Traduction française des textes communs

Autor(en): **[s.n.]**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **79 (1989)**

Heft [4]: **Koinonia auf altkirchlicher Basis**

PDF erstellt am: **24.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-404766

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Traduction française des textes communs

I. Doctrine de Dieu 116
I/1 La révélation divine et sa transmission 116
I/2 Le canon de la sainte Ecriture 117
I/3 La Sainte Trinité 118

II. Christologie 122
II/1 L'incarnation du Verbe de Dieu 122
II/2 L'union hypostatique 123
II/3 La Mère de Dieu 125

III. Ecclésiologie 128
III/1 La nature et les notes de l'Eglise 128
III/2 L'unité de l'Eglise et les Eglises locales 131
III/3 Les limites de l'Eglise 134
III/4 L'autorité de l'Eglise et dans l'Eglise 135
III/5 L'infaillibilité de l'Eglise 139
III/6 Les synodes de l'Eglise 140
III/7 La nécessité de la succession apostolique 142
III/8 La tête de l'Eglise 144

IV. Sotériologie 147
IV/1 L'œuvre salvatrice du Christ 147
IV/2 L'action du Saint-Esprit dans l'Eglise et l'appropriation du salut . 149

V. Doctrine des sacrements 152
V/1 Les sacrements ou mystères de l'Eglise 152
V/2 Le baptême 154
V/3 La confirmation 155
V/4 La sainte Eucharistie 157
V/5 La pénitence 160
V/6 L'onction des malades 161
V/7 L'ordination 162
V/8 Le mariage 164

VI. Eschatologie 166
VI/1 La doctrine de la consommation 166

VII. Communion ecclésiale: présuppositions et conséquences 169

I. Doctrine de Dieu

I/1 La révélation divine et sa transmission

Le Dieu un et trine, Père, Fils et Saint-Esprit a créé le monde et «n'a cessé de se rendre témoignage» (Ac 14, 17), il s'est révélé et se révèle encore dans le monde et dans l'histoire de manières nombreuses et diverses.

1. Dieu se révèle dans ses œuvres, car «ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité» (Rm 1, 20). Cela vaut particulièrement pour les hommes, créés à son image et ressemblance, «qui montrent la réalité de la loi inscrite en leur cœur» (Rm 2, 15).

2. Les hommes désobéirent au commandement divin et péchèrent, l'image divine en eux fut gâtée et obscurcie, et ils devinrent incapables de reconnaître le vrai Dieu: «Mais ils ont perdu le sens dans leurs raisonnements, et leur cœur inintelligent s'est enténébré», par conséquent «ils ont adoré et servi la créature de préference au Créateur» (Rm 1, 21. 25).

Cependant Dieu, qui dans son infinie bonté «veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité» (1 Tm 2, 4), s'engagea sur la voie de sa révélation directe et personnelle au monde. Ainsi, Dieu se révéla directement et réellement «jadis aux Pères par les prophètes» (He 1, 1), à savoir dans le peuple d'Israel. Cette révélation de Dieu, quoique réelle, resta fragmentaire et eut un caractère pédagogique: «La loi nous servit de pédagogue jusqu'au Christ» (Ga 3, 24).

3. «Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils» (Ga 4, 4). «Et le Verbe s'est fait chair, et il a demeuré parmi nous» (Jn 1, 14). En Jésus-Christ se produisit la pleine et parfaite révélation de Dieu: «En lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité» (Col 2, 9). Le salut n'est possible qu'en Jésus-Christ: «Il n'y a aucun salut ailleurs qu'en lui» (Ac 4, 12). Le Dieu trinitaire se révéla en Jésus-Christ: inaccessible en son essence et incompréhensible dans ses énergies salvatrices, il se révéla dans toute sa plénitude: «Nous disons que nous apprenons à connaître Dieu à ses énergies..., mais son essence reste inaccessible» (Basile le Grand, ep. 234, 1 – PG 32, 869).

4. Cette révélation surnaturelle en Christ nous est transmise par la tradition des saints apôtres, qui est transmise par écrit dans l'Ecriture inspirée de Dieu et oralement par la voix vivante de l'Eglise. La tradi-

tion orale est maintenue d'une part dans le symbole de foi et les autres décisions et canons des sept Conciles œcuméniques et des synodes locaux, dans les écrits des saints Pères ainsi que dans la sainte liturgie et en général dans la pratique cultuelle de l'Eglise; elle trouve d'autre part son expression dans la doctrine officielle constante de l'Eglise. L'Ecriture et la tradition ne sont pas des témoignages différents de la révélation divine, mais des expressions diverses de la tradition apostolique, une et identique. C'est pourquoi la question ne se pose pas de savoir, laquelle des deux est la plus importante: «les deux ont la même force au regard de la piété» (Basile le Grand, Spir. 27, 2 – PG 32, 188).» «L'Ecriture est comprise de par la Tradition, et la Tradition maintient son authenticité et le critère de la vérité par l'Ecriture et son contenu» (Commission interorthodoxe préparatoire du Saint et Grand Concile, 16–28 juillet 1971, Chambésy/Genève 1973, p. 110). La tradition apostolique est maintenue , expliquée et transmise dans le Saint-Esprit par l'Eglise, dans toute sa pureté.

Le texte ci-dessus sur «La révélation divine et sa transmission» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Chambésy/Genève, le 23 août 1975

Signatures

I/2 Le canon de la sainte Ecriture

Constituent l'Ecriture sainte les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament acceptés par l'Eglise dans le canon fixé et utilisé par elle. Ce sont:

a) dans l'Ancien Testament les vingt-deux (selon une autre manière de compter les trente-neuf) livres du canon hébraïque; s'y ajoutent dix autres livres, les «anagignoskomena», c'est-à-dire les livres lus, respectivement méritant d'être lus, qu'on a appelés plus tardivement deutérocanoniques en Occident, soit au total quarante-neuf livres.

Les trente-neuf premiers sont canoniques, à savoir: Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome, Josué, Juges, Ruth, 1 Samuel, 2 Samuel, 1 Rois, 2 Rois, 1 Chroniques, 2 Chroniques, Esdras (en grec 2 Esdras; Vulgate et version slave: 1 Esdras), Néhémie, Esther, Psaumes, Job, Proverbes, Qohélet, Cantique, Isaïe, Jérémie, Lamentations de Jérémie, Ezéchiel, Daniel, Abdias, Joël, Jonas, Amos, Osée,

Michée, Nahum, Sophonie, Habaquq, Aggée, Zacharie et Malachie. Pour les «anagignoskomena», il s'agit de: Judith, 1 Esdras, (en grec; Vulgate: 3 Esdras; version slave: 2 Esdras), 1 Maccabées, 2 Maccabées, 3 Maccabées, Tobie, Siracide, Sagesse, Baruch et Lettre de Jérémie.

Les livres «canoniques» se distinguent par une autorité particulière, que l'Eglise leur a toujours reconnue; cependant, elle honore aussi les «anagignoskomena» qui font partie depuis les temps anciens du canon des saintes Ecritures.

Note: La Commission vieille-catholique fait les réserves suivantes pour les livres 1 Esdras (en grec; Vulgate: 2 Esdras; version slave: 3 Esdras) et 3 Maccabées: ces deux livres ne sont pas écartés par leur Eglise, mais ne se trouvent pas dans la liste vieille-catholique des livres bibliques, qui remonte à la tradition latine. La Conférence internationale des évêques vieux-catholiques devrait d'abord prendre position sur ce point.

b) dans le Nouveau Testament, les vingt-sept livres canoniques, à savoir: les quatre Evangiles selon Matthieu, Marc, Luc et Jean, les Actes des Apôtres, les épîtres de saint Paul: Romains, 1 Corinthiens, 2 Corinthiens, Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens, 1 Thessaloniciens, 2 Thessaloniciens, 1 Timothée, 2 Timothée, Tite, Philémon et Hébreux; les épîtres catholiques: Jacques, 1 Pierre, 2 Pierre, 1 Jean, 2 Jean, 3 Jean, Jude ainsi que l'Apocalypse de saint Jean.

Le texte ci-dessus sur «Le canon de la sainte Ecriture» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Chambésy/Genève, le 25 août 1975

Signatures

I/3 La Sainte Trinité

Nous confessons le Dieu un en trois hypostases, Père, Fils et Saint-Esprit. Le Père, qui a «aimé» le Fils «avant la création du monde» (Jn 17, 24), s'est révélé par lui dans l'Esprit Saint, afin que cet amour soit parmi les siens (Jn 17, 26) par la communion du Saint-Esprit «envoyé dans nos cœurs» (Gal 4, 6). Cette révélation est un mystère indicible et inexplicable, un mystère de l'amour, «car Dieu est amour» (1 Jn 4, 8).

1. Sur la base de cette révélation, nous croyons que le Dieu unique

dans son essence est trinitaire dans les hypostases ou personnes. Père, Fils et Saint-Esprit désignent les trois modes de l'être des trois personnes, sans commencement, éternels, et leurs relations entre elles; ces trois personnes sont inséparablement liées et unies dans l'unique essence divine. Ainsi, «nous vénérons l'unité dans la trinité et la trinité dans l'unité avec le paradoxe de la distinction et de l'union» (Grégoire de Nazianze, or. 25, 17 – PG 35, 1221).

2. Nous comprenons l'unité d'une part et avant tout sur la base de l'unité et identité de l'essence divine, d'autre part sur la base de l'unité et identité des propriétés, des énergies et de la volonté; et si nous faisons remonter le Fils et le Saint-Esprit au Père comme à leur origine et unique cause *(aition)*, nous maintenons l'unité sans confusion aucune. Les trois personnes divines sont liées les unes aux autres et unies sans confusion dans le Dieu unique, d'une part parce qu'elles sont de même essence, d'autre part parce qu'elles s'interpénètrent sans se mêler. C'est pourquoi «nous reconnaissons, partant de la consubstantialité et de l'interpénétration des hypostases ainsi que de l'identité de leur volonté et énergie, de leur puissance, autorité et mouvement..., que Dieu est un et indivisé; car Dieu est vraiment un: Dieu (le Père), son Verbe et son Esprit» (Jean Damascène, f. o. 8 – PG 94, 825). Toute séparation ou division de l'essence, toute subordination des trois personnes sur la base d'une préséance ou préférence est exclue.

3. Nous comprenons la trinité d'une part sur la base de la différence des trois personnes, d'autre part sur la base de la diversité de leurs processions. Ainsi, les trois personnes divines se distinguent sans être séparées, chacune a la plénitude de la divinité, l'essence divine restant évidemment inséparée et indivisée, si bien que «la divinité est sans division dans ceux qui sont distincts (= les hypostases)» (*ameristos en memerismenois* – Grégoire de Nazianze, or. 31, 14 – PG 36, 149).

Le Père se distingue des autres personnes dans la mesure où, par sa nature et de toute éternité, il engendre le Fils et fait procéder le Saint-Esprit; le Fils, dans la mesure où il est engendré par le Père; le Saint-Esprit en ce qu'il procède du Père. Ainsi le Père est non-engendré, sans cause (*anaitios*) et sans origine, mais en même temps «l'unique origine et racine et source du Fils et du Saint-Esprit» (Basile le Grand, hom. 24, 4 – PG 31, 609); lui seul est leur cause (*aitios*), lui qui de toute éternité engendre le Fils et fait procéder le Saint-Esprit. Le Fils pour sa part est engendré par le Père, le Saint-Esprit est issu – ou procède – du Père. Partant, le Père est sans cause *(anaitios)* et sa propre cause *(autoaitios)*, le Fils et le Saint-Esprit ont leur cause dans le Père:

le Fils, parce qu'il est engendré, le Saint-Esprit parce qu'il procède, tous deux étant sans commencement et temps, sans division et séparation. Ainsi, la mystérieuse, indicible et pourtant réelle différence des hypostases ou personnes de la Sainte Trinité apparaît seulement dans leurs trois propriétés incommunicables, pour le Père dans le fait de ne pas être engendré, pour le Fils dans le fait qu'il est engendré, pour le Saint-Esprit dans le fait qu'il procède. «Ce n'est que dans ces propriétés hypostatiques que les trois saintes hypostases se distinguent, non par l'essence, mais par le caractère propre de chaque hypostase, et elles restent ainsi distinctes sans être séparées» puisqu'elles «ne désignent pas l'essence, mais leur relation entre elles et leur mode d'être» (Jean Damascène, f.o.8; 10 – PG 94, 824.837).

4. Pour le Saint-Esprit en particulier, la sainte Ecriture (Jn 15, 26), le deuxième Concile œcuménique dans le symbole de foi de Nicée-Constantinople et en général l'Eglise ancienne nous apprennent qu'il procède du Père, la source et l'origine de la divinité. Il faut pour cela distinguer sont éternelle procession du Père seul de sa révélation dans le temps et sa mission dans le monde, qui s'est faite par Jésus-Christ. Donc quand nous parlons de la procession du Saint-Esprit dans le sens de son être et procession éternels et sans commencement, nous confessons qu'il procède du Père seul, et non du Père et du Fils. En revanche quand nous parlons de la procession temporelle du Saint-Esprit et de sa mission dans le monde, nous confessons qu'il procède du Père par le Fils, ou aussi qu'il procède des deux.

C'est pourquoi nous croyons au Saint-Esprit «qui procède du Père ... et a été communiqué à toute la création par le Fils... Nous ne disons pas que l'Esprit est du Fils... Mais nous confessons que c'est par le Fils qu'il a été manifesté et nous est communiqué... Il est le Saint-Esprit de Dieu le Père, parce qu'il procède de lui, mais on l'appelle aussi Esprit du Fils, parce qu'il a été manifesté et communiqué à la création par lui, mais non parce qu'il tient l'être de lui» (Jean Damascène, f.o.8; 12; hom.4, 4 – PG 94, 821.832.833.849; 96, 605).

C'est en ce sens que la Lettre doctrinale de la Conférence internationale des évêques vieux-catholiques de 1969 affirme: «Nous rejetons catégoriquement l'adjonction du filioque, faite en Occident au 11e siècle, sans reconnaissance par un Concile œcuménique. Ce rejet ne se rapporte pas seulement au procédé non canonique de cette adjonction, quoique cette forme à elle seule enfreigne la loi d'amour en tant que lien de l'unité. Mais bien plutôt, nous rejetons toute doctrine théologique qui fait du Fils une cause concomitante du Saint-Esprit.»

Dans un sens analogue, la Déclaration particulière de cette même Conférence d'évêques sur «La question du filioque», datant de la même année, affirme «que dans la Très-Sainte Trinité, il n'y a qu'un seul principe et source, à savoir le Père.»

Le texte ci-dessus sur «La Sainte Trinité» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Chambésy/Genève, le 28 août 1975

Signatures

II. Christologie

II/1 L'incarnation du Verbe de Dieu

1. Nous croyons en Jésus-Christ, Fils et Verbe unique de Dieu, «qui pour nous hommes et pour notre salut est descendu des cieux et a pris chair par le Saint-Esprit de la Vierge Marie et s'est fait homme.» (Symbole de foi de Nicée-Constantinople). Par l'incarnation, le Dieu éternel et intemporel entra comme homme dans le temps et l'histoire «pour réunir le genre humain en lui, sa tête» (Cyrille d'Alexandrie, Nest. 1, 1 – PG 76, 17).

Jésus-Christ a deux natures: Il est parfaitement Dieu, ayant tout ce qu'a le Père, à part le fait de ne pas être engendré; en même temps, il est pleinement homme «avec une âme raisonnable et un corps», il nous est semblable en tout sauf le péché. Jésus-Christ en tant qu'homme se distingua des autres hommes par sa naissance surnaturelle et l'absence de péché en lui, dans la mesure où son incarnation fut opérée par le Saint-Esprit de la Vierge Marie et où il était libre du péché originel et de tout péché personnel.

2. Au sujet des deux natures en Christ, la divine et l'humaine, nous confessons ce qu'enseigne l'Eglise sur la base de l'Ecriture sainte et de la sainte tradition: les deux natures, la divine et l'humaine, sont hypostatiquement unies en Christ, plus précisément dans l'hypostase ou la personne du Verbe de Dieu, «sans division, sans séparation, sans confusion, sans mutation» (4e Concile œcuménique – Mansi 7, 116).

Jésus-Christ est à la fois Dieu et homme, l'unique personne divine en deux natures, la divine et l'humaine, avec deux volontés et deux modes d'agir *(energeiai)*. Comme la personne de Jésus-Christ porte les deux natures et qu'elle veut et agit en conformité avec cette double nature, nous pouvons nommer les modes d'agir du Seigneur à la fois divins et humains. «Il n'a pas seulement fait d'une manière humaine ce que l'homme fait, parce qu'il n'est pas seulement homme, mais aussi Dieu... il n'a pas seulement fait d'une manière divine ce que Dieu fait, parce qu'il n'est pas seulement Dieu, mais aussi homme» (Jean Damascène, f. o. 59 – PG 94, 1060). Par l'interpénétration ou la mutuelle inhabitation des deux natures, la dualité des natures, volontés et modes d'agir est garantie aussi bien que l'unité de la personne.

3. De l'union hypostatique, il découle pour le dogme de la Sainte Trinité:

a) Quoiqu'en Jésus-Christ, la totalité de la nature divine se soit unie

à la nature humaine, ce n'est pas toute la Sainte Trinité qui s'est faite homme, mais seulement la seconde personne.

b) L'incarnation n'a pour conséquence aucune transformation ou modification de Dieu qui est immuable et inaltérable.

4. Les conséquences de l'union hypostatique sont les suivantes:

a) L'échange ou la communication réciproque des idiômes. Les deux natures, la divine et l'humaine, se communiquent dans l'union hypostatique et sur la base de l'unité de la personne leurs idiômes, en s'interpénétrant et habitant l'une dans l'autre.

b) Le déification *(theōsis)* de la nature humaine du Christ. Elle reste évidemment «dans les limites qui lui sont propres et dans sa manière» (6e Concile œcuménique – Mansi 11, 637).

c) L'impeccabilité du Christ.

d) L'adoration du Christ aussi dans sa nature humaine. Cette adoration s'adresse à la personne à la fois divine et humaine du Seigneur.

e) La Vierge Marie est vraiment Mère de Dieu *(theotokos).*

5. L'incarnation du Verbe éternel de Dieu, opérée par amour des hommes, est un mystère inaccessible et insaisissable, qu'on ne peut s'approprier que dans la foi.

Le texte ci-dessus sur «L'incarnation du Verbe de Dieu» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Chambésy/Genève, le 28 août 1975

Signatures

II/2 L'union hypostatique

L'Eglise enseigne sur l'union hypostatique des deux natures:

1. La nature divine s'est unie à la nature humaine hypostatiquement, c'est-à-dire dans l'hypostase ou la personne de Dieu le Verbe. Dans son incarnation, il n'a pas assumé la nature humaine en général, mais une nature individuelle. Celle-ci n'existait pas auparavant, elle était «sans hypostase propre et n'avait aucune individualité précédente.... mais le Verbe de Dieu lui-même devint hypostase pour la chair» (Jean Damascène, f.o.56; 46 – PG 94, 1024.985). Par conséquent, le Seigneur n'a pas assumé une hypostase humaine, mais une nature humaine, plus précisément, la nature humaine complète, dans toute sa plénitude. La nature humaine individuelle assumée était véritable et parfaite, «avec une âme raisonnable et un corps» (4e Concile

œcuménique – Mansi 7, 116). Elle ne préexistait pas déjà pour elle-même dans un individu, en dehors de l'unique personne de Jésus-Christ; elle n'avait pas non plus été formée auparavant, mais son existence commença à l'instant de l'incarnation divine «par le Saint-Esprit de la Vierge Marie», dans l'unité de la personne ou hypostase du Verbe de Dieu. Partant, elle n'a jamais eu une autre hypostase que celle unique du Fils de Dieu.

2. C'est pourquoi Jésus-Christ est personne une «en deux natures», la divine et l'humaine, mais non pas «de deux natures». Le 4e Concile œcuménique apprend «à confesser ... un seul et le même Christ ... Fils, Seigneur, Fils unique, reconnu comme étant en deux natures sans confusion, sans mutation, sans division, sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de chacun des natures étant bien plutôt sauvegardée et concourant à la formation d'une seule personne et d'une seule hypostase» (Mansi 7, 116). L'union hypostatique des deux natures en Christ, qui s'est opérée «à l'instant de la conception, sans confusion ni séparation», reste de toute éternité inséparable et indissoluble. La nature humaine reste éternellement et inséparablement unie à la nature divine. C'est pourquoi «le Dieu-Homme Jésus-Christ est le même, hier et aujourd'hui, il le sera pour l'éternité» (He 13, 8).

3. Dans la mesure où il y a deux natures en Jésus-Christ, la divine et l'humaine, il y a en lui aussi deux volontés, appartenant aux natures et agissant librement, la divine et l'humaine; deux modes d'agir *(energeiai)* appartenant aux natures, le divin et l'humain, ainsi que deux libres arbitres *(autexousia)* appartenant aux natures, la divine et l'humaine. Sa sagesse et sa science sont également aussi bien divines qu'humaines.

Comme le Seigneur est consubstantiel à Dieu le Père, il a voulu et agi librement en tant que Dieu; mais comme il est aussi consubstantiel à nous, les hommes, il a également voulu et agi librement en tant qu'homme. «La volonté et l'action, il ne les possède évidemment pas séparées, mais unies, puisqu'il veut et agit dans chacune des natures en communion avec l'autre.» Ainsi nous ne comprenons pas les deux volontés comme opposées ou en lutte l'une avec l'autre, mais chacune veut la même chose en harmonie, conformément à son mode propre. La faible volonté humaine toutefois a obéi et s'est soumise à la forte volonté divine, étant donné que les deux volontés et modes d'agir agissaient «en union» et «pour le salut du genre humain» (6e Concile œcuménique – Mansi 11, 640). Pour le dire d'une manière générale:

«Comme l'hypostase du Christ est unique et que le Christ est unique, il est un qui veut conformément aux deux natures: en tant que Dieu, il veut selon son bon plaisir, en tant qu'homme, il veut dans l'obéissance» (Jean Damascène, volunt. 27 – PG 95, 160).

L'Eglise enseigne donc ce que les Pères du 6e Concile œcuménique ont défini: «Nous maintenons de toutes manières les termes de ‹sans confusion› et ‹sans séparation› et nous proclamons en résumé: en croyant que l'une des personnes de la Sainte Trinité, après l'incarnation notre Seigneur Jésus-Christ, est notre vrai Dieu, nous affirmons que ses deux natures se manifestent dans son hypostase unique ... on reconnaît la différence des natures dans l'hypostase unique en ce que chaque nature veut et agit, ce qui lui est propre, en communion avec l'autre. Conformément à cela, nous glorifions aussi les deux volontés et modes d'agir appartenant aux deux natures, qui agissent ensemble pour le salut du genre humain.» Même après l'union, «sa volonté humaine déifiée n'a pas été supprimée, mais elle continue à exister» (Mansi 11, 638.640).

Le texte ci-dessus sur «L'union hypostatique» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieilles-catholique.

Chambésy/Genève, le 28 août 1975

Signatures

II/3 La Mère de Dieu

L'Eglise confesse qu'en Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine sont unies hypostatiquement. Conformément à cela, elle confesse aussi que la Sainte Vierge Marie n'a pas enfanté simplement un homme, mais Jésus-Christ, le Dieu-Homme, et qu'elle est véritablement Mère de Dieu – selon la définition du 3e Concile œcuménique, confirmée par le 5e. D'après St Jean Damascène, l'appellation de «Mère de Dieu» *(theotokos)* «contient tout le mystère du plan de salut» (f. o. 56 – PG 94, 1029).

1. En la Vierge Marie, le Fils de Dieu, en vertu de la toute-puissance divine, a pris un corps et une âme, car la puissance du Très-Haut couvrit la Vierge de son ombre, et le Saint-Esprit descendit sur elle (Lc 1, 35). Ainsi, le Verbe s'est fait chair (Jn 1, 14). Par la véritable et réelle maternité de la Vierge Marie, le Sauveur s'est uni au genre humain.

Il existe une relation interne entre la vérité du Christ unique et la vérité de Marie en tant que Mère de Dieu; «... il y a eu en effet union

des deux natures: c'est pourquoi nous confessons un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur. En raison de cette notion de l'union sans mélange, nous confessons que la Sainte Vierge est Mère de Dieu, parce que Dieu le Verbe a été incarné, qu'il est devenu homme, et que dès le moment de la conception il s'est uni à lui-même le temple qu'il a tiré d'elle» (3e Concile œcuménique, Formula unionis – Mansi 5, 292); «... nous enseignons tous unanimement que nous confessons un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, ... avant les siècles engendré du Père selon la divinité, aux derniers jours le même, à cause de nous et pour notre salut, engendré de la Vierge Marie Mère de Dieu selon l'humanité» (4e Concile œcuménique, Definitio fidei – Mansi 7, 116).

2. Comme l'Eglise reconnaît que Marie est la Mère de Dieu dont St Ignace d'Antioche appelle l'enfantement «un mystère retentissant» (Eph. 19, 1 – PG 5, 660), elle célèbre aussi sa perpétuelle virginité. La Mère de Dieu est toujours Vierge, car elle a enfanté le Christ en restant intacte, d'une manière indicible et inexplicable. Dans leur discours à l'empereur Marcien, les Pères du 4e Concile œcuménique disent: «... les Pères ont développé pour tous la compréhension de la foi et ont proclamé exactement les bienfaits de l'incarnation: comme, par la volonté céleste, le mystère du plan de salut, issu du sein maternel, fut préparé, comme la Vierge est nommée Mère de Dieu *(theotokos)* pour l'amour de celui qui, après qu'elle eut été enceinte, lui donna la virginité et maintint son corps scellé d'une manière merveilleuse; comme en toute vérité, elle est nommée Mère à cause de la chair du Seigneur de l'univers, qui est née d'elle et qu'elle lui prêta...» (Mansi 7, 461). Quant au 7e Concile œcuménique, il affirme dans ses décisions: «Nous confessons les deux natures de celui qui, pour l'amour de nous, s'est incarné de l'immaculée Mère de Dieu toujours vierge» (Definitio – Mansi 13, 377). «Il est né du Saint-Esprit, dit St Augustin, et de la Vierge Marie. Et même la naissance humaine est à la fois humble et sublime. Pourquoi humble? Parce qu'homme, il est né d'humains. Pourquoi sublime? Parce qu'il est né de la Vierge. Une vierge a concu, une vierge a enfanté, restant vierge même après l'enfantement» (Augustin, symb. 1, 3/6 – PL 40, 630). (Cf. aussi Sophronius de Jérusalem, ep. syn. – PG 87, 3164.3176; Jean Damascène, f.o. 87 – PG 94, 1161; Maxime le Confesseur, ambig. 31 – PG 91, 1276 et d'autres.)

3. C'est pourquoi l'Eglise honore d'une manière particulière la Vierge Mère de Dieu, «non point comme Dieu, mais comme la Mère

de Dieu selon la chair» (Jean Damascène, imag. 2, 5 – PG 94, 1357). Ainsi, si l'Eglise, à cause de la rédemption opérée en Christ et de ses bienfaits, glorifie Dieu et lui adresse l'adoration véritable due seulement à la nature divine, elle honore en même temps la Mère de Dieu comme vase d'élection dans l'œuvre du salut, comme celle qui dans la foi, l'humilité et l'obéissance a accepté la parole de Dieu, comme la porte par laquelle Dieu est entré dans le monde. Elle l'appelle comblée de grâce, la première parmi les saints et la pure servante du Seigneur[1]; elle lui attribue ainsi une relative impeccabilité par grâce, notamment depuis la descente du Saint-Esprit sur elle, car seul notre Sauveur Jésus-Christ est par nature et d'une manière absolue libre de péché.

L'Eglise ne connaît pas les nouveaux dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption corporelle de la Mère de Dieu. Mais elle célèbre l'entrée de la Vierge dans la vie éternelle et marque solennellement le jour de sa dormition.

4. L'Eglise honore la Mère de Dieu aussi parce qu'elle intercède pour les hommes auprès de Dieu d'une manière particulière, du fait qu'elle a une place éminente dans l'œuvre du salut. Mais l'Eglise distingue entre l'intercession de la Mère de Dieu et le rôle tout à fait unique de médiateur de Jesus-Christ. «Car il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, un homme: Christ Jésus» (1 Tm 2, 5). «Montre ton amour pour les hommes, ô Miséricordieux! Accueille celle qui t'a enfanté, la Mère de Dieu, qui intercède pour nous. Sauve un peuple désespéré, ô notre Sauveur» (Vêpres [byzantines] du samedi, 8e ton). «... ô Dieu, donne-nous à tous part à la vie de ton Fils en union avec la Vierge Marie, la Sainte Mère de notre Seigneur et Dieu, et avec tous les saints. Daigne considérer leur vie et leur mort et exauce leurs intercessions pour ton Eglise sur terre» (Liturgie de la messe de l'Eglise catholique-chrétienne de la Suisse).

Dans les hymnes de l'Eglise, il est vrai, la Mère de Dieu est aussi appelée «intermédiaire» *(mesitria);* mais ce nom n'a nullement et jamais le sens de médiatrice (*commediatrix*) ou de corrédemptrice (*corredemptrix*), il désigne seulement le rôle d'intercession de Marie.

Le texte ci-dessus sur «La Mère de Dieu» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Chambésy/Genève, le 27 août 1977

Signatures

[1] Voir note dans le texte allemand p. 57.

III. Ecclésiologie

III/1 La nature et les notes de l'Eglise

I.1. De par sa nature, l'Eglise est en relation étroite avec le mystère du Dieu trinitaire, révélé en Christ et dans le Saint-Esprit (cf. Ep 5, 32). Elle est «le trésor des indicibles mystères de Dieu» (Jean Chrysostome, hom. 16, 3 in 1 Cor. – PG 61, 134).

Ni l'Ecriture ni la tradition ne donne une définition directe et globale de la notion d'Eglise, mais nous y trouvons de nombreuses images et appellations dont nous pouvons déduire ce qu'est la nature de l'Eglise.

D'après l'Ecriture, l'Eglise est «le corps du Christ» (Rm 12, 4s; 1 Co 12, 13.27), «le peuple de Dieu» (1 P 2, 10), «la maison» ou «le temple de Dieu» (1 Tm 3, 15; Ep 2, 19; 1 Co 3, 16s), «le sacerdoce royal» (1 P 2, 9), l'épouse du Christ (cf. Mc 2, 20; Mt 25, 1ss; Ap 21, 2), «la vigne» de Dieu (Is 5, 7).

Dans la tradition aussi, il y a des périphrases, mettant en évidence l'un ou l'autre des aspects de l'Eglise: elle a un ordre épiscopal, un caractère sacerdotal et charismatique, elle est la communauté des fidèles, elle est constituée par tous les vrais croyants de tous les temps, elle est l'humanité unie en le Dieu-Homme.

2. D'après sa nature, l'Eglise n'est donc pas une communauté purement humaine, elle n'est pas un phénomène passager de l'histoire humaine. Elle se fonde sur l'éternel dessein de Dieu envers le monde et l'humanité, elle fut préfigurée dans l'Ancienne Alliance en Israel, elle fut annoncée d'avance par les prophètes comme le futur peuple de Dieu de la Nouvelle Alliance, dans laquelle Dieu édifierait sur terre son Royaume définitif et englobant tout (Is 2, 2; Jr 31, 31); dans la plénitude des temps, elle fut réalisée par l'incarnation du Verbe de Dieu, par l'annonce de l'Evangile, par le choix des douze apôtres, l'institution de la sainte Cène, la mort sur la croix et la résurrection ainsi que par l'effusion du Saint-Esprit à la Pentecôte pour la sanctification de l'Eglise et la préparation des apôtres à leur mission.

3. Ainsi, l'Eglise fondée par le Seigneur sur terre est le corps du Christ dont le Christ est la tête, elle est un organisme à la fois divin et humain: une communauté descriptible et perceptible et en même temps une relation intérieure et spirituelle de ses membres avec son divin fondateur et des uns avec les autres. Peuple de Dieu en marche, l'Eglise vit sur terre dans l'attente du Seigneur jusqu'à l'achèvement

du Royaume de Dieu. Elle existe et vit aussi bien au ciel, en ceux qui sont déjà parfaits et y triomphent, que sur terre dans les croyants, qui mènent le bon combat (cf. 2 Tm 4, 6). Selon un aspect, elle est invisible et céleste, selon un autre, elle est terrestre et visible, une communauté et un organisme avec un ministère pastoral et sacerdotal, issu canoniquement des apôtres, avec des principes dogmatiques et éthiques fixes, un culte divin bien établi et ordonné, un corps, dans lequel on distingue le clergé et les laïcs.

Dans l'Eglise se déroule la vie nouvelle dans le Saint-Esprit, une vie conforme au Christ; en elle, la grâce et la vie divine du chef est donnée à tous les membres du corps pour leur sanctification et leur salut.

4. Conformément à cela, l'Eglise fondée par le Seigneur sur terre ne peut pas être seulement intérieure, une communauté invisible ou une Eglise idéale et indéfinissable dont les Eglises particulières seraient des images imparfaites. Une telle conception de la nature de l'Eglise est contraire à l'esprit de l'Ecriture et de la tradition, elle détruit le contenu authentique de la révélation et le caractère historique de l'Eglise.

II. La nature de l'Eglise trouve son expression dogmatique dans le symbole de foi de Nicée-Constantionple, tel qu'il a été confirmé par le 4e Concile œcuménique de Chalcédoine. Dans ce symbole, la croyance dans le Dieu trinitaire est suivie de la déclaration de foi «en l'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique» (Mansi 7, 112).

1. L'Eglise est «une», car comme le Christ, le chef de l'Eglise est un, il y a *un* corps recevant sa vie du Saint-Esprit, dans lequel le Christ en tant que tête et les croyants en tant que membres sont unis. Dans ce corps, toutes les Eglises locales sont liées les unes aux autres par l'unité de la foi, du culte divin et de l'ordre. L'unité de la foi et du culte divin forme le lien qui unit tous les croyants avec le Sauveur et les uns avec les autres dans l'amour et la paix, elle s'exprime dans la confession de la même fois et dans la célébration du même culte divin, dans la mesure où il repose sur le dogme. L'unité de l'ordre se manifeste en ce que le gouvernement de l'Eglise repose partout sur les mêmes principes et en ce que les croyants conformément aux règles canoniques, reconnaissent *un* ministère et *une* autorité: l'épiscopat basé sur une constitution conciliaire.

Si les membres de l'Eglise connaissent les vérités de la foi de manières diverses, ce n'est pas là une abolition ou altération de l'unité de la foi; ce n'est pas le cas non plus quand parfois l'Eglise fait preuve de patience, face à des gens qui s'éloignent de l'unité de la foi et de l'or-

dre, et pour des raisons de sollicitude ou d'«économie», ne les exclut pas du corps de l'Eglise.

S'il y a donc dans l'Eglise, le corps du Christ, de nombreux membres, ils forment néanmoins tous un seul corps et ils sont réunis pour une inséparable unité. C'est pour cette unité que le Seigneur a prié, fondant l'unité des croyants sur l'unité du Père et du Fils (Jn 17, 21), en tant qu'image de l'unité du Dieu trinitaire. «Père, Fils et Saint-Esprit ont une seule volonté. Il veut que nous soyons ainsi nous aussi, quand il dit: ... afin que tous soient un, comme moi et toi nous sommes un» (Jean Chrysostome, hom. 78, 3 in Jo. – PG 59, 425).

2. L'Eglise est «sainte», parce que le Christ, son chef, est saint et qu'il s'est livré pour elle «afin de la sanctifier... car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée» (Ep 5, 25–27). Le Christ a fait de l'Eglise «la maison de Dieu» (1 Tm 3, 15; He 3, 6), lui donnant part à sa sainteté et grâce et vie divine – lui «qui a sanctifié le peuple par son propre sang» (He 13, 12). C'est pourquoi l'on appelle aussi les chrétiens «saints» (Ac 9, 13).

Le fait que des membres de l'Eglise pèchent n'abolit pas la sainteté de l'Eglise. Les Pères ont condamné unanimement ceux qui, en raisons de tendances extrêmes et ascétiques, étaient d'avis que l'Eglise est une communauté qui ne se compose que de membres parfaits et saints.

3. L'Eglise est «catholique», parce que le Christ, son chef, est le maître de l'univers. Elle est destinée à s'étendre à la création entière, à tous les peuples et tous les temps (Mt 28, 20; Mc 16, 15; Ac 1, 8). C'est là la signification extérieure, quantitative de sa catholicité.

Dans le sens intérieur et qualitatif du mot, l'Eglise est dite catholique, parce que, quoique s'étendant sur toute la terre, elle est toujours et partout la même. Elle est catholique, car elle a «la saine doctrine» (Tt 2, 1; cf. 1 Tm 6, 20), elle demeure dans la tradition originelle des apôtres et elle continue et maintient la vraie foi, «ce qui a été cru partout, toujours et par tous» (Vincent de Lérins, commonit. 2 – PL 50, 640). L'Eglise est donc catholique, parce qu'elle est l'Eglise orthodoxe, authentique et véritable.

D'après St Cyrille de Jérusalem, l'Eglise est dite catholique «en raison de son extension à l'ensemble du monde habité, d'une extrémité à l'autre de la terre. A cause aussi de ce qu'elle enseigne universellement et sans défaillance tous les dogmes qui doivent venir à la connaissance des hommes, tant sur les choses visibles que sur les invisibles, sur les

célestes que sur les terrestres. Encore, parce qu'elle soumet tout le genre humain à la piété, chefs et subordonnés, savants et ignorants. Aussi parce qu'elle soigne et guérit universellement toutes les sortes de péchés que commettent l'âme et le corps, et possède en elle toutes les formes de ce qu'on appelle vertu, dans les œuvres et les paroles et dans toutes les diverses sortes de dons spirituels» (catech. 18, 23 – PG 33, 1044).

4. L'Eglise est «apostolique», parce que son divin fondateur était le premier «apôtre» (He 3, 1; cf. Ga 4, 4), et qu'elle est édifiée «sur la fondation des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la pierre d'angle» (Ep 2, 20).

La mission de Jésus se place dans un contexte plus vaste: le Fils est envoyé par le Père dans le monde, lui-même envoie ses disciples (cf. Jn 20, 21), en leur disant: «Qui vous écoute m'écoute» (Lc 10, 16). Après leur mort, la mission est poursuivie par l'Eglise, qui maintient et transmet le dépôt de vérité que le Seigneur avait confié aux apôtres, dans la vie spirituelle, l'administration des sacrements et l'enseignement. L'enseignement apostolique, conservé par l'Eglise, est la face intérieure de son apostolicité. L'autre élément de son apostolicité se trouve dans la chaîne et succession ininterrompue des pasteurs et docteurs de l'Eglise, qui est le signe extérieur et en quelque sorte le garant de la vérité de l'Eglise. Ces deux éléments de l'apostolicité, l'élément intérieur et l'élément extérieur, se fondent et se conditionnent réciproquement: l'absence de l'un ou de l'autre porte atteinte à la nature de l'apostolicité et à la plénitude de la vérité de l'Eglise.

Les quatre notes dogmatiques de l'Eglise s'interpénètrent dans une indissoluble unité et renvoient à l'indestructibilité et l'infaillibilité de l'Eglise, «colonne et support de la vérité» (1 Tm 3, 15).

Le texte ci-dessus sur «La nature et les notes de l'Eglise» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Chambésy/Genève, le 29 août 1977

Signatures

III/2 L'unité de l'Eglise et les Eglises locales

1. L'Eglise est le corps un et indivisible du Christ, dans lequel les croyants, en tant que membres, sont unis au Christ, la tête, et unis entre eux. L'expression suprême et, en même temps, la source intarissa-

ble de cette unité, c'est le sacrement de l'Eucharistie, la communion au corps et au sang du Seigneur: «Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps; car tous nous participons à ce pain unique» (1 Co 10, 17).

2. L'Eglise une sur terre vit dans les nombreuses Eglises locales, dont la vie trouve son centre dans la célébration de la sainte Eucharistie faite en liaison avec l'évêque légitime et son collège presbytéral. «Suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ suit son Père, et le presbytérium comme les apôtres... Que cette eucharistie seule soit regardée comme légitime, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé» (Ignace d'Antioche, Smyrn. 8, 1 – PG 5, 852).

3. Ni l'extension de la foi chrétienne à divers pays et parmi de nombreux peuples, ni la constitution d'un grand nombre d'Eglises locales n'ont aboli l'unité de l'Eglise et elles ne l'aboliront pas à l'avenir, pour autant que les Eglises locales maintiennent dans sa pureté et son intégrité et dans un esprit unanime la foi reçue du Seigneur par l'intermédiaire des apôtres. L'unité de la foi est le principe suprême de l'Eglise catholique: «L'Eglise ... ayant reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, ... et en un seul Jésus-Christ, le Fils de Dieu, ... et en l'Esprit-Saint, ... ayant donc reçu cette prédication, ... l'Eglise, bien que dispersée dans le monde entier, la garde avec soin, comme n'habitant qu'une seule maison, elle y croit d'une manière identique, comme n'ayant qu'une seule âme et qu'un même cœur, et elle la prêche, l'enseigne et la transmet d'une voix unanime, comme ne possédant qu'une seule bouche» (Irénée de Lyon, haer. 1, 10, 1.2 – PG 7, 549.552).

4. Chaque Eglise locale en tant que communauté unie autour de l'évêque et des prêtres manifeste, en tant que corps du Christ, la totalité du Christ en un lieu donné. Elle représente la réalité sacramentelle de l'Eglise entière au lieu où elle se trouve. Car la vie de l'Eglise, qui lui est donnée par Dieu le Père par la présence du Christ dans le Saint-Esprit, n'est pas donnée en parties détachées aux Eglises locales particulières, mais chacune la possède dans sa totalité. La vie des Eglises locales est donc, nonobstant leurs diversités dans les mœurs et les coutumes, dans son essence partout la même: «Un corps et un Esprit, ... un Seigneur, une foi, un baptême, un seul Dieu et Père de tous» (Ep 4, 4–6). Il n'y a donc pas une pluralité, mais l'unique corps du Christ, indivis et entier en chaque lieu. Cette unité de vie des Eglises locales reflète l'unité de la Sainte Trinité elle-même.

5. Les Eglises locales reconnaissent chacune dans l'autre la même réalité et manifestent l'identité de leur nature avant tout par l'unité de la foi, puis par l'unité de la vie liturgique et sacramentelle, par l'unité dans les principes fondamentaux de l'ordre canonique et du gouvernement ecclésial ainsi que par l'unité de l'épiscopat. Ces principes fondamentaux ont trouvé leur expression authentique dans les canons des sept Conciles œcuméniques et ceux des conciles locaux reconnus, ou ils sont attestés chez les Pères de l'Eglise. Dans le temps présent, où l'Eglise doit encore attendre et prier pour que Dieu la délivre de tout mal, la rende parfaite dans son amour et la réunisse des extrémités de la terre dans son Royaume (Didachè 10, 5; 9, 4), les Eglises locales doivent avec dévouement défendre l'unité essentielle qui leur a été donnée dans une lutte continue contre les forces du péché et de la séparation.

6. Les Eglises locales qui, au cours des temps et dans des territoires géographiques donnés, ont créé des unités plus étendues avec l'un de leurs évêques comme premier à leur tête, attestent et réalisent leur communion dans la réception commune des dons eucharistiques par leurs membres, par des visites réciproques de leurs chefs et représentants, par l'échange de messages de salutation ainsi que par l'entraide et une réciproque intercession et d'autres manières selon les dons que chacune a reçus dans sa particularité. Ce faisant, chaque Eglise respecte les règles de non-immixtion et non-ingérance dans les affaires intérieures des autres Eglises.

7. Sur des questions de foi et d'autres questions d'intérêt commun, c'est-à-dire des questions qui les touchent globalement et dépassent la compétence de chacune d'elle prise isolément, les Eglises locales, en respectant l'ordre d'honneur et de rang canoniquement établi dans l'Eglise, délibèrent et décident en synode. Cela se fait de préférence au Synode œcuménique qui représente l'autorité suprême dans l'Eglise, l'organe et la voix par lesquels parle l'Eglise catholique, tout en s'efforçant de maintenir et de consolider son unité dans l'amour.

Le texte ci-dessus sur «L'unité de l'Eglise et les Eglises locales» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Bonn, le 24 août 1979

Signatures

1. L'amour de Dieu et sa volonté de salut ne connaissent pas de limites et s'adressent à tous les hommes de tous les temps dans la création entière; car Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité (1 Tm 2, 4). D'après le plan de salut divin, l'homme a part au salut non pas loin et indépendamment de l'Eglise fondée par Dieu, mais en elle et par elle, car c'est en elle que se trouve la vérité divine, c'est à elle que le Rédempteur a confié les moyens menant à la béatitude, elle est le sûr chemin conduisant au salut et à la vie éternelle. Le salut est offert dans l'Eglise aux croyants par le Saint-Esprit, qui habite toujours en elle; c'est pourquoi St Irénée dit: «Là où est l'Eglise, là est aussi l'Esprit de Dieu; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Eglise et toute grâce» (Irénée de Lyon, haer. 3, 24, 1 – PG 7, 966).

2. A la suite du péché, tous n'acceptent pas la grâce salvatrice de Dieu et ne viennent pas à la communauté de l'Eglise. Mais même parmi ceux qui viennent à elle, tous ne confessent pas la vérité divine, telle qu'elle a été révélée dans la plénitude des temps en Jésus-Christ. Dans son cheminement historique, l'Eglise du Christ s'est trouvée divisée en de nombreuses Eglises, qui ne sont pas en accord entre elles, car la foi et l'enseignement transmis par les apôtres ont été altérés par l'erreur en raison de la faiblesse humaine. De nos jours, les Eglises et confessions chrétiennes, à bien des égards n'ont pas le même enseignement, non seulement sur des points accessoires, mais même sur des points fondamentaux de la doctrine chrétienne. Cela a mené à la formation de toutes sortes de théories, notamment de la théorie fausse et inacceptable, selon laquelle l'Eglise véritable, visible, l'Eglise des saints apôtres et des Pères de l'Eglise, n'existerait plus aujourd'hui, que chacune des Eglises séparées ne contiendrait qu'une partie plus ou moins grande de l'Eglise véritable et que, par conséquent, aucune ne pourrait se considérer comme représentation authentique et complète de l'Eglise véritable.

3. Cependant, depuis sa fondation jusqu'à nos jours, l'Eglise véritable, une, sainte, catholique et apostolique continue a exister sans interruption là où sont maintenus la vraie foi, le culte divin et la constitution de l'Eglise ancienne indivise dans toute leur pureté, tels qu'ils ont trouvé l'expression et la formulation dans les définitions et canons des sept Conciles œcuméniques et des synodes locaux reconnus, ainsi que chez les Pères de l'Eglise.

4. Notre Commission mixte ne sousestime pas l'importance de l'hérésie et du schisme et ne considère nullement les communautés qui y sont établies comme des lieux d'action du salut parallèles à l'Eglise véritable et visible. Elle est néanmoins d'avis que la question des limites de l'Eglise peut aujourd'hui être envisagée d'une manière plus large. Tenant compte du fait qu'il n'est pas possible d'imposer des limites à la force de Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité, et tenant compte du fait que l'Evangile parle clairement du salut par la foi au Fils unique de Dieu – «qui croit au Fils a la vie éternelle; qui refuse de croire au Fils, ne verra pas la vie» (Jn 3, 36) –, on peut accepter la possibilité que l'action de la toute-puissance et grâce divines se manifestent aussi là où la séparation de la plénitude de la vérité de l'Eglise une n'est pas complète et ne va pas jusqu'à l'aliénation totale, là où «Dieu lui-même n'est pas mis en question», où «la Trinité, l'origine de la vie, est annoncée avec certitude et où le mystère de l'économie dans l'incarnation est confessé» (Pierre III d'Antioche, Lettre à Michel Cérullaire de Constantinople 14 – PG 120, 805.808).

5. Dans cette vision de la question des limites de l'Eglise, où l'unité de l'Eglise comme corps du Christ est comprise dans un sens plus large, tous ceux qui croient au Christ sont appelés à rechercher le dialogue entre eux dans l'amour, la sincérité et la patience, et à prier inlassablement pour le rétablissement de l'unité de la foi et de la pleine communion des Eglises, afin que Dieu le Seigneur conduise tous les hommes à la connaissance de la vérité et à l'unité dans sa plénitude.

Le texte ci-dessus sur «Les limites de l'Eglise» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Bonn, le 24 août 1979

Signatures

III/4 L'autorité de l'Eglise et dans l'Eglise

I.

1. Source et fondement de l'autorité de l'Eglise, en tant que communauté à la fois divine et humaine, sont la toute-puissance et l'autorité – reçues du Père – de Jésus-Christ, son Seigneur et sa tête (Mt 28, 18;

Lc 10, 16). Au cours de sa vie terrestre, le Seigneur exerça cette toute-puissance et autorité en relation avec son œuvre salvatrice, et après sa résurrection, il la transmit aux apôtres – par ceux-ci aux évêques – et à l'ensemble de l'Eglise (Mt 28, 19–20; Jn 20, 21).

Le Seigneur, qui avait promis à l'Eglise de demeurer auprès d'elle «pour toujours jusqu'à la fin du monde» (Mt 28, 20), lui envoya en même temps «un autre Paraclet», «l'Esprit de Vérité» (Jn 14, 16–17; 15, 26; 16, 13), afin de demeurer toujours en elle et de la conduire vers la vérité tout entière. C'est pourquoi l'Eglise porte le nom d'«Eglise du Dieu vivant, colonne et support de la vérité» (1 Tm 3, 15).

2. L'Eglise exerce son pouvoir et son autorité au nom de Jésus-Christ et par la force du Paraclet habitant en elle. C'est pourquoi elle remplit d'une manière autoritative la tâche dont elle a été chargée par les forces spirituelles qui l'emplissent dans tous ses membres et qui sont «charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, fidélité, douceur, maîtrise de soi» (Ga 5, 22–23), et sans recourir à des moyens de contrainte extérieurs.

3. L'exercice de l'autorité de l'Eglise, conçu de cette manière, produit chez les membres de l'Eglise une disposition intérieure à reconnaître la vérité divine enseignée par l'Eglise avec autorité et à se l'approprier dans la liberté pour laquelle «Christ nous a libérés» (Ga 5, 1) et dans l'obéissance. La connaissance de la vérité s'opère dans le Saint-Esprit, et la vérité nous rend libres (cf. Jn 8, 32), car «où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté» (2 Co 3, 17).

II.

1. L'autorité de l'Eglise, dont l'Eglise entière en tant que corps du Christ est détentrice, se manifesta dans l'histoire par des actes et des décisions par lesquels la sainte Ecriture et la sainte tradition furent préservées de toute altération de la part des hérésies, les livres canoniques de la sainte Ecriture distingués des faux et le canon de la sainte Ecriture fixé; la tradition vivante de la foi fut sauvegardée, interprétée et transmise, le symbole de foi fut formulé, complété et imposé; les principes du ministère sacerdotal et de la constitution de l'Eglise furent fixés, l'ordre du culte divin et de toute la vie ecclésiale fut développé.

2. L'interprétation de la sainte Ecriture est une tâche constante de l'Eglise. La sainte Ecriture n'est pas au-dessus de l'Eglise, car elle s'est constituée en elle, et comme l'Eglise vit à la lumière du témoignage de

la sainte révélation, de même les saintes Ecritures sont comprises et expliquées en relation avec la tradition vivant dans l'Eglise et les décisions de foi formulées par celle-ci. C'est pourquoi est vraie seule la doctrine conforme dans son essence à l'Ecriture et à la tradition, abstraction faite des problèmes résultant d'expression liée à un temps et une langue donnés. Dans l'exercice de l'autorité portant sur des décisions dogmatiques, l'Eglise se réfère toujours aussi bien à la sainte Ecriture qu'à la sainte tradition, en conservant le témoignage et en approfondissant la compréhension de toutes deux.

3. L'enseignement unanime des Pères et des docteurs revêt, à cet égard, une importance particulière pour l'Eglise. La tradition apostolique dont la sainte Ecriture représente le témoignage écrit et inspiré est conservée et interprétée dans leurs écrits; cette concordance des Pères, l'Eglise la considère comme témoignage autoritatif de la vérité (cf. Vincent de Lérin, commonit. 3; 28 – PL 50, 641.674–678, et toute la tradition des Pères).

III.

Les détenteurs et organes de l'autorité dans l'Eglise sont les suivants:

1. L'évêque qui, se trouvant légitimement dans la succession apostolique, préside à l'Eglise locale. St Ignace d'Antioche a le premier indiqué clairement la position et la tâche de l'évêque en tant que détenteur de l'autorité, quand il remarque que quiconque obéit à l'évêque accepte l'autorité de Dieu, car l'évêque représente et porte en lui l'autorité de Dieu (Magn. 3, 1–2; 6, 1; Trall. 2, 1 – PG 5, 664s.668.676), agissant ainsi toujours en communion avec les presbytres qu'il a institués: «De même donc que le Seigneur n'a rien fait, ni par lui-même, ni par ses apôtres, sans son Père, avec qui il est un, ainsi vous non plus ne faites rien sans l'évêque et les presbytres» (Magn. 7, 1; cf. Eph. 4, 1; Trall. 3, 1; Smyrn. 8, 1 – PG 5, 668.648.677.713).

Revêtu du pouvoir et de l'autorité de la grâce du ministère épiscopal, l'évêque veille sur la pureté de la doctrine de foi de l'Eglise, il maintient son ordre, il administre les sacrements, et par l'annonce de l'Evangile il conduit le troupeau qui lui est confié aux pâturages du salut de la grâce évangélique. Dans son Eglise, l'évêque agit en accord unanime avec le collège presbytéral et le peuple, qui suit l'évêque comme son berger évangélique. D'après St Cyprien, l'Eglise est «le peuple uni à son évêque et le troupeau attaché à son pasteur. Par là, tu devrais comprendre que l'évêque est dans l'Eglise et l'Eglise dans l'évêque» (Cyprien de Carthage, ep. 66, 8 – PL 4, 406/419).

2. Les synodes de l'Eglise, particulièrement les Conciles œcuméniques. Dans les conciles, chaque évêque représente sa propre Eglise, en vertu de son ministère épiscopal. Mais les décisions des conciles ont droit à l'autorité et la détiennent, dans la mesure où elles sont approuvées par l'Eglise, représentée par les évêques assemblés (cf. Ac 15).

IV.

1. L'autorité de l'Eglise est liée aussi à la conscience commune de la foi de l'Eglise. C'est la conscience unanime de la foi du clergé et des fidèles, le témoignage le plus ample de la totalité *(plēroma)* de l'Eglise qui participe à la responsabilité pour la préservation de la vérité traditionnelle sans altération ni falsification. La conscience commune de la foi constitue entre autres le critère décisif pour la reconnaissance de l'œcuménicité des conciles et de leurs Pères comme représentants authentiques de la foi de l'Eglise qu'ils représentent légitimement.

2. La conscience commune de la foi se manifeste de diverses manières. L'expriment les confesseurs et les martyrs, les Pères du désert et les mystiques, les saints moines, les fidèles qui en ont reçu le charisme et, en général, tous ceux qui par le baptême et la confirmation ont reçu les dons du Saint-Esprit et sont également appelés à témoigner de l'Evangile dans le monde; enfin le culte divin et d'autres manifestations de la vie ecclésiale.

3. En conclusion, il faut souligner qu'à tous les degrés et pour tous les modes de l'exercice de l'autorité, celle-ci suppose un esprit de vérité, d'amour, d'humilité et de liberté. Ce n'est qu'ainsi que l'autorité exercée dans et par l'Eglise est une bénédiction pour sa propre vie et pour son service dans le monde. Car le Seigneur de l'Eglise, à qui tout pouvoir et autorité a été donné au ciel et sur la terre, exerça ce pouvoir parmi les hommes «comme celui qui sert» (cf. Lc 22, 27; Jn 13, 14–17). C'est pourquoi l'autorité de l'Eglise doit toujours avoir le caractère d'un service et tendre en toutes choses à l'accroissement du corps du Christ et à son édification dans l'amour (cf. Ep 4, 11–16).

Le texte ci-dessus sur «L'autorité de l'Eglise et dans l'Eglise» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Moscou, le 20 septembre 1981

Signatures

Dieu, véritable et véridique (Jn 3, 33; 17, 3; Rm 3, 4), envoya son Fils, qui est lui-même la vérité (Jn 14, 6) «pour nous hommes et pour notre salut», réalisé dans l'Eglise fondée par lui. Le Fils lui envoya de la part du Père le Paraclet, l'Esprit de vérité qui procède du Père, pour que celui-ci demeure éternellement auprès d'elle et la conduise à la vérité tout entière (Jn 14, 15–17). Ainsi, l'Eglise a part à la véracité, fidélité et infaillibilité de Dieu. Le Saint-Esprit rend témoignage au Christ; c'est pourquoi l'Eglise aussi, éclairée par le Paraclet, rend témoignage à son Seigneur et à son enseignement (Jn 15, 26–27), quand elle reçoit et transmet la tradition apostolique. Le Saint-Esprit lui enseigne et lui rappelle tout ce que le Christ lui a dit (Jn 14, 26; cf. 15, 26).

Comme le Christ demeure en son Eglise jusqu'à la fin du monde (Mt 28, 20), elle conserve – malgré toute la faiblesse humaine de ses membres – la vérité révélée, le «bon dépôt» qui lui a été confié (2 Tm 1, 14) dans toute sa purité et toute son intégrité, si bien que les portes de l'enfer ne pourront rien contre elle (Mt 16, 18). C'est pourquoi l'on appelle l'Eglise «maison de Dieu», «colonne et support de la vérité» (1 Tm 3, 15), elle est à même de transmettre à ses membres d'une manière fiable la foi qui lui a été donnée et à en témoigner devant le monde sans l'altérer. L'infaillibilité de l'Eglise lui vient de son Seigneur et du Saint-Esprit. L'Eglise est dans le Christ, et celui-ci agit en elle par l'Esprit qu'il envoie dans les cœurs des fidèles (cf. Ga 4, 6). Cette infaillibilité essentielle n'est pas abolie par le péché et l'erreur de ses membres (cf. Rm 3, 3–4).

C'est l'Eglise dans sa totalité qui est infaillible, et non des membres isolés de l'Eglise, fussent-ils évêques, patriarches ou papes, qu'il s'agisse du clergé, des laïcs ou de certaines Eglises locales prises isolément. Car, comme l'Eglise est la communauté des croyants, tous instruits par Dieu (cf. Jn 6, 45), l'infaillibilité appartient à la totalité de l'Eglise. Le clergé et les laïcs, tous ensemble, constituent comme membres le corps du Christ et sont «la plénitude de celui qui remplit tout en tout» (Ep 1, 23). La totalité des croyants, qui «ont reçu l'onction venant du Saint», connaissent comme il convient la vérité (cf. 1 Jn 2, 20.27) et vivent d'elle, ne peut se tromper, quand elle confesse unanimement la foi commune, des évêques jusqu'au dernier des croyants.

C'est pourquoi l'organe suprême de l'Eglise, habilité à énoncer infailliblement sa foi, est uniquement le Concile œcuménique. Il est la bouche de l'Eglise entière, et les synodes locaux ainsi que les évêques

et tous les membres individuels de l'Eglise lui sont subordonnés; à l'époque des apôtres déjà, l'assemblée des apôtres, qui avec les prêtres et toute la communauté locale de Jérusalem exprimait la volonté de l'Eglise entière d'une manière unanime, disposait d'une plus grande autorité que chaque apôtre pris isolément (cf. Ac 15). Le Concile œcuménique, prenant ses décisions avec l'assistance du Saint-Esprit, tient son infaillibilité de son accord avec toute l'Eglise catholique. Sans cet accord, aucune assemblée n'est Concile œcuménique.

L'Eglise est tenue de prendre des décisions dogmatiques, quand la saine doctrine est menacée et qu'un témoignage et des explications sont nécessaires pour écarter les hérésies et les schismes et pour sauvegarder l'unité de l'Eglise. Il va de soi que l'infaillibilité se rapporte seulement à la vérité salvatrice de la foi.

D'une manière fondamentale, le Saint-Esprit, qui est l'Esprit du Christ, a inspiré l'Ecriture sainte qui rend témoignage au Verbe incarné éternel de Dieu. C'est pourquoi, à nos yeux, la conduite de l'Eglise par le Saint-Esprit s'opère toujours en conformité aussi bien avec les Ecritures qu'avec l'enseignement traditionnel des apôtres et elle n'est jamais sans rapport avec ces deux éléments (cf. Jn 16, 13). La continuité de la foi reposant sur ces deux éléments et maintenue dans l'Eglise inclut pour cette raison la nécessité de rester attaché à sa plénitude, selon le témoignage de l'Eglise de tous les temps.

Le texte ci-dessus sur «L'infaillibilité de l'Eglise» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Moscou, le 20 septembre 1981

Signatures

III/6 Les synodes de l'Eglise

L'Eglise, en tant que Corps du Christ, est le temple du Saint-Esprit, dans lequel tous les membres sont baptisés pour ne former qu'un seul corps; ainsi, ils persévèrent dans la communion de la vie nouvelle et connaissent ensemble la vérité dans le Saint-Esprit.

La constitution épiscopale et synodale de l'Eglise ancienne exprime la vie de l'Eglise comme communauté de tous ses membres dans l'unité du corps du Christ. Par conséquent, les évêques, qui en tant que représentants de la tête de l'Eglise – le Christ – président l'assem-

blée eucharistique et synodale, sont unis à l'ensemble du peuple de Dieu comme membres du corps unique (cf. Ignace d'Antioche, Smyrn. 8, 2 – PG 5, 713).

Dans la diversité de la vie nouvelle, réalisée dans le Christ par le Saint-Esprit (1 Co 12, 1–31), le caractère synodal se manifeste comme fondement de l'ordre ecclésial. C'est pourquoi l'on peut désigner l'Eglise elle-même, en tant que peuple appelé par Dieu, racheté par le Christ et éclairé par le Saint-Esprit, comme le grand synode, dans lequel est figurée l'unité trinitaire de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit.

Ce caractère fondamental de l'Eglise apparaît d'une façon particulièrement claire lors des réunions représentatives des évêques des Eglises locales, quand ils s'assemblent en synode pour délibérer et trancher des questions de foi ou de discipline, leurs décisions étant en dernier ressort soumises à l'acceptation ou au rejet par l'Eglise dans sa totalité.

Le Concile œcuménique est l'expression la plus haute de cette vie synodale de l'Eglise. Il est convoqué pour que les évêques, en tant que représentants de la communion de toutes les Eglises locales, y prennent des décisions obligatoires sur des question de foi ou d'ordre ecclésial concernant toute l'Eglise. Les Conciles œcuméniques servent d'organe suprême quand il s'agit de repousser des hérésies, de formuler le dogme, d'élaborer et de consolider la constitution de l'Eglise et de sauvegarder l'unité ecclésiale fondée sur la vraie foi.

Les sept conciles suivants sont reconnus comme œcuméniques: Nicée 325, Constantinople 381, Ephèse 431, Chalcédoine 451, Constantinople 553 et 680 et Nicée 787. C'est en eux que la commune conscience de la foi de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique a trouvé son expression et que s'est manifestée l'unité de toutes les Eglises locales dans le corps du Christ, un et saint. Ainsi, les Conciles œcuméniques ne sont pas placés au-dessus de l'Eglise dans sa totalité, mais en elle. C'est pourquoi l'œcuménicité d'un Concile et la validité de ses décisions ne sont pas données dès sa convocation. Il s'avère bien plutôt œcuménique dans la libre acceptation (réception) subséquente par la totalité *(plēroma)* de l'Eglise.

Par leur participation à l'ensemble de la vie de l'Eglise, ses membres – clergé et laïcs – réalisent leur unité dans le corps du Christ. C'est dans cette unité et totalité que l'infaillibilité de l'Eglise s'exprime. Conformément à cela, des Conciles œcuméniques peuvent aussi reconnaître la validité des décisions de synodes locaux comme étant prises avec l'assistance du Saint-Esprit. D'autre part, des synodes lo-

caux ont préparé quant au contenu les décisions des Conciles œcuméniques et favorisé la réception des décisions prises.

Les décisions des synodes sont ou bien des décisions de foi *(horoi)* ou bien des règles de droit ou d'ordre *(kanones)*. Parmi celles-ci, l'autorité des décisions de foi est absolue; elles ont un caractère obligatoire et permanent pour toute l'Eglise, car elles concernent des dogmes fondés sur la révélation. Par conséquent, leur contenu ne peut être ni modifié, ni annulé. Cependant, l'Eglise peut, selon les circonstances ou exigences du temps, les développer en les interprétant, pour permettre une meilleure compréhension et un meilleur témoignage de la foi. Les canons des Synodes œcuméniques aussi bien que locaux, dans la mesure où ils ne touchent pas des questions de foi, peuvent en principe être remplacés ou complétés par de nouveaux canons de synodes ultérieurs.

En général, les Eglises orthodoxe et vieille-catholique sont d'avis que leurs synodes ont le droit, en cas de besoin, de fixer de nouveaux canons et de les appliquer dans le domaine de leur propre Eglise.

Le texte ci-dessus sur «Les synodes de l'Eglise» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Moscou, le 20 décembre 1981

Signatures

III/7 La nécessité de la succession apostolique

1. Sous le terme de succession apostolique, on comprend ici aussi bien la transmission de la grâce du ministère sacerdotal par la légitime imposition des mains que, dans un sens plus large, l'apostolicité, c'est-à-dire la continuité et le maintien dans toute son intégrité de la doctrine de foi transmise par les apôtres, ainsi que la succession ininterrompue des évêques, remontant jusqu'aux apôtres. Le premier sens constitue le fondement; le second est un signe essentiel de la succession apostolique, car, lorsqu'on s'écarte de la doctrine des apôtres, on détruit la continuité apostolique, et par ailleurs une consécration non canonique par des personnes qui n'ont pas la compétence nécessaire l'interrompt.

La succession apostolique, dans ce sens large, est essentielle et nécessaire pour la vie de l'Eglise, si elle veut poursuivre l'œuvre rédemp-

trice du Sauveur par la transmission fidèle et fiable de la grâce sanctifiante et salvatrice. Comme Jésus-Christ a été envoyé par le Père, il envoya à son tour les apôtres pour rassembler par eux le peuple de Dieu et pour fonder et édifier son Eglise.

2. En leur qualité de témoins oculaires du Christ ressuscité et en vertu de leur rôle lors de la fondation de l'Eglise, les apôtres n'ont pas de successeurs et ne peuvent pas en avoir. Mais ils ont des successeurs dans leur mission apostolique: assembler et édifier sans cesse l'Eglise, en annonçant la parole divine et en présidant la vie liturgique et sacramentelle, particulièrement lors de la célébration de la sainte Eucharistie.

Quoique le Nouveau Testament parle de nombreux charismes et ministères parmi les croyants, il ne laisse aucun doute sur le caractère unique, non renouvelable et fondamentale du ministère et de la tâche des apôtres (cf. Ac 1, 21–22; 1 Co 12, 28; Ep 2, 20; Ap 21, 14).

3. L'Eglise reçoit sa vie du Christ, présent et agissant en elle par le Saint-Esprit. Le Christ est le Seigneur de l'Eglise qui lui parle, l'aime, et qu'elle écoute. Ce rapport entre le Christ et l'Eglise n'est pas seulement une pensée abstraite, mais une réalité et expérience concrètes, qui nous sont communiquées par des personnes appelées par le Christ. Comme cela s'est fait au temps des apôtres, cela doit se produire aussi en notre temps et en tous les temps, car la structure de l'Eglise, de par sa nature, ne peut pas être autre que celle que le Christ lui a donnée.

L'Eglise qui, en tant que communauté, ne peut pas exister sans cette structure, doit également être dans une relation temporelle ininterrompue avec son origine, ainsi qu'avec l'Eglise des générations précédentes et suivantes. La vocation de ceux qui sont chargés du ministère sacerdotal dans la succession apostolique ne se fait pas comme une chose tout à fait nouvelle, qui serait sans rapport avec l'origine de l'Eglise, mais comme une reprise et transmission de ce qui s'est fait depuis le début dans l'Eglise. L'imposition des mains avec prière dans la communion de toute l'Eglise est le seul moyen sacramentel, attesté par l'Ecriture et la tradition, pour la transmission de la grâce du ministère [1].

4. La nécessité de la sauvegarde non interrompue de la succession apostolique, aussi bien sous la forme de la continuité de l'enseigne-

[1] Des détails seront exposés dans les textes sur les sacrements dont la Commission aura encore à s'occuper.

ment apostolique que sous celle de la transmission du ministère de sa grâce et de sa mission par l'imposition légitime des mains, est une doctrine générale des Pères de l'Eglise.

5. Depuis toujours et tout particulièrement maintenant, l'Eglise orthodoxe orientale souligne la nécessité de la succession apostolique dans le sens susdit, et elle soulève la question lors de chaque effort pour restaurer l'unité chrétienne. L'Eglise vieille-catholique est egalement fermement attaché à cette nécessité.

Le texte ci-dessus sur «La nécessité de la succession apostolique» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Moscou, le 20 septembre 1981

Signatures

III/8 La tête de l'Eglise

La tête de l'Eglise, c'est le Christ, le premier-né de toute la création, par qui et pour qui tout a été créé; par lui, Dieu a décidé de réconcilier toutes choses avec lui-même, en faisant la paix par son sang versé sur la croix (cf. Col 1, 15–20). Par la plénitude de la vie du chef – le Christ –, les membres du corps ont la vie nouvelle en Christ par le Saint-Esprit (cf. Rm 6, 11; 2 Co 5, 17; Col 2, 9s). «Dieu a tout mis sous ses pieds et l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Eglise, qui est son corps, la plénitude de celui qui remplit tout en tout» (Ep 1, 22s). Christ est en vérité le «seul Seigneur» (Ep 4, 5), l'unique tête du corps, l'Eglise; par cette tête, «le corps tout entier reçoit nourriture et cohésion, par les jointures et ligaments, pour réaliser sa croissance en Dieu» (Col 2, 19; cf. Ep 4, 15). Par conséquent, on ne peut penser le Christ sans l'Eglise, la tête sans le corps, et inversement, parce que le Christ et l'Eglise sont unis l'un à l'autre et demeurent dans une union absolue, indissoluble et éternelle. Quant aux croyants, justifiés dans le sang du Christ, ils sont sauvés par lui, ils sont en paix avec Dieu et se réjouissent de l'espérance de la gloire de Dieu. Cette espérance ne sera point déçue, puisque l'amour a été répandu dans leurs cœurs par le Saint-Esprit qui leur est donné (cf. Rm 5, 1–5). Ainsi l'Eglise, en tant que corps du Christ, est unie à la tête par le Saint-Esprit et ensemble avec lui forme le Christ dans sa totalité (cf. Ep 1, 22s). En lui, les membres ont la vie nouvelle et ils croissent par le Saint-Esprit vers la

perfection dans la grâce divine, dans la ferme espérance qu'ils lui seront semblables, car ils le verront tel qu'il est (1 Jn 3, 2).

Le centre de la vie nouvelle est la sainte Eucharistie, dans laquelle se manifeste la forme intérieure de l'union du corps avec sa tête. L'évêque qui célèbre l'Eucharistie préside à la place du Christ et en présentant ainsi devant Dieu le sacrifice offert une fois pour toutes par le Christ, il représente le Christ comme chef de l'Eglise assemblée autour de lui, au nom de laquelle il officie.

Les évêques, en tant que successeurs des apôtres, continuent le ministère apostolique et sont les garants de la catholicité et de l'apostolicité de l'Eglise. Par droit divin, les évêques sont entre eux de rang égal, parce qu'ils ont tous reçu la même grâce épiscopale par l'imposition sacramentelle et légitime des mains et qu'ils se trouvent dans la succession apostolique. Ils participent tous de la même manière, sans différence quantitative ou qualitative, au même pouvoir épiscopal. Ils sont évêques parmi des évêques, serviteurs du Christ et de l'Eglise, membres eux aussi du corps, c'est-à-dire de l'Eglise, bien qu'occupant en elle une position particulière.

Quoique les évêques, en ce qui concerne le pouvoir épiscopal, soient égaux entre eux, la vie de l'Eglise a conduit, dès les trois premiers siècles, à une différenciation des divers sièges épiscopaux quant à la position d'honneur qui leur est reconnue. Les évêques de certaines Eglises locales, qui, pour diverses raisons, avaient acquis une autorité plus grande, occupaient une position d'honneur particulière et exerçaient une plus grande influence sur les affaires de l'Eglise. Par des décisions de Synodes œcuméniques, la position d'honneur des évêques de ces sièges se développa dès le quatrième siècle pour devenir une préséance honorifique *(presbeia timēs)* et une présidence d'honneur dans l'Eglise (3e canon du 2e Synode œcuménique – Mansi 3, 560). L'évêque de Rome jouissait d'une telle préséance d'honneur, puisque le siège épiscopal de Rome occupait la première place dans l'ordre des sièges épiscopaux: Rome était la capitale de l'Empire, et son Eglise conservait – encore sans innovations – la tradition apostolique; elle apporta l'Evangile du salut à des peuples et des nations qui n'avaient pas encore entendu parler du Christ, elle fut riche dans sa vie ecclésiale et les œuvres caritatives. L'évêque de Rome possède donc la préséance d'honneur dans l'Eglise. Mais en ce qui concerne le pouvoir épiscopal, il ne se distingue en aucune manière de ses confrères, les évêques. Cela vaut aussi pour les autres évêques qui ont une préséance honorifique dans l'Eglise.

Selon l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique, tous les décrets d'époques ultérieures qui attribuent à l'évêque de Rome un pouvoir monarchique et absolu sur toute l'Eglise et le considèrent comme infaillible dans l'exercice de son ministère «comme pasteur et docteur de tous les chrétiens» quand il définit un dogme *ex cathedra*, sont pour cette raison inacceptables. Dans leurs inlassables efforts vers l'unité, les deux Eglises espèrent néanmoins que, par le Chef et Seigneur de l'Eglise, les difficultés et séparations actuelles pourront être surmontées afin que, selon sa parole, soient un tous ceux qui croient en lui et qu'ainsi le monde parvienne à la foi (cf. Jn 17, 20 s).

Le texte ci-dessus sur «La tête de l'Eglise» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Chambésy/Genève, le 7 octobre 1983

Signatures

IV. Sotériologie

IV/1 L'œuvre salvatrice du Christ

«Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle» (Jn 3, 16). En son amour et sa miséricorde, Dieu voulut sauver l'homme qui, par le péché, avait perdu la communion avec Dieu et était soumis pour cette raison à la corruption et à la mort. Ce dessein divin, le Fils et Verbe de Dieu l'a accompli; lui qui, dans la plénitude des temps, fut envoyé dans le monde «pour nous hommes et pour notre salut» et devint homme et «s'abaissa, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix» (Ph 2, 8).

Le Fils de Dieu a accompli l'œuvre de rédemption par son incarnation et toute sa vie terrestre, par son baptême, sa parole et ses actes, sa souffrance, sa mort sur la croix, sa descente au royaume des morts, sa résurrection, son ascension et par l'envoi du Saint-Esprit.

C'est par son incarnation que le Seigneur commença à accomplir le grand mystère de la rédemption. En la personne du Verbe de Dieu s'opéra l'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine, qui constitue le fondement et le point de départ du salut pour tout le genre humain, envisagé comme un tout un et organique (cf. Gregoire de Nysse, hom. opif. 16 – PG 44, 185). Dans son incarnation, Dieu le Verbe a assumé une nature humaine individuelle, mais à cause de l'unité du genre humain, il a uni en lui-même toute l'humanité, «la nature une, unie et indivise» (Gregoire de Nysse, tres dii – PG 45, 120), qu'il a délivrée et rétablie dans sa beauté originelle. Le Seigneur a «récapitulé» et uni en lui-même «cet antique ouvrage modelé qu'était l'homme» et «la longue histoire des hommes», afin que nous gagnions en lui ce que nous avions perdu en Adam: la liberté par rapport au péché et à la mort et la vie éternelle dans la communion avec Dieu (cf. Irénée de Lyon, haer. 3, 18, 1.7 – PG 7, 932.938; cf. aussi Cyrille d'Alexandrie, Jo. 9 – PG 74, 273; Leo I de Rome, sermo 12, 1 – PL 54, 168 s). Dans le nouvel Adam est donc rétablie, renouvelée et enrichie l'image de Dieu obscurcie et défigurée par le péché dans le premier Adam. La puissance de salut pour l'homme est aussi contenue dans le message que Jésus-Christ, comme le plus grand des prophètes et le maître suprême de l'humanité, a prêché par sa parole et ses actes pour libérer l'esprit de l'homme de l'obscurcissement et de l'erreur provenant du péché. Son enseignement, il le confirma par des miracles

et des prédictions d'événements futurs. Par toute sa vie terrestre, il s'avéra être l'exemple le meilleur, le modèle insurpassable de sainteté et d'obéissance envers la volonté divine. Le message indestructible du Seigneur (cf. Mt 24, 35; Mc 13, 31; Lc 21, 33), qui n'a besoin d'aucune amélioration, est offert par le Dieu de miséricorde à tous les hommes sans distinction. C'est l'appel adressé par Dieu à tous, à quitter les «ténèbres pour son admirable lumière» (1 P 2, 9), à se convertir à la vérité et au salut en Christ, qui a un caractère absolu, général, éternel et valable pour toute l'humanité.

Le salut du genre humain, le Sauveur divin l'a accompli par l'abaissement et l'obéissance totale dont il a fait preuve pendant toute sa vie, notamment par sa passion et par sa mort sur la croix, par lesquelles il a libéré le genre humain du péché et «il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel» (He 5, 9). Le sacrifice offert pour nous et à notre place par Jésus-Christ, l'éternel grand-prêtre et le médiateur de la Nouvelle Alliance, était un sacrifice expiatoire. C'est lui qui est victime de «propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier» (1 Jn 2, 2). Par son sacrifice, il nous a rachetés et délivrés, offrant sa vie comme rançon par amour. Par sa mort sur la croix, le Seigneur a assumé les péchés des hommes (cf. Is 53, 4 s; 2 Co 5, 21; 1 P 2, 24) et il les a lavés par son sang «afin que, morts à nos fautes, nous vivions pour la justice» (1 P 2, 24). La force du sacrifice en croix, offert une fois pour toutes à Golgotha, s'étend à l'humanité de tous les temps, à qui est offerte la grâce salvatrice qui en découle.

C'est dans sa gloire que le Seigneur a achevé l'œuvre de rédemption. Cette gloire apparaît dans sa descente au royaume des morts, dans sa résurrection et son ascension, dans sa session à la droite du Père, en sa qualité de juge futur des vivants et des morts, comme aussi dans l'Eglise fondée par lui. En elle, il poursuit par l'action du Saint-Esprit, envoyé à la Pentecôte et demeurant toujours en elle, son œuvre de salut pour le monde entier, en se communiquant aux hommes, pour lesquels il intercède sans cesse au ciel (cf. He 9, 24). La résurrection du Seigneur est la confirmation et le garant que l'homme est délivré du péché, de la corruption et de la mort, elle est le centre de la foi chrétienne (cf. Rm 8, 11; 1 Co 15, 20–23). Elle constitue les arrhes et le commencement de la résurrection et de l'immortalité de tous les hommes, car le Seigneur est «prémices de ceux qui se sont endormis»; en lui «tous revivront» (1 Co 15, 20–22; cf. Col 1, 18).

La dernière manifestation de la gloire du Seigneur, c'est son retour

à la fin des temps; alors, il jugera les vivants et les morts, renouvellera ensuite le ciel et la terre et il régnera de toute éternité avec les élus dans le Royaume du Père.

Le texte ci-dessus sur «L'œuvre salvatrice du Christ» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Chambésy/Genève, le 7 octobre 1983

Signatures

IV/2 L'action du Saint-Esprit dans l'Eglise et l'appropriation du salut

Par amour pour l'homme pécheur, Dieu, notre Seigneur, a envoyé son Fils dans le monde (cf. Jn 3, 16); ce Fils a tout réconcilié au ciel et sur la terre (cf. Col 1, 20), et par sa résurrection a renouvelé la création (cf. 2 Co 5, 15–18). Il a ordonné à ses disciples d'annoncer l'Evangile à tous les peuples (cf. Mt 28, 19s), afin que son salut luise pour tous ceux qui demeurent dans les ténèbres et l'ombre de la mort (cf. Lc 1, 79).

L'appropriation du salut par chaque homme individuel s'opère dans l'Eglise par l'action du Saint-Esprit qui accorde sa grâce. Le Saint-Esprit qui procède du Père et repose dans le Fils et qui a été manifesté et donné aux croyants par le Fils (cf. Jean Damascène, f.o.8 – PG 94, 821.833) demeure à jamais dans l'Eglise, l'emplit et l'édifie, la renouvelle, la sanctifie et fait d'elle une «arche de salut» pour le monde entier. Il est le Paraclet envoyé par le Seigneur pour conduire l'Eglise à la vérité tout entière (cf. Jn 16, 13). Tout ce que le Seigneur opère en faveur de l'homme dans l'Eglise est «accompli», selon les saints Pères, «par la grâce de l'Esprit» (Basile le Grand, Spir. 16/39 – PG 32, 140). Le Saint-Esprit est en quelque sorte l'âme de l'Eglise, la force vivifiante, sanctifiante et unifiante de son corps. Le Saint-Esprit et l'Eglise sont inséparables: «Où est l'Eglise, là est aussi l'Esprit de Dieu, et où est l'Esprit de Dieu, là est l'Eglise et toute grâce» (Irénée de Lyon, haer. 3, 24, 1 – PG 7, 966). Le Saint-Esprit est fondamental pour la vie nouvelle de l'homme dans l'Eglise, car sa renaissance s'opère par l'eau et l'Esprit (cf. Jn 3, 5s).

Nous, les hommes, recevons dans l'Eglise par le Christ le don du Saint-Esprit et devenons ainsi enfants de Dieu et cohéritiers du Christ (cf. Rm 8, 15–17); nous sommes rétablis dans la communion avec

Dieu, pour laquelle il nous a créés. Cet esprit d'adoption demeure dans nos cœurs et crie «Abba, Père» (cf. Rm 8, 15; Ga 4, 6). «L'Esprit vient au secours de notre faiblesse; car nous ne savons que demander pour prier comme il le faut; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables» (Rm 8, 26). L'Esprit habite dans le corps des croyants comme en un temple (cf. 1 Co 6, 19). Dans la célébration de la sainte Eucharistie, il les unit en un corps dans la communauté de l'Eglise. Il fait participer les chrétiens à sa sainteté; ils «deviennent participants de la divine nature» (2 P 1, 4), c'est-à-dire qu'ils sont «déifiés par la participation à la splendeur divine, mais non transformés en l'essence divine» (Jean Damascène, f.o.26 – PG 94, 924). Il impartit à chacun les dons de sa grâce pour l'édification du corps du Christ: le don de la parole de sagesse, le don de la parole de science, le don de guérir, le don du discernement des esprits, particulièrement le don du ministère sacerdotal comme organe en vue de l'édification de ce corps (cf. 1 Co 12, 4–11.28 s).

Dieu sauve l'homme sans faire violence à son libre arbitre. «Il veut que tous soient sauvés, mais ne contraint personne... Dieu est disposé ... à sauver l'homme, non contre sa volonté et décision, mais avec sa volonté et libre décision» (Jean Chrysostome, hom. 3, 6 in Ac.9, 1 – PG 51, 144). C'est par l'action conjointe du Saint-Esprit et de l'homme que l'homme acquiert le salut en Christ. Le Saint-Esprit opère l'appel, l'illumination, la conversion, la justification, la renaissance dans le baptême et la sanctification dans l'Eglise; l'homme de son côté accepte la grâce offerte et collabore en toute liberté par la foi et ses bonnes œuvres, autement dit: par «la foi agissant par l'amour» (Ga 5, 6). Cette collaboration ne signifie pas que Dieu ne ferait qu'une partie de l'œuvre, et l'homme une autre partie; au contraire, tout est opéré par Dieu, sans l'aide de qui l'homme ne peut rien pour son salut. Mais en tout l'homme collabore: il est incité à agir lui-même, et non à ne rien faire (cf. Augustin, correpl. 2/4 – PL 44, 918: aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant). «Il faut croire au sujet du Dieu de l'univers, qui opère tout en tous, qu'il agit de manière à exciter, protéger, affermir, non pas à nous ravir la liberté qu'il nous a lui-même donnée» (Jean Cassien, coll.13, 18 – PL 49, 94–6; cf. Augustin, Spir. et litt. 34/60 – PL 44, 240). Cette collaboration entre Dieu et l'homme s'étend à toute la vie nouvelle en Christ. On ne saurait dire que l'homme se comporte d'une façon purement passive dans un quelconque acte de sa foi – fût-ce le premier – et que Dieu seul opère cet acte en lui.

Conformément à cela, l'Eglise rejette toute doctrine selon laquelle Dieu accorderait la grâce du salut à certains, la refuserait à d'autres, de sorte que, par le dessein de Dieu, les uns seraient prédestinés au salut, les autres à la damnation. Dieu n'est pas l'auteur du mal, mais la source de la vie et du salut. C'est pourquoi il veut «que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité» (1 Tm 2, 4).

La renaissance et sanctification de l'homme est l'œuvre particulière du Saint-Esprit. L'effusion du Saint-Esprit, attendue pour la fin des temps, s'accomplit déjà dans l'Eglise depuis le jour de la Pentecôte (cf. Ac 2, 16–18). La gloire de la fin des temps n'est plus seulement une espérance, mais déjà une réalité présente. La présence du Saint-Esprit dans l'Eglise nous en offre un garant. Si nous avons dans notre cœur la partie, à savoir les arrhes de l'Esprit, nous ne doutons pas du tout, à savoir de l'accomplissement du don par la béatitude dans la vie éternelle (cf. Rm 8, 23; 2 Co 1, 22s; 5, 5; Ep 1, 13s; 4, 30; Tt 3, 6s; cf. aussi Jean Chrysostome, res. mort. 8 – PG 50, 431).

Le texte ci-dessus sur «L'action du Saint-Esprit dans l'Eglise et l'appropriation du salut» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Chambésy/Genève, le 7 octobre 1983

Signatures

V. Doctrine des sacrements

V/1 Les sacrements ou mystères de l'Eglise

1. Le mot «mysterion» désigne dans le Nouveau Testament l'événement insaisissable de l'œuvre rédemptrice de Dieu en Christ. L'Eglise, dans laquelle le Christ demeure à jamais, est une continuation du mystère du Christ, de l'union admirable de la nature divine et humaine. Dans l'Eglise, la grâce incréée, invisible et salvatrice du Dieu trinitaire se manifeste en union avec des moyens sensibles, des institutions historiques et des actions concrètes, donc par des signes naturels et réels. Cette grâce est accordée par le Saint-Esprit, qui a été envoyé à l'Eglise et qui dispense tout en elle.

2. Conduisant l'Eglise à la vérité toute entière (cf. Jn 16, 13), l'Esprit Saint lui est garant de la grâce divine nécessaire au salut des hommes. Cette grâce revêt des formes très diverses, elle est accordée abondamment.

3. Pour assurer la dispensation de la grâce, le Christ a institué pendant son ministère terrestre, qui culmine dans sa croix et sa résurrection, les moyens qui servent au salut: les saints sacrements ou mystères. Ces sacrements, le Christ les a confiés à l'Eglise. Pour tout ce qui est fondamental et essentiel dans leur accomplissement cultuel – prières et signes visibles qui les accompagnent –, les sacrements ont reçu leur forme des apôtres. L'institution et l'ordonnance des sacrements remontent ainsi au Nouveau Testament: pour les uns, ils découlent expressément et directement de paroles ou d'actes de Jésus-Christ; pour les autres, ils se réfèrent à des témoignages plus indirects du Christ, ainsi qu'à la conviction de ses disciples et apôtres que tout ce qu'ils prescrivent pour la vie de l'Eglise, ils l'établissent et l'ordonnent en accord avec la volonté et les instructions du Seigneur. Ainsi, quant aux aspects fondamentaux et essentiels du salut, les sacrements ne présentent par eux-mêmes rien de nouveau ou d'arbitraire.

4. Les sacrements confiés à l'Eglise sont: le baptême, la confirmation, l'Eucharistie, la pénitence, l'onction des malades, l'ordination et le mariage. Quoique cette énumération des sacrements n'apparaisse pas systématiquement dans le Nouveau Testament et la tradition patristique, elle reflète la conviction continue et la pratique de l'Eglise.

5. Comme actions spécifiquement sanctifiantes, les sacrements conduisent à la recréation et à l'épanouissement de la vie en Christ, en incorporant, grâce au Saint-Esprit, ceux qui les reçoivent à l'Eglise qui

est le corps du Christ. Par les sacrements de l'Eglise, chacun trouve son épanouissement pour la vie en Christ dans toutes les manifestations de son existence personnelle et sociale. Toute cette nouvelle existence, obtenue par les sacrements, cet épanouissement des croyants dans la vie en Christ, est un chemin fiable conduisant au Royaume des cieux et à la vie éternelle.

6. Les sacrements ne sont pas de simples symboles de la grâce, mais ils la portent et la transmettent d'une manière fiable. Les éléments sensibles des sacrements sont consacrés par la prière et les saintes actions de l'Eglise, ils sont liés dans chacun des sacrements d'une manière différente à la dispensation de la grâce.

7. L'utilisation dans les sacrements d'éléments perceptibles par les sens est nécessaire, vu la constitution psychosomatique de l'homme. «Car si tu n'avais point de corps, il t'aurait donné la grâce nue et incorporelle; mais comme l'âme est jointe à un corps, il te donne ce qui est spirituel en ce qui est perceptible par les sens» (Jean Chrysostome, hom. 82, 4 (83, 4) in Mt. – PG 58, 743).

8. Les moyens sensibles n'agissent pas d'eux-mêmes, mais en vertu de la présence du Saint-Esprit: «S'il y a dans l'eau une grâce, elle ne vient pas de la nature de l'eau, mais de la présence de l'Esprit» (Basile le Grand, Spir. 15/35 – PG 32, 132).

9. C'est l'opinion générale de l'Eglise que les sacrements opèrent le salut par eux-mêmes. Leur grâce provient de celui qui les a institués et qui est le vrai célébrant, Jésus-Christ, qui demeure à jamais dans l'Eglise et par elle poursuit son œuvre; la grâce est accordée par le Saint-Esprit qui agit dans la célébration des sacrements. Cependant, afin que les sacrements produisent leur effet salutaire, les hommes doivent exprimer qu'ils sont intérieurement prêts à les recevoir.

10. Pour la célébration des sacrements, les officiants de l'Eglise sont nécessaires. Ces officiants sont les évêques et les prêtres qui assument cette tâche par le sacrement de l'ordination. L'effet salutaire des sacrements n'est pas empêché par l'imperfection ou une quelconque indignité du célébrant.

11. Celui qui accomplit les sacrements comme toute l'œuvre de rédemption, c'est le Dieu trinitaire: «Le Père, le Fils et le Saint-Esprit font tout, le prêtre prête sa langue et met sa main à disposition» (Jean Chrysostome, hom. 87, 4 (86, 4) in Jo. – PG 59, 472; cf. aussi le même, hom. 2, 4 in 2 Tm. – PG 62, 612, et Augustin, tract. 6, 7 in Jo. – PL 35, 1428).

Le texte ci-dessus sur «Les sacrements ou mystères de l'Eglise» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Amersfoort, le 3 octobre 1985

Signatures

V/2 Le baptême

1.1. Le baptême est le sacrement de l'Eglise institué par Dieu, par lequel celui qui est baptisé au nom de la Sainte et Vivifiante Trinité devient membre de l'Eglise du Christ; par le baptême, il a part au mystère de l'œuvre de la rédemption divine en Christ, et, libéré du péché, il renaît pour devenir une nouvelle créature en Christ.

1.2. La nécessité du baptême, déjà préfigurée dans l'Ancien Testament, fut proclamée par Jésus-Christ par son baptême dans le Jourdain et par l'ordre qu'il donna à ses apôtres de faire de tous les peuples des disciples «en les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit» (Mt 28, 18–20). Sans cette renaissance dans l'eau et l'Esprit, l'homme ne peut entrer dans le Royaume de Dieu (Jn 3, 5).

1.3. Le croyant qui, conformément à la tradition de l'Eglise ancienne et indivise, est immergé trois fois dans l'eau consacrée et en ressort, est enseveli avec le Christ et ressuscite avec lui (cf. Col 2, 12; Rm 6, 3–5).

1.4. Les éléments sensibles du sacrement de baptême, par lesquels il est administré et par lesquels la grâce divine toute-puissante agit dans la personne du baptisé, ne peuvent être considérés comme de simples symboles ou des éléments extérieurs, matériels et variables de la pratique du baptême, transmise dans l'Eglise depuis les apôtres. Ils sont liés à l'événement par lequel le baptisé est lavé du péché originel et de ses péchés personnels et renouvelé en Christ. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'attachement de l'Eglise à la pratique des apôtres (triple immersion dans l'eau consacrée). La pratique de l'Eglise indivise est le baptême par triple immersion. Le baptême par triple aspersion est également connu dans l'Eglise comme baptême d'urgence.

2.1. Par l'action de la grâce divine, le baptisé renaît, il est uni au Christ en un seul corps et jouit de la qualité d'enfant de Dieu. Uni au corps un, il est aussi uni aux croyants de tous les temps et de tous les lieux et il vit cette communion dans l'Eglise; il est citoyen du Royaume de Dieu et réalise son salut dans les combats spirituels, dans l'espé-

rance de la participation à la vie du monde à venir. Ces effets du baptême sont un don du Dieu trinitaire et se fondent sur le mystère de l'œuvre de rédemption divine en Christ; ils supposent cependant, pour être féconds, en chaque baptisé l'acceptation personelle du don divin dans la foi, la conversion et les œuvres d'amour.

2.2. Le baptême des adultes comme celui des enfants rend actif pour le baptisé le même don de la grâce divine. La seule différence concerne le temps auquel le baptisé peut jouir de la grâce divine conférée par le baptême et porter des fruits spirituels. Le fait qu'une telle fécondité spirituelle n'est possible, aussi bien pour les adultes que pour les enfants, qu'en pleine unité avec la communauté chrétienne dans l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, rend manifeste la nécessité pour les baptisés, qu'ils soient adultes ou enfants, d'être conduits par la communauté ecclésiale – dans le cas des enfants, particulièrement par leurs parrains, qui confessent la foi de l'Eglise au nom des baptisés.

2.3. La participation au mystère de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ, acquise sur la base du baptême, a pour conséquence naturelle et immédiate la possibilité et la nécessité, pour le baptisé, d'avoir part au don du Saint-Esprit répandu à la Pentecôte et de s'approcher du sacrement de la sainte Eucharistie.

2.4. Le baptême est administré par l'évêque ou le prêtre, en cas d'urgence seulement par un diacre ou aussi un laïc.

Le texte ci-dessus sur «Le baptême» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement de l'Eglise orthodoxe et vieille-catholique.

Amersfoort, le 3 octobre 1985

Signatures

V/3 La confirmation

1. Lors du baptême, l'homme renaît par la force du Saint-Esprit pour la vie en Christ. Il reçoit ainsi une nouvelle existence spirituelle. Son progrès spirituel et la croissance de ce qu'il a acquis par le baptême exigent également la présence et l'action du Saint-Esprit. La confirmation confère aux baptisés les dons du Saint-Esprit, leur permet d'avoir part personnellement à l'événement de la Pentecôte et est en même temps garant de ce don, comme le dit la liturgie orthodoxe: «Sceau du don du Saint-Esprit. Amen».

2. Selon la foi unanime de l'Eglise ancienne et indivise, lors de l'administration de la confirmation, l'Eglise continue la pratique des apôtres, qui imposaient les mains aux baptisés, afin que le Saint-Esprit descende sur eux (cf. Ac 8, 14–17; 19, 1–7). Pour que la vie nouvelle de l'homme en Christ croisse, la confirmation suivait immédiatement le baptême, selon le témoignage des Pères de l'Eglise orientaux aussi bien qu'occidentaux: «Ceux qui sont baptisés dans l'Eglise sont présentés aux chefs de l'Eglise, et par notre prière et l'imposition des mains, ils reçoivent le Saint-Esprit et sont rendus parfaits par le sceau du Seigneur» (Cyprien de Carthage, ep. 73, 9 – PL 3, 1115/1160). «Après cela vient le sceau spirituel ... car après la fontaine, il reste encore à rendre parfait, quand à l'invocation de l'évêque l'Esprit-Saint est répandu» (Ambroise de Milan, sacram. 3, 2, 8 – PL 16, 434/453). «Quand il (le Christ) se fut baigné dans le fleuve du Jourdain et qu'il eut communiqué aux eaux le contact de sa divinité, il remonta de celles-ci, et la venue substantielle de l'Esprit-Saint sur lui se produisit, le semblable se reposant sur le semblable. Et pour vous semblablement, une fois remontés de la piscine des saintes eaux, ce fut la chrismation, l'image exacte de celle dont fut chrismé le Christ» (Cyrille de Jérusalem, catech. 21,1 – PG 33, 1088 s). «Après le baptême, les illuminés doivent être oints du chrême céleste et devenir participants du Royaume du Christ» (Synode de Laodicée, canon 48 – Mansi 2, 571).

3. Seuls les évêques, en tant que successeurs des apôtres, avaient le droit d'imposer les mains aux baptisés. Etant donné que le nombre des croyants s'est accru et que les évêques ne suffisaient plus à cette tâche, l'usage de la chrismation des baptisés par les prêtres également se répandit très tôt en Orient, en Occident aussi, mais pendant un certain temps seulement. La consécration du saint-chrême compte cependant parmi les pouvoirs exclusifs de l'évêque (cf. Synode de Carthage 419, canon 6 – Mansi 4, 424). En règle générale, la confirmation resta réservée aux évêques dans la plus grande partie de l'Occident. La règle, répétée par les synodes, de confirmer les baptisés aussi rapidement que possible après le baptême, montre que le baptême et la confirmation vont nécessairement ensemble. La conception et la pratique de l'Eglise ancienne et indivise exigent que les trois sacrements d'initiation, le baptême, la confirmation et l'Eucharistie, soient célébrés en relation les uns avec les autres; même si chacun est complet en lui-même et se distingue des deux autres, ils sont indissociables théologiquement et constituent un tout.

Le texte ci-dessus sur «La confirmation» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Amersfoort, le 3 octobre 1985

Signatures

V/4 La sainte Eucharistie

1. Le sacrement de l'Eucharistie est le centre de toute la vie de l'Eglise. Dans ce sacrement, le Christ est vraiment et réellement présent: il s'offre lui-même comme sacrifice non sanglant, il se donne aux croyants pour une actualisation réelle et continue du sacrifice offert une fois pour toutes d'une manière sanglante sur la croix. Ainsi, l'Eucharistie est à la fois sacrement et sacrifice réel. En ce sacrement, les croyants reçoivent le corps et le sang du Christ, ils sont unis à lui et par lui les uns aux autres et ils ont part à la force de son œuvre de rédemption, qui culmine dans son sacrifice sur la croix et sa résurrection.

2. Le Seigneur a institué lui-même la sainte Eucharistie. Avant la Pâque, le Seigneur prit du pain lors du repas, prononça la bénédiction, le rompit et le donna à ses disciples en disant: «Ceci est mon corps.» Puis il prit le calice, rendit grâces, le leur donna et dit: «Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui va être répandu pour une multitude en rémission des péchés. Faites ceci en mémoire de moi» (cf. Mt 26, 26–29; Mc 14, 22–25; Lc 22, 14–23; 1 Co 11, 23–25).

3. Sous les espèces du pain et du vin, consacrées et transformées dans l'Eucharistie, le Seigneur lui-même est vraiment et réellement présent de manière surnaturelle, et il se donne aux croyants. Après la consécration, le pain et le vin sont corps et sang du Christ, et non de simples symboles de son corps et de son sang. «Le pain et le vin ne sont pas des images du corps et du sang du Seigneur – loin de nous cette pensée –, mais le corps même du Seigneur, déifié; car le Seigneur lui-même a dit: ‹ceci est› – non l'image de mon corps, mais – ‹mon corps›; et non l'image de mon sang, mais – ‹mon sang›» (Jean Damascène, f.o.86 – PG 94, 1148s). D'après la proclamation du 7e Synode œcuménique, «ni le Seigneur, ni les apôtres, ni les Pères n'ont appelé image le sacrifice non sanglant offert par le prêtre, mais corps et sang mêmes du Christ... Avant la consécration, on les appelait des images, après la consécration, ils sont appelés au sens propre corps et sang du Christ, ils le sont et nous le croyons» (Mansi 13, 265).

4. L'Eucharistie représente toute l'œuvre de l'économie divine en Christ, qui culmine dans son sacrifice sur la croix et sa résurrection. Le sacrifice eucharistique est en rapport direct avec le sacrifice sur la croix. Certes, le sacrifice de Golgotha n'est pas répété. Il a été accompli une fois pour toutes (He 7, 27). Mais l'Eucharistie est beaucoup plus qu'une image symbolique ou commémorative de ce sacrifice. C'est le même sacrifice, célébré d'une manière sacramentelle. L'Eucharistie est célébrée en mémoire du Seigneur («Faites ceci en mémoire de moi»), elle n'est pas un simple souvenir, mais une commémoration véritable et réelle, une réactualisation véritable et réelle. Devant nous se trouvent le corps et le sang mêmes de notre Seigneur. «Ce sacrifice-là, qui fut alors offert et qui ne peut s'épuiser jamais, nous le présentons maintenant aussi. Nous le faisons en mémoire du sacrifice accompli autrefois. Car il a dit: ‹Faites ceci en mémoire de moi›. Nous n'offrons pas un sacrifice chaque fois différent, comme le faisait alors le grand-prêtre (juif), mais toujours le même; ou plutôt: nous réalisons une commémoration de ce sacrifice» (Jean Chrysostome, nom. 17, 3 in Heb. – PG 63, 131). «Et parce que nous faisons mention de sa passion dans tous nos sacrifices – la passion du Seigneur est en effet le sacrifice que nous offrons –, nous ne devons rien faire d'autre que ce qu'il a fait» (Cyprien de Carthage, ep. 63, 17 – PL 4, 387/398 s).

5. Le Seigneur lui-même est le prêtre accomplissant toute Eucharistie. «Tu es celui qui offres et qui est offert, celui qui accepte et celui qui est distribué, Christ, notre Dieu» (Prière accompagnant l'Hymne des chérubins). «Il est le prêtre, c'est lui-même qui offre, et il est lui-même l'oblation» (Augustin, civ. 10, 20 – PL 41, 298; cf. Ambroise de Milan, enarr. 25 in Ps. 38 – PL 14, 1051 s/1102; le même, patr. 9/38 – PL 14, 686/720). Toute l'assemblée eucharistique, le clergé et les fidèles, a part d'une manière organique à l'accomplissement de la célébration eucharistique; l'évêque et le prêtre sont les officiants du sacrement. La pratique de l'Eglise et les canons interdisent aux diacres «d'offrir» (cf. 1er Synode œcuménique, canon 18 – Mansi 2, 676).

6. Selon la tradition et la pratique apostolique, on utilise dans la sainte Eucharistie du pain levé. L'emploi en Occident du pain non levé est une tradition plus tardive. En outre, on utilise du vin – «fruit de la vigne» (Mc 14, 25) –, qui dès les temps anciens était mélangé à de l'eau (cf. Irénée de Lyon, haer. 5, 2, 3 – PG 7, 1125; Cyprien de Carthage, ep. 63 – PL 4, 372–389/383–401).

7. La consécration du pain et du vin dans l'Eucharistie s'opère par

toute la prière eucharistique. Les paroles du Seigneur: «Prenez, mangez ... buvez-en tous» dans la prière eucharistique, qui a un caractère consacrant dans sa totalité, ne produisent pas à elles seules la transformation du pain et du vin eucharistique en corps et sang du Christ. La transformation est opérée par le Saint-Esprit, dont l'épiclèse implore la descente.

8. Après une préparation appropriée, tous les croyants ont part à l'Eucharistie; car qui n'a point part à la table du Seigneur, n'a point part non plus à la vie en Christ: «Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous» (Jn 6, 53). Selon la pratique de l'Eglise, établie depuis les temps les plus anciens, les nourrissons et à bien plus forte raison les enfants ne sont pas tenus à l'écart de la sainte Eucharistie. Seuls, les non-baptisés, les hérétiques et ceux qui sont séparés de l'Eglise, ainsi que ceux à qui cela est interdit pour une quelconque raison ecclésiale, sont exclus de la participation au sacrement (cf. Jean Damascène, f.o.86 – PG 94, 1153). Les croyants communient sous les deux espèces, comme cela s'est fait lors de la sainte Cène du Seigneur.

9. Dans l'Eucharistie, les croyants, par la communion au corps et au sang du Seigneur, sont unis à lui et entre eux et constituent ensemble un seul corps. «Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps; car tous nous participons à ce pain unique» (1 Co 10, 17). «Parce que nous avons part à un seul pain, nous devenons tous un seul corps du Christ et un seul sang, membres les uns des autres, puisque nous formons un seul corps avec le Christ» (Jean Damascène, f.o.86 – PG 94, 1153). Par l'union au Christ, le croyant est rempli de grâce et de tous les dons spirituels et bénédictions que confère l'union au Christ. Il fait des progrès dans sa vie spirituelle, se perfectionne et a l'espérance de la résurrection pour la vie éternelle et la pleine participation au glorieux et bienheureux Royaume du Christ.

Le texte ci-dessus sur «La sainte Eucharistie» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Amersfoort, le 3 octobre 1985

Signatures

1. Par le sacrement de pénitence, les péchés commis après le baptême sont remis aux croyants qui se repentent sincèrement et les confessent en présence d'un prêtre. «La multiple miséricorde de Dieu vient de telle manière au secours de l'homme déchu que son espérance de vie éternelle est rétablie non seulement par la grâce du baptême, mais encore par la médecine de la pénitence» (Léon I de Rome, ep. 108 – PL 54, 1011).

2. Le Seigneur promit aux apôtres le pouvoir de remettre les péchés (Mt 16, 19; 18, 18) et le leur accorda après sa résurrection: «Ceux à qui vous remettrez les péchés, il leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus» (Jn 20, 23). Ce pouvoir fut transmis par les apôtres à leurs successeurs. Sur la base de ce pouvoir se développa le sacrement de pénitence en tant qu'institution fondée par Dieu et permanente dans la vie de l'Eglise, comme l'attestent les écrits des Pères et la tradition liturgique et canonique de l'Eglise.

3. Le sacrement est administré par l'évêque et les prêtres que celui-ci en charge.

4. En vue de la rémission des péchés, un sincère repentir de cœur et la confession des fautes en présence du prêtre sont indispensables. A l'origine, la confession était publique; l'usage s'imposa plus tard de la confession en présence du prêtre seul.

5. Dieu accorde la rémission des péchés aux pénitents par l'intermédiaire du prêtre: «Ce que les prêtres font ici-bas, Dieu le sanctionne là-haut, et ainsi le maître confirme la sentence de ses serviteurs» (Jean Chrysostome, sac. 3, 5 – PG 48, 643). «Ce qui est délié sur terre par ces clés (de l'Eglise) sera aussi remis au ciel, selon la promesse divine» (Augustin, sermo 351, 5/12 – PL 39, 1549).

6. Le prêtre qui administre le sacrement de pénitence peut, selon son jugement pastoral, imposer un exercise de pénitence; cela vaut non seulement pour ceux à qui l'absolution est refusée, mais aussi pour ceux qui l'ont déjà reçue. La pénitence imposée, telle qu'elle est attestée par l'Ecriture et la tradition (cf. 2 Co 2, 6–8; Constitutions apostoliques 2, 16.18.41 – PG 1, 625 ss. 629 ss. 696 ss) vise à un amendement spirituel du pécheur et à le garder de commettre à nouveau le même péché. La pénitence n'a donc pas le caractère d'une punition, mais d'une médecine (cf. Basile le Grand, Canon 56 – PG 32, 797).

7. Le sacrement de pénitence a été institué pour tous les baptisés qui, après leur baptême, ont commis des péchés légers ou graves et se

repentent de leurs fautes. Il n'y a pas de péché ou de faute qui ne puissent être remis par le sacrement de pénitence, s'il y a repentir. «Car le Seigneur n'a fait exception pour aucun crime, lui qui a pardonné tous les péchés» (Ambroise de Milan, paen. 1, 2/5 – PL 16, 467/487).

Le texte ci-dessus sur «La pénitence» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Kavala, le 17 octobre 1987

Signatures

V/6 L'onction des malades

1. Au cours de son œuvre rédemptrice sur terre, le Seigneur a guéri des malades souffrant de maux physiques ou psychiques. Il a chargé ses disciples de faire de même (cf. Mc 6, 7.13; Mt 4, 23; 9, 35). Suivant l'exemple du Seigneur et celui des apôtres, l'Eglise administre le sacrement d'onction des malades, au cours duquel les malades sont oints d'huile pour la guérison de leur corps et de leur âme, cette onction étant accompagnée de prières: «Nous t'invoquons, toi qui as tout pouvoir et toute puissance ... afin que tu envoyes la force de guérison de ton Fils unique du ciel sur cette huile ... qu'elle serve à écarter de ceux qui en seront oints toute maladie et faiblesse..., toute sorte de fièvre et de souffrance; qu'elle leur apporte une grâce bienfaisante, le pardon de leurs péchés, qu'elle soit une médecine de vie et de salut pour la guérison et l'intégrité de l'âme, du corps et de l'esprit et contribue à les fortifier pleinement» (Sérapion de Thmuis, euch. 29 (17), 1; cf. Innocent I de Rome, ep. 25, 8/11 – PL 20, 560).

2. Voici le témoignage de l'apôtre Jacques: «Quelqu'un parmi vous est-il malade? Qu'il appelle les presbytres de l'Eglise et qu'ils prient sur lui après l'avoir oint d'huile au nom du Seigneur. La prière de la foi sauvera le patient et le Seigneur le relèvera. S'il a commis des péchés, ils lui seront remis» (Jc 5, 14–16).

3. Pour l'administration du sacrement, l'onction du malade avec une huile bénie à cette fin et la prière sont indispensables. Le sacrement est administré par ceux qui dirigent l'Eglise, c'est-à-dire l'évêque et les prêtres. Si possible, il devrait y avoir, comme le dit St Jacques, plusieurs personnes administrant le sacrement; mais s'il ne peut y en avoir plusieurs, un seul officiant suffit.

4. Les fruits de ce sacrement sont la guérison des maladies et la rémission des péchés. A cause de ce double effet de guérison, le sacrement est aussi donné, dans l'Eglise orthodoxe, aux personnes en bonne santé qui se préparent à la sainte communion; mais il ne remplace pas le sacrement de pénitence.

5. Tous les baptisés peuvent recevoir l'onction des malades, et non seulement ceux qui sont atteints d'une maladie mortelle.

Le texte ci-dessus sur «L'onction des malades» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Kavala, le 17 octobre 1987

Signatures

V/7 L'ordination

1. Le ministère sacerdotal (ordo), une institution fondamentale dans la vie de l'Eglise, a son origine et sa base permanente dans la mission des apôtres par le Seigneur ressuscité, qui leur a donné le Saint-Esprit pour leur permettre d'accomplir cette mission. Ce ministère doit être compris en relation avec la succession apostolique (cf. le texte III/7 de la Commission) par laquelle l'œuvre de rédemption du Christ continue à agir dans l'Eglise. Le Nouveau Testament atteste que les apôtres ont transmis à d'autres hommes par la prière et l'imposition des mains le pouvoir qui leur avait été confié et que c'est par cette prière et cette imposition des mains que la grâce particulière, nécessaire pour ce ministère, leur a été accordée par Dieu (1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6–14; 2, 2; Ac 14, 23; 20, 28–32).

2. Dans le pouvoir que les évêques ont reçu des apôtres par l'ordination n'est pas incluse la qualité spécifique d'apôtre, à savoir le ministère apostolique en soi en tant que ministère concernant toute l'Eglise que les apôtres assument en tant que pasteurs généraux de l'Eglise. Ce ministère apostolique, aucun évêque, sur la base de la succession, ne l'a reçu pour lui-même, mais tous les évêques ont part à l'apostolicité dans et par l'Eglise.

3. Le ministère comme fonction spirituelle particulière apparaît déjà dans les temps anciens, malgré un certain manque de précision dans l'emploi des termes, dans la personne de l'évêque, du prêtre (presbytre) et du diacre. L'évêque, en tant que docteur, liturge et pasteur de

l'Eglise locale qu'il dirige, est gardien et défenseur de son unité et de la vérité de son enseignement. Comme il a la plénitude du ministère sacerdotal, il administre tous les sacrements, accomplit les autres actions liturgiques et exerce l'œuvre pastorale dans sa plénitude. Les prêtres (presbytres) secondent l'évêque, administrant – à quelques exceptions près – les sacrements et accomplissant les autres actions liturgiques, et ils collaborent à l'annonce de l'Evangile et à l'instruction spirituelle des croyants. Les diacres aident l'évêque et les prêtres dans l'administration des sacrements, dans le service social et tout le travail de l'Eglise.

4. L'Eglise indivise, mise à part la question des femmes-diacres qui n'a pas encore été entièrement tirée au clair, n'a jamais admis l'ordination des femmes.

5. C'est au cours de l'assemblée eucharistique de l'Eglise que l'évêque ordonne par la prière et l'imposition des mains le candidat qui a été jugé digne d'accéder au ministère; avec le clergé et l'assemblée des fidèles, il implore la descente du Saint-Esprit, qui guérit les malades et complète ce qui manque, sur l'ordinand. La pratique attestée par Hippolyte dans la «Tradition apostolique» (ch. 7 s) et connue seulement en Occident, d'après laquelle les prêtres (presbytres) présents touchent la tête du prêtre lors de l'imposition des mains par l'évêque, affirme leur unité avec l'évêque et leur accord à l'accession de l'ordinand à leur collège, sans mettre en question le pouvoir d'ordonner réservé exclusivement à l'évêque. Dans la prière de toute l'assemblée et la confirmation ainsi exprimée apparaissent la collaboration et participation de tout le peuple.

6. La grâce divine donnée par l'ordination confère le pouvoir pour un ministère particulier dans l'annonce de l'Evangile, dans la vie liturgique et sacramentelle de l'Eglise et dans le rassemblement et l'édification des fidèles. Ce ministère est différant, quant à sa forme et sa mission, selon qu'il s'agit de l'évêque, du prêtre (presbytre) ou du diacre. Le ministère donné par la grâce de l'ordination a une triple tâche, parce que le triple ministère du Seigneur, le ministère royal, le ministère sacerdotal et le ministère prophétique, se poursuivent ainsi dans l'Eglise.

7. L'efficacité des sacrements administrés par un ministre ne dépend pas de la sainteté ou indignité personnelle de celui-ci, car «c'est Dieu qui nous sanctifie dans le mystère» (Jean Chrysostome, hom. 8, 1 in 1 Cor. – PG 61, 69).

Le texte ci-dessus sur «L'ordination» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe-vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Kavala, le 17 octobre 1987

Signatures

V/8 Le mariage

1. Le mariage est une institution donnée par Dieu. Il fut institué lors de la création comme une communauté d'amour et d'assistance mutuelle entre l'homme et la femme (Gn 2, 18), puis il fut confirmé par le Seigneur (Mt 19, 4–6) et béni par lui par sa présence aux noces de Cana (Jn 2, 1–11).

Dieu a créé l'homme mâle et femelle (Gn 1, 27), il a placé la vie commune de l'homme et de la femme sous sa bénédiction et protection particulières. Dans l'Ancienne Alliance déjà, l'union conjugale fournissait une image caractérisant l'alliance de Dieu avec son peuple. Dans la Nouvelle Alliance, le mariage, par lequel un homme et une femme s'unissent dans un amour réciproque et dans la foi, est un grand mystère et représente les rapports d'amour et d'unité entre le Christ et l'Eglise, fondée par lui (cf. Ep 5, 32).

2. Dieu a lié au mariage la procréation d'enfants quand il bénit le premier couple humain: «Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre» (Gn 1, 28). En mettant au monde des enfants et en les élevant «selon la discipline et les conseils qui viennent du Seigneur» (Ep 6, 4), l'homme devient collaborateur de Dieu, il poursuit ainsi l'œuvre du créateur. Par les enfants, l'homme connaît les dons de la paternité et de la maternité; avec son conjoint et ses enfants, il forme une famille, qui est une sorte de petite église, l'église domestique.

Le mariage est le mystère de l'amour par excellence (cf. Jean Chrysostome, laud. Max. 3 – PG 51, 230). Il remplit son but par la communion d'amour des époux et non pas seulement par la procréation d'enfants et la transmission de la vie (cf. Ep 5, 25; 1 S 1, 8). Cet amour et cette unité des époux comme but principal du mariage est atteint quand ils demeurent dans la grâce du Saint-Esprit.

3. L'Eglise qui a béni le mariage dès les temps anciens, «afin qu'il se fasse selon le Seigneur et non selon la passion» (Ignace d'Antioche, Polyc. 5, 3 – PG 5, 724), ne donne pas simplement sa bénédiction à l'union naturelle de l'homme et de la femme, mais elle place le nouveau couple dans la communauté eucharistique, insérant ainsi le ma-

riage dans le mystère de l'Eglise. Le consentement des époux est indispensable pour le mariage, qui, en tant que sacrement, est parachevé par la bénédiction par un ministre légitime.

4. La sainteté du mariage et le caractère spirituel de l'union et communauté des personnes – union et communauté bénies dans le mariage – selon l'exemple de l'union du Christ et de l'Eglise sont le fondement de la conviction de l'Eglise que le mariage est une union à vie et indissoluble. Le Seigneur a proclamé la sainteté et l'indissolubilité du mariage (Mt 19, 6), mais il a concédé sa dissolution pour cause d'adultère (Mt 5, 32; 19, 9). L'apôtre Paul enseigne qu'un second mariage est permis après le décès de l'un des époux, quoiqu'il préfère que les veufs et veuves ne se remarient point (1 Co 7, 39).

C'est pourquoi il ne peut y avoir dissolution du mariage au sens strict que pour adultère ou à la suite du décès de l'un des époux; par indulgence et amour envers les humains, l'Eglise admet encore d'autres raisons analogues. Face à des mariages qui ont échoué à cause de la détresse ou de la faute humaines, l'Eglise est guidée dans sa pratique pastorale par le commandement de Dieu et sa volonté de pardon.

5. Dans sa pratique pastorale, l'Eglise souligne que la responsabilité à l'égard de la grâce donnée dans le mariage et de la vocation des époux à glorifier Dieu ensemble même dans leur corps (1 Co 6, 12–20; cf. He 13, 4) revient à part égale à l'homme et à la femme (cf. 1 Co 7, 3s; Ep 5, 21–33; 1 P 3, 1–7).

6. Le mariage n'est pas incompatible avec l'ordination. L'Eglise ancienne laissait les ordinands choisir librement entre le mariage ou le célibat; elle n'interdit que le remariage des veufs après l'ordination. En ce qui concerne le mariage après l'ordination, la tradition de l'Eglise ancienne considérait la «promesse de célibat» lors de l'ordination comme un empêchement au mariage. Le mariage et le célibat ne sont pas opposés l'un à l'autre, ils ne s'abolissent pas réciproquement; ils constituent des voies parallèles conduisant à la perfection chrétienne.

Le texte ci-dessus sur «Le mariage» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe – vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vielle-catholique.

Kavala, le 17 octobre 1987

Signatures

VI. Eschatologie

VI/I La doctrine de la consommation

1. L'Eglise et les temps derniers

La vie chrétienne est orientée vers le Royaume de Dieu et le retour en gloire du Seigneur. La foi des apôtres, selon laquelle «nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, nous recherchons celle de l'avenir» (He 13, 14) et que «la figure de ce monde passe» (1 Co 7, 31), détermine le contenu de l'espérance chrétienne et nous fait prendre conscience du caractère éphémère et provisoire de ce monde. L'Eglise a toujours été fermement attachée à l'espérance eschatologique et a formé ainsi la vie des fidèles.

L'attente eschatologique n'est pas une expérience sans contenu, car les temps derniers ont déjà commencé au milieu de l'Eglise, qui représente la réalisation du Royaume de Dieu, progressant au cours de l'histoire. La résurrection du Christ inaugure déjà son retour glorieux, et l'effusion de l'Esprit ouvre les temps derniers, annoncés prophétiquement par Joël (Jl 3, 1–5; Ac 2). Le chrétien vit comme «huitième jour de la création» le temps entre la Pentecôte et le retour du Seigneur. Par les sacrements et les autres moyens de la grâce sanctifiante, nous recevons dans l'Eglise les arrhes de l'Esprit, en attendant, pleins d'espoir, de nous réjouir dans le futur de la totalité de ce don.

Le chrétien vit dans la hâte de voir cet avenir, non qu'il soit dominé par un dégoût de ce monde; au contraire, il témoigne de l'amour de Dieu par ses œuvres dans le monde; mais au delà, il languit après des joies plus grandes: «Nous-mêmes, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de l'adoption, de la rédemption de notre corps» (Rm 8, 23). «Nous n'accusons pas le présent, mais nous aspirons à quelque choses de plus grand» (Jean Chrysostome, hom. 14, 6 in Rom. – PG 60, 531). Pour les chrétiens, la mort a déposé son masque effrayant. Elle est pour eux le passage de ce qui passe à ce qui demeure. L'anniversaire de la mort des martyrs et des saints est fêté par l'Eglise comme le jour de leur naissance à l'autre vie.

2. La vie après la mort

La mort, la conséquence du péché d'Adam, marque pour l'homme la fin du temps de l'épreuve et du progrès spirituel. C'est pourquoi le

Nouveau Testament et les Pères de l'Eglise appellent les fidèles à ne pas dédaigner la grâce divine, tant qu'ils vivent, car après la mort, il n'y a plus d'occasion de salut; nous passerons en jugement et nos actes seront examinés (cf. 2 Co 6, 2; Ga 6, 10; Basile le Grand, moral. 1,2.5 – PG 31, 700s. 704).

Sur la base des œuvres qu'ils ont accomplies pendant leur vie (cf. 2 Co 5, 10; 11, 15; Rom 2, 5–11), les hommes seront jugés par Dieu immédiatement après leur mort: les justes et les saints seront conduits près de lui, les pécheurs seront loin de lui, dans les enfers, comme le montre la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16, 19–31). «En attendant le jugement, les âmes des hommes pieux resteront dans un lieu meilleur, celles des injustes et des méchants en un lieu plus mauvais» (Justin le Martyr, dial. 5,3–PG 6, 488).

Les honneurs rendus par l'Eglise aux saints se fondent sur la croyance qu'ils sont déjà près de Dieu et qu'ils jouissent déjà dans une certaine mesure de la gloire divine, en attendant d'en goûter la plénitude lors de la résurrection de tous les morts au dernier jour. Sur la même conviction se fonde aussi l'habitude de demander l'intercession de la Mère de Dieu et des saints qui vivent auprès de Dieu et sont entendus de lui en tout temps. Les supplications des saints contribuent à ce que la miséricorde de Dieu se tourne vers les vivants. Cela crée un lien fort et durable entre l'Eglise militant sur la terre et l'Eglise triomphant dans les cieux.

Quoique l'Eglise croie et enseigne qu'il n'y a plus de passage après la mort des rangs des pécheurs à ceux des justifiés, elle célèbre – suivant en cela une tradition ancienne –, dans la foi et l'espérance que Dieu se souvient avec miséricorde des défunts, la sainte Eucharistie ainsi que des offices commémoratifs, et elle recommande aux fidèles la bienfaisance. Par là s'exprime la communion dans l'amour des vivants et des morts et l'espérance personnelle de la résurrection. «Nous croyons que la prière est d'un grand profit pour ceux pour qui elle est offerte» (Cyrille de Jérusalem, catech. 23, 9 – PG 33, 1116s.).

3. La résurrection des morts et le renouvellement du monde

Tout le plan divin de salut trouvera son accomplissement historique dans la venue en gloire du Seigneur. Sa parousie est accompagnée de la résurrection des morts et le renouvellement du monde. Ce sont là des vérités fondamentales de la foi, contenues dans les symboles de foi de l'Eglise ancienne. Le Credo de Nicée-Constantinople déclare

au sujet du Christ qu'«il reviendra en gloire juger les vivants et les morts» et se termine par l'attente de la résurrection: «Nous attendons la résurrection des morts et la vie du monde à venir.»

Le moment de la seconde venue du Seigneur est inconnu (Mc 13, 22); c'est pourquoi l'Eglise invite les croyants à veiller et à être prêts en tout temps, car le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit, à une heure, où personne ne l'attend (Mc 11, 33–37; Mt 24, 42–44; 1 Th 5, 2; 2 P 3, 10). L'Eglise a rejeté tout effort pour déterminer le moment du retour du Seigneur.

Le jugement dernier sera précédé de la résurrection des morts et du renouvellement du monde. Le retour du Seigneur coïncidera avec la transformation de tous les hommes et du monde, qui passeront d'un état corruptible à un état incorruptible (cf. 1 Co 15, 51 s.; 1 Th 4, 17). Les corps des défunts ressusciteront et seront unis incorruptiblement aux âmes, pour retrouver l'ancienne unité intime; les corps des vivants seront transformés, et la création sera renouvelée (cf. Rm 8, 19–22; 19–22; 2 P 3, 13). L'Eglise croit que les corps ressuscités seront comme le corps transfiguré du Seigneur (cf. aussi Jean Chrysostome, delic. 6 – PG 51, 352).

Tous parviendront à la résurrection corporelle, afin de se présenter dans l'unité de l'âme et du corps devant le Seigneur, et après le jugement de se réjouir de la béatitude ou de souffrir des peines éternelles. La béatitude éternelle des justes et les peines éternelles des méchants constituent un enseignement constant de la sainte Ecriture et des Pères de l'Eglise.

Lors du retour du Christ, notre prière quotidienne pour l'avènement de son Royaume sera exaucée, comme le témoigne l'Apocalypse: «Je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu...La mort ne sera plus...Et celui qui siège sur le trône dit: Voici je fais toutes choses nouvelles» (Ap 21, 1–5).

Le texte ci-dessus sur «La doctrine de la consommation» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe–vieille-catholique, l'enseignement des Eglises orthodoxe et vieille-catholique.

Kavala, le 17 octobre 1987

Signatures

VII. Communion ecclésiale: présuppositions et conséquences

1. L'Eglise est le corps unique du Christ, vivifié par l'unique Esprit Saint. Par son action, tous les croyants sont unis en ce corps dans l'unité de la foi, du culte et de l'ordre ecclésial.

2. L'Eucharistie est au centre de la vie de toute Eglise locale. C'est le Christ qui nous invite à son repas. Pour cette raison c'est l'Eglise qui célèbre ce repas sous la direction de l'évêque ou d'un prêtre chargé par lui. Et c'est l'Eglise en tant que corps unique du Christ qui accomplit cette célébration, et tous ceux qui reçoivent l'Eucharistie forment un corps, le corps du Christ. «Le pain que vous voyez sur l'autel, sanctifié par la parole de Dieu, est le corps du Christ. Le calice, ou plutôt le contenu du calice, sanctifié par la parole de Dieu, est le sang du Christ... Si vous le recevez comme il convient, vous êtes ce que vous recevez. Car l'apôtre dit: Un seul pain, nous tous sommes un seul corps» (Augustin, Sermo 227 – PL 38, 1099). «Le pain que nous rompons, n'est-ce pas la communion au corps du Christ? Pourquoi ne dit-il pas: la participation? C'est pour exprimer quelque chose de plus, pour indiquer une intime union, car il n'y a pas seulement participation, partage, il y a union. De même que ce corps est uni au Christ, de même nous aussi, par ce pain, nous sommes unis à lui... Car après avoir dit: communion au corps, il cherche encore à exprimer l'étroitesse de cette relation; c'est pourquoi, il ajoute: parce qu'il n'y a qu'un pain, nous tous, nous ne formons qu'un seul corps. Qu'est-ce que je veux dire en parlant de communion *(koinōnia),* dit-il. Nous sommes précisément ce corps même. Car, qu'est le pain? Le corps du Christ! Que devenons-nous, nous qui y avons part? Le corps du Christ! Non une pluralité de corps, mais un seul corps... Car tu n'est pas nourri d'un corps, et tel autre d'un autre corps, mais nous sommes tous nourris du même corps» (Jean Chrysostome, hom. 24, 2 in 1 Cor. – PG 61, 200 s.).

3. Comme c'est le Christ qui invite, l'Eglise invite à la participation au repas commun. Cela inclut la participation à la mission de l'Eglise qui est d'annoncer l'Evangile, de construire le corps du Christ et de sauvegarder son unité dans la vraie foi et l'amour.

4. Comme on ne peut devenir membre de l'Eglise sans confesser la vraie foi, on ne peut célébrer la Cène en tant que centre de l'Eglise sans la vraie foi. Le Christ du sacrement n'est autre que celui de la foi, confessée unanimement par l'Eglise en tous temps et en tous lieux.

5. La communion englobe toute la vie de l'Eglise. Il est dit de ses

membres: «Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières» (Ac 2, 42). St Ignace écrit: «...que chacun en particulier et tous ensemble, dans la grâce qui vient de son nom, vous vous réunissez dans une même foi, et en Jésus-Christ de la race de David selon la chair, fils de l'homme et fils de Dieu, pour obéir à l'évêque et au collège presbytéral, dans une concorde sans tiraillements, rompant un même pain qui est remède d'immortalité, antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus-Christ pour toujours» (Ignace d'Antioche, Eph 20, 2 – PG 5, 661).

6. Où la communion est rompue, le repas du Seigneur ne peut plus être célébré en commun. Le rétablissement de la communion eucharistique, alors que perdurent des séparations dans la foi, est en soi une contradiction, parce que, tout en recevant l'Eucharistie en commun, on continue à vivre dans des Eglises séparées. Une telle manière d'agir accepte l'existence d'Eglises séparées comme normale et peut contribuer à faire apparaître comme superflus l'affliction et le repentir qui sont nécessaires pour surmonter la séparation. La communion eucharistique est bien au contraire l'expression de la communauté de foi de l'Eglise une.

7. A chaque fois que la communion est rompue, l'Eglise a le devoir de guérir cette rupture. Le rétablissement de la communion ecclésiale n'est pas possible en dehors de l'unique corps du Christ, car ce n'est que dans ce corps que l'unité de la foi et la communion du Saint-Esprit sont données. Il importe non seulement d'examiner avec soin si l'on est assez proche les uns des autres pour rétablir la communion, mais aussi de voir si les différences ont assez de poids pour que la séparation continue d'exister.

8. La pleine communion liturgique et canonique des Eglises, c'est-à-dire la réalisation de l'unité organique dans le corps unique du Christ est la conséquence et l'expression de la communion de foi reconnue en commun. Les conséquences liturgiques et canoniques découlant de la communion ecclésiale sont étudiées et réglées par l'Eglise sur la base de la tradition de l'Eglise indivise. Cette communion ne signifie pas l'uniformité dans l'ordre liturgique et dans les coutumes de l'Eglise, mais elle s'exprime dans le fait que les Eglises participantes conservent le développement légitime, cristallisé au cours de l'histoire, de la foi unique de l'Eglise ancienne et indivise. La communion n'implique pas non plus la soumission de l'une des Eglises avec sa tradition à l'autre, car cela serait en flagrante contradiction avec la réalité

de cette communion. Les Eglises unies dans la pleine communion ne remplissent pas leur mission dans le monde isolément les unes des autres, mais en principe le font en commun.

Le texte ci-dessus sur «Communion ecclésiale: présuppositions et conséquences» reproduit, selon la Commission théologique mixte orthodoxe–vieille-catholique, l'enseignement des Eglise orthodoxe et vieille-catholique.

Kavala, le 17 octobre 1987

Signatures