

La Maison-Dieu, 163, 1985, 153-180

Emmanuel LANNE

LE DOCUMENT DE LIMA CONTRIBUTION A L'UNITÉ DES ÉGLISES

EN acceptant de présenter, au terme de ce Congrès, une sorte d'appréciation globale du Document de Lima sur le Baptême, l'Eucharistie et le Ministère, à la lumière des exposés et discussions qui nous ont occupés ces jours-ci, je me rends compte que j'ai assumé une tâche impossible. Je vous remercie donc à l'avance de votre indulgence et de votre patience.

Dans ce que je vais dire, je prendrai position au nom de l'histoire et de la théologie de la liturgie, mais aussi comme œcuméniste, et enfin comme catholique romain. Nous passerons en revue, d'abord, les trois chapitres du Document de Lima, puis nous tirerons quelques conclusions de l'ensemble du texte pris comme un tout.

I. LE BAPTÊME

Nous avons beaucoup parlé ces jours-ci de différents aspects de l'initiation chrétienne. Des progrès ont été réalisés dans l'entente commune. De nouvelles questions pourraient surgir toutefois auxquelles on n'a peut-être pas prêté assez d'attention jusqu'à présent.

A l'ouverture du Congrès on a eu l'occasion de rappeler la consultation tenue avec les Baptistes à Louisville en 1979 et la convergence dont a pu faire état, depuis lors, le texte de Lima. Le grand point acquis depuis cette consultation est donc que ceux qui tiennent au seul baptême des adultes, comme ceux qui admettent aussi le baptême des enfants, reconnaissent tous que la communauté chrétienne a un rôle décisif dans le rite baptismal. Le baptême n'est pas une affaire privée.

Au-delà de cette question spécifique, il y a une problématique plus vaste concernant l'unité chrétienne. Depuis plus de vingt ans, en effet, l'Église catholique a fondé son ouverture œcuménique sur l'appui double et conjoint du baptême et de la foi au Christ¹. Dans le Décret sur l'Œcuménisme de Vatican II, dès le paragraphe 3 qui indique les liens qui unissent tous les chrétiens aux Catholiques, le baptême est situé à la première place.

Ainsi, surtout depuis cette date — mais déjà aux origines du mouvement œcuménique avec la Conférence de Lausanne en 1927² — la reconnaissance réciproque du baptême est apparue comme le point de départ d'une marche vers l'unité visible qui fût spécifiquement chrétienne. Aussi faut-il dire que ce n'est pas sans une certaine stupeur que certains ont dû prendre conscience à une date plus récente que les choses se présentaient parfois de manière plus complexe qu'il ne pouvait sembler à première vue.

1. Cf. E. LANNE, *La contribution du cardinal Bea à la question du baptême et l'unité des chrétiens*, in *Irenikon* LV (1982), p. 471-499, reproduit dans *Simposio Card. Agostino Bea (16-19 dicembre 1981)*, coll. *Communio* N.S. 14, Roma, 1983, p. 159-185.

2. Rapport final de la Conférence de Lausanne, n° 53, dans Lukas VISCHER, *Foi et Constitution 1910-1963*, Neuchâtel, 1968, p. 38 : « Nous croyons que dans le baptême d'eau administré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit pour la rémission des péchés nous sommes baptisés par un seul Esprit, dans un seul Corps. Dans ce rapport nous n'entendons pas ignorer les différences existant entre nous au sujet de la conception, de l'interprétation et du mode d'administration du baptême. »

L'enracinement ecclésial du baptême

La rédaction du chapitre sur le baptême dans le Document de Lima avait déjà mis en lumière que l'on ne pouvait isoler le baptême de son *enracinement ecclésial*. On a dit plus haut que c'était l'acquis le plus tangible des conversations avec les Baptistes. Toutefois, depuis lors s'est manifestée une difficulté à laquelle, me semble-t-il, on n'avait peut-être pas prêté jusqu'alors suffisamment d'attention³. Car à l'occasion de la seconde phase du dialogue officiel entre Orthodoxes et Catholiques romains, dont le thème portait sur la foi, l'initiation chrétienne et l'unité de l'Église, des questions ont été soulevées et leur solution s'est révélée moins aisée que beaucoup ne l'avaient pensé *a priori*. De part et d'autre on a dû prendre acte que les perspectives de chaque partie ne se recouvraient pas aussi totalement qu'on le croit souvent. Il reste cependant que ces différences sur la théologie de l'initiation chrétienne entre l'Orient et l'Occident existent de date immémoriale et n'appartiennent pas aux causes de la division. Elles ne sauraient donc être considérées comme des obstacles nouveaux.

Ajoutons pourtant qu'avec l'Église copte orthodoxe des difficultés du même ordre viennent d'être soulevées. Elles témoignent chez certains d'un « néo-cyprianisme » extrême aux conséquences paradoxales : une Église pourrait reconnaître que le baptême et les sacrements donnés par une autre Église sont authentiquement et objectivement valides pour cette Église sans qu'elle puisse admettre la validité de ces mêmes sacrements au cas où un fidèle de cette seconde Église demande à être reçu dans la communion de la première⁴.

3. Voir A. DE HALLEUX, *Orthodoxie et Catholicisme. Un seul baptême?* in *Revue théologique de Louvain* XI (1980), p. 416-452.

4. Voir Bishop Anba GREGORIOS, *The Recognition of the Sacraments of other Churches by the Coptic Orthodox Church*. Exposé présenté au VII^e Congrès international de la Société du Droit des Églises Orientales, Chambésy, septembre 1985, p. 7 et 8 du manuscrit polycopié (à paraître dans *Kanon*).

Ce n'est pas le moment d'entrer dans la discussion de cette question, mais elle met en évidence, une fois de plus, ce qui ressort, me semble-t-il, au premier plan des débats de ce Congrès : la question du baptême ne peut être isolée de l'ecclésiologie. Ce lien avec l'ecclésiologie est apparu sous trois chefs auxquels personnellement j'en ajouterai un quatrième qui lui-même doit être envisagé sous deux aspects.

Rappelons donc, tout d'abord, comment il nous est apparu que la justification du pédobaptême depuis les origines du christianisme réside au premier chef dans la manière de comprendre l'Église comme la communauté des croyants.

Mais, en même temps, plusieurs contributions ont souligné à juste titre *l'unité existant entre les trois parties de l'initiation chrétienne* : baptême, confirmation ou chrismation et eucharistie. Je n'irai certainement pas jusqu'à dire que là où ces trois parties rituelles sont disjointes, c'est la nature même de l'Église qui est en jeu ; mais je concède volontiers qu'en les considérant de façon isolée les unes par rapport aux autres, on risque de perdre de vue l'unité essentielle de l'initiation chrétienne. A ce sujet je me permets de rappeler la manière à mon sens très authentique par laquelle le Décret sur l'œcuménisme de Vatican II affirmait à la fois que « le baptême constitue le lien sacramentel de l'unité qui existe entre tous ceux qui par lui ont été régénérés », et que, « pourtant, le baptême n'est en lui-même que le début et le point de départ parce qu'il tend tout entier à l'acquisition de la plénitude de la vie en Christ » (n. 22). Aussi est-ce en ce sens qu'il faudrait interpréter ce que dit le Document de Lima en B 20. Ce ne sont pas seulement, je crois, « certaines Églises » qui « considèrent que l'initiation chrétienne n'est pas complète sans le sceau du Saint-Esprit donné au baptisé et la participation à la communion ». Nous allons revenir tout de suite sur cette relation entre les trois parties rituelles de l'initiation à propos des problèmes de la confirmation-chrismation.

Toujours sous l'aspect strictement ecclésiologique il faut relever ce qui a été dit durant le congrès du lien entre

l'entrée dans une communauté locale, une Église locale, par le baptême, et en même temps et d'un même mouvement, de manière impossible à disjoindre, *l'appartenance à l'Église une, sainte, catholique et apostolique*. Par le baptême — entendu en son sens plénier — on entre tout simplement dans l'Église. C'est pour cette raison que la reconnaissance mutuelle du baptême entre deux Églises qui ne sont pas encore en pleine communion a un impact œcuménique direct, dont fait état notre texte de Lima (B 15).

Au lien existant entre le baptême et la communauté locale se rattache aussi le problème de l'inculturation des rites sacramentels de cette Église qui proclame l'Évangile en un lieu déterminé, tout en devant maintenir la communion visible de l'Église universelle et manifester cette communion dans sa célébration même.

Plus haut nous avons évoqué les conséquences extrêmes auxquelles pouvaient mener une sorte de «néo-cyprianisme». Sans pouvoir aucunement l'accepter, nous devons cependant être bien conscients du lien créé par le baptême avec une communauté eucharistique concrète. Dans cette perspective il faut signaler que le droit canonique de l'Église catholique tient que par le baptême un chrétien est rattaché à ce que l'on appelle actuellement une «Église rituelle». Pour ne pas soulever ici les douloureuses questions posées par l'«uniatisme», on peut prendre comme exemple le cas de l'Église maronite pour faire comprendre ce dont il s'agit : c'est le baptême qui fait que l'on appartient canoniquement à l'Église maronite ou à l'Église latine, à l'intérieur de la communion catholique romaine⁵.

Ces trois aspects de la dimension ecclésiologique du baptême ont été mentionnés au cours du Congrès. Il y en a un autre qui aurait pu retenir notre attention à un double titre : c'est celui du «*ministre du baptême*».

5. Code de 1983, can. 111. L'ancien code de 1917, can. 98, était encore plus formel.

Le ministre du baptême

Le document de Lima traite la question en moins de trois lignes :

« Le baptême est normalement célébré par un ministre ordonné, bien que dans certaines circonstances d'autres soient autorisés à baptiser » (B 22).

Telles sont, en effet, la doctrine et la pratique communes. La formulation est sommaire, mais juste. Nous devons nous rappeler que le Document de Lima n'est pas un traité de théologie. A deux titres cependant le problème mérite qu'on s'y arrête un peu.

Le premier concerne un point de doctrine commune enseigné explicitement depuis le moyen âge. En cas d'urgence, non seulement tout chrétien, mais tout homme, même non chrétien, peut baptiser, du moment qu'il observe le rite correctement avec l'intention de faire ce que fait l'Église⁶. Même s'il est théorique, ce point présente de grosses difficultés. Le II^e Concile du Vatican avait essayé élégamment d'éviter le problème⁷, mais la formulation ancienne vient d'être reprise par le nouveau Code de 1983⁸. On concèdera volontiers qu'il s'agit là de cas

6. Saint Augustin (*De bapt. contra Don.* VII, 53, 101-102 ; PL XLIII, 242-243, et déjà *Contra ep. Parmen.* II, 13, 30 ; *ibid.*, 72) paraît être le premier à avoir soulevé la question avec prudence. Il penchait plutôt en faveur de la validité d'un tel baptême, mais estimait qu'elle ne pouvait être résolue que par un grand concile. Avant lui on allègue parfois Optat de Milève (« Quisquis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizaverit, Apostolorum opus implevit » : *De schism. Don.* V, 7 ; PL XI, 1058 B ; cf. déjà V, 4 ; *ibid.*, 1052 B-1053 A). Mais il paraît bien exclure implicitement la possibilité pour un païen de baptiser : « Si paganus, non potest christiana nosse secreta » (V, 3 ; *ibid.*, 1048 C). Le pape Nicolas I^{er} se réfère à Augustin dans sa réponse aux Bulgares (Denzinger — Schönmetzer (= DS) 644-646). La thèse de la validité a été défendue avec insistance par saint Thomas d'Aquin (S.Th. II^a II, q. 39, a. 4, ad 1 ; q. 100, a. 2, ad 1 ; III^a, q. 67, a. 5 ; a. 8, ad 1). Elle est enseignée officiellement par le Décret pour les Arméniens de 1439 (DS 1315). Elle a une certaine importance œcuménique, même si elle est surtout théorique.

7. Cf. *Lumen Gentium* 17 : « Cuilibet discipulo Christi... Sed si quilibet credentes baptizare potest... »

8. Can. 861, par. 2 : « ... quilibet homo debita intentione motus... »

hypothétiques extrêmes sur lesquels il serait faux de bâtir une théologie du baptême ou une pastorale de l'initiation chrétienne. Cependant, comme cette thèse selon laquelle un non baptisé peut éventuellement conférer le baptême vient d'être reprise dans une législation d'intention universelle, il n'était pas hors de propos de la signaler.

Le second motif qui incite à soulever la question du ministre du baptême concerne *l'évêque*. Dans l'Église des tout premiers siècles l'évêque est le ministre principal, ordinaire et habituel de l'initiation chrétienne. C'est là ce que nous enseignent les documents. Mais avec la nécessité de la création et de la multiplication des paroisses, au tournant des iv^e et v^e siècles, il est devenu de plus en plus fréquent, tant en Orient qu'en Occident, que le baptême soit administré par les prêtres. En Orient, ceux-ci ont donné en même temps la charismation et la communion. En Occident, la confirmation a été réservée à l'évêque. Pour l'instant, je laisse de côté les problèmes qui se sont posés, de part et d'autre, à ce sujet pour ne retenir qu'un point : durant près de quinze siècles, l'Église latine a voulu que tous les baptisés eussent une relation personnelle avec l'évêque par le sacrement de la confirmation. Aujourd'hui, spécialement depuis la publication du nouveau Code de droit canonique, cette relation est paradoxalement réaffirmée dans le principe, puisque, à nouveau, l'évêque est dit « ministre ordinaire » de la confirmation mais, en même temps, le pouvoir de donner ce sacrement a été désormais largement étendu aux prêtres ou presbytres (cann. 882-888). On se trouve donc devant une solution boiteuse. Elle a pourtant un mérite auquel on prête habituellement assez peu d'attention : maintenir un lieu théorique avec l'évêque qui, dans la tradition occidentale, est seul habilité à parachever l'agrégation du chrétien à la communauté ecclésiale. C'est clairement ce qui ressort des témoignages du *Concile d'Elvire* (vers 303, can. 77), du *Dialogue contre les Lucifériens* de saint Jérôme (par. 9), de la *lettre d'Innocent I^{er} à Décence de Gubbio* et d'autres témoignages. Ce lien avec l'évêque, il est vrai, est maintenu, en Orient comme en Occident, par le « saint chrême » ou « myron » de l'onction. Seul l'évêque, en effet, est habilité

à le consacrer. Nous y reviendrons. Mais il reste que l'Occident, pendant des siècles — et en principe jusqu'aujourd'hui — a voulu que fût manifeste le lien direct de tout chrétien avec son évêque. Cette perspective traditionnelle se rattache tant à l'ecclésiologie de l'initiation chrétienne qu'à la théologie du ministère dont traite le Document de Lima.

Le baptême et la foi de l'Église

La dimension ecclésiale du Baptême ne saurait donc être trop soulignée. Elle est clairement présente dans le texte de Lima (B 6), mais peut-être aurait-on pu désirer aussi qu'elle fût mise en relation plus évidente avec la foi et avec la théologie du Saint-Esprit. Ici, après les débats de notre Congrès, je vois plusieurs points à mentionner.

En premier lieu, je ne veux pas revenir sur ce que certains ont très bien dit concernant le rôle de la foi de l'Église qui donne son sens au « pédobaptisme », mais il me semble que l'on aurait pu affirmer de manière plus explicite le rôle de la *profession de foi* et de son « symbole », le « credo ». Quelle que soit, en effet, l'histoire précise des symboles de foi baptismaux, il est remarquable qu'il existe un lien historique entre le rite baptismal et l'explication de la foi. Si la « traditio symboli » est un élément relativement postérieur, le fait est cependant que les premiers Pères qui nous parlent du baptême, comme Irénée ou Tertullien, le mettent en relation avec un contenu de foi professée et transmise par l'Église qui s'étend au-delà de la simple formule trinitaire. Il serait donc tout à fait désirable que le travail mené par la Commission de Foi et Constitution sur « l'expression commune de la foi apostolique aujourd'hui » (et dont parle la dernière question de la Préface du document de Lima) sont situés aussi dans cette perspective.

Baptême et théologie du Saint-Esprit

En ce qui concerne le lien entre le baptême et le *Saint-Esprit*. On a rappelé ici avec raison qu'il était

impossible de soutenir l'opinion qui réserve le don du Saint-Esprit à la confirmation ou chrismation en l'excluant, en quelque sorte, du rite baptismal proprement dit. J'aimerais toutefois faire un pas de plus pour empêcher que l'on ne tienne des positions trop rigides sur les différents symbolismes des rites de l'initiation chrétienne. On sait, en effet, que jusqu'à une date tardive, Antioche et Constantinople ne connaissent ni l'onction post-baptismale, ni *a fortiori* l'imposition des mains et la « signatio ». Des auteurs comme Raes, Wenger, Botte, avaient attiré l'attention sur ce point. Les travaux du Pr. G. Kretschmar⁹ et de S. Brock¹⁰, chacun dans leur domaine propre, l'ont confirmé. Rome, par contre, au moins depuis l'époque d'Hippolyte, connaît une multiplicité de rites, dont la double chrismation, mais aussi l'imposition des mains et la « signatio » (ou « consignatio »). La double chrismation est un rite proprement romain, passé ensuite à tout l'Occident. Quoi qu'il en soit, je voudrais faire à son sujet trois remarques :

1° chaque chrismation est faite avec le saint chrême consacré solennellement par l'évêque (déjà dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, n° 21). Or dans tous les formulaires orientaux et occidentaux de la consécration du chrême c'est le rôle de l'Esprit Saint qui est placé au premier plan.

2° La tradition romaine a mis en plus étroite relation le don du Saint-Esprit avec l'imposition des mains par l'évêque et l'onction de saint chrême qu'il donnait, c'est-à-dire la seconde onction, mais sans jamais exclure que le Saint-Esprit soit donné dans l'acte même du baptême — cela va de soi — et en prescrivant toujours au prêtre qui donne le baptême de faire après celui-ci une première onction avec le chrême.

9. G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienst in der alten Kirche*, in *Leiturgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienst V*, Cassel, 1970, p. 123 ss., 179 ss., 281.

10. S. BROCK, *Studies in the Early History of Syrian Orthodox Baptismal Liturgy*, in *J.T.S.* 23 (1972), p. 16-64; *Some Early Syriac Baptismal Commentaries*, in *O.C.P.* 46 (1980), p. 20-61.

3° Pour des raisons que je ne puis produire ici, il me semble assuré qu'à une date déjà très ancienne, les cas de baptême par un presbytre en l'absence de l'évêque étaient nombreux¹¹. Le presbytre donnait toujours le saint chrême après le baptême (la première chrismation) et sûrement aussi la communion. Ensuite dès que possible, l'évêque devait « parfaire » le nouveau chrétien par l'imposition des mains et la « consignatio » ou onction. La première onction du chrême par le prêtre a été mise en relation plus spéciale avec la participation du nouveau baptisé au sacerdoce royal du Christ alors qu'on réservait plus volontiers le don de l'Esprit au rite subséquent accompli par l'évêque. Mais on notera que : a) la participation au sacerdoce royal est une expression formelle de l'action de l'Esprit Saint lors du baptême, comme en témoignent tous les formulaires anciens ; b) la première chrismation est toujours donnée au baptisé, dans la tradition romaine, et ce juste après le rite baptismal, par conséquent toujours avant la première réception de l'eucharistie ; c) le nouveau rituel romain de baptême des adultes a supprimé la première chrismation quand celle de la confirmation est donnée juste après le baptême et avant la communion.

Ces observations me paraissent répondre en principe aux objections soulevées contre la pratique romaine qui, on l'a déjà noté, a voulu durant des siècles — et, en fait, jusqu'aujourd'hui — souligner de manière spéciale la relation entre le nouveau baptisé et l'évêque. Il demeure cependant que les oscillations de la théologie romaine de la confirmation ont contribué, pour une large part, à créer l'état de confusion dans lequel on se trouve aujourd'hui concernant la pratique de la confirmation et la signification qu'on lui attribue.

Reste la question, plusieurs fois mentionnée, de l'engagement personnel dans la foi de la part du chrétien. Je n'ai pas à répéter ce qui a été dit avec beaucoup de justesse sur les perspectives théologiques discutables dans lesquelles

11. Cf. mon étude sur *Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Église d'Occident*, in *Irénikon* (1984), p. 196-214, 324-346 (spécialement 342-344).

souvent il se situe. Ce qui me semble à retenir et qui est bien présent dans le Document de Lima (cf. B 9 et 10), c'est que la réception du baptême engage dans un processus de croissance spirituelle que la participation à la célébration eucharistique a pour rôle, à la fois, d'alimenter et de manifester (ce que le texte de Lima, par contre, aurait pu mettre davantage en lumière).

Ceci nous amène enfin à dire quelques mots des implications pastorales qui ont été soulevées à propos du document.

Quelques implications pastorales

En premier lieu, si la doctrine et la pratique liturgique du baptême des enfants sont bien fondées, il reste que le problème posé aux Églises multitudinistes par les commentaires des numéros E 12 et 21 est réel. Il n'est pas nouveau mais il est aujourd'hui plus grave que jamais. Dans l'Église catholique romaine une pratique toujours plus répandue, mais difficilement justifiable au plan théologique, tend à retarder toujours davantage l'âge de la confirmation. Je ne crois pas que la solution se trouve de ce côté. Par ailleurs, dans son nouveau Code de droit canonique, l'Église catholique latine (can. 206) a entériné la doctrine de Vatican II (*Lumen Gentium* 14 et *Ad Gentes* 14) sur le lien qui unit le catéchumène à l'Église. Cela ne pourrait-il pas être l'amorce d'une nouvelle pratique pastorale ? Il est vrai que les implications en sont nombreuses et difficiles. On redoute donc souvent de les affronter. Ici le Document de Lima demande un examen de conscience pénible et délicat.

Par ailleurs, la question des images, des symboles et des rites employés dans l'initiation chrétienne a des répercussions dans les différentes cultures. On a soulevé ici des problèmes que je n'ai pas la compétence de résoudre, en particulier en ce qui concerne les jeunes Églises d'Afrique ou d'Asie. Il me semble pourtant que, pour l'essentiel, je ne puis que répéter l'exclamation de Tertullien (*De Baptismo* IX, 4) : « *Numquam sine aqua Christus !* » Plus prudemment j'ajouterais aussi que l'onction me paraît non

moins indispensable et non moins valable de façon universelle. On a fait valoir à son sujet le silence du Nouveau Testament. Il est toutefois opportun de se rappeler que pour les anciens, dans ce monde hellénistique où est apparu le christianisme, le bain d'eau ne se concevait pas sans onctions, avant ou après l'ablution, habituellement avant *et* après. De la sorte, la théologie du baptême du Christ et son lien avec Isaïe 61 (cf. Lc 4, 18 s.) paraissaient plus naturels aux origines chrétiennes qu'aujourd'hui. Le silence sur les onctions baptismales n'exclut nullement qu'elles aient été pratiquées dès les origines et que les textes qui les prennent comme symbole de l'identité chrétienne (II Cor. I, 21 ; I Jn 2, 20. 27) n'aient un appui dans la pratique rituelle.

II. L'EUCCHARISTIE

En ce qui concerne l'eucharistie j'ai été très frappé par ce que le Pr Wainwright a rappelé de la conférence de Lausanne en 1927. Même si la formulation du paragraphe concernant la Cène dans le rapport sur les sacrements peut sembler encore bien sommaire, il posait une affirmation lourde de conséquences. Elle pouvait mener à une compréhension ecclésiale et sacramentelle en profondeur : « Nous sommes d'accord sur le fait que le sacrement de la sainte Cène est l'acte le plus sacré du culte de l'Église par lequel la mort expiatoire du Seigneur est commémorée et proclamée. » On a là une *ecclésiologie implicite* qui a été développée au cours de ces cinquante années qui ont mené au texte de Lima. Reconnaissons qu'une meilleure connaissance de la théologie de l'Église telle qu'elle est vécue par les Orthodoxes, comme aussi la réflexion opérée par Vatican II dès la Constitution sur la Liturgie, ont contribué à cette évolution. La célébration de l'eucharistie dans son cadre ecclésial complet est ainsi apparue avec toujours plus d'évidence comme la « *praecipua manifestatio Ecclesiae* » pour reprendre les termes de *Sacrosanctum Concilium* n° 41. On a un écho de cette formule au n° E 19 où il est dit : « C'est dans l'eucharistie que la communauté du

peuple de Dieu est pleinement manifestée. Les célébrations eucharistiques sont toujours en relation avec l'Église tout entière, et toute l'Église est impliquée dans chaque célébration eucharistique. » Même si dans le contexte de ce paragraphe on trouve un certain nombre d'idées qui peuvent gêner l'approfondissement de cette vision essentielle, il reste qu'elle est bien située au cœur du document et que son acceptation par toutes les Églises impliquerait pas elle-même une convergence, non seulement sur la conception de l'eucharistie, mais sur la nature la plus intime de l'Église et de son mystère.

Je n'ai pas à m'arrêter davantage sur cet aspect capital de notre document, si ce n'est pour exprimer l'espoir qu'à partir de là on pourra poursuivre la convergence ecclésiologique qui se dessine.

Il faut dire un mot maintenant de certains autres aspects de la célébration eucharistique qui ont émergé des travaux du Congrès. On peut mentionner surtout le *contenu* de la célébration, sa *dimension eschatologique*, enfin ses *adaptations culturelles*. Je laisse de côté d'autres points très importants parce qu'ils m'ont paru ne pas avoir retenu autant l'attention.

Le contenu de la célébration

Quant au contenu de la célébration, il faut placer au premier plan la redécouverte de la signification du mémorial. Les observations qui ont été faites sur la *berakah* juive ou sur la *todah*, pour importantes qu'elles soient, sont secondaires par rapport à cet approfondissement de la notion d'anamnèse qui a permis de débloquent une question séculaire.

Faut-il alors revenir sur la question du sacrifice eucharistique ? Ce qui est dit du mémorial aux paragraphes E 5 à 8 devrait suffire. Plus que cela : Bien lue dans son contexte, la dernière phrase de E 8 permet de comprendre qu'avec le Christ l'Église est associée à l'offrande de son sacrifice unique parce qu'il ne peut être répété. Il est dit, en effet : « L'eucharistie est le sacrement du sacrifice unique du

Christ, toujours vivant pour intercéder en notre faveur. (...) Ce que Dieu a voulu accomplir dans l'incarnation, la vie, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ, il ne le refait pas ; ces événements sont uniques, ils ne peuvent être ni répétés, ni prolongés. Mais dans le mémorial de l'eucharistie, l'Église offre son intercession, dans la communion du Christ notre Grand Prêtre.» Si l'Église offre son intercession dans la communion du Christ notre Grand Prêtre, ce ne peut être que ce que le Christ lui-même a offert au Père ; l'intercession de l'Église fait sienne l'intercession même du Christ, dans la ligne des citations de Rom. 8, 34 et surtout Hébr. 7, 25, qui sont mentionnées juste auparavant.

Ceci franchement reconnu et dont un Catholique romain se réjouit, il peut rester, cependant, un certain malaise, en raison du renversement des perspectives auxquelles nous sommes le plus accoutumés et que confirme toute la terminologie liturgique ancienne (quoi que l'on puisse penser de l'évolution propre de la théologie eucharistique de l'Occident romain sur ce point, vers le v^e siècle). L'eucharistie, dans cette perspective ancienne, est d'abord sacrifice, sacrifice non sanglant, parce que mémorial. Récemment, dans la réponse officielle qu'ils ont donnée au Rapport Final de l'ARCIC I, les évêques catholiques anglais ont dit leur accord sur les principes théologiques qui fondent la doctrine eucharistique exposée par la Commission anglicane — catholique romaine ; mais ils auraient aimé, en même temps, que soit mise en meilleure lumière l'idée que « l'eucharistie est offerte au Père par le Christ tout entier, Tête et membres, dans la puissance de l'Esprit ».

Le commentaire du paragraphe E 8 présente une affirmation qui correspond à ce que désirent les évêques catholiques anglais : « Il n'y a qu'une expiation, celle du sacrifice unique de la Croix, rendu agissant dans l'eucharistie et présenté au Père dans l'intercession du Christ et de l'Église pour toute l'humanité. »

Ces remarques concernant le sacrifice eucharistique nous renvoient à ce que nous avons noté plus haut à propos de la dimension ecclésiologique de la doctrine eucharistique, à la

conjonction entre ce que l'on a appelé heureusement le mystère du Christ et le mystère de l'Église.

L'aspect eschatologique de la célébration eucharistique

Il est bien présent dans le document de Lima (cf. E 6, en relation avec l'ensemble de l'œuvre du Christ présente en mémorial dans la célébration eucharistique ; E 18, en conclusion de l'action de l'Esprit Saint ; E 22 et 23, sur l'eucharistie comme vision du Royaume et renouveau du monde). Mais je dois confesser une chose. Lorsque pour la première fois — il y a bien longtemps déjà — j'ai suivi avec attention le contenu des anaphores byzantines de saint Jean Chrysostome et de saint Basile, j'ai été fort surpris d'y découvrir qu'on y fait mémoire non seulement de la Passion du Christ — ce que nous enseigne Paul (cf. I Cor 11, 26) — non seulement de sa Résurrection, de son ascension et de sa session à la droite du Père — ce que nous apprenons dans le credo —, mais encore « de son second avènement dans la gloire ». Comment pouvait-on faire mémoire d'un événement futur, la seconde parousie, voilà qui dépassait mon entendement. De cette seconde venue, le canon romain ne disait rien. Si le credo s'y référait, c'était pour le jugement futur. Depuis lors toutes les prières eucharistiques du rite romain après la réforme de Vatican font au moins une allusion à l'attente de la venue dans la gloire, au moment de l'anamnèse. Il reste que, dans les formulations orientales, l'indication du moment eschatologique de l'anamnèse est plus saisissant puisqu'il est complètement intégré aux mystères accomplis par le Christ pour notre salut : dans une même respiration, la mort du Seigneur, son triomphe et sa seconde venue sont commémorés ensemble, nous situant ainsi d'emblée effectivement, non seulement dans une situation d'attente de la manifestation glorieuse du Royaume ; mais *déjà* dans une possession anticipée de celui-ci — ce que, de fait, nous donne la célébration eucharistique —. Peut-être l'ensemble de la tradition liturgique occidentale a-t-elle encore un effort à faire pour signifier plus explicitement sa

conscience de partager déjà par avance, dans le mystère eucharistique, la gloire du Royaume. Ici, les formules liturgiques utilisées sont plus un indice qu'un moyen. Il ne s'agit pas tant, me semble-t-il, de reproduire telle ou telle expression orientale plus marquée par l'eschatologie que d'aiguiser davantage notre sens des derniers temps et du jour du Seigneur que nous vivons déjà en participant à l'eucharistie. Si la « transversale » eschatologique — pour reprendre l'expression du Dr E. Brand — est essentielle à une intelligence correcte de la théologie baptismale, elle doit être encore plus consciemment présente dans la célébration du mémorial du Seigneur. L'eucharistie est déjà le banquet eschatologique, et non un simple repas fraternel et commémoratif, parce que le Seigneur qui y est présent est le Seigneur de gloire¹².

Évidemment la mise en relief d'une telle dimension eschatologique risque de dérouter davantage encore ceux qui estiment que la suraccentuation sacramentelle du Document de Lima ne laisse pas à la Parole et à son annonce la place à laquelle elle a droit.

Les adaptations culturelles de la liturgie eucharistique

Elles posent une question difficile sur lequel je voudrais faire seulement trois observations pour les soumettre à votre jugement.

Plusieurs de ces problèmes, en fait, ne sont pas vraiment nouveaux. Ce qui l'est davantage c'est la conscience de la nécessité « d'inculturer l'Église ». Je me souviens d'un missionnaire catholique chez les Esquimaux qui déjà avant la Seconde Guerre mondiale parlait de la difficulté de rendre l'idée d'« agneau de Dieu ». Provisoirement il l'avait

12. Même s'il ne s'agit que de nuances et d'accentuations il paraît indéniable que la célébration byzantine tend à nous transporter déjà dans le Royaume, alors que la liturgie occidentale n'apporte qu'un avant-goût de l'*eschaton* et reste, partant, plus sensible aux urgences de l'annonce de l'Évangile dans le monde.

traduite par « bébé-phoque de Dieu », car c'était le petit d'animal qui culturellement lui avait paru le plus voisin. Le bébé-phoque sans défense est affreusement massacré, comme on sait. On peut sourire, mais le problème est réel. Pourtant, disions-nous, il n'est pas nouveau. Je propose donc trois observations qui devraient être discutées :

1° Les missionnaires iro-francs en Europe du Nord, comme les missionnaires nestoriens et jacobites en Chine ont apporté avec eux la culture de la vigne et du blé quand ils ne pouvaient importer ces produits méditerranéens. Il leur semblait inconcevable que l'on puisse renoncer à l'usage de denrées si chargées de symbolisme biblique depuis la mystérieuse oblation de Melchisédech (Gen. 14, 18). L'enracinement biblique primait l'inculturation.

2° Les missionnaires nestoriens paraissent avoir fait un effort pour traduire les concepts chrétiens en chinois, comme l'ont fait après eux bien d'autres. Toutefois ne devons-nous pas distinguer annonce du kérygme et célébration eucharistique ? La célébration eucharistique est destinée à la communauté des baptisés qui ont déjà reçu et assimilé la foi chrétienne. On a donc moins à se préoccuper directement de l'intelligence que peuvent en avoir les non-chrétiens. Je me pose même la question de savoir si dans ce cas ne devrait pas intervenir une saine discipline de l'arcane.

3° Si les textes sacrés des autres religions peuvent et doivent faire l'objet de l'intérêt, du respect, voire de l'estime des chrétiens, est-il légitime de leur donner une place dans les lectures des célébrations liturgiques, surtout dans celles de l'eucharistie ? Peut-on, par exemple, lire un passage des Upanishads comme première lecture de la liturgie de la Parole dans la célébration eucharistique ? La réponse semble devoir être résolument négative. Il ne serait jamais venu à l'esprit des Pères de l'Église les plus imprégnés de culture antique de lire dans une assemblée liturgique une page de Platon. Ni saint Basile, ni même ce curieux et attachant Synésius de Cyrène n'auraient osé cela.

Il y a, en effet, semble-t-il, une distinction à établir entre l'effort d'inculturation qui doit être fait pour l'annonce de

l'Évangile, et celui qui est requis pour la célébration des sacrements. On peut se demander si la célébration de l'eucharistie qui est communion de tous avec le Christ et à l'intérieur du Corps du Christ ne requiert pas un enracinement biblique plus stable et plus manifeste, justement pour que la communion universelle soit mieux rendue visible et stable.

Il reste cependant qu'en affirmant cela on n'a pas résolu certaines des graves questions que soulève l'héritage du colonialisme, ni, non plus, celles qui sont nées d'une culture moderne postchrétienne. Mais, dans la perspective qui est celle de la contribution du BEM à l'unité des Églises, on devra être d'abord attentifs à ne pas compromettre ce qui nous unit déjà autour de la Parole de Dieu par des démarches généreuses, sans doute, mais inconsidérées. Ce n'est qu'une fois l'unité pleinement retrouvée autour de la table du Seigneur que nous pourrons entreprendre, ensemble, les initiatives audacieuses qui répondront aux légitimes requêtes des cultures à évangéliser.

III. LE MINISTÈRE

Peu de temps après la réunion de Lima, au printemps de 1982, le Fr. Max Thurian m'a demandé de contribuer au volume de présentation théologique du « BEM » qui devait s'intituler *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry* (FO paper 116) et est paru l'année suivante. Le Pr Wainwright et moi-même devions y traiter du ministère. Dans ma pensée, le texte que je rédigeais était destiné au lecteur catholique le plus défiant à l'égard des accords œcuméniques, à celui qui soupçonne que toute convergence ne pourrait être acquise qu'au prix d'un abandon plus ou moins manifeste de la doctrine de foi traditionnelle. Aussi la tâche qui m'est apparue comme la plus urgente fut de montrer qu'entre le Document de Lima et l'expression de la foi catholique romaine concernant le ministère il y avait convergence, non seulement grâce aux perspectives nouvelles de Vatican II, en particulier grâce à

celles de la Constitution sur l'Église *Lumen Gentium*, mais aussi avec la visée profonde des principales prises de position du Concile de Trente en la matière. Je dis bien « convergence ». Il ne s'agissait pas de retrouver les formulations de Trente dans le texte de Lima, mais simplement de montrer que, loin de se contredire, les intentions dernières pouvaient se rejoindre et favorisaient une approche commune sur des points capitaux. Si l'on peut faire voir qu'il y a plutôt convergence des propos, voire même parfois accord substantiel, on a gagné un point important pour la « réception » du texte de la part des autorités les plus sourcilleuses.

Toutefois ne pouvant revenir ici sur le sujet immense que représente le thème du ministère ordonné, il m'a semblé d'un intérêt plus immédiat pour le sujet de notre Congrès de prendre conscience de la distance qui peut exister entre ce que nous affirmons en principe sur le ministère, d'une part, et la manière dont il se concrétise en fait dans la vie de l'Église, de l'autre.

Il me semble, en effet, que nous autres Catholiques romains devrions être sensibles à deux points de notre pratique de l'épiscopat qui ne correspondent pas à ce qu'enseigne le Document de Lima ni même à la perspective de Vatican II. Je veux parler des évêques titulaires, d'une part, et de la juridiction quasi-épiscopale des « supérieurs majeurs » des religieux, de l'autre. Même s'il ne s'agit que d'une question de gouvernement, celle-ci a sa répercussion sur la théologie et la liturgie.

Dans la Constitution *Lumen Gentium*, au chapitre III, la doctrine du « collège des évêques », au niveau universel et en étroite communion avec le Pape, évêque de Rome, est mise à l'avant-plan, comme chacun sait (nos 18-23). Mais quand le texte en vient à parler de l'épiscopat exercé par chacun de ces évêques membres du Collège, il relie l'évêque à l'Église particulière qui lui est confiée (cf. n° 26). En tout cas, jamais il n'est question, explicitement du moins, d'évêques qui n'auraient pas la responsabilité pastorale directe d'un diocèse. Or, en fait, plus d'un quart des évêques sont chez nous purement « titulaires », c'est-à-dire sans responsabilité pleinement épiscopale ; leur charge

ne correspond donc pas entièrement à celle décrite par *Lumen Gentium* et par le Document de Lima. Il y a là une question qui, me semble-t-il, nous est adressée.

Elle se double de celle posée par la figure canonique, mais aussi théologique et liturgique, de ceux que, dans l'Église catholique, on appelle les « supérieurs majeurs » et assimilés, comme aussi de tous ceux qui exercent un ministère quasi-épiscopal sans en avoir reçu « l'ordre » (par exemple les « préfets apostoliques »). Les fondements de cette « épiscopè » des supérieurs majeurs relèvent des notions médiévales d'« exemption » et de « droit pontifical » et ils se rattachent théologiquement à l'exercice par le Pape d'une juridiction universelle qu'il peut déléguer. Les canonistes et les théologiens sont, en outre, loin d'être d'accord sur la nature du ministère exercé par les femmes dans des conditions analogues.

Ce problème posé par l'autorité exercée par les supérieurs religieux de manière quasi-épiscopale n'est pas nouveau. Il y a près d'un millénaire (voire treize siècles si l'on remonte jusqu'aux moines irlandais) que l'exemption existe en Occident. On lui doit sans aucun doute une certaine forme très dynamique d'activité et d'expansion missionnaires. Mais on ne peut nier qu'elle ne corresponde guère à ce que le Document de Lima, et avec lui d'autres documents œcuméniques, disent de l'épiscopat et de la dimension liturgique du ministère épiscopal.

Des remarques analogues pourraient être faites à propos du diaconat dont, malgré l'effort considérable fait depuis Vatican II, la physionomie reste toujours assez imprécise dans l'Église catholique par rapport à l'évêque, par rapport au prêtre surtout, mais aussi par rapport à la diaconie exercée charismatiquement par tant de religieux et de religieuses. En ce domaine, comme pour l'épiscopat, la partie sur le ministère du Document de Lima nous pose de vraies questions. Il récupère bon nombre d'éléments constitutifs du triple ministère tel que l'a compris la tradition de l'Église depuis l'antiquité et tel que le tiennent en principe les Églises de « tradition catholique », mais il brosse, par le fait même, un tableau un peu idéal qui correspond bien à ce que disent nos textes liturgiques, mais

moins complètement à ce que nous pratiquons depuis des siècles.

CONCLUSION

Au cours de ce Congrès on a reconnu que le Document de Lima avait opéré une convergence remarquable sur les trois sujets fondamentaux qu'il aborde : le baptême, l'eucharistie, le ministère. Il fournit, comme l'a fait remarquer le Rev. Raymond George dimanche dernier, à l'occasion de la célébration de la « Liturgie de Lima », une sorte de *shape of Liturgy*, selon l'expression de Gregory Dix¹³.

Cela ne veut pas dire que la méthode de travail qu'il utilise ne soulève pas quelques questions. Le texte paraît supposer parfois — a-t-on remarqué — qu'à l'origine, il y aurait eu une uniformité liturgique qui serait celle transmise par les Apôtres. On s'est donc demandé, d'une part, si le texte de Lima honorait suffisamment la diversité originelle et surtout s'il ne sous-entendait pas que les rites liturgiques auraient évolué d'une unité primitive uniforme vers une diversité considérée comme une dégénérescence. On a fait remarquer, à juste titre, qu'en ce qui concerne l'initiation chrétienne, au moins, on avait été, au contraire, de la diversité vers l'unité, l'unification.

En ce sens, a-t-on ajouté, le Document de Lima procéderait un peu comme Hippolyte de Rome dans sa *Tradition apostolique*. Hippolyte estimait qu'une seule forme liturgico-canonique avait été reçue des Apôtres : celle qu'il mettait par écrit pour redresser les déviations qu'il croyait découvrir autour de lui. Hippolyte avait une illusion d'optique. Peut-être risquons-nous d'en subir une semblable. Il reste pourtant que, dans l'état de division persistante de la chrétienté, la « *shape of Liturgy* » offerte par le Document de Lima est un instrument indispensable. Et, en fait, Hippolyte a joué dans l'ensemble du monde chrétien un rôle un peu similaire de référence.

13. D'après le titre de son célèbre ouvrage paru en 1945.

Aussi pour conclure cette appréciation globale du Document de Lima comme contribution à la marche commune des chrétiens vers l'unité visible, je voudrais développer devant vous une suggestion un peu inattendue.

Il y a vingt-cinq ans environ, un des meilleurs historiens de la liturgie, dom Bernard Botte, a attiré l'attention sur un fait qui jusqu'alors n'avait guère été remarqué, à savoir la formation des plus anciennes collections canoniques¹⁴. Il a montré que trois documents avaient été à la base des collections primitives parvenues jusqu'à nous : la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome, la *Didascalie des Apôtres* et les *Canons apostoliques*. Tant dans le monde latin avec le *veronensis* LV (53) que dans le monde alexandrin avec le *Synodos* et dans le monde antiochien puis byzantin avec le *Testamentum Domini* et les *Constitutions apostoliques*, on retrouve à la base ces trois documents qui, tous les trois, ont joui du prestige apostolique. De ces trois documents, seule la *Tradition apostolique* d'Hippolyte fournissait un rituel complet de la vie liturgique de l'Église entendue au sens assez large. Chose remarquable à mon sens, les diverses compilations qui ont intégré ces documents, non seulement, en ont fait un usage assez libre qui peut nous surprendre si nous considérons qu'on les tenait pour « apostoliques », mais encore elles n'ont pas hésité à remanier les formulaires de prières qu'offrait la *Tradition* d'Hippolyte, voire à lui substituer des formulaires euchologiques autochtones et tenus, bien sûr, pour tout aussi apostoliques.

En l'étape actuelle du mouvement œcuménique et des convergences qui se dessinent sur les matières dont traite le Document de Lima, nous nous trouvons dans une situation qu'il n'est peut-être pas entièrement téméraire de comparer avec celle des compilateurs canonico-liturgiques du IV^e-V^e siècle. A cette époque, en effet, on s'est efforcé de rassembler la documentation que les grandes Églises tenaient pour authentiquement apostolique afin d'éliminer des écrits qui se paraient de ce titre pour faire passer des idées douteuses ou franchement hétérodoxes.

14. *Les plus anciennes collections canoniques*, in *L'Orient Syrien* V (1960), n° 19, p. 331-350.

Ainsi peut-on découvrir quelques analogies entre la composition et la diffusion de ces collections canoniques primitives, et la publication et la confrontation des textes issus d'une recherche de l'unité entre Églises divisées depuis des siècles, dans des conversations bilatérales et multilatérales. Bien sûr, parmi ces derniers, notre Document de Lima occupe une place d'honneur. A côté de lui ont été publiés depuis lors, d'une part, le recueil du Fr. Max Thurian et du Pr G. Wainwright : *Baptism and Eucharist. Ecumenical Convergence in celebration* (FO paper 117) en 1983, et celui des Prs H. Meyer et L. Vischer : *Growth in Agreement. Reports and agreed Statements of ecumenical Conversations on a world level* (FO paper 108) en 1984. Dans cet ensemble à quoi correspondrait notre Document de Lima ? Oserai-je donc le comparer à la *Tradition apostolique* d'Hippolyte sans me faire taxer de sacrilège par beaucoup ? Assurément, il faut commencer par mettre en évidence tout ce qui sépare ce texte œcuménique de l'antique rituel romain, et même ce qui les oppose. Mais une fois bien soulignée cette nécessaire distinction, la perception des rapprochements peut se montrer profitable pour l'appréciation globale que l'on essaie de dégager ici.

Par son objet le texte de Lima est limité à trois sujets : baptême, eucharistie, ministère ordonné, alors que la *Tradition apostolique* d'Hippolyte (= TA) s'étend en principe à l'ensemble de la vie de la communauté chrétienne et, en outre, elle traite ces trois mêmes sujets dans l'ordre inverse, ce qui n'est peut-être pas sans signification : elle commence par l'ordination de l'évêque, et poursuit par l'eucharistie à laquelle elle ajoute les autres ministères ordonnés ou non ; ensuite seulement elle traite de la préparation au baptême et du baptême lui-même. Puis, de manière moins systématique, la seconde partie de la TA, à peu près aussi étendue que la première, expose les autres aspects de la vie ecclésiale et de celle de chaque chrétien : depuis la pratique de la communion et celle du jeûne, jusqu'aux lieux de sépulture, aux moments où, chaque jour, le chrétien doit prier, et au signe de la croix.

La TA est l'œuvre d'un homme qui défend une thèse.

Son texte, il est vrai, contient pour l'essentiel la tradition disciplinaire de l'Église de Rome, mais revue et interprétée par celui qui se savait l'un des plus grands théologiens de son temps. Le Document de Lima est d'abord une œuvre collective de théologiens des traditions chrétiennes les plus diverses qui ont cherché à aller aussi loin que possible dans ce qu'ils pouvaient dire ensemble sur les trois sujets qui, depuis des siècles, divisent leurs Églises.

Enfin et surtout, si la TA est l'œuvre d'un homme qui défend une thèse, pour faire accepter cette thèse par ses lecteurs et, pour combattre ceux auxquels il entend s'opposer, il donne son texte pour la tradition normative reçue des Apôtres. Il n'était pas le premier à se couvrir ainsi de l'autorité la plus haute. Depuis la *Didachè* et jusqu'à Irénée, peu avant Hippolyte, la « tradition apostolique » authentique, celle que transmet l'Église est utilisée comme l'antidote des déviations qui tendent à corrompre le contenu du message.

Notre texte sur le BEM ne revendique pas au même titre la « tradition apostolique » authentique. Il s'agit de l'œuvre commune de chrétiens venant d'Églises non seulement très diverses, mais canoniquement toujours séparées. A partir des Écritures, mais aussi à partir d'une conscience chrétienne commune antérieure aux divisions et toujours maintenue malgré elles, ces théologiens essaient de retrouver ensemble ce que doivent être le baptême, l'eucharistie, le ministère ordonné pour la vie de l'Église une, telle que le Christ l'a voulue. Ils dessinent une convergence qui n'est pas encore un consensus avalisé par leurs Églises respectives, et ils font état des dissonances qui restent et devront, un jour, éventuellement être résolues, dans la mesure où elles mettraient obstacle à la pleine communion visible. Le propos du Document de Lima est donc à la fois plus modeste que celui de la TA — il ne prétend pas représenter de manière exclusive « la » tradition apostolique —, mais aussi plus ambitieux parce qu'il est le projet concordant d'Églises très variées qui essaient de dire ensemble cette tradition apostolique.

Ces différences étant bien établies, elles font aussi ressortir, dans le même mouvement, les points par lesquels

notre texte du XX^e siècle tend à rejoindre celui du début du III^e, et permet de faire avec celui-ci des comparaisons utiles. Je vois, de ce point de vue, quatre aspects majeurs qui autorisent ces comparaisons :

1^o Le document de Lima n'est pas isolé, même s'il est privilégié en raison de sa nature authentiquement « multilatérale ». On a rappelé qu'il était paru en même temps que les rapports d'importants dialogues bilatéraux et que souvent ces textes s'éclairaient réciproquement. La TA a été insérée dans des compilations canoniques. Elle y a joué souvent un rôle très important dont les retombées se font sentir jusqu'aujourd'hui dans la vie concrète des Églises. De même le Document de Lima interpelle toutes les Églises. Je l'ai dit pour l'Église catholique romaine. Tous, grâce à lui, nous nous posons des questions auxquelles, sans cela, nous n'aurions même pas prêté attention. Il joue donc un rôle un peu similaire à celui de la TA dans l'antiquité auprès des Églises. Il doit permettre de répondre à la première question : jusqu'à quel point votre Église peut-elle reconnaître dans ce texte la foi de l'Église à travers les siècles ? Du temps d'Hippolyte, à travers la TA les Églises s'interrogeaient jusqu'à quel point elles pouvaient y reconnaître la foi qu'elles savaient avoir héritée des apôtres et vivre en communion avec toutes les autres Églises répandues de par le monde, chacune gardant pourtant certains particularismes transmis à travers sa propre histoire.

2^o Aussi le Document de Lima intéresse-t-il toutes les Églises, même celles qui tiennent le plus à leur tradition propre, l'identifiant purement et simplement, parfois, avec « la Tradition », celle reçue du temps des Apôtres et transmise depuis lors. Il joue ainsi le rôle de critère d'apostolicité, comme l'a fait la TA. Chaque Église grâce à lui peut retrouver chez les autres, sous des formes qui peuvent être assez diverses, mais identiquement dans la substance, l'essentiel de sa foi dans le baptême, dans l'eucharistie, dans le ministère ordonné.

3^o Le Document de Lima appelle des compléments externes, comme la TA, bien que pour des raisons différentes. Même si la TA entendait livrer la tradition

reçue des Apôtres, son contenu en fait ne transmettait pas toute la tradition ecclésiale. La chose apparaît clairement déjà du fait que ce texte hippolytien fait suite à un traité perdu « Sur les charismes » dont la substance n'est pas reprise dans la TA. Sur le contenu de ce traité perdu on ne peut guère que se livrer à des conjectures. Une chose est certaine toutefois : conçu comme préambule de la TA, il donnait dans sa conjonction avec celle-ci une vision plus ample et plus complète de la réalité ecclésiale que celle de la seule TA.

D'une manière analogue le Document de Lima suppose des compléments externes. Son objet est limité à ce que nous appelons trois sacrements, trois « mystères », trois éléments structurants de l'Église en sa nature profonde. Mais ceux-ci s'ouvrent justement vers une vision globale du mystère ecclésial, une ecclésiologie eucharistique qu'ils amorcent et supposent, une théologie complète de la « koinônia ». Ils appellent aussi une théologie de la Parole qui fasse droit aussi plus explicitement à la confession commune de la foi et à sa proclamation. Ils appellent, enfin, cette conception universelle de l'unité en chaque lieu et en tous lieux que d'autres travaux de la Commission de Foi et Constitution ont déjà amorcée et qu'elle doit approfondir et intégrer avec plus de clarté au texte de Lima.

4° En dernier lieu la TA dans sa substance même a été complétée, voire corrigée, par d'autres documents qui lui ont été unis comme la *Didascalie des Apôtres*, ou comme les prières de sources inconnues qui se trouvent aux Livres VII et VIII des *Constitutions apostoliques*¹⁵. De son côté le texte de Lima apparaît en même temps que d'autres documents similaires issus des dialogues bilatéraux. En fournissant des points de comparaison, des compléments et des précisions, ceux-ci peuvent aider à entrer dans une intelligence plus profonde et plus large des matières que le

15. Reconnaissons que la comparaison n'est pas entièrement satisfaisante, car le compilateur des Constitutions Apostoliques a souvent marqué d'une touche arianisante les formulaires qu'il trouvait dans sa documentation.

Document de convergence de Lima n'était pas en mesure de cerner davantage en raison de son origine et de son objectif essentiellement multilatéraux. Ainsi les deux recueils que nous avons mentionnés plus haut, ramassant l'ensemble des résultats des dialogues parus jusqu'ici et les principales liturgies du baptême et de l'eucharistie en usage dans les Églises sont-ils, chacun dans leur ordre, des instruments indispensables pour entrer dans une compréhension plus profonde des trois sujets traités par le Document de Lima.

Ajoutons enfin, en relation avec le contenu du Document, l'observation qui a été faite plus haut : l'ordre du traitement des trois parties est inverse dans le texte de Lima et dans la TA. Celle-ci commence par l'épiscopat, passe à l'eucharistie et ajoute le baptême. Le BEM procède en sens inverse. Sans vouloir presser trop la signification de cette différence, on doit y voir une certaine option ecclésiologique. La TA a voulu fonder sa vision de l'Église d'abord sur l'épiscopat ; le Document de Lima sur le baptême. Il y a à cela des raisons œcuméniques : le baptême est un signe visible de la communion de tous les chrétiens. Cependant les conséquences de cette inversion ne sont pas négligeables pour la manière de percevoir le mystère de l'Église. Il est vrai qu'un renversement du même ordre a été opéré par la Constitution *Lumen Gentium* de Vatican II quand elle a fait passer le chapitre sur le Peuple de Dieu avant celui sur la Hiérarchie. On notera cependant que le chapitre sur le Peuple de Dieu y est précédé d'un premier chapitre sur le Mystère de l'Église qui englobe la vision de celle-ci dans le dessein de Dieu. Par ailleurs, on a rappelé que la TA était précédée aussi par un écrit perdu qui traitait des Charismes, qui — quel qu'en fut précisément le contenu — devait développer une vision qui s'apparentait aux chapitres XII à XIV de la I^{re} Épître aux Corinthiens.

La question que l'on peut se poser est donc celle-ci : l'ordre présenté par le Document de Lima permet-il d'intégrer une ecclésiologie complète, ou ne faudra-t-il pas dans une seconde étape renverser cet ordre pour pouvoir y intégrer ce qui concerne la confession de la foi apostolique

et l'autorité dans l'Église, et aussi le projet d'étude sur l'Église comme mystère et signe de renouveau pour le monde ?

A cette question ce sont les Églises qui devront répondre. Mais la question elle-même ne met pas en jeu le contenu de chacune des parties du texte de Lima. Or, celui-ci doit être pour toutes les Églises — ainsi que nous l'avons vu — l'occasion d'un approfondissement ecclésiologique commun. Cela ne signifie pas qu'une telle démarche puisse être accomplie en une fois. Il faudra du temps pour que l'assimilation des grandes options du BEM passe au niveau de la pratique liturgique et de la vie théologique et pastorale des Églises. Cela a été rappelé durant ce Congrès. Mais, en même temps, nous devons déjà nous préoccuper des suites du BEM pour lui donner cette intégration théologique et pastorale qu'il appelle.

Ainsi le Document de Lima marque-t-il un moment décisif de l'histoire de la marche de l'unité entre les Églises. Il n'est pas isolé. D'autres l'accompagnent. Ce Document a ses limites. Il faudra le situer dans un contexte plus large. Mais ce Document existe. C'est un don de Dieu qui nous est offert. Nous n'avons pas le droit de laisser passer ce moment de grâce.

Dom Emmanuel LANNE