la reconnaissance commune non seulement du besoin du ministère primatial au niveau universel, mais également du fait que ce ministère doit être exercé par l'Evêque de Rome. S'il est vrai que les origines de la division entre ces deux communautés gisent « précisément dans le problème de la primauté papale », comme le disait le *Rapport de Malte*, alors il faut créditer ARCIC I d'avoir déjà accompli une avancée d'importance historique.

La réponse officielle de la Communion anglicane à l'étude que fait ARCIC I de la primauté appelait à poursuivre l'étude

- du fondement dans l'Ecriture et la Tradition du concept d'une primauté universelle, en conjonction avec la collégialité, comme instrument de l'unité,
- du caractère, en pratique, d'une telle primauté,
- et de l'expérience des autres Eglises chrétiennes en matière d'exercice de la primauté, de la collégialité et de la conciliarité.(13)

A propos de cette dernière demande, le paragraphe 4 de la *Déclaration* mentionne brièvement que tant les catholiques que les anglicans essaient d'être ouverts à l'expérience d'autres Eglises concernant la nature et l'exercice de l'autorité. Le texte ne se réfère pas ensuite explicitement à d'autres Eglises, bien que sa description de l'Eglise comme [le lieu] « où la Parole de Dieu est prêchée et les sacrements du Christ célébrés » (*Don*, 17-18) semble faire écho à un thème ecclésiologique cher à la Réforme protestante, tandis que le cadrage de la discussion sur la collégialité et la conciliarité, en termes de « synodalité » (*Don*, 34-40; 45), renverrait plutôt à la pensée orthodoxe. Pour ce qui est du fondement dans l'Ecriture et la Tradition, la *Déclaration* rappelle les réflexions bibliques plus développées de *L'autorité dans l'Eglise II*, 2-9 et leur ajoute un texte et plusieurs exemples de la période patristique. La mention ici des commémorations liturgiques anglicanes de deux évêques de Rome, Léon et

Grégoire, est une addition particulièrement sympathique. La relation entre la primauté et la collégialité est traitée par le lien fait entre ces questions dans la troisième partie de la *Déclaration*: la synodalité mène à la discussion de la persévérance dans la vérité, puis à l'examen de la primauté. Finalement, le « caractère » de la primauté, en termes de son but - le service de l'unité, - son origine dans le modèle fixé par Jésus lui-même avec le choix d'un des Douze, son style collégial et sa vulnérabilité aux faiblesses de son titulaire, tout cela semble traité dans *Don*, 46-48. Il paraît ainsi que le texte a abordé toutes les questions mentionnées dans la réponse anglicane officielle.

Qu'en est-il des réactions catholiques au traitement de la primauté dans ARCIC I ? Les difficultés catholiques concernaient ce qui pouvait être considéré comme les deux composantes générales de l'enseignement de Vatican I sur la papauté : la primauté et l'infailibilité. Sur la primauté, la réponse officielle contestait la déclaration d'ARCIC I selon laquelle « du point de vue de l'Eglise catholique, il peut ne rien manquer à une Eglise qui n'est plus en communion avec le Siège de Rome, si ce n'est qu'elle ne fait pas partie de la manifestation visible de la pleine communion chrétienne qui est préservée dans l'Eglise catholique romaine (*AII* 12) ». Mais il manque au contraire à une Église dans ce cas « plus que simplement la manifestation visible de l'unité ». (14) ARCIC II semble répondre à cela lorsqu'elle affirme clairement que « l'interdépendance mutuelle de toutes les Eglises est constitutive de la réalité de l'Eglise telle que Dieu la veut » (*Don*, 37) et que « les exigences de la vie de l'Eglise appellent un exercice spécifique de l'épiscopat au service de l'Eglise entière » (*Don*, 46). Par sa nature même, l'Eglise locale n'est pas auto-suffisante (*Don*, 37). Dans la question de la communion avec le ministère qui sert de point de référence pour l'unité du tout, il y a donc plus en jeu que simplement la manifestation visible de l'unité.

Le réponse catholique relève en outre qu' ARCIC I ne fait pas droit à la croyance catholique que « la primauté de l'Evêque de Rome appartient à la structure divine de l'Eglise » et que « la primauté des successeurs de Pierre [est] quelque chose voulu expressément par Dieu et découlant de la volonté et de l'institution de Jésus Christ ». (15) En réponse, ARCIC II reprend ARCIC I en déclarant que le « modèle de complémentarité entre les aspects primatial et conciliaire de l'épiscopat au service de la *koinonia* des Eglises doit être réalisé au plan universel » (c'est moi qui souligne). Les « exigences de la vie de l'Eglise appellent un exercice spécifique de l'épiscopat au service de toute l'Eglise » (c'est moi qui souligne). La référence au Nouveau Testament met en évidence le choix de Pierre par Jésus Christ lui-même, alors que le texte de saint Augustin parle de « la prééminence reconnue à Pierre » et rapporte les paroles dites à Pierre seulement (« à toi, je remets ») aux dons faits à l'Église comme telle (tous ces textes d'après *Don*, 46). La *Déclaration* semble donc dire que le ministère primatial est de l'esse, non du *bene esse* de l'Eglise. Il est requis. De plus, les fondements bibliques et patristiques qui sont fournis présupposent que l'initiative de fournir à l'Eglise ce dont elle avait besoin venait de Jésus lui-même.

Ce n'est pas là ramener le texte à une interprétation fondamentaliste des Ecritures ou des origines de l'Eglise. Le concept de *ius divinum* peut et doit être compris d'une manière qui corresponde aux résultats assurés d'une saine recherche historique. Les récentes considérations de la Congrégation pour la Doctrine de la foi sur la primauté du successeur de Pierre admettent un « développement doctrinal » et une « clarté croissante » concernant ce ministère. En même temps, la Congrégation souligne la continuité dans ce développement, et que la clarté croissante concernait une conviction que l'Eglise tenait dès ses origines, à savoir que « tout comme il existe une succession des apôtres dans le ministère des évêques, ainsi le ministère de l'unité confié à Pierre appartient à la structure immuable de l'Eglise du Christ, et que cette succession est liée au siège de son martyr ». (16) En affirmant sa nécessité et en se référant aux textes bibliques et patristiques qui parlent des paroles de Jésus dites spécifiquement à Pierre, le choisissant pour un rôle qui concernait l'Eglise comme totalité, l'appelant à exercer des pouvoirs confiés à l'ensemble, ARCIC II semble affirmer en substance ce que la Congrégation affirme aussi pour ce qui est du fondement de la primauté dans la volonté du Christ pour l'Eglise. On comprend évidemment que la discussion de la primauté par la Congrégation soit plus développée, et

ses affirmations plus explicites. Je soupçonne néanmoins qu'ARCIC serait en mesure d'entériner une assertion succincte telle que « l'épiscopat et la primauté, en connexion réciproque, et inséparables, sont d'institution divine ».(17) D'après ce qui est dit dans le texte dans son ensemble, cette assertion pourrait être acceptable aux deux communautés.

De même qu'après avoir présenté en général l'exercice synodal de l'autorité par le collège des évêques (*Don*, 34-40), la *Déclaration* passe à la question plus spécifique de son magistère (*Don*, 41-44), ainsi sa discussion d'une primauté universelle (*Don*, 46) conduit à un paragraphe sur le magistère du primat (*Don*, 47). Le texte envisage clairement la possibilité de « définitions solennelles prononcées sur la chaire de Pierre », cette dernière expression évidemment inspirée du latin *ex cathedra* (« depuis la chaire »). Le paragraphe 47, d'une façon semblable à *Pastor aeternus* de Vatican I, affirme qu'une telle habilitation à enseigner découle du ministère de la primauté, elle y est en quelque sorte incluse : « La réception de la primauté de l'Evêque de Rome implique la reconnaissance de ce ministère spécifique du primat universel ».(18) L'intention première de ce paragraphe semble être de prévenir et d'éviter ces « difficultés et ces malentendus » qui ont surgi concernant le ministère particulier du discernement de la vérité.

Tout bon connaisseur de Vatican I se rappelle ici le fameux rapport de l'évêque Vincent Gasser, porte-parole de la commission *de fide* du concile, le 11 juillet 1870, discours cité jusqu'à quatre fois en note dans le principal paragraphe de Vatican II sur le magistère et l'infailibilité (*Lumen gentium* 25). Mgr Gasser tentait de répondre aux craintes de certains évêques catholiques que la définition de l'infailibilité papale confère au pape une autorité qui lui permettait d'imposer à toute l'Eglise une doctrine solennellement définie sur la seule base de sa décision personnelle. L'argument de Gasser tournait autour de l'interprétation de trois adjectifs : personnel, séparé et absolu. En quel sens l'infailibilité papale peut-elle être qualifiée par de tels adjectifs ? Pour ce qui est du troisième, Gasser admet ouvertement (ce sont ses propres termes) « que l'infailibilité pontificale n'est absolue en aucun sens car l'infailibilité absolue n'appartient qu'à Dieu ».(19) En quel sens est-elle *personnelle* ? « En vérité, elle est dite personnelle afin d'exclure par là une distinction entre le Siège et son titulaire. ...Nous défendons l'infailibilité personnelle du Pontife romain en tant que cette prérogative appartient, de par la promesse du Christ, à chaque et à tout successeur légitime de Pierre dans sa chaire ».(20) Gasser explique encore que l'adjectif « personnel » doit être limité précisément au pape en tant que « personne publique, c'est-à-dire en tant que chef de l'Eglise, dans sa relation à l'Eglise universelle ».(21) L'évêque nie explicitement que le pape soit infailible en tant que personne privée, ou docteur privé.(22)

En quel sens l'infailibilité du pape est-elle *séparée* ? Elle peut être dite séparée, ou plutôt distincte parce qu'elle se fonde sur une promesse spéciale du Christ et donc sur une spéciale assistance du Saint-Esprit, assistance qui n'est pas la même que celle dont jouit tout le corps de l'Eglise enseignante uni à son chef.(23)

Le langage de Gasser, l'« Eglise enseignante », doit être compris en fonction de la distinction prévalente à l'époque entre l'*ecclesia docens* et l'*ecclesia discens*. Il s'agit donc du collège des évêques. Cette distinction pratique l'aurait empêché de reconnaître une « participation » du laïc à l'exercice du magistère de l'Eglise. Cette limitation n'a pas à être un problème pour nous aujourd'hui, du fait qu'une doctrine et une théologie plus adéquates du laïc ont montré sa participation unique à la mission prophétique de Jésus. Mais le texte de Gasser, ici, aide à saisir les limites dans lesquelles les évêques de Vatican I admettaient que l'enseignement de l'Evêque de Rome est « séparé ». La relation du primat à l'Eglise entière, par comparaison avec celle du collège des évêques, est « complètement spéciale » :

- .. à ce statut distinct et spécial correspond un privilège distinct et spécial. C'est pourquoi, en ce sens, appartient au Pontife romain une infailibilité séparée. Mais en disant cela nous ne séparons pas le Pontife de son union statutaire avec l'Eglise. Car le Pape n'est infailible qu'en

exerçant sa fonction d'enseignant de tous les chrétiens, et c'est pourquoi, représentant toute l'Eglise, il juge et définit ce qui doit être cru ou rejeté par tous. ... En vérité, nous ne séparons pas le Pape, lorsqu'il prononce une définition, de la coopération et du consentement de l'Eglise, du moins en ce sens que nous n'excluons pas cette coopération et ce consentement de l'Eglise.

- .. La raison pour laquelle, par cette doctrine, nous n'excluons pas la coopération de l'Eglise est que l'infaillibilité du Pontife romain ne lui vient pas sous forme d'inspiration ou de révélation mais par l'assistance divine. Le Pape, en raison de sa charge et de la gravité de la matière, est donc tenu d'utiliser les moyens convenables pour discerner la vérité de façon appropriée et l'énoncer avec justesse. Ces moyens sont les conciles, l'avis des évêques, des cardinaux, des théologiens, etc. En vérité, les moyens sont divers, selon la diversité des situations, et la piété nous oblige à croire que dans l'assistance divine promise à Pierre et à ses successeurs par le Christ il y a aussi simultanément une promesse concernant les moyens nécessaires et convenables d'élaborer un jugement pontifical infaillible.

Finalement, nous ne séparons pas le moins du monde le Pape du consentement de l'Eglise tant que ce consentement n'est pas posé comme une condition soit antécédente, soit conséquent.(24)

Cette longue citation de Mgr Gasser le montre essayant d'expliquer en quel sens restreint l'infaillibilité papale, telle que Vatican I l'a définie, était « séparée » de l'Eglise et les nombreux sens où elle n'est pas à comprendre comme séparée. Il essayait de convaincre les évêques catholiques qui avaient manifesté une inquiétude au sujet de cette autorité spéciale du primat en matière d'enseignement.

Les remarques de Gasser semblent particulièrement utiles pour une interprétation correcte de l'intention du paragraphe 47 de la déclaration sur *Le don de l'autorité*. Ce paragraphe paraît répondre fondamentalement à la même préoccupation. L'autorité magistérielle du primat universel pour déclarer la foi authentique de toute l'Eglise est « une forme particulière d'exercice [c'est moi qui souligne] de la vocation et de la responsabilité du corps des évêques d'enseigner et d'affirmer la foi », et, à ce titre, elle est unique, mais elle ne s'en exerce pas moins « du sein du collège ... et non pas en dehors de ce collège », elle ne fait qu'exprimer la foi de toute l'Eglise et des Eglises particulières. Elle est fidèle à l'Ecriture et à la Tradition, « à la foi proclamée depuis les origines ».

ARCIC I a exprimé diverses inquiétudes, de la part des anglicans, au sujet de l'infaillibilité papale, spécialement du fait des définitions des dogmes mariaux en 1854 et 1950, ce qui, d'après la réponse catholique officielle, « illustre le besoin de beaucoup d'autres études sur le ministère pétrinien dans l'Eglise ».(25) Ces inquiétudes anglicanes ne sont plus évoquées dans la déclaration d'ARCIC II sur *Le don de l'autorité*. On a à la place un effort pour souligner l'unité entre le pape, lorsqu'il exerce son autorité magistérielle unique de définition doctrinale solennelle, et l'Eglise entière. Cet effort a de remarquables points communs avec le discours de Mgr Gasser, qui apaisa avec succès de semblables inquiétudes chez des évêques catholiques romains à Vatican I.

Les affirmations d'ARCIC II sur la relation entre pareils enseignements spéciaux du primat et la foi de l'Eglise entière peuvent-elles être interprétées comme faisant de l'approbation de toute l'Eglise la condition juridique garantissant les enseignements en question, comme si, en l'absence d'une unanimité universelle antécédente ou d'une réception conséquent, on ne pourrait parler de définition infaillible ? Une telle interprétation d'ARCIC II, à mon avis, serait un contresens. La simple preuve en est la compréhension de l'enseignement et de la réception que donne le document au paragraphe 43. Il y est dit que les définitions tirent leur autorité non de la réception mais de la vérité divine, de l'autorité du Christ Tête, agissant par « la mission spécifique de celui ou de ceux qui les proclament ». Mgr Gasser s'en prenait à l'opinion gallicane selon laquelle les actions du primat sont conditionnées absolument par leur réception positive. Il cherchait à l'emporter sur les évêques qui voulaient

l'assurance qu'on accorderait une considération suffisante à l'opinion de l'Eglise entière, spécialement sous sa forme manifestée par l'avis des évêques, chaque fois que le pape proposerait un enseignement définitif. Il écrivait :

C'est dans cette nécessité stricte et absolue que consiste toute la différence entre nous. La différence ne porte pas sur l'opportunité ou sur une nécessité relative qu'il faut laisser complètement au jugement du Pontife romain lorsqu'il définit en fonction des circonstances.(26)

Mgr Gasser réussit à convaincre ses collègues évêques, que préoccupait cette question, que l'insistance gallicane sur la réception comme une condition absolue de tout enseignement définitif en éliminerait effectivement la possibilité. C'est pour cette raison que Vatican I a ajouté la phrase que les définitions papales sont irréfutables « par elles-mêmes et non à cause du consentement de l'Eglise ». On ne comprend bien cette phrase qu'à la lumière de ce contexte anti-gallican, comme les paroles de Gasser le montrent en toute clarté. Il réussit à apaiser les craintes de certains de ses collègues évêques. ARCIC II veut aussi éviter les malentendus au sujet de l'enseignement spécial du primat en relation avec le tout. La commission semble reprendre des thèmes présents dans la très importante intervention de Mgr Gasser à Vatican I. Il faut espérer qu'elle réussira à apaiser les craintes de chrétiens sincèrement préoccupés par la question de savoir comment l'autorité magistérielle unique du primat peut être comprise comme intégrée à la foi de la communauté dans sa totalité, sans la menacer, comme elle était menacée par les faux docteurs si fréquemment mentionnés dans le Nouveau Testament (cf. *Ac* 20, 29-31 ; *Ep* 4, 14 ; différents passages des épîtres pastorales et des épîtres johanniques) , mais au contraire la confirmant (cf. *Lc* 22,31).

La section sur la primauté se termine en souscrivant aux affirmations du Pape Jean-Paul II sur la fragilité humaine des ministres chrétiens, y compris de celui qui exerce le ministère de Pierre. On en vient ensuite à une subdivision finale concernant la discipline (*Don*, 49). Ce paragraphe pourrait peut-être indiquer plus clairement ce qu'on entend par le mot « discipline », car il peut avoir bien des sens. Le texte cherche-t-il ici à ajouter à ce que le document sur *L'autorité dans l'Eglise : Elucidation 5* disait de « l'autorité de l'évêque [ou ici, du primat] qui doit en certaines circonstances exiger la soumission » ?(27) Pareille interprétation semble correcte à la lumière du reste de l'*Elucidation 5*, qui parle du « besoin possible de prendre des mesures disciplinaires ». Quoi qu'il en soit, le présent texte propose une reconnaissance équilibrée aussi bien du devoir de l'individu de suivre les directives de la communauté entière incarnée par les détenteurs de l'autorité, que le devoir de ces derniers de respecter les consciences de ceux qu'ils ont vocation de servir. Ce point ne doit pas faire dire à tort qu'on ignore le fait que la conscience est formée au sein de la communauté, ce qui a été explicitement reconnu en *Don* 13.

Quatrième partie: synthèse et regard sur l'avenir.

« Nous croyons que si cette déclaration au sujet de la nature de l'autorité et de la manière de l'exercer est acceptée et mise en pratique, cette question cessera d'être une cause de rupture permanente de communion entre nos deux Eglises » (*Don*, 51). Il y a ici une affirmation vigoureuse et pleine d'espoir du degré d'accord présent dans la *Déclaration*, de même qu'une reconnaissance de la différence entre la théorie et la pratique (signalée par l'insistance « et mise en pratique »). Cette différence importe à l'interprétation de la quatrième partie.

La récapitulation des nouveaux points d'accord en *Don* 52 n'est pas seulement très impressionnante mais elle peut même être trop modeste. Elle inclut la plupart des points que nous avons discutés mais ne mentionne pas les paragraphes 32-33 qui situent précisément l'autorité dans le contexte d'une ecclésiologie de communion et de mission. On a relevé plus haut l'utilité particulière de ces

paragraphes, au vu des accents nouveaux à la fois dans l'ecclésiologie et dans l'enseignement catholique officiel.

La description des développements au sein de chaque communauté (*Don*, 53-55) semble tout-à-fait exacte. L'Eglise catholique romaine a indubitablement donné ces dernières années une attention et une importance nouvelles à l'exercice de l'autorité localement, synodalement et avec l'inclusion du laïc. Les anglicans sont plus attentifs depuis peu à l'exercice de l'autorité au plan universel, et ils ont l'intention de continuer. Ils semblent par là avancer dans des directions qui les rapprocheront entre eux sur les questions de l'autorité et de son exercice.

Les « Questions posées aux anglicans et aux catholiques romains » de *Don* 56-57 ne doivent pas être considérées comme contredisant la déclaration de l'accord enregistré en *Don*, 51, mais plutôt comme une expression de la différence entre la théorie et la pratique. L'indication de tels défis, après avoir parlé d'accord, est en harmonie avec ce que le Pape Jean-Paul II a appelé le « dialogue de conversion » (*Ut unum sint*, 82), dont il a été question plus haut.

Ces « Questions » (*Don*, 56-57), avec les paragraphes sur la « Collégialité renouvelée » (*Don*, 58-59), répondent à une demande croissante exprimée dans les publications concernant la réception des documents œcuméniques. On demande de plus en plus aux commissions de dialogue non seulement de produire des textes mais également de suggérer des pas concrets par lesquels le progrès de la communion puisse se traduire de façon visible. La coopération entre évêques anglicans et catholiques aux plans des rencontres, de la prière, du témoignage et même de l'enseignement en commun semble pleinement en harmonie avec l'expérience rapportée par le Pape Jean-Paul II au chapitre II de *Ut unum sint*, sur « Les fruits du dialogue », de sa collaboration de diverses manières avec d'autres dirigeants chrétiens. La suggestion d'envisager la participation d'évêques anglicans aux visites *ad limina* semble un geste noble, une manière concrète d'exprimer la reconnaissance anglicane d'une primauté universelle rapportée aux paragraphes 45-48 de la déclaration sur *Le don de l'autorité*. En même temps, on imagine qu'un tel pas demanderait une certaine prudence pastorale. Ici comme dans le cas d'un enseignement en commun, on devrait examiner soigneusement comment de telles démarches seraient comprises par les fidèles et, autant que possible, il faudrait se protéger de l'exploitation par un média peu porté à se retenir de donner aux faits une portée sensationnelle facilement trompeuse.

La déclaration sur *Le don de l'autorité* s'achève sur plusieurs paragraphes qui caractérisent aussi le ministère de la primauté universelle comme un « don ». Les catholiques ne peuvent que se réjouir de cette aimable disposition chez leurs frères et sœurs anglicans. Plusieurs expressions dans cette section amèneront probablement des critiques à s'en prendre au texte, avec l'objection qu'il n'affirme seulement qu'une certaine sorte de primauté, celle qui « maintient la diversité légitime » (*Don*, 60) et qui « protège la recherche théologique » (*Don*, 61), une primauté qui peut être recouverte et re-reçue par les anglicans seulement « sous certaines conditions claires » (*Don*, 62). A mon sens, ce serait une erreur que d'interpréter de telles expressions comme suggérant une sorte de crypto-gallicanisme. La doctrine et la théologie catholiques peuvent prendre ces expressions en un sens compatible avec une compréhension correcte de la primauté papale. Il est juste de dire que dans l'univers œcuménique aucune autre communauté n'a été aussi loin avec les catholiques sur la question d'un accord commun au sujet de la primauté de l'Evêque de Rome. On se rappelle les paroles poignantes du Pape Paul VI, selon lequel il n'est pas de plus grand « obstacle » à l'œcuménisme que la papauté.(28) Ici, peut-être pour la première fois dans le dialogue œcuménique, les anglicans parlent en commun avec leurs partenaires de dialogue catholiques de la primauté comme un « don ».

Interrogations critiques et résultat.

Tout au long de ce commentaire j'ai essayé d'indiquer comment ARCIC II a tenté d'aborder les sujets signalés par les deux réponses officielles au travail d'ARCIC I sur l'autorité. La déclaration sur *Le don de l'autorité* semble avoir réussi le mieux possible à réaliser cette tâche. Mais en même temps, c'était inévitable, en se centrant sur ces sujets elle a pu manquer l'occasion de développer plus pleinement des thèmes moins profilés par les réponses officielles. A cet égard, j'aimerais indiquer simplement deux domaines dans lesquels je crois qu'une plus grande précision rendrait encore plus adéquate la compréhension de l'autorité présente dans ce texte, approfondissant aussi par là l'accord entre anglicans et catholiques.

Une question concerne ce qu'on désigne comme le *sensus fidelium*. Le texte ne pourrait-il pas être plus clair quand au sens précis de cette expression ? Le *sensus fidelium* est-il distinct du *sensus fidei*, que l'on décrit comme « une capacité active de discernement spirituel, une intuition formée par la participation au culte et par la vie en communion comme membre fidèle de l'Eglise » (*Don*, 29) ? Le paragraphe 29 déclare : « Quand cette capacité est exercée de concert avec le corps des fidèles on peut parler d'exercice du *sensus fidelium* ». Que veut dire exercer le *sensus fidei* « de concert » ? Plus loin, le *sensus fidelium* est décrit presque comme une force ou un principe actif : « Au sein du *sensus fidelium*, il y a une relation de complémentarité entre l'évêque et le reste de la communauté » (*Don*, 36; voir aussi *Don*, 1, 43 et 56). Finalement, une autre signification semble apparaître, comme si la formule ne renvoyait pas à une capacité subjective, exercée isolément ou de concert, mais plutôt à un contenu doctrinal concernant les matières de foi et de morale et effectivement cru par les fidèles : « Lorsque les évêques tiennent conseil ensemble, ils cherchent à la fois à discerner et à articuler le *sensus fidelium* » (*Don*, 38). Il me semble que le texte serait amélioré s'il restreignait la signification de *sensus fidelium* à ce dernier sens. Vatican II pourrait peut-être y aider. *Lumen gentium* 12, à quoi se réfère *Don*, 43, n'utilise pas l'expression *sensus fidelium*, mais se contente de parler du « *sensus fidei* de tout le peuple ».

Par cette appréciation de la foi (*sensus fidei*) suscitée et soutenue par l'Esprit de vérité, le Peuple de Dieu, guidé par l'autorité sacrée chargée de l'enseignement (*magisterium*) et lui obéissant, reçoit non la simple parole des hommes, mais vraiment la Parole de Dieu (cf. 1 Th 2, 13), la foi conférée une fois pour toutes aux saints (cf. Jude 3). Le Peuple adhère infailliblement à cette foi, la pénètre plus profondément avec un jugement droit et l'applique plus pleinement dans la vie quotidienne.

Dans ce texte, le *sensus fidei* est clairement une capacité subjective qui accompagne la foi ; il est un don du Saint-Esprit. Si tout le peuple, guidé par ce don du *sensus fidei*, s'accorde par un consentement universel sur une question de foi ou de mœurs, il n'errera pas sur ce point de foi (d'après *Lumen gentium* 12). L'expression *sensus fidelium* ne pourrait-elle pas renvoyer précisément au degré d'accord sur une question particulière de foi ou de morale ? Ce n'est qu'en cas d'unanimité que l'on serait assuré que tout le corps des fidèles est exempt d'erreur. Sans cette unanimité, les opinions communes à tout le peuple ne sont pas pour autant dénuées de signification. Elle contribuent encore à l'interprétation de la Parole révélée de Dieu. Mais cette affirmation même dévoile le vrai rôle du *sensus fidelium*. Il n'est pas que l'Eglise a besoin de discerner le *sensus fidelium* comme un but en soi. Le but ultime du discernement est plutôt de recevoir la Parole de Dieu, d'y adhérer et de l'appliquer à la vie. Le *sensus fidei* est un don fait à chaque croyant pour l'assister à faire cela. Le *sensus fidelium* est comparable à une « lecture » faite pour savoir ce que les fidèles croient effectivement. De telles clarifications permettraient à ARCIC II d'indiquer plus clairement comment le *sensus fidelium* contribue à l'enseignement normatif, il permettrait aussi de reconnaître plus franchement les difficultés de la tâche de discerner ce que les fidèles croient et le degré de leur unanimité. Spécialement dans un âge où l'« opinion publique » est si souvent consultée et paraît être si malléable, une réflexion plus rigoureuse sur ce très important aspect de la vie ecclésiale serait utile.

Une seconde suggestion n'est pas sans lien avec la première. C'est ceci. Ne serait-il pas possible de définir plus clairement l'autorité propre d'enseignement de l'épiscopat comme partage, par le Christ,

de sa propre autorité d'enseignement ? Il y a quelque chose de cela dans la *Déclaration*, sans aucun doute. On peut être particulièrement reconnaissant des références christologiques dans les paragraphes 36 et 43 ainsi que pour la pneumatologie présente dans tout le tissu du texte (*Don*, 4, 18, 28, 30, 35, 36, 41, 42, 43, 47, 49).. Ces références aux missions du Fils et du Saint-Esprit justifient une évaluation optimiste de l'autorité ministérielle dans l'Eglise. En même temps, on se demande si cet optimisme n'admettrait pas un traitement plus étoffé de l'ordination épiscopale comme rite sacramentel épiciétique, dans lequel l'évêque nouvellement ordonné reçoit la grâce d'avoir part d'une manière pastorale unique à l'autorité du Christ le bon Pasteur.

En outre, l'accent mis utilement sur le laïc, spécialement en recourant au thème du *sensus fidelium*, peut, ce nonobstant, donner l'impression que ceux chargés du « ministère de la mémoire » ont accès à la Parole de Dieu principalement par les convictions communément tenues dans le peuple. Le fait est, bien sûr, que les évêques apprennent de laïcs la Parole de Dieu. Qui pourrait oublier ces paroles adressées au nom de Paul à Timothée, paroles empreintes d'un certain charme familial mais qui suggèrent aussi l'enracinement personnel profond des ministres ordonnés dans toute la communauté des croyants ?

J'évoque le souvenir de la foi sincère qui est en toi, foi qui habita d'abord en Loïs, ta grand-mère et en Eunice, ta mère, et qui, j'en suis convaincu, réside aussi en toi. C'est pourquoi je te rappelle d'avoir à raviver le don de Dieu qui est en toi depuis que je t'ai imposé les mains (2 *Tm* 1, 5-6).

Ceci étant, le texte ne serait-il pas encore plus satisfaisant s'il pouvait inclure une réflexion plus développée sur la relation entre le ministère ordonné et la proclamation de la Parole de Dieu ? Elle utiliserait avec profit les passages bibliques dans lesquels Jésus partage sa mission de proclamation avec les douze (tel que *Mt* 10, 1-42). Elle pourrait aussi rappeler la responsabilité spéciale de l'épiscopat de conserver et de garder la foi, une idée qui a pour elle non seulement le Nouveau Testament mais aussi un abondant matériau dans les écrits et la pratique des Pères de l'Eglise.

Les anglicans et les catholiques romains, qui sont convaincus les uns et les autres que l'épiscopat fait partie de la volonté de Dieu pour l'Eglise et qui n'ont jamais été formellement en conflit à ce sujet, peuvent naturellement éprouver à un degré moindre la nécessité de donner un solide fondement à l'épiscopat dans leurs textes d'accord. Il est vrai qu'une critique à *L'autorité I* était justement qu'elle se centrerait trop sur la hiérarchie et disait trop peu au sujet du laïc.(29) Du fait que la déclaration sur *Le don de l'autorité* tente d'exécuter le mandat spécifié dans les réponses officielles à ARCIC I, il est naturel que le laïc soit mis spécialement en relief dans le texte. Peut-être que plus d'attention au fondement sacramentel et à la signification de l'ordination épiscopale améliorerait encore ce qui est déjà un accord remarquable.

Au seuil d'un nouveau millénaire, il semble remarquablement providentiel, un signe de l'influence du Saint-Esprit, que dans l'intervalle de quelques mois d'importants textes d'accord ont paru, qui ont recueilli un consensus significatif sur deux des questions doctrinales les plus décisives qui divisent les communautés chrétiennes. En plus de la *Déclaration sur Le don de l'autorité*, étudiée dans le présent commentaire, une *Déclaration commune*, luthéro-catholique, *sur la doctrine de la justification* a été publiée en juin 1998.(30) Ces documents ne résultent pas de processus identiques et n'ont pas la même doctrine pour objet, mais les deux thèmes et les deux accords ne sont pas sans rapports les uns avec les autres. Dans les deux cas, il s'agit de la guérison et de l'élévation de la nature par la grâce rédemptrice du Christ. La *Déclaration sur la justification* porte sur la manière dont cela se produit dans la vie de l'individu racheté. *Le don de l'autorité* contemple en revanche l'œuvre de la grâce dans toute la communauté qui est l'Eglise, locale et universelle. On pourrait prédire avec confiance que l'impact de ces accords débordera le cadre des relations entre l'Eglise catholique romaine et les seules communautés luthériennes et anglicanes. Le texte sur la justification pourrait bien faciliter le dialogue catholique avec beaucoup d'autres communautés de la Réforme. Le texte sur l'autorité peut faire de

même, mais pourrait aussi contribuer à la prise en considération commune de la primauté qui reste spécialement préoccupante pour la guérison des divisions entre les Eglises orthodoxe et catholique.

Le Pape Jean-Paul II a relevé que ce qui nous unit est bien plus grand que ce qui nous divise. Il a espéré que le nouveau millénaire nous trouverait plus proches qu'auparavant, sinon complètement un. Ce dernier accord offert par la Commission internationale anglicane-catholique romaine aide certainement à ce que ce rêve devienne réalité. L'espoir de la Commission, « que l' " Amen " qu'anglicans et catholiques disent en commun à l'unique Seigneur » sera plus proche « d'être un " Amen " dit ensemble par l'unique peuple saint au salut de Dieu et à son amour réconciliateur, dans un monde brisé » n'est pas irréaliste. Son travail contribuera à susciter ce témoignage commun et cet « Amen » commun si indiqué et si nécessaires à l'aube du nouveau millénaire.

(1) *Le don de l'autorité*, paragraphe 5. Les références à ce document apparaîtront ici entre parenthèses dans le texte, sous cette forme : *Don*, suivi du numéro du paragraphe.

(2) La première déclaration de l'ARCIC sur l'autorité (*L'autorité dans l'Eglise I*, 1976) notait : « C'est précisément dans le problème de la primauté papale que nos divisions historiques ont trouvé leur malheureuse origine » : dans *La Documentation catholique* 74, 1977, 118.

(3) *Apostolos suos*, texte français dans *La Documentation catholique* 95, 1998, 751-759, voir 754.

(4) *Communionis notio*, 9. Texte français dans *La Documentation catholique* 89, 1992, 729-734, voir 731.

(5) Voir « Réponse du Saint-Siège au document final de l'ARCIC I (1982) » dans *La Documentation catholique* 89, 1992, 113.

(6) Une idée semblable est exprimée dans *Communionis notio*, qui souligne que la célébration elle-même de l'Eucharistie démontre que l'Eglise locale n'est pas auto-suffisante mais, par nature, intrinsèquement reliée au tout.

(7) Voir *The Truth Shall Make You Free. The Lambeth Conference 1988*, Londres 1988, 211.

(8) Un des textes les plus explicites sur la nature du Royaume comme communion est *Redemptoris missio*, 15, de Jean-Paul II.

(9) En fait, *Lumen gentium* ne fait que développer le thème annoncé dès la première phrase de *Pastor aeternus* de Vatican I. Ce texte fait de Jésus le *pastor aeternus* (le berger éternel) et l'*episcopos* de nos âmes (I P 2,25), qui édifie son Eglise de manière que « dans la maison de Dieu tous les fidèles puissent être unis ensemble par les liens de l'unique foi et de la charité vivante » (Denzinger-Hünemann, *Enchiridion symbolorum*, 3050).

(10) Voir « Réponse du Saint-Siège », 113, qui cite *L'autorité dans l'Eglise II*, n. 31.

(11) *Ibid.*, 113.

(12) Cf. Jean-Paul II, *Fides et ratio*, 34 et la totalité du chapitre IV, intitulé « La relation entre la foi et la raison », paragraphes 36-48. Dans ce chapitre, Jean-Paul II essaie de montrer comment de grands théologiens du passé ont appliqué la raison à la foi et il déplore la tendance, spécialement chez des philosophes des siècles récents, à séparer les deux.

(13) *The Truth Shall Make You Free*, 211.

(14) Citations de la « Réponse du Saint-Siège », 113.

(15) *Ibid.*, 113.

(16) Ces points et les citations (ma traduction) sont prises dans « Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede », dans *Il Primato del Successore di Pietro. Atti del Simposio Teologico. Roma, dicembre 1996*, Cité du Vatican 1998, 493-503 (voir 493 et 495).

(17) *Ibid.*, 497.

(18) Ceci suit le plan présent à Vatican I, selon lequel la capacité de l'Évêque de Rome de définir la doctrine découle comme une conséquence de son ministère de primauté. Cf Denzinger-Hünemann, 3065.

(19) J'utilise la traduction fournie par James T. O'Connor. Son ouvrage, *The Gift of Infallibility. The Official Relatio on Infallibility of Bishop Vincent Gasser at Vatican Council I*, Boston 1986, présente une introduction et traduction de l'intervention de Gasser, ainsi qu'une synthèse théologique sur l'infaillibilité. Le discours de l'évêque dura quatre heures et occupe quelque 26 colonnes de Mansi, *Collectio Conciliorum Reentiorum*, Vol. 52, Arnhem 1927, 1204-1230.

(20) O'Connor, 41; Mansi, col. 1212.

(21) O'Connor, 42; Mansi, col. 1213.

(22) O'Connor, 41; Mansi, col. 1212.

(23) O'Connor, 42; Mansi, col. 1213.

(24) O'Connor, 43-44; Mansi, col. 1213-1214.

(25) « Réponse du Saint-Siège », 112.

(26) O'Connor, 48; Mansi, col. 1215.

(27) Voir *La Documentation catholique* 79, 1982, 500.

(28) « Le Pape, Nous le savons bien, est sans doute l'obstacle le plus grave sur la route de l'œcuménisme. Que dirons-Nous ? Devrons-Nous en appeler, une fois de plus, aux titres qui justifient Notre mission ? Devrons-Nous, une fois encore, tenter de la présenter dans ses termes exacts, telle réellement qu'elle veut être : principe indispensable de vérité, de charité, d'unité ? Mission pastorale de direction, de service et de fraternité, qui ne conteste la liberté et l'honneur à aucune personne ayant une position légitime dans l'Eglise de Dieu, mais bien plutôt protège les droits de tous et ne réclame d'autre obéissance que celle qui est requise des enfants d'une même famille ? » D'après l'allocution du Pape Paul VI au Secrétariat pour l'unité des chrétiens, le 28 avril 1967 ; dans *Acta Apostolicae Sedis*, 59, 1967, 498.

(29) Voir *Elucidation 4*, dans *La Documentation catholique* 79, 1982, 500.

(30) Texte français dans *La Documentation catholique* 94, 1997, 875-885 ; Réponse catholique officielle et déclaration à la presse du Cardinal Cassidy dans *La Documentation catholique* 95, 1998, 713-718.