

BAPTEME, EUCHARISTIE et MINISTERE

Réponse au document No 111 de Foi et Constitution
Conseil oecuménique des Eglises, Genève, 1982

Soumise par le Groupe de dialogue inter-églises
de l'Eglise catholique romaine au Canada
et de l'Eglise unie du Canada

Pentecôte 1983

This document is also available in English

Identité: Le groupe de dialogue entre l'Eglise catholique romaine et l'Eglise unie du Canada est une des nombreuses entreprises bilatérales qui caractérisent la vie de l'Eglise au Canada comme ailleurs. Le synode national de l'Eglise unie du Canada proposait en 1974 la création de ce groupe de dialogue et la Conférence des évêques catholiques du Canada lui répondait favorablement. Les membres du Groupe sont nommés par ces deux organismes. Le choix des sujets d'étude est la responsabilité du Groupe qui fait des rapports aux deux églises. C'est ainsi que le document Baptême, Eucharistie et Ministère fut le centre des discussions de trois rencontres, à Montréal, du 21 au 23 octobre 1982, à Montréal encore, du 24 au 26 février 1983 et enfin à Toronto, du 17 au 19 mai 1983. Cette réponse, distincte des réponses officielles prévues, a été transmise aux deux églises qui ont accepté de l'envoyer au secrétariat de Foi et Constitution et au secrétariat du Vatican pour l'unité des chrétiens. Nous espérons que cette réponse de quelques chrétiens canadiens (de langue française et de langue anglaise, laïcs et clercs, femmes et hommes, pasteurs et spécialistes) des traditions romaine et réformée, puisse être une contribution au "plus large engagement du peuple de Dieu, à tous les niveaux de la vie de l'église, dans le processus spirituel de réception du texte." (Préface au texte du BEM).

Bilan général du document BEM.

La réponse qui suit, étant le résultat d'un dialogue permanent entre membres de l'Eglise catholique romaine du Canada et de l'Eglise unie du Canada, reflète inévitablement ce caractère inter-églises. L'examen du texte de convergence de la Commission Foi et Constitution nous a permis d'être plus sensibles à l'importance des différentes piétés, soit la piété sacramentelle du symbole et du rituel qui a nourri la foi et la spiritualité des catholiques romains, soit la piété de la Parole, enracinée dans la lecture de la Bible et dans la prédication, qui est au coeur

même des trois traditions constituant l'Eglise unie du Canada. L'étude du document a été l'occasion, pour les membres du Groupe, de reprendre conscience et de mieux apprécier l'expérience et la vie des deux confessions. Les membres de l'Eglise unie reconnaissent le besoin qu'a leur église d'aborder les questions sacramentelles et liturgiques d'une façon plus créatrice et responsable. De même, les membres catholiques romains du Groupe ont repris conscience de l'importance de la proclamation de la Parole par la lecture de la Bible et la prédication. Nous sommes heureux qu'un tel renouveau porte déjà des fruits dans nos deux églises. Nous recevons avec joie et gratitude le document de Lima. Nous apprécions l'effort des auteurs pour nous ramener, particulièrement au sujet du baptême et de l'eucharistie, aux sources de ces "moments privilégiés", au delà des polémiques et des controverses nombreuses du passé; car nous nous efforçons toujours d'atteindre une compréhension commune des questions fondamentales. Nous croyons, toutefois, que certaines causes de divisions auraient pu être abordées plus franchement dans le texte de Lima. Tout en évitant d'employer un langage de controverse on aurait dû essayer, par exemple, de définir plus clairement la nature des sacrements. De la même façon le rôle de la proclamation de la Parole et de la prédication comme moyen de grâce aurait dû être traité plus adéquatement. Une étude plus approfondie de la présence de

la Parole dans les Ecritures, la prédication et les sacrements aurait donné une fondation plus solide à l'examen du baptême et de l'eucharistie et de leurs mystères conservés par la piété des deux églises. Enfin, le texte définitif du document ayant été rédigé à Lima, au Pérou, une ville du Tiers monde, nous sommes consternés de ne pas y trouver une discussion plus élaborée de la justice sociale. La façon dont on traite du baptême, de l'eucharistie et du ministère ne fait pas une place suffisante à l'herméneutique politique. La justice sociale y apparaît seulement comme une conséquence du ministère chrétien de la célébration du baptême et de l'eucharistie et non comme faisant partie de leur nature. De plus, malgré la référence C5 au "St-Esprit... à l'oeuvre dans la vie des chrétiens avant, pendant et après le baptême", nous pensons que le document ne met pas assez l'accent sur l'oeuvre de Dieu hors de l'Eglise, de la communauté des baptisés, dans le monde entier où il agit comme créateur, rédempteur et guérisseur.

En résumé, nous craignons que le BEM soit trop étroitement sacramentel, menaçant ainsi ses liens avec d'autres aspects significatifs de la foi. Nous apprécions, toutefois, le document et le travail de ses nombreux auteurs aussi bien que l'importance des questions qu'il aborde; c'est pourquoi nous sommes prêts maintenant à y donner une réponse plus approfondie. Soulignons, enfin, que nos réflexions sont le fruit de notre appréciation du travail de Foi et

Constitution et de l'espoir partagé avec ses auteurs que cette déclaration de convergence permette une plus grande unité.

BAPTEME

Notre Groupe a reçu très favorablement les idées maîtresses de la section sur le baptême. Une image très amplifiée du sens du baptême nous a plu ainsi que la reconnaissance de ces choses que Dieu réalise dans la communauté par ce moyen sacramentel, notamment la participation à la mort et à la résurrection du Christ, la conversion, le pardon et la purification; nommons aussi le don de l'Esprit, l'appartenance au corps du Christ et la signification du Royaume. Tous les membres du Groupe, et particulièrement les catholiques romains, sont très heureux que le document ne fasse pas mention de la rémission du péché originel, évitant ainsi que le caractère particulier de la tradition augustinienne ne serve de matrice à la théologie baptismale. Une dissociation plus précise encore de certains aspects de la doctrine du péché originel aurait cependant représenté un souci pastoral certain contribuant à une plus grande clarté de l'enseignement sur le baptême et donnant plus d'autenticité à la pratique sacramentelle. On aurait pu reconnaître sans ambiguïté que certaines traditions ecclésiales se trompaient en faisant croire que l'enfant non baptisé ne connaîtrait jamais la lumière de la présence de Dieu. Le document présente le baptême comme un

rite beaucoup plus significatif, plus riche dans ses effets que ne le laissait entrevoir une certaine approche traditionnelle à la fois négative et restrictive. Dans cette vision plus large, le sacrement est un signe, un moyen choisi et employé par Dieu pour manifester l'unité qu'il crée entre les baptisés par son Esprit. (D6 et commentaire). Il devient un signe de notre unité en Christ. A la lumière du baptême nos divisions constituent la preuve que nous ne l'acceptons pas réellement. L'appel à l'unité a pris une signification particulière dans les rencontres de notre dialogue inter-églises. Le Groupe se réjouit de l'insistance mise sur le baptême comme initiation à la mission de l'Eglise. Tous les baptisés sont appelés au ministère. Ainsi, la section A parle de "l'expérience du baptême qui nous donne une nouvelle orientation éthique sous la conduite du St-Esprit." Et la section 7 parle du baptême comme créant une dynamique de foi, d'espoir et d'amour "qui atteint toute la vie et s'étend à toutes les nations." Toutefois, on regrette que cette signification du baptême comme initiation de tous au ministère et à la mission ne soit pas mieux explicitée et n'ait pas été développée de façon plus cohérente dans les parties consacrées à l'eucharistie et au ministère.

Questions concernant le langage sacramentel

Quelle que soit la riche interprétation du baptême exposée dans le document, on ne peut taire un certain nombre

de préoccupations à propos du style de ce texte. C'est l'opinion générale du Groupe de dialogue que ce document affiche un ton ouvertement "catholique", ou tout au moins néglige la piété "protestante". Nous regrettons cela particulièrement en ce qui concerne la discussion du baptême, laquelle emploie un langage "activiste" qui laisse entendre que les sacrements ont un pouvoir qui leur est propre. La théologie contemporaine utilise plus d'images et des formes de langage plus variées, reconnaissant ainsi une plus grande diversité; le document, au contraire, fait trop appel aux formes médiévales de la théologie sacramentelle ainsi qu'à la théologie dite "Enlightenment Protestant Theology". C'est pourquoi nous regrettons des phrases comme celle-ci: "Le baptême unit le baptisé avec le Christ et son peuple". II.2. On préférerait: "Dieu se sert du baptême comme moyen d'union...." Ou encore: "Par le baptême les chrétiens sont unis au Christ...." D6. Une fois de plus le langage tend à évoquer une compréhension des sacrements qui agiraient d'eux-mêmes, ce qui est non seulement contraire à la théologie réformée mais aussi à une théologie sacramentelle récente chez les catholiques romains. Une conception des sacrements qui leur confère un pouvoir ou une réalité propre perd de vue ce que Dieu opère en et par de tels "moments privilégiés". De plus, insister sur le rite en soi compromet la relation, clairement exprimée ailleurs entre le sacrement et la mission de

l'Eglise et son appel a servir.

Baptême des enfants, baptême des adultes
et confirmation

La distinction entre le baptême des croyants et le baptême des enfants a toujours été reconnue par beaucoup d'églises chrétiennes. La distinction, toutefois, implique que l'enfant n'est pas un croyant. Nous pensons que ceci conduit à une vision trop intellectuelle de la foi coutumière de certaines traditions mais contraire aux conceptions plus fertiles de la dynamique de la foi dans la théologie contemporaine. Nous souhaiterions une distinction moins marquée entre le baptême des enfants et celui des adultes. Elle est implicite dans le dans le texte qui reconnaît le baptême comme signe d'initiation à un processus de croissance dans la foi qui dure toute la vie sous l'action du St-Esprit. Ainsi considérés, le sens et la réalité du baptême sont toujours les mêmes, qu'il s'agisse du baptême des adultes ou de celui des enfants.

Le document invite aussi nos deux églises à poursuivre une réflexion sérieuse sur le rôle de la confirmation et son rapport avec le baptême, bref, sur l'ensemble du procédé d'initiation chrétienne. Nous ressentons, ainsi que l'Eglise, le besoin d'examiner la portée d'une communauté sécularisée sur la pratique du baptême et de l'initiation chrétienne. Confesser la foi chrétienne impliquera de plus en plus qu'on aille à contre-courant. Dans un tel milieu il

ne suffit pas de discuter des normes sacramentelles: comment, quand, qui et de quelle manière baptise-t-on? Les membres de l'Eglise unie participant au dialogue ont une tradition liturgique et sacramentelle moins riche. La mention dans le texte de l'importance du signe et plus particulièrement de l'eau "La signification symbolique de l'eau doit être prise au sérieux et ne pas être minimisée". (18)§ leur rappelle que l'église doit s'assurer que la façon dont elle se sert de l'eau convienne à la signification de l'acte baptismal. Le pouvoir symbolique de l'immersion demeure un point à examiner par les deux églises.

L'EUCCHARISTIE

Comme c'était le cas pour la section sur le baptême nous avons bien des éloges à faire à propos de l'étude sur l'eucharistie. On nous offre ici encore beaucoup d'images aux sens variés qui nous permettent de saisir plus clairement la nature de ce sacrement. En outre, le langage utilisé n'évoque plus une notion mécanique ou automatique de l'activité sacramentelle comme c'était parfois le cas pour le baptême. Le concept d'anamnèse ou mémorial est très utile. Le signe est vivant et efficace en tant que participation vécue au sacrifice du Christ, grâce à un rappel du passé et à un espoir attendu. Cette conception, déjà enracinée dans la foi hébraïque, s'est avérée particulièrement utile en nous donnant le moyen de saisir le

sens de l'eucharistie. La conviction que le souvenir est conservé vivant et que la parousie est annoncée aussi bien dans la proclamation de la Parole que dans la célébration sacramentelle nous a permis de surmonter certaines tensions qui se manifestent souvent entre la piété catholique et la piété protestante. Ainsi nous nous réjouissons de la déclaration suivante: "Puisque l'anamnèse du Christ est le contenu vrai de la Parole proclamée comme elle est l'essence du repas eucharistique, l'une renforce l'autre" (12). (Il faut noter, cependant, la difficulté qui apparaît lorsqu'on utilise la traduction française du document. Le texte anglais se lit: "La célébration de l'eucharistie implique en fait la proclamation de la Parole." En français, le texte se lit: "La célébration de l'eucharistie implique normalement la proclamation de la Parole." Cette dernière formulation évoque une pratique habituelle mais pas une nature essentielle; le rôle et l'importance de la proclamation de la Parole sont, dans la version française, affaiblis.) De plus, le concept de l'anamnèse permet une interprétation du "sacrifice" de la messe qui peut, nous le croyons, être largement acceptée dans les Eglises réformées, faisant ainsi une fois de plus disparaître une cause ancienne de dispute. Enfin, nous remarquons le lien établi entre l'eucharistie et la création (23), un lien que nous trouvons important dans la mesure où il élargit la portée de la célébration eucharistique, la situant dans toute la

création de Dieu. C'est pour ces raisons que nous acceptons ce document, croyant qu'il représente de façon vivante la foi de nos deux églises.

La Présence du Christ dans l'eucharistie

L'eucharistie tient une place centrale dans la piété catholique tandis que son importance dans la piété réformée est très différente, d'où les nombreuses questions soulevées par tout dialogue sur ce sacrement. Nous trouvons donc que certaines parties de ce texte ne reflètent pas toujours la diversité des opinions qui gardent une place légitime dans l'histoire de l'expérience et de la foi chrétiennes. Dans le commentaire sur le paragraphe 15, le document fait allusion au débat historique sur la présence réelle, mentionnant les différences importantes dont nous devons faire cas. Nous ne pouvons nous contenter, toutefois, de dire que "le mode de la présence du Christ dans l'eucharistie est unique" (13), ou que "c'est en vertu de la parole vivante du Christ et par la puissance du St-Esprit que le pain et le vin deviennent les signes sacramentels du corps et du sang du Christ" (15). Certains participants catholiques romains à notre dialogue pensent que cette déclaration ne reconnaît ni ne traduit adéquatement les dimensions importantes de leur piété, à savoir l'importance et la réalité de la présence divine dans l'eucharistie. Par contre, les participants de l'Eglise unie regrettent que le langage du texte, reflètent un manque de définition

précise de la présence sacramentelle, tend à insister sur la présence réelle du Christ dans l'eucharistie au point d'ignorer, semble-t-il, la présence du Christ dans le monde et plus particulièrement dans la communauté des baptisés et dans la prédication de la Parole. On aurait dû essayer d'être plus clair sur cette question. On ne peut, croyons-nous, se désintéresser du concept de présence, même si des opinions opposées ont provoqué des divisions profondes. Nous affirmons que l'expression "présence réelle" témoigne de la foi que Christ est réellement présent dans la célébration eucharistique. Comment exprimer et expliquer cette présence réelle est une tâche que nous ne saurions mettre de côté.

Les catholiques romains du Groupe n'utilisent pas le terme "transubstantiation" qui ne traduit pas pour eux la réalité eucharistique dans le langage de notre époque. Mais ils hésitent à abandonner cette interprétation par manque d'une compréhension plus efficace pour l'instruction catéchétique. Inversement les membres de l'Eglise unie craignent que le concept de la présence réelle, s'il n'est pas soigneusement expliqué, ne mène à un faux sacramentalisme, à la conception d'une opération mécanique et à une insistance sur les sacrements qui conduiraient à négliger la présence divine dans la proclamation de la Parole.

Disons que d'autres suggestions dans le texte laissent

entrevoir la possibilité d'aborder le sujet de la présence réelle avec l'espoir de surmonter la tension existant entre ces deux réponses fondamentales. Le paragraphe 1, par exemple, établit un lien entre le repas eucharistique et les repas que Jésus prit si souvent avec ses disciples pendant sa vie terrestre. Un tel lien impliquerait que la présence divine ne se limite pas à ce repas particulier ni à sa répétition rituelle. Une fois encore, le concept d'anamnèse est un moyen de concevoir une présence vivante et efficace du Christ, crucifié et ressuscité, dans la célébration de ce mémorial. Le texte mentionne "l'efficacité actuelle de l'oeuvre de Dieu quand elle est célébrée par son peuple sous forme de liturgie". (5). Nous avons ici un moyen plus dynamique, semble-t-il, de concevoir la présence réelle sans limiter cette grâce aux seuls éléments puisqu'on peut la voir dans toute la célébration. C'est en ce sens que la référence, aujourd'hui, par les catholiques aux sacrements comme à des "moments privilégiés" fournit un modèle qui permettra plus tard d'expliquer en détails la présence réelle. La façon dont le BEM traite de l'épiclese est une autre manière, croyons-nous, d'offrir des images plus vivantes et plus expressives de la présence réelle. Soulignons en particulier la mention de l'invocation de l'Esprit Saint sur la communauté et sur les éléments du pain et du vin (commentaire du paragraphe 14). Ici, la présence réelle n'est pas limitée exclusivement à la substance

matérielle du sacrement, bien qu'elle soit là, symboliquement et avec force. Mais nous acceptons aussi la déclaration du paragraphe 13: "Jésus a dit sur le pain et le vin de l'eucharistie: 'ceci est mon corps ... ceci est mon sang'. Ce que le Christ a dit est la vérité et s'accomplit chaque fois que l'eucharistie est célébrée". On affirme de cette façon la vérité de la présence du Christ sans prétendre pleinement l'expliquer. Nous évitons la tentation de réduire un saint mystère à un problème résolu.

En résumé nous pensons que le texte aurait pu parfois mieux éclaircir le concept de la présence réelle. Telle qu'elle est présentée dans le document l'idée n'est pas assez développée pour souligner la compréhension catholique et elle est susceptible d'interprétations inacceptables pour les protestants.

Un dernier point sur le rapport étroit entre la question de la présence réelle et celui des pratiques de dévotion entourant l'adoration du Christ dans le Saint-Sacrement. Fortuitement, durant notre discussion de cette question, nous avons tenu une de nos réunions dans un couvent où les religieuses manifestent leur foi par cette pratique dans leur vie communautaire. Les membres de l'Eglise unie, étonnés d'abord par cette dévotion, prirent mieux conscience de l'importance du pain et du vin comme éléments eucharistiques. En fait l'Eglise unie est invitée à considérer soigneusement la manière de disposer avec

respect des éléments eucharistiques après la célébration.

Rompre le pain ensemble: implications.

Une autre préoccupation est la faiblesse du document de Lima qui n'affirme pas de façon précise la relation intrinsèque entre la célébration de l'eucharistie et la lutte pour la justice sociale. Certes, le document mentionne ces deux questions. Il parle de notre réconciliation dans l'eucharistie: "Réconciliés dans l'eucharistie, les membres du Corps du Christ sont appelés à être serviteurs de la réconciliation parmi les hommes et les femmes (....) à être solidaires des marginaux et à devenir des signes de l'amour du Christ." (24). De même, après une allusion à l'injustice et au racisme et à la recherche de formes appropriées de vie sociale, politique et économique, on nous rappelle que: "comme participants à l'eucharistie, donc, nous nous montrons inconséquents si nous ne participons pas activement à cette restauration continue de la situation du monde et de la condition humaine." (20). Notre Groupe croit, toutefois, que la question de la justice sociale a été présentée simplement, quoique avec force, comme une conséquence morale découlant de l'eucharistie non pas comme une partie intégrante de l'expérience elle-même. Que signifient manger et boire du pain et du vin dans un monde où tant de gens ont faim? Comment célébrer le corps rompu de notre Seigneur sans être saisi au même instant par le fait que nous continuons de rompre le corps du Christ?

Suffit-il de dire que: "les Eglises devraient examiner à nouveau leurs liturgies à la lumière de l'accord eucharistique grandissant?" (28). Ne devrions-nous pas examiner nos liturgies à la lumière de notre engagement vécu dans la lutte pour la réconciliation dans nos choix politiques, dans la qualité de notre présence dans le monde comme communautés ecclésiales? L'eucharistie est anamnèse, représentation et anticipation du Christ crucifié; la célébration elle-même doit être une expérience de déchirement et un encouragement à rechercher la justice qui triomphe du démembrement.

Accès à la table

La troisième question que notre Groupe se pose est celle de l'accès à la table du repas eucharistique. Ici, nous ferons appel à la suggestion du Groupe des Dombes et à son appel en faveur de "l'hospitalité eucharistique". Nous recherchons plus que la compréhension mutuelle croissante exprimée dans le document même si elle ouvre, peut-être, la voie à: "une plus grande communion eucharistique" (33); nous voulons entendre un appel à l'intercommunion. Tandis que l'intercommunion suppose un certain degré de convergence théologique sur l'eucharistie, l'hospitalité eucharistique nous invite, elle, à quelque chose de plus présent, personnel et vivant, c'est-à-dire à la célébration de l'unité en Christ qui nous est donnée par l'Esprit avant même que nous puissions partager une compréhension théologique sur la

façon dont l'eucharistie transmet cette union et cet Esprit. Pour citer le Groupe des Dombes disons que: "Sans prétendre résoudre ici les autres questions soulevées par les différents cas d'ouverture eucharistique, nous pensons qu'on ne devrait pas refuser l'accès à la communion, pour une raison de foi eucharistique, aux chrétiens d'autres dénominations qui confessent leur foi en celui qui est annoncé." (No 39. Accord et Élément d'accord, 1981). Les membres de l'Eglise unie reconnaissent que dû à leur piété protestante de la Parole, il leur est relativement facile d'exercer l'hospitalité eucharistique. Leur compréhension du sacrement et de sa place dans le culte est telle qu'il n'y a ni problème théologique, ni question personnelle à accueillir à la table tout chrétien croyant. Evidemment, il est plus difficile pour l'Eglise catholique romaine de pouvoir souscrire à une telle hospitalité. Combien de fois au cours de notre expérience communautaire au dialogue l'hospitalité eucharistique aurait été possible sans l'hésitation des catholiques romains; même ceux qui l'avaient essayée s'y opposaient. Les membres de l'Eglise unie, d'autre part, reconnaissent qu'ils ne savent pas toujours distinguer entre hospitalité eucharistique et indifférence eucharistique.

L'apôtre Paul écrit aux Romains: "Si, de ta bouche, tu confesses que Jésus est Seigneur et si, dans ton coeur, tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé".

(Rom.10:9 TOB). L'institution ecclésiastique ne devrait-elle pas être plus disposée à aborder la question de l'hospitalité eucharistique au niveau fondamental de l'engagement personnel au Christ et de l'acceptation de la Bonne Nouvelle, plutôt qu'au niveau secondaire de la formulation théologique? S'il en était ainsi, on pourrait avoir occasionnellement, au moins, des célébrations eucharistiques communes pour refléter l'unité fondamentale déjà achevée parmi tous les chrétiens.

Fréquence, éléments et célébration.

Enfin, nous relevons trois questions mineures qui cependant méritent des commentaires. Le document adopte, une fois encore, un ton catholique, à tel point que les membres des Eglises réformées peuvent difficilement accepter, par exemple, la simple conclusion: "...il serait normal qu'elle (l'eucharistie) ait lieu au moins tous les dimanches". (31) Cela signifie-t-il qu'il est inapproprié de ne pas célébrer l'eucharistie chaque semaine? Cela signifie-t-il que l'eucharistie est en fait l'élément essentiel du culte chrétien et que la piété qui se fonde sur la proclamation de la Parole est quelque peu imparfaite? Nous pourrions répondre à cela que l'on peut voir dans une célébration eucharistique moins fréquente, selon la tradition réformée, un témoignage du sentiment profond du mystère et du sens de sa célébration qui s'opère à sa répétition hebdomadaire. Est-il possible, en fait, de

célébrer l'eucharistie trop fréquemment? Nous soutenons que la grande communion célébrée une seule fois par an dans l'Eglise de l'Ecosse constituait, à sa façon une proclamation du caractère saint et mystérieux de l'eucharistie. Il aurait été utile que le document donne plus de place à la fréquence de la célébration eucharistique.

Notre Groupe prend note de la possibilité pour les fidèles, dans la pratique catholique contemporaine, de recevoir à la fois le pain et le vin, le corps et le sang. Conformément à l'esprit du document et pour faire écho au désir de nos participants catholiques romains, on souhaiterait vivement qu'ils aient plus souvent l'occasion de recevoir les deux espèces.

Nous mentionnons aussi le commentaire sur le paragraphe 28 à l'effet que nous devons établir une nette différence entre ce qui, dans la célébration eucharistique, est essentiel et ce qui peut être modifié dans ses formes.

En résumé, nous trouvons beaucoup de choses utiles dans ce document. Le concept d'anamnèse offre une image et une conception évocatrices qui peuvent aider à établir un lien entre la proclamation de la Parole et l'acte sacramentel, à comprendre la présence réelle et le sacrifice et plus encore, ainsi que d'autres aspects de l'expérience et la théologie de l'eucharistie. Nos commentaires critiques sont présentés comme des points qui demandent une clarification,

une plus grande précision ou encore une prudence dans le langage afin que les acquis de cette discussion ne soient pas compromis.

MINISTERE

Nous sommes d'accord sur plusieurs points de l'étude sur le ministère tout en la remettant en question sur bien d'autres. Ceci est dû aux différences de gouvernement entre les deux églises qui font partie du dialogue; ainsi certaines déclarations acceptables pour un groupe comme étant l'expression d'une pratique et d'une compréhension particulières, restent inacceptables pour d'autres. Plusieurs passages, enfin, ont soulevé un souci commun au sujet de la conception du ministère exprimée dans le texte.

Le Ministère de tout le peuple de Dieu.

Disons tout de suite que le document ne reconnaît pas clairement que le ministère est confié au peuple de Dieu tout entier; il a donc tendance à négliger le pouvoir et l'importance des ministères laïques. Sans doute le document mentionne-t-il dans la première partie: "la vocation du peuple de Dieu tout entier". Il affirme ensuite (7B) que: "... le ministère, au sens large, se rapporte au service que tout le peuple de Dieu est appelé à accomplir". Des remarques du même ordre se trouvent dans le commentaire sur le chapitre 13. Mais le texte, à notre avis, se concentre trop vite sur le ministère ordonné. Il se peut que cela reflète le sentiment des églises qui doivent répondre à des

questions litigieuses. Il pourrait y avoir, en outre, une préoccupation cléricale regrettable de la part des Eglises ou de ceux d'entre nous qui ont tendance à parler pour elles. Soulignons que nos deux confessions ont un intérêt commun pour le ministère du peuple de Dieu et son expression unique dans les ministères laïques. Dans plusieurs parties de l'Eglise, en termes confessionnel et géographique, le ministère du peuple et les ministères laïques ont été au centre du témoignage chrétien. Il faut remarquer que dans certaines régions de l'Amérique latine la survie de l'Eglise, d'un point de vue purement humain, dépend d'eux. Nous sommes convaincus que l'étude du ministère aurait été renforcée si elle avait tenu compte des remarques précédentes, donnant une place plus significative au peuple de Dieu tout entier. Ceci aurait été dans la ligne de l'étude du baptême dans le même document qui décrit le sacrement comme l'acte par lequel Dieu appelle toutes les personnes baptisées au ministère. Cette interprétation du baptême et du ministère confié à tous les baptisés éviterait le danger que représentent les prétentions hiérarchiques dans les églises. Le mandat de tous les baptisés au ministère conduirait aussi à une rectification salutaire de la tendance d'accorder trop d'importance au rite de l'ordination. Le ministère est toujours le ministère de Jésus-Christ auquel participe tout le peuple de Dieu. Le ministère ordonné a eu, traditionnellement, une place

spéciale dans le ministère des baptisés; mais il n'existe que pour servir le ministère du peuple de Dieu tout entier et non pas pour être en soi le vrai ministère de l'Eglise en une personne ordonnée que le peuple de Dieu tout entier devrait assister.

La triple forme du ministère.

Considérons maintenant le ministère ordonné en soi (per se) et reconnaissons la distinction des trois types de ministères, à savoir: personnel, collégial et communautaire (paragraphe 26), bien que l'état actuel du ministère, quelles que soient les traditions, ne fasse pas justice à ce triple caractère. Le ministère demeure donc, pour chacune de nos églises, un idéal qui nous invite à une transformation de la communauté des personnes ordonnées. Le texte nous gêne lorsqu'il nous conduit au delà d'une description générale du ministère pour étudier les formes particulières dans lesquelles il se manifeste. Les participants catholiques au dialogue acceptent plus facilement les explications données mais non sans éprouver l'inquiétude de leurs collègues de l'Eglise unie. Le document se concentre sur la triple forme du ministère - évêques, presbytres et diacres - tout en reconnaissant que les formes ont beaucoup changé au cours de l'histoire. Il accepte que les églises qui ont opté pour d'autres styles de ministère ordonné soient vraiment considérés comme parties authentiques de toute l'Eglise car Dieu se sert d'elles et

les bénit. Cependant la discussion évolue, à plusieurs reprises, vers une affirmation normative, quoique non vérifiée, de la triple forme du ministère, considérée comme la plus complète et la plus appropriée pour l'Eglise. Le texte implique ici que les églises qui n'adoptent pas la triple forme du ministère devraient se: "demander s'il n'y a pas un appel puissant pour elles à accepter la triple forme du ministère ainsi développée". (25). La même opinion est exprimée au paragraphe 22. Bien que la triple forme du ministère convienne bien aux catholiques romains, ceux-ci ont écouté avec sympathie l'hésitation naturelle des membres de l'Eglise unie du dialogue. On pourrait prétendre, à la lumière des circonstances actuelles, que la triple forme du ministère serait la plus probable dans le cas d'une église unifiée. Cette forme commune du ministère constituerait un signe important d'une unité visible. Toutefois, il y a des prises de position théologique dans l'affirmation qu'il faudrait écouter "l'appel puissant" en faveur de la triple forme du ministère.

Toutes les églises pratiquent une triple forme du ministère; c'est-à-dire que toutes acceptent la triple fonction du ministère. (Dans la tradition réformée la fonction épiscopale est assumée par des corps synodaux et l'ordination au ministère de la Parole et des sacrements inclut, pratiquement, celle au ministère diaconal dans le monde.). Nous ne trouvons ni convaincant ni utile

d'affirmer que cette triple fonction doit s'exprimer en trois structures ou catégories de personnes ordonnées. L'organisation de l'Ordre dans le ministère de l'Eglise est, après tout le travail du St-Esprit au cours de l'histoire. Nous affirmons donc qu'il n'y a rien de mauvais en soi dans la triple forme du ministère. Nous regrettons seulement que le document n'ait pas étudié comment toutes ces images sont, en fait, enracinées dans le mystère de la souveraineté de Dieu.

Formes diverses de surveillance

Le ministère de l'"épiscopè", ou surveillance (discipline), est étroitement associé à la triple forme du ministère et c'est dans ce cadre, selon le BEM, qu'il trouve sa meilleure expression. Tous les participants au dialogue reconnaissent qu'une certaine forme de surveillance, de contrôle, est nécessaire à la vie de l'Eglise et s'y manifeste partout. Cependant, le texte, après avoir simplement reconnu la nécessité d'une surveillance "pour exprimer et sauvegarder l'unité du corps" (23) assume aussi que ce rôle convient mieux à des individus qu'à des conciles ou des synodes. Le texte dit que cette unité a besoin "d'un ministère ordonné" pour se manifester tant au niveau local qu'au niveau régional. Au niveau régional l'évêque assume cette fonction.

Le document n'ignore pas que beaucoup d'églises fonctionnent sur des bases conciliaires avec un gouvernement

presbytérien - synodal différent du régime épiscopal qui est proné dans l'étude. Nous avons ici deux visions ecclésiales différentes. L'église conciliaire pense en terme du peuple de Dieu rassemblé avec la promesse que l'inspiration du Saint Esprit sera accordée à la communauté dans ses délibérations. L'église épiscopale se voit, elle, comme le corps du Christ ayant une tête à chaque niveau de son existence corporelle - un presbytre au niveau local, un évêque au niveau régional et, dans le cas de l'Eglise catholique romaine, un pape, l'évêque de Rome, au niveau mondial. Nous souhaitons reconnaître les institutions et les valeurs spirituelles auxquelles les deux formes de communautés ecclésiales ont donné le jour.

Les catholiques romains du dialogue attirent notre attention sur la reconnaissance accrue de la valeur des structures conciliaires dans leur confession. Le nouveau droit canon demande la création de conseils presbytéraux au niveau diocésain et conseils de paroisse au niveau local qui ne soient pas purement consultatifs. Au niveau mondial, il souhaite un synode général des évêques bien que son rôle soit défini comme essentiellement consultatif. Les membres de l'Eglise unie du dialogue reconnaissent, comme on l'a déjà dit, l'avantage pratique du gouvernement épiscopal; il faciliterait la réunion de l'Eglise; il manifesterait et souhaiterait certaines dimensions de la foi.

Mais l'affirmation plutôt facile que le gouvernement

épiscopal est normatif constitue un problème. Le document suppose que les valeurs d'un gouvernement conciliaire doivent trouver leur place dans une structure épiscopale qui, de ce fait, deviendra une église épiscopale renouvelée. On peut évidemment se demander, au moins du point de vue d'une réflexion théologique, pourquoi il ne serait pas tout aussi valable de faire en sorte que les valeurs de la structure épiscopale trouvent leur place dans le système conciliaire conduisant ainsi à une église conciliaire renouvelée. Le climat oecuménique s'améliorerait si tous les participants au dialogue cherchaient à mieux comprendre et apprécier les valeurs spirituelles des deux formes de gouvernement s'ouvrant ainsi à l'inspiration du Saint Esprit dans la recherche de la forme de l'Eglise renouvelée.

La succession apostolique

Reconnaissons que l'étude de la succession dans le ministère apostolique trouve, dans le texte, une expression ecclésiale plus riche, située "dans la tradition apostolique de l'Eglise tout entière" (35); la question n'est plus traitée isolément et comme s'il s'agissait d'une succession quasi-mécanique. Toutes les églises prétendent être apostoliques, au sens courant de l'apostolicité dans la déclaration traditionnelle que l'Eglise est une, sainte, catholique et apostolique. Mais, encore une fois l'étude générale de la succession du ministère apostolique nous conduit très vite à une déclaration en faveur du caractère

normatif de la succession apostolique épiscopale. Tandis que le document reconnaît "qu'une continuité dans la foi apostolique, dans le culte et la mission a été conservée dans les Eglises qui n'ont pas gardé la forme de l'épiscopat historique," (37) appelant ainsi les églises épiscopales à reconnaître le caractère apostolique d'un tel ministère, il prétend quand même que les églises non épiscopales "auront à redécouvrir le signe de la succession apostolique." (53b). Alors que les catholiques romains peuvent se réjouir de voir une valeur positive accordée à la succession apostolique comme signe, la signification sacramentelle de l'ordre, toutefois, n'est guère abordée dans le document. Le BEM reconnaît donc la diversité des formes de gouvernement et des perceptions que les églises ont d'elles-mêmes, ainsi que de la validité de leurs ministères et de leurs dons spirituels. Néanmoins il définit comme étant là l'Eglise et son ministère le concept d'un modèle catholique, épiscopal et hiérarchique qui contraste avec le modèle protestant et démocratique; les raisons profondes de ce choix ne sont pas examinées.

Le paragraphe 22 reconnaît: "qu'il n'y a pas qu'une seule forme de ministère dans le Nouveau Testament". Nous nous réjouissons que cette déclaration soit faite par des théologiens venant de tous les horizons de la chrétienté. Nous noterons la question posée par Raymond Brown: "est-ce qu'on peut se permettre d'être moins oecuménique que le

Nouveau Testament?" Est-ce sage et nécessaire? Est-ce que la vérité spirituelle suprême est d'exiger, à ce moment-ci, que la forme de la future Eglise soit uniformément épiscopale et que son ministère ait une forme hiérarchique en trois ordres distincts? Une fois de plus, tout en reconnaissant qu'une forme commune est un signe d'unité, nous posons la question "est-ce que cela ne demeure pas une décision à prendre sous l'inspiration du Saint Esprit." Certains participants à notre dialogue pensent que l'union dans le baptême et dans l'eucharistie témoignerait d'une façon assez éloquente de l'unité sans exiger une uniformité des structures ministérielles.

L'Ordination des femmes

Pour les membres de l'Eglise unie participant à notre dialogue, un accès égal au ministère dans l'Eglise constitue une question de conviction et d'engagement profonds. Cette église ordonne des femmes depuis à peu près un demi siècle. Refuser de témoigner avec vigueur que les femmes ont été appelées au ministère ordonné de l'Eglise serait faire violence à sa propre expérience, à ses traditions, ses engagements et ses dons.

Les catholiques romains de notre groupe vivent à ce sujet dans une tension profonde. Ils craignent que, quelle que soit la décision qui sera prise, elle divisera l'Eglise catholique. Cependant, des éléments importants de cette

église reconnaissent que l'ordination des femmes est devenue, en fait, une question de conscience pour beaucoup. La Conférence des évêques catholiques du Canada a nommé une commission spéciale pour dialoguer avec les femmes sur la question de leur place dans l'Eglise. la question de l'ordination des femmes à la prêtrise est beaucoup plus vivante dans l'Eglise catholique romaine que bien des protestants le croient. Bien que la question revête des formes différentes pour les deux communautés, aucune d'elles ne s'est sentie à l'aise de l'aborder aussi sommairement que le fait le BEM. En fait, certains passages sont apparus comme correspondants. Pourquoi, par exemple, les femmes devraient-elles nécessairement prouver qu'elles ont des dons aussi variés et aussi grands que les hommes? Pourquoi les femmes devraient-elles, plus que les hommes, faire la preuve de leur droit à accéder au ministère ordonné. (Commentaire 18). D'autre part, nous croyons que le document contient des affirmations qui semblent favoriser l'ordination des femmes. Le paragraphe 50, dans la section sur le ministère, invite les églises qui refusent l'ordination à des personnes "d'une race particulière ou d'un groupe sociologique particulier" à reconsidérer leurs pratiques. Evidemment, sur de telles bases, le refus de l'ordination aux femmes qui constituent un groupe sociologique majeur, doit être revu. Qui plus est, si l'on accepte que toutes les personnes baptisées soient appelées et formées au ministère du Christ, il n'y a pas

d'argument théologique convaincant pour refuser des formes particulières de ce rôle à quelque membre que ce soit du Corps du Christ. Nous admettons que du point de vue catholique la tradition est un des arguments théologiques fréquemment utilisés contre l'ordination des femmes. La tradition est certainement une manifestation de la vie de l'Eglise. La fidélité à la tradition ainsi comprise exige, au moins, que l'on réévalue continuellement la question de l'ordination des femmes.

A ce propos, nous faisons cas des étapes franchies par l'Eglise catholique romaine qui améliore sa perception des ministères laïques, particulièrement en introduisant de nouvelles formes du ministère laïque ouvertes aux femmes. Nous croyons, cependant, que cette pratique comporte des dangers. En permettant cette forme de ministère aux femmes mais en leur refusant l'ordination, l'Eglise catholique romaine risque de se donner bonne conscience, tout en ne réparant pas ce que certains considèrent non seulement comme une grave injustice mais aussi peut-être comme une erreur théologique et un manque de sensibilité spirituelle. Nous pressons en même temps l'Eglise unie de ne pas tomber dans l'erreur et l'orgueil de croire que parce qu'elle ordonne des femmes elle est à l'abri du péché de sexisme et que sa pensée et ses pratiques ne sont pas toujours marquées d'un préjugé androcentrique et patriarcal. Le Corps du Christ

demeure rompu, l'unité de l'Eglise restera brisée aussi longtemps qu'on refusera, pour des raisons raciales, sociologiques ou de sexe, à toute partie de ce Corps le droit de répondre à l'appel de Dieu.

Il nous semble qu'il y a, en fait, une relation entre notre malaise au sujet de l'acceptation facile de la triple forme du ministère et la question de l'ordination des femmes. Les femmes et les laïques ont généralement le sentiment que dans un système traditionnel hiérarchique il n'y a pas de place pour eux et qu'ils ne peuvent pas en obtenir une. Plus qu'une question de justice et de droit dans l'Eglise, la question de la place des femmes et des laïques exige une conversion ecclésiale à moins que nous nous contentions d'une église cléricale et patriarcale aussi bien que hiérarchique.

Eglise catholique romaine

Mgr James Doyle
Evêque de Peterborough

Fr. Patrick Fuerth

Soeur Ellen Leonard

M. Bernard de Margerie

Soeur Veronica O'Reilly, CSJ

Mme Agnès Reeves

M. Thomas Ryan

M. MacBeth Brown

Mgr Donat Chiasson,
Archevêque de Moncton

Eglise unie

M. W. Fritz

M. François Gérard

M. John Hoffman

Mme Valérie Kilpatrick

M. David Lochhead

Mme Cosette Odier

M. Martin Rumscheidt

M. Peter Gordon White

Observateur épiscopal:
Chanoine Ken Genge

Les membres précités n'ont pas tous été à même de participer aux trois sessions d'étude sur le BEH mais tous ont participé à au moins l'une d'elles.

Pour toute correspondance:
Eglise Catholique romaine

Conférence des évêques catholiques
du Canada
90, avenue Parent
Ottawa, Ontario
K1N 7B1
a/s Thomas Ryan

Eglise unie

Bureau du Synode national
Eglise unie du Canada
85, avenue St Clair est
Toronto, Ontario
M4T 1M8
a/s P.G. White