

CENTRO PRO UNIONE

N. 67 - Spring 2005
ISSN: 1122-0384



semi-annual Bulletin

In this issue:

<i>Letter from the Director</i>	p. 2
<i>The Anglican Eucharist: One Rite, Many Theologies</i> Paul F. Bradshaw	p. 3
<i>Natura e missione della chiesa: Il contributo della Commissione "Fede e Costituzione"</i> Angelo Maffei	p. 8
<i>Rome and Canterbury — Steps toward Reconciliation Through the Sharing of Gifts</i> Louis Weil	p. 16
<i>Communion eucharistique et communion ecclésiale: Une relecture de la première lettre aux Corinthiens</i> Hervé Legrand	p. 21

Centro Pro Unione - Via S. Maria dell'Anima, 30 - 00186 Rome, Italy

A Center conducted by the Franciscan Friars of the Atonement

Director's Desk

Normally the up-date of the Bibliography of the International Interchurch Theological Dialogues is printed in the Spring issue but due to the migration of our library program from the Aleph library automation system to "Amicus", we have to postpone this up-date until the Fall issue of 2005. You may find the up to date (in real time) bibliography on our web site at all times (<http://www.prounione.urbe.it> Click on library and then on bibliography of interconfessional dialogues).

In this issue, our readers will find two texts from the **Centro Pro Unione's** special series on the Eucharist in preparation for the special synod to be held in October of this year. The opening text of Prof Paul Bradshaw of the University of Notre Dame (USA) and one of the principal experts for the current revision of the liturgical materials of the Church of England looks at the diversity of theologies found in the new rite. This issue closes with another text from the series. Prof Legrand reflects on the relationship between Eucharistic communion and ecclesial communion. From a consideration of St. Paul's first letter to the Corinthians he offers some challenging questions that arise from the pastoral and ecumenical perspectives.

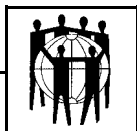
We include two other texts in this number of the *Bulletin*. The first being the contribution of Don Angelo Maffei who participated in the Faith and Order conference at Kuala Lumpur in 2004. His reflections are concentrated on the ecclesiological statement being formulated by the Faith and Order Commission on "The Nature and Mission of the Church". This lecture was the seventh annual Fr. Paul and Mother Lurana lecture to be held honoring the co-founders of the Society of the Atonement. The fourth of the texts we offer to our readers was given as the annual Week of Prayer for Christian Unity lecture. Dr. Louis Weil, Episcopalian professor of liturgy at the Church Divinity School of the Pacific (USA). In his conference he showed the necessity of sharing gifts across denominational lines especially in relation to structures of authority.

We are in the final stages of planning for an ecumenical symposium sponsored by the Ecumenical Institute «Studi Ecumenici» San Bernardino and the Centro Pro Unione to be held at the Pontifical University of St. Thomas Aquinas - Angelicum, Rome, from Dec 1-3, 2005. The theme of the symposium will be "The Relation between Bishop and the Local Church: Old and New Questions in Ecumenical Perspective". For more information consult our web site.

We would like to render homage to the ecumenical legacy of John Paul II who labored tirelessly for the unity of Christians. May he rest in peace. At the same time we take hope from the encouraging words of Benedict XVI who said that his ministry will "reach out to believers of all faiths and none, promising to continue ... sincere dialogue with them." The Centro's staff pledges our support to his efforts to respond to the Lord's mandate, "that all may be one ... so that the world may believe" (John 17:21) and to further dialogue and cooperation with all people of faith as the course set for the Church by the Second Vatican Council.

This periodical is indexed in the *ATLA Religion Database*, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Drive, 16th Floor, Chicago, IL 60606 (<http://www.atla.com>).

James F. Puglisi, sa
Director





The Anglican Eucharist One Rite, Many Theologies

Dr. Paul F. Bradshaw

Professor of Liturgy and Director, Undergraduate Studies, University of Notre Dame, London Centre

(Conference held at the **Centro Pro Unione**, Tuesday, 9 November 2004)

Eucharistically speaking, Anglicans are a very diverse people. We have among us those who are as high in their eucharistic theology as any Roman Catholic; and at the other end of the spectrum we have those with whom the sixteenth-century Protestant Reformer, Ulrich Zwingli, would find himself very much at home. With such a diversity of theologies, then, how it is possible for Anglicans to live together in a single church, and moreover use the same eucharistic rites as one other? The short answer is: by very careful wording of texts and rubrics.

In order to illustrate this, however, we need first to clarify the terms I shall be using. It is conventional to refer to Anglicans who espouse more Catholic doctrines as Anglo-Catholics and conversely to refer to those with more Protestant beliefs as Evangelicals. For convenience I will use those labels in this lecture. It is important to note, however, that these descriptions do not refer to sharply defined groups within Anglicanism, but that there are varieties of Anglo-Catholics and different shades of Evangelicalism, holding quite significant differences of beliefs on various matters, as well as a whole variety of theological opinions in between the two. Moreover, while some Evangelicals today are part of the charismatic movement, and consequently take a less rigid position with regard to classical Protestant issues, others are not.¹ In other words, we are dealing rather with a wide spectrum of beliefs, and hence any generalization about 'what Anglo-Catholics believe' or 'what Evangelicals think' will, like all generalizations, be true for some but not all of a group so labelled.

Eucharistic Presence

Let us, therefore, begin our examination of liturgical texts with the question of the relation of the eucharistic presence of Jesus to the elements of bread and wine. All Anglicans agree that in some sense the bread and wine are 'consecrated'. In the classic English 1662 *Book of Common Prayer* the prayer before communion is

entitled 'The Prayer of Consecration', and similarly a rubric at the end of the service directs that while any bread and wine remaining unconsecrated may be taken by the priest for his own use, left-over consecrated bread and wine must be reverently consumed immediately after the final blessing.² Evangelicals who believe that no change takes place in the elements are thus prevented from treating consecrated bread and wine in the same manner as they would unconsecrated, and hence causing grave offence to those holding a higher eucharistic theology; but on the other hand the requirement that they view the bread and wine as consecrated does not demand that they understand by that word anything more than 'set apart for a holy use', as the Prayer of Consecration itself does not explicitly ask God to consecrate the bread and wine, but prays rather that 'we receiving these thy creatures of bread and wine ... may be partakers of his [i.e., Christ's] most blessed body and blood'. Clearly, such language falls far short of what Anglo-Catholics would wish it to say, but as it does not actually deny anything that they hold true, they have been able to live with it over the centuries.

Such deliberate ambiguity is also preserved in twentieth-century Anglican rites. As there is a whole variety of liturgical texts in current use in different parts of the worldwide Anglican Communion, it is impossible to give an adequate account of their various forms within the space of this lecture, and hence I will illustrate my contention solely by drawing on those in contemporary use within England, the eucharistic rites of what is known as the *Common Worship* series of texts, which were authorized in their final form in the year 2000.³ These rites include both modern – and traditional-language versions, but it is on the modern ones that I intend to focus. Here there are eight different eucharistic prayers – and in the modern-language rite they are now called eucharistic prayers and not Prayers of Consecration, although the

¹ For a taxonomy of Anglican Evangelicals, see Graham KINGS, 'Canal, River and Rapids: Contemporary Evangelicalism in the Church of England', *Anvil* 20 (2003) 167-84, also available online at: www.fulcrum-anglican.org.uk/docs/watercourses.pdf; for Anglican Evangelical eucharistic thought, see Christopher J. COCKSWORTH, *Evangelical Eucharistic Thought in the Church of England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

² For the texts of the various revisions of the English *Book of Common Prayer* up to and including 1662 set out in parallel columns in order to facilitate comparison, see F. E. BRIGHTMAN, *The English Rite* (London: Rivingtons, 1915).

³ These texts are conveniently accessible online at: www.cofe.anglican.org/worship/liturgy/commonworship/texts/hc/hcfront.html.

provision for what to do if the bread and/or wine prove insufficient for the number of communicants is entitled 'Supplementary Consecration'. In a similar manner to the 1662 rite, a rubric directs that 'any consecrated bread and wine which is not required for purposes of communion is consumed at the end of the distribution or after the service'. But it is the content of the prayers themselves that is most interesting from the point of view of the theology of consecration. While one of the prayers, Prayer C, continues to adhere closely to the words of 1662 in asking that 'we receiving these gifts of your creation, this bread and this wine ... may be partakers of his most blessed body and blood', others reveal an advance on this language. Prayer D is the most conservative, merely asking that 'by these gifts we may feed on Christ', but the rest use expressions that centre on the request that the bread and wine themselves may 'be to us' (Prayers A, B, F, & H) or 'be for us' (Prayers E & G) the body and blood of Christ – not 'become' the body and blood of Christ, you will notice, as that would be going too far in one direction, while 'be for us' or 'be to us' can be understood as meaning simply 'represent'.

Institution Narrative

Welcome though this switch of focus – from merely speaking about the communicants to saying at least something about the bread and wine – has been to those with a higher eucharistic theology, it has never been thought absolutely crucial as far as they are concerned. Those who adhere to the traditional Western view of eucharistic consecration, that it is the recitation of the words of institution in the prayer that brings about the presence of Christ in the bread and wine, have been satisfied that the rite is valid so long as this condition is met, as it always has been in Anglican rites. Yet even here the new rites manifest an interesting development. Traditionally in Anglican rites, as the Roman rite, the petition for consecration, if we may call it that in the Anglican case, has always preceded the recitation of the narrative of institution, so that the latter can be understood as fulfilling the request of the former, and thus the bread considered to be consecrated at the end of the narrative. This continues to be the case in half of the eucharistic prayers in *Common Worship* (A, B, C, & E), but the other four display what may be described as a more Eastern structure, with the institution narrative being part of the 'praise' half of the prayer rather than its 'petitionary' second half, and so it precedes rather than follows what we may better describe as the epiclesis, as in all of these modern prayers there is some reference to the Holy Spirit's activity in conjunction with what is requested.⁴ When just such an arrangement was proposed early in the twentieth century in an abortive attempt to revise the Prayer Book in England, it was firmly rejected by most Anglo-Catholics as undermining the Western theology of consecration, because it seemed to imply that the consecration was still incom-

plete even after the words of institution had been said.⁵ It seems to have made its very first appearance in an authorized Anglican text in the Episcopal Church in the USA in the trial forms of services leading up to the 1979 revision of the *Book of Common Prayer* there, where it has remained, apparently without serious objection from Catholically-minded Episcopalians. Even its adoption in the Church of England *Common Worship* texts was not met with the sort of opposition that its predecessor was in the 1920s. One can only presume that in the meantime the sheer ridiculousness of thereby, if unconsciously, impugning the validity of the ancient eucharistic prayers of Eastern Christianity has prevailed.

Epiclesis

I said a few minutes ago that these epicleses now all include explicit reference to the activity of the Holy Spirit, but we need to note how careful is the language used. It would have been unacceptable to Evangelicals to have said something like 'Send your Holy Spirit on this bread and wine...', so the various prayers all resort to more elliptical phrases to refer to the activity of the Spirit in connection with the petition for consecration. Thus, Prayers A, B and C merely ask that what is requested may be done 'by the power of your Holy Spirit'. Prayer D opts for invoking the Spirit on the community rather than the eucharistic elements: 'Send your Spirit on us now that by these gifts we may feed on Christ'; while the other prayers exhibit a variety of more ambiguous petitions: 'Send your Holy Spirit, that broken bread and wine outpoured may be for us the body and blood of your dear Son' (Prayer E); 'by your Holy Spirit let these gifts of your creation' etc. (Prayer F); 'Pour out your Holy Spirit as we bring before you these gifts of your creation' (Prayer G); and 'send your Holy Spirit that this bread and wine...' (Prayer H).

Words of Administration

We should also note in this connection how Anglican rites have dealt with the words used at the administration of the consecrated elements to communicants. The 1548 Order of Communion and its successor, the 1549 Prayer Book, adopted a translation of the words used in the communion of the sick in the medieval rite: 'The Body of our Lord Jesus Christ which was given for thee preserve thy body and soul unto everlasting life'; 'The Blood of our Lord Jesus Christ which was shed for thee preserve thy body and soul unto everlasting life.' Not surprisingly, Protestant opinion was unhappy with these words because they seemed to offer support for a Catholic doctrine which identified the bread and wine with the body and blood of Christ. In the more Protestant 1552 revision of the Prayer Book, therefore, they were changed. In their place came simply 'Take and eat this in remembrance that Christ died for thee, and feed on him in thy heart by faith with thanksgiving' and 'Drink this in remembrance that Christ's blood was shed for thee, and be thankful' – sentences that said nothing about the nature of the 'this' that was to be eaten and drunk, but laid emphasis instead on the inner feeding on Christ in grateful remembrance of his death on the cross. In a typical spirit

⁴ For a more detailed analysis of the rites, see Paul F. BRADSHAW (ed.), *A Companion to Common Worship*, Alcuin Club Collections, 78 (London: SPCK, 2001) I, 98-147.

⁵ See, for example, G. J. CUMING, *A History of Anglican Liturgy* (London: Macmillan, 1982²) 179.

of Anglican compromise, the revision of the Prayer Book made at the beginning of the reign of Queen Elizabeth I cleverly combined the two sets of words and required the whole pair of sentences to be said to each communicant, which greatly slowed down the speed of administration of communion for generations of Anglicans: 'The Body of our Lord Jesus Christ which was given for thee preserve thy body and soul unto everlasting life. Take and eat this in remembrance that Christ died for thee, and feed on him in thy heart by faith with thanksgiving'; 'The Blood of our Lord Jesus Christ which was shed for thee preserve thy body and soul unto everlasting life. Drink this in remembrance that Christ's blood was shed for thee, and be thankful'. In this way it was possible for some to interpret the second sentence in the light of the first - the 'this' that communicants were to eat and drink was obviously the body and blood of Christ mentioned in the first sentence - and for others instead to interpret the first sentence in the light of the second - the body and blood referred to were obviously that which had been sacrificed on Calvary and which the communicants were to recall with gratitude as they ate and drank bread and wine.

In the *Common Worship* rites those lengthy double formulae remain as the standard words of administration in the eucharistic rites that follow the pattern of the 1662 *Book of Common Prayer*, but in the modern rites they are just one of five possible options. There is also the standard ancient Christian form, 'The body of Christ', 'The blood of Christ' as well as a slightly longer version, 'The body of Christ, broken for you', 'The blood of Christ, shed for you'. But if these texts might seem to some to imply too much that what is being placed in the hands of the communicants is itself the body of Christ or his blood, then it is possible to use instead 'The body of Christ keep you in eternal life', 'The blood of Christ keep you in eternal life', or the somewhat more poetic 'The bread of heaven in Christ Jesus', 'The cup of life in Christ Jesus', neither of which deny the presence of Christ in the elements but do not necessarily point in that direction either.

Reservation of the Sacrament

Before leaving the subject of consecration, one further aspect may be worthy of mention. Evangelicals in the Church of England have traditionally been opposed to the practice of reserving the consecrated elements once the service is over and of using them later for the communion of the sick, in spite of the ancient precedents for this practice. Their objection has been that this practice implies a localized and permanent presence of Christ within the eucharistic elements rather than a dynamic presence within the celebration itself, and their own custom has been for there to be instead a separate, complete eucharistic celebration at the home of each sick person. They have insisted that this was precisely what was intended by the rubric of the 1662 rite requiring left-over consecrated bread and wine to be reverently consumed immediately after the final blessing, and in the past opposed as illegal all attempts by others to introduce permanent reservation of consecrated eucharistic elements in church, whether in tabernacle, pyx, or aumbry. While vocal opposition to such reservation generally does not go on any longer, and the practice

of reservation itself has become widespread, no explicit provision is made for it in the new rites, even though some have been heard to argue that the wording of the rubric about the consumption of what is left over as taking place 'at the end of the distribution or after the service' offers some leeway as to exactly how long 'after the service' this may be delayed. Thus Evangelicals may rest content that the practice is not given explicit acknowledgement within official Anglican formularies and so can be said to be no part of the doctrine of the Church of England, and others can remain free to practice a custom that is not prohibited by those same formularies. This is how we succeed in getting along with one another, although it is worth noting that some Evangelicals are now willing to admit that their unease is no longer with reservation as such but what it might lead to - devotions before the reserved sacrament or even Benediction.

Prayer for the Departed

A similar truce has also been reached over prayer for the departed in the eucharist, something else to which Evangelicals have traditionally been opposed. Among the texts authorized for use none prays explicitly for the departed, and so it cannot be claimed that this doctrine is officially approved by the Church of England. On the other hand, it is permissible to commemorate those who have died and commend them to God's gracious keeping, employing whatever words those leading the intercession choose to adopt, since the rubric concerning intercessions merely says that 'other suitable words may be used'. Thus the freedom exists to articulate other beliefs, providing that they are not contrary to the doctrine of the Church of England, or to what any individual happens to think that the doctrine of the Church of England is on this particular point. Honour is thus satisfied on both sides.

Eucharistic Sacrifice

I would now like to move on to take a look at how the rites handle that other great controverted aspect of eucharistic doctrine from the Reformation era, that of sacrifice. The first English Prayer Book of 1549 showed itself firmly in line with the Continental Reformation when it asserted in its eucharistic prayer that Christ by his death on the cross 'made there by his one oblation of himself once offered, a full, perfect and sufficient sacrifice, oblation and satisfaction for the sins of the whole world'. The emphatic nature of this clause was intended to leave no doubt that there was anything that needed to be supplemented or repeated in the eucharistic rite. The more Protestant rite of 1552 went further still. It eliminated all reference to the action of placing of bread and wine on the holy table, presumably lest any sense of offering could become attached to it, and it relegated to a position after communion that part of what had been the eucharistic prayer which had spoken of the offering of our sacrifice of praise and thanksgiving, of ourselves, our souls and bodies, and of our duty and service, so as to distinguish it the more clearly from Christ's offering. Only after accepting by faith the benefits of Christ's passion and participating in the holy communion were the communicants in a position to offer anything at all to God.

The 1662 version did little to redress the balance from this decidedly Protestant inclination, but seventeenth-century high-churchmen and their successors clung as best they could in desperation to what crumbs of comfort they could find in it. Only one part of the service seemed to afford some hope of a more Catholic doctrine. Just before the monetary gifts of the people were collected and presented, the word 'Offertory', deleted in 1552, was restored to the rite ('Then shall the priest return to the Lord's Table and begin the Offertory') and the intercessory prayer that followed this now besought God to 'accept our alms and oblations', whereas previously it had only mentioned 'alms'. Although it is probable that by this double phrase the compilers intended no more than to distinguish money collected for the poor from other kinds of monetary gifts (both of which are now mentioned in the preceding rubric), yet it became the custom of those holding a higher doctrine of eucharistic sacrifice to claim that it referred to the bread and wine which had been placed upon the table just before the prayer, and that these were therefore thought of as being 'offered'. For the rest of what they wanted, many in the end resorted to unauthorized additions to the ceremonial and texts of the rite in order to make more of the offertory, and some in the nineteenth century even went so far as to import the Roman canon itself, though often said silently so that there still appeared to be outward conformity.⁶

Anamnesis

When the opportunity eventually came in the twentieth century to consider possible revisions to the authorized texts, many desired to restore a more primitive shape, involving not only the moving of the post-communion prayer of oblation back into its former location within the eucharistic prayer itself but also the addition of some sort of anamnesis paragraph to link it to the narrative of institution, with which the 1662 prayer had abruptly ended. But the role of this anamnesis paragraph in earlier centuries had been in part to say exactly what the church thought it was doing in celebrating the eucharist, and that of course was something on which Anglicans could not agree. It therefore became one of the most controversial elements in the whole rite. Disagreement over it was one of the factors responsible for the failure of the first attempt at a revised rite in England in the 1920s, and it dogged later attempts in the 1960s and 1970s. 'We offer unto thee this bread and this cup' was acceptable to some but obviously not to others, and even 'we give thanks to thee over this bread and this cup' caused dissension. An attempted compromise 'we do this in obedience to his command' failed to win the day. The text finally agreed was 'with this bread and cup we make the memorial' etc. Yet even this was controversial, some Evangelicals asserting that 'memorial' was a Catholic word that implied offering, while some Anglo-Catholics maintained that it was a Protestant word that did not go nearly far enough to satisfy them, a few even resorting, when saying the prayer, to the unauthorized addition of three more words to the clause to make it more

acceptable to their theology: 'with this bread and cup *which we offer* we make the memorial'. Later official revisions tended simply to produce minor variations on the originally agreed text: 'with this bread and this cup we do this in remembrance of him' and 'we celebrate with this bread and this cup his one perfect sacrifice', although the third eucharistic prayer in the 1980 *Alternative Service Book* was a little more adventurous, 'we bring before you this bread and this cup' – 'bring before' just about passing muster with Evangelicals where 'offer' would not.⁷

The recent *Common Worship* texts seem to have succeeded in rising above these past controversies and producing material that is more broadly acceptable, although it is probably also fair to say that a new generation of Anglo-Catholics and Evangelicals are generally not as interested in fighting the same battles as their predecessors. For the first time in England since the Reformation, offertory prayers appear in the official texts, or rather what are called 'prayers at the preparation of the table' (note the careful wording of this title). There are a total of twelve such prayers for optional use. Some of them refer explicitly to the money that has just been collected, as in 'Generous God, creator, redeemer, sustainer, at your table we present this money, symbol of the work you have given us to do; use it, use us, in the service of your world to the glory of your name.' Others are more general in character, as in 'Pour upon the poverty of our love, and the weakness of our praise, the transforming fire of your presence', while others refer more explicitly to the eucharist, as in 'Wise and gracious God, you spread a table before us; nourish your people with the word of life and the bread of heaven'. But it is prayer no. 4 that is most interesting. For what we have here is a nearly verbatim reproduction of the Roman prayers at this same point in the rite, 'Blessed are you, Lord God of all creation, through your goodness' etc. Twenty years before, *The Alternative Service Book* had gone so far as to include as an option at this point in the service the response, 'Blessed be God for ever', but had not provided any texts to which the response might be used. Those who knew what those prayers might be and approved of them were free to add them, in accordance with the rubric that said 'The president may praise God for his gifts in appropriate words'; those who did not know passed over the response without using it, or made up their own prayers; and who knew but did not approve passed over it in gratitude that the prayers were not printed there and so could not be said to be any part of the doctrine of the Church of England. Now, however, things have changed. The prayers are there, but only, as I said, in a *nearly* verbatim version of the Roman text, for there is a significant difference: the words 'to offer' in the prayers are replaced by 'to set before you', 'through your goodness we have this bread/wine to set before you'. The careful choice of verb makes all the difference.

The same is true in the anamnesis. While Prayers A & D retain the older compromise of 'with this bread and this cup', and Prayer C adheres to the Prayer Book tradition of not mentioning bread and cup at all at this point, Prayers B & E opt for the verb 'bring

⁶ On this practice, see Mark DALBY, *Anglican Missals and their Canons*, Alcuin/GROW Joint Liturgical Study, 41 (Cambridge: Grove Books, 1998).

⁷ On all this, see R. C. D. JASPER, *The Development of the Anglican Liturgy 1662-1980* (London: SPCK, 1989) 250-258, 349-352.

before', a development that had already been tried in the third eucharistic prayer of 1980 *Alternative Service Book*, Prayer E even going as far as to say 'bringing before you the bread of life and the cup of salvation' rather than the more prosaic 'this bread and this cup' of Prayer B and the *Alternative Service Book*. Although the remaining prayers (F, G, & H) make no explicit mention of bread and cup at this particular point, they all follow the anamnesis immediately with an epiclesis that does mention them. Prayer G even manages to introduce into the anamnesis the notion not simply that 'we proclaim' Christ's death, as I Corinthians 11 and the other eucharistic prayers have it, but that 'we plead with confidence his sacrifice made once for all upon the cross', and also to work into the epiclesis the verb 'bring before': 'Pour out your Holy Spirit as we bring before you these gifts of your creation'. It seems that verbs like 'set before', 'plead' and 'bring before' are acceptable where 'offer' is not.

Conclusion

The glue that holds Anglicans together eucharistically, therefore, is careful and conscious choice of words and phrases that permit of diverse interpretation. Some, both inside and outside the Anglican Communion, may think that we should not pursue the route of deliberate ambiguity but instead say what we mean. However, like Alice in reply to the March Hare at the Mad Hatter's Tea Party, we prefer instead merely to mean what we say.⁸ For if we define too much, we could fall apart. Whether that path is a model to be commended for other attempts at overcoming historic difficulties and reconciling divided Christians, I leave to others to determine.

⁸ "Then you should say what you mean," the March Hare went on. "I do," Alice hastily replied; "at least I mean what I say, that's the same thing, you know." "Not the same thing a bit!" said the Hatter. "Why, you might just as well say that 'I see what I eat' is the same thing as 'I eat what I see!'" (Lewis Carroll, *Alice in Wonderland*).



CC

Centro Conferenze

Natura e missione della chiesa Il contributo della Commissione “Fede e Costituzione”

Dott. Angelo MAFFEIS

Docente di Teologia sistematica, membro della Commissione Fede e Costituzione e della Commissione Internazionale del Dialogo Cattolico-Luterano

Settima conferenza annuale in onore di Padre Paul Wattson e Madre Lurana White
fondatori della Congregazione Francescana dell’Atonement

(Conferenza tenuta presso il **Centro Pro Unione**, giovedì, 16 dicembre 2004)

Il tema della chiesa è stato al centro della riflessione di *Fede e Costituzione* fin dai suoi inizi. La volontà di perseguire la meta dell’unità visibile tra i cristiani esige infatti un accordo fondamentale circa la natura della chiesa. Già nell’elaborazione del primo progetto della Conferenza mondiale di Fede e Costituzione, formulato nel 1910, si sottolinea il carattere irrinunciabile della ricerca di un accordo sulla chiesa, sulla sua fede e sul suo ordinamento e si afferma che tale ricerca deve essere condotta “con lealtà verso la verità, così come noi la vediamo, e con rispetto per le convinzioni di coloro che differiscono da noi; ritenendo che gli inizi dell’unità si trovano nella chiara enunciazione e nella piena considerazione di quelle cose in cui differiamo, così come di quelle in cui siamo uniti”¹.

Il primo confronto, avviato nella Conferenza di Losanna del 1927, rivela in realtà quanto l’impresa fosse ardua. Il dibattito non ha infatti potuto andare molto al di là dell’esposizione delle concezioni ecclesologiche delle diverse tradizioni ecclesiali, mentre la ricerca di convergenze nella visione della chiesa si è rivelata assai laboriosa². Raccogliendo gli elementi di convergenza raggiunti, il rapporto della sezione III afferma che

“la chiesa, in quanto comunione dei credenti in Cristo Gesù, secondo il Nuovo Testamento, è il popolo della nuova alleanza; il corpo di Cristo e il tempio di Dio, costruito sul fondamento degli apostoli e dei profeti, con Cristo stesso come pietra angolare. La chiesa è strumento

scelto da Dio con il quale Cristo, per mezzo dello Spirito, riconcilia gli esseri umani con Dio mediante la fede, portando le loro volontà a sottomettersi alla sua sovranità e santificandoli con i mezzi di grazia e unendoli nell’amore e nel servizio per essere suoi testimoni e operatori nell’estensione del suo dominio sulla terra, finché il suo Regno venga nella gloria”³.

Ma lo stesso rapporto deve riconoscere la profondità delle differenze che esistono riguardo alla definizione della natura della chiesa:

“1. Alcuni ritengono che la chiesa invisibile è totalmente in cielo; altri includono in essa tutti i veri credenti sulla terra, compresi in qualche organizzazione oppure no. 2. Alcuni ritengono che l’espressione visibile della chiesa è stata determinata da Cristo stesso ed è perciò immutabile; altri che la chiesa una, sotto la guida dello Spirito Santo, può esprimersi in forme che mutano. 3. Alcuni ritengono che l’una o l’altra delle chiese esistenti è la sola vera chiesa; altri che la chiesa come l’abbiamo descritta si trova in alcune o in tutte le comunioni esistenti prese nel loro insieme. 4. Alcuni, pur riconoscendo altre comunità cristiane come chiese, sono persuasi che nella provvidenza di Dio e per l’insegnamento della storia una particolare forma di ministero si è mostrata come necessaria per il benessere della chiesa; altri ritengono che nessuna forma di organizzazione è intrinsecamente preferibile; altri ancora che nessuna organizzazione è necessaria”⁴.

Per tentare di individuare una via d’uscita da una situazione

¹ “Report of the Joint Committee of the General Convention of the Protestant Episcopal Church (Cincinnati, Ohio, October 1910)”, in G. K. A. BELL, *Documents on Christian Unity 1920-4* (Oxford/Londra: Oxford University Press, 1924) 16.

² La tradizione anglicana aveva elaborato una concezione dell’unità, che tuttavia si è rivelata inaccettabile per la maggior parte dei partecipanti alla Conferenza; cfr. in proposito l’accurata ricostruzione di G. GASSMANN, *Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979).

³ “Report of Section III: The Nature of the Church”, in H. N. BATE (ed.), *Faith and Order. Proceedings of the World Conference. Lausanne, August 3-21, 1927* (NY: G. H. Doran, 1927) 463.

⁴ *Ivi*, 465.

che, per la mole delle questioni e la profondità delle differenze, era tale da scoraggiare anche i più fiduciosi nell'esito positivo dell'impresa era necessario definire una strategia. Una prima strategia, messa in atto da Fede e Costituzione e adottata in seguito dai dialoghi bilaterali, per passare dalla fase dell'esposizione e della spiegazione delle posizioni confessionali alla ricerca di convergenze, è stata la delimitazione delle questioni da affrontare. Il problema ecclesiologico non può essere risolto nel suo insieme, ma esige la chiarificazione graduale dei singoli aspetti che lo compongono, cominciando dagli ambiti più promettenti, che lasciano intravedere possibilità concrete di compiere passi in avanti. D'altra parte, questa concentrazione su singole questioni, per essere fruttuosa, esige di non perdere di vista il quadro complessivo della riflessione.

Il documento di Lima su *Battesimo, Eucaristia e Ministero* (1982) può essere considerato come un frutto della scelta di concentrare l'attenzione su singole questioni e di cercare in questi ambiti le possibili convergenze. Le risposte delle chiese a questo testo di consenso hanno però ripetutamente sottolineato la necessità di chiarire il "quadro ecclesiologico" entro cui i contenuti delle tre dichiarazioni devono essere collocati e dal quale dipende, non marginalmente, il loro significato. In questo senso si esprime, tra le altre, la risposta cattolica che, a tale riguardo, afferma: "Riflettendo sul testo, pensiamo che molte delle critiche che possono essere formulate in proposito si riferiscono alle nozioni di sacramento (e sacramentalità), alla precisa natura della tradizione apostolica, e alla questione dell'autorità decisionale nella chiesa. Tutte sono parte della questione dell'ecclesiologia che dev'essere una costante preoccupazione all'interno del movimento ecumenico"⁵.

La questione sollevata dalle risposte al BEM è stata ripresa dalla V Conferenza mondiale di Fede e Costituzione, tenuta a Santiago de Compostela nel 1993. "Le risposte al BEM – si legge nel rapporto della sezione III – sentivano il bisogno di un ulteriore lavoro sull'ecclesiologia che soggiace e comprende la comprensione e la pratica del battesimo, dell'eucaristia e del ministero; e la riflessione successiva ha suggerito che la nozione e la realtà della *koinonia* offre una categoria guida adatta per questo studio più approfondito"⁶.

Questa rapida premessa di carattere storico intendeva solo ricordare che il problema su cui si sofferma la nostra attenzione ha accompagnato i lavori di Fede e Costituzione fin dagli inizi e si ripropone con forza nel momento in cui i risultati raggiunti su punti particolari sollevano la questione della coerenza complessiva del quadro entro cui si inseriscono. Non vogliamo ripercorrere il lungo dibattito sulla natura della chiesa e sulla sua

unità sviluppatosi in Fede e Costituzione⁷, ma semplicemente proporre qualche riflessione sullo stato attuale della riflessione, alla luce della fase in cui oggi si trova la revisione del testo *La natura e la missione della chiesa* e del dibattito dell'assemblea plenaria di Fede e Costituzione che si è svolta l'estate scorsa a Kuala Lumpur⁸. È superfluo ricordare che queste osservazioni muovono dal punto di vista dell'ecclesiologia cattolica.

Come ha sottolineato Alan Falconer nella relazione introduttiva letta all'ultima assemblea plenaria di Fede e Costituzione, la riflessione ecclesiologica è di vitale importanza in un contesto caratterizzato, nell'ultimo decennio, da un significativo sviluppo dei dialoghi tra le chiese. "In questo periodo di proliferazione di dialoghi ecumenici a livello internazionale, regionale e nazionale, la complessità del tentativo di mantenere e percepire la coerenza è stata evidente". La molteplicità dei dialoghi pone dunque, secondo Falconer, il problema della coerenza tra le posizioni sostenute con i diversi partner e tra i risultati raggiunti nei vari dialoghi. Proprio a questa esigenza di coerenza intende dare una risposta lo studio ecclesiologico, che è stato concepito come una sorta di "BEM dell'ecclesiologia", cioè un testo che, come il documento di Lima sia in grado di "dare espressione a quello che le chiese possono ora affermare insieme sulla natura e sulla missione della chiesa e all'interno di tale accordo, esplorare in che misure le rimanenti questioni che dividono le chiese possono essere superate" (n. 5).

C'è dunque uno stretto legame tra il BEM e il testo ecclesiologico attualmente in fase di revisione. Da una parte, il documento sulla natura e sulla missione della chiesa intende rispondere a un'esigenza emersa con chiarezza dalle risposte al BEM; dall'altra, come il BEM, vorrebbe offrire punti di riferimento il più possibile condivisi alla ricerca del consenso teologico che negli ultimi anni è stata promossa da un numero crescente di soggetti e nei contesti più diversi. La speranza nascosta è che al testo sulla natura e la missione della chiesa arrida lo stesso "successo" che il BEM ha incontrato nella teologia e nella vita delle chiese.

Riferendomi al testo ecclesiologico, vorrei richiamare i temi fondamentali dell'illustrazione della natura della chiesa compiuta servendosi del concetto di *comunione* e presentare qualche riflessione in proposito. Due aspetti della nozione di comunione sono messi in risalto: la realtà della comunione proveniente da Dio e comunicata all'umanità, chiamata a partecipare al dono divino, e la realtà concreta della comunione vissuta nella comunità ecclesiale attraverso i mezzi che santificano i credenti, i ministeri che servono l'unità della chiesa, le molteplici relazioni che alimentano lo scambio tra le chiese.

⁵ M. THURIAN (ed.), *Churches Respond to BEM. Official Responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" Text*. VI, Faith and Order Paper, 144 (Ginevra: WCC, 1988) 6

⁶ "Report of Section III: Sharing a Common Life in Christ", in T. F. BEST - G. GASSMANN (ed.), *On the Way to Fuller Koinonia. Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order*, Faith and Order Paper, 166 (Ginevra: WCC, 1994) 251.

⁷ Alcuni passaggi di questa storia sono illustrati in A. MAFFEIS, "Modelli di unità della Chiesa nella storia del movimento ecumenico e nel dibattito teologico recente" *Teologia* 19 (1994) 62-93.

⁸ Cfr. *The Nature and Mission of the Church – A Stage on the Way to a Common Statement*, Revised Faith and Order Paper, 181. Le citazioni senza diversa indicazione si riferiscono ai numeri dei paragrafi di questo testo [non ancora pubblicato].

La comunione che viene da Dio

Il concetto di comunione viene declinato dal testo ecclesiologico di *Fede e Costituzione* anzitutto a partire dalla sua origine dal Dio trino. È questa una prospettiva che si è ampiamente affermata nell'ecclesiologia contemporanea. E un lettore cattolico, non può fare a meno di constatare come la prima parte del testo ecclesiologico di *Fede e Costituzione* (*La Chiesa del Dio trino*) presenti una singolare sintonia con l'avvio del discorso sulla chiesa nella *Costituzione dogmatica Lumen gentium* del Vaticano II: in entrambi i casi all'illustrazione dell'origine della chiesa dalla Trinità segue l'analisi delle immagini bibliche con cui la comunità dei credenti è descritta. Più che ricercare le origini di questa prospettiva nel descrivere l'origine della chiesa – per attribuire a una tradizione ecclesiale o a una scuola teologica il merito della scoperta – mi sembra interessante rilevare il movimento convergente dell'ecclesiologia elaborata nei diversi contesti ecclesiali.

Per la teologia cattolica la prospettiva che pone la derivazione trinitaria all'inizio del discorso ecclesiologico è stata la conquista di una rinnovata comprensione del mistero della chiesa che prendeva le distanze dall'angustia della prospettiva istituzionale e giuridica caratteristica dell'ecclesiologia posttridentina; tale superamento è stato reso possibile dalla riscoperta della visione biblica e patristica della chiesa (peraltro già avviata nel XIX secolo dalla riflessione di J. A. Möhler e della Scuola di Tübingen, da M. J. Scheeben, dall'ecclesiologia del Corpo mistico, anche se non senza aspetti problematici, quali la prospettiva esclusivamente o prevalentemente cristologica e la difficoltà a mantenere la distinzione tra Cristo e il suo corpo ecclesiale). Per l'ecclesiologia cattolica il primo capitolo della *Lumen gentium*, sul mistero della chiesa rappresenta perciò l'approdo di una riflessione tesa a riconquistare una visione "teologica" della chiesa, sulla base del significato che ad essa spetta nella storia della salvezza.

Altre tradizioni ecclesiali convergono su questa visione trinitaria e storico-salvifica della chiesa muovendo da diversi punti di vista e prospettive. Senza dubbio la riscoperta nella testimonianza della Scrittura dell'appartenenza del popolo di Dio al disegno divino della salvezza ha permesso di correggere visioni individualistiche del rapporto dei credenti con Dio, che tendono a ridurre la chiesa a puro dato organizzativo, privo di rilievo teologico.

Apprezzabile è anche il fatto che il testo ecclesiologico di *Fede e Costituzione* non si limiti a evocare in termini generici, richiamando p.es. il principio dell'unità e della distinzione, la corrispondenza tra la comunione tra le persone della Trinità e la comunione ecclesiale. Il testo presta attenzione particolare all'*economia* della salvezza e quindi mette in risalto le due missioni del Figlio e dello Spirito che sono rispettivamente atti costitutivi della chiesa. "La chiesa è chiamata all'esistenza dal Padre «che ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3, 16) e che ha mandato lo Spirito Santo per condurre questi credenti alla verità tutta intera, ricordando loro tutto ciò che Gesù ha insegnato (cfr. Gv 14, 26). La chiesa è dunque creatura della Parola di Dio e dello Spirito Santo. Appartiene a Dio, è dono di

Dio e non può esistere da e per se stessa" (n. 10)⁹.

L'insistenza sulle missioni del Figlio e dello Spirito che configurano la chiesa come *creatura Verbi* e *creatura Spiritus*, è certamente da condividere senza riserve, perché indica in modo appropriato il luogo in cui il movimento dell'autocomunicazione di Dio incontra la storia umana, raccogliendo la comunità dei credenti perché formi il popolo di Dio. Auspicabile sarebbe forse un'enfasi maggiore sul Padre che invia il Figlio e lo Spirito e il cui piano di salvezza abbraccia tutta l'umanità, chiamata a partecipare al Regno. A questo proposito è degna di nota la formulazione della *Costituzione Lumen gentium* secondo la quale "Tutti [...] quelli che ha scelto, il Padre fino dall'eternità «li ha distinti e li ha predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29). I credenti in Cristo, li ha voluti chiamare a formare la santa Chiesa" (LG 2). Questo passo suggerisce che la chiesa ha una dimensione storica, inquadrata nelle coordinate del tempo e dello spazio a partire dalla storia di Gesù, e comprende tutti coloro che a Gesù si richiamano, ma ha anche un'esistenza che supera questi confini e ha l'estensione universale del disegno di salvezza del Padre. Alla fine, infatti, continua il testo citato, "tutti i giusti, a partire da Adamo, «dal giusto Abele fino all'ultimo eletto», saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale" (LG 2). Il tema dell'ampiezza universale del piano di Dio non è tuttavia assente dal testo di *Fede e Costituzione*; se non è sviluppato nel contesto della fondazione trinitaria della chiesa, compare nella sezione che illustra il concetto di *comunione*, nella quale si sottolinea che essa "è radicata nello stesso ordine della creazione" (n. 26). Ugualmente presente questo orizzonte universale è nella fondazione della missione della chiesa¹⁰.

La sezione del testo dedicata all'illustrazione delle prospettive bibliche sulla chiesa pone l'accento sulla loro diversità irriducibile¹¹ e attribuisce al tempo stesso al concetto di *koinonia* – che "si trova non solo nel Nuovo Testamento, ma anche negli scritti patristici e della Riforma che descrivono la chiesa" ed "è

⁹ I nn. 11-12 illustrano l'azione della Parola e dello Spirito nella costituzione della Chiesa, mentre il n. 13 mostra come in questa origine trinitaria della chiesa siano radicate anche le "note" o proprietà essenziali della chiesa.

¹⁰ "È disegno di Dio riunire tutta la creazione sotto la signoria di Cristo (cfr. Ef 1, 10) e portare l'umanità e tutta la creazione nella comunione. Come riflesso della comunione nel Dio Trino e unico, la chiesa è strumento di Dio nella realizzazione di tale obiettivo. La chiesa è chiamata a manifestare la misericordia di Dio verso l'umanità e a restaurare la finalità naturale dell'umanità – lodare e glorificare Dio insieme con tutte le schiere celesti. La missione della chiesa è di servire il disegno di Dio come dono dato al mondo perché creda (cfr. Gv 17, 21)" (n. 36).

¹¹ "È assolutamente essenziale riconoscere l'ampia diversità di prospettive circa la natura e la missione della chiesa che si possono trovare nei vari libri del Nuovo Testamento e nella loro interpretazione nella storia successiva. La diversità appare non come accidentale per la vita della comunità cristiana, ma come aspetto della sua cattolicità, una qualità che riflette il fatto che fa parte del disegno di salvezza del Padre che la storia della salvezza in Cristo abbia un carattere incarnatorio" (n. 17).

recuperato oggi nel movimento ecumenico come chiave per comprendere la natura e la missione della chiesa” (n. 25) – una funzione centrale, elevandola di fatto al rango di nozione che permette di cogliere la natura della chiesa.

Particolarmente in evidenza è il significato di comunione come partecipazione al dono di Dio e, insieme, alla realtà della chiesa. “È solo in virtù del dono divino di grazia attraverso Gesù Cristo che una comunione profonda e duratura è resa possibile; mediante la fede e il battesimo le persone partecipano nel mistero della morte, sepoltura e risurrezione di Cristo (cfr. Fil 3, 10-11). Unite a Cristo, mediante lo Spirito Santo. Sono così unite a tutti coloro che sono «in Cristo»: esse appartengono alla comunione – la nuova comunità del Signore risorto. Poiché la *koinonia* è partecipazione a Cristo crocifisso e risorto, è parte della missione della chiesa anche di condividere le sofferenze e le speranze dell’umanità” (n. 32).

Se questa visione trinitaria e storico-salvifica della comunione ecclesiale può essere condivisa da tutte le tradizioni ecclesiali, il documento menziona un aspetto controverso legato all’uso del concetto di “sacramento” da parte di alcune tradizioni ecclesiali per esprimere la natura della chiesa e la sua funzione in rapporto al piano di Dio. Il problema, al quale si è dedicata una notevole attenzione nel dialogo tra la chiesa cattolica e le chiese della Riforma, è ripreso esplicitamente in un paragrafo (collocato in uno dei riquadri che segnalano gli aspetti problematici) dedicato all’uso ecclesiologico della categoria di sacramento per esprimere il significato della chiesa in rapporto all’azione divina di salvezza. Le chiese che adottano questo uso “comprendono la chiesa come segno effettivo di ciò che Dio vuole per il mondo” (n. 49). Le chiese che non usano il concetto di chiesa-sacramento, invece, indicano due ragioni: “1. La necessità di una chiara distinzione tra la chiesa e i sacramenti. I sacramenti sono mezzi di salvezza mediante i quali Cristo sostiene la chiesa e non azioni con le quali la chiesa realizza o attualizza se stessa. E 2. l’uso del termine «sacramento» per la chiesa oscura il fatto che per loro la chiesa è un segno e strumento del disegno di Dio come comunione di cristiani che, benché siano fedeli redenti, sono ancora sotto il dominio del peccato” (*ibidem*).

Il documento non solo riferisce le posizioni teologiche esistenti al riguardo, ma suggerisce anche una spiegazione delle differenze: ci si trova in presenza di un modo diverso di concepire la strumentalità della chiesa in rapporto alla salvezza. Il documento aggiunge però che non si tratta di una divergenza assoluta. Coloro che usano il concetto di sacramento per definire la natura dell’azione ecclesiale, distinguono tra il modo in cui il battesimo e la cena del Signore, da una parte, e la chiesa, dall’altra, sono segni e strumenti del disegno divino. D’altra parte, coloro che preferiscono rinunciare all’uso di tale concetto in riferimento alla chiesa non negano che la chiesa sia “santo strumento di Dio per il suo divino proposito” (*ibidem*).

L’accento alle differenze nella valutazione dell’uso ecclesiologico del concetto di sacramento riprende una questione ampiamente discussa nel dialogo tra la chiesa cattolica e le chiese della Riforma e allude a un tema nel quale spesso si è individuata la “differenza fondamentale” tra l’ecclesiologia delle chiese di

tradizione cattolica e quella delle chiese di tradizione evangelica. Pur non essendo del tutto priva di plausibilità, questa costruzione mi sembra esposta al rischio di generalizzazioni non del tutto corrette. È interessante osservare, p.es., come il Vaticano II abbia fatto un uso assai limitato e cauto del concetto di sacramento applicato alla chiesa. L’innegabile importanza teologica di questo concetto è legata soprattutto al fatto che la riflessione sulla chiesa come sacramento fondamentale, elaborata dalla teologia tedesca (O. Semmelroth e K. Rahner) negli anni ‘50 del XX secolo, si sia vista confermata dall’uso conciliare di questa categoria e nell’epoca postconciliare abbia continuato l’elaborazione della propria visione proponendola come ripresa sistematica di quanto il Vaticano II aveva autorevolmente insegnato. In realtà i documenti del Vaticano II non usano in modo rigoroso il concetto di chiesa-sacramento – si noti la formula *veluti sacramentum* in LG 1 – né attribuiscono un particolare rilievo a questa nozione tra le diverse categorie ecclesiologiche. L’esitazione del Vaticano II nell’attribuire al concetto di sacramento la funzione di chiave interpretativa della realtà della chiesa riflette la volontà di mantenere la distinzione tra i sacramenti e la chiesa e la realtà dei sacramenti come realtà non solo celebrata dalla chiesa, ma che precede la chiesa e la costituisce.

La critica della comprensione sacramentale dell’azione della chiesa si concentra in genere sul fatto che, in questo modo, si attribuisce un rilievo eccessivo al soggetto ecclesiale, che disporrebbe della salvezza. Ma se l’azione sacramentale è compresa a partire dal suo fondamentale carattere epicletico, questa può valere anche come paradigma di un agire della chiesa in cui non l’azione umana, ma l’invocazione del dono dello Spirito rappresenta l’elemento decisivo perché solo lo Spirito è in grado di realizzare ciò che l’azione della chiesa significa.

Il concetto di chiesa-sacramento non sembra perciò in grado di dire adeguatamente e senza rischio di equivoci né l’aspetto peculiare dell’ecclesiologia cattolica, né quanto nell’ecclesiologia cattolica risulta inaccettabile dal punto di vista di altre tradizioni ecclesiali. Il concetto di sacramento, applicato alla chiesa e al suo agire, può essere infatti spiegato in direzioni completamente opposte. Si può infatti sottolineare la relatività del *signum* rispetto alla *res* oppure la necessità del *signum* perché si dia la *res sacramenti*. Nel primo caso il concetto di sacramento opera una “relativizzazione” – nel senso letterale del termine – della chiesa al piano di Dio, rispetto al quale essa si definisce come segno e strumento. Questo è quanto avviene sostanzialmente nel primo capitolo della Costituzione *Lumen gentium* che utilizza “sacramento” come sinonimo di “mistero”. E nella stessa linea si muove anche il testo ecclesiologico di Fede e Costituzione che parla della chiesa come segno profetico orientato al regno di Dio. “La chiesa una, santa, cattolica e apostolica è segno e strumento del disegno di Dio per il mondo intero. Partecipando già dell’amore e della vita di Dio, la chiesa è segno profetico che indica al di là di se stessa lo scopo di tutta la creazione, l’adempimento del regno di Dio” (n. 45). Nel secondo caso, il concetto di sacramento è spiegato ponendo l’accento sul legame inseparabile esistente tra il segno e la realtà significata, con la conseguenza che, in alcuni casi, l’attribuzione di un carattere

sacramentale all'insieme delle istituzioni della chiesa tende ad attenuarne il carattere storico per accentuarne il carattere di necessario strumento dell'agire divino. Ma questa prospettiva risulta problematica prima di tutto per una teologia cattolica che non voglia ignorare i dati della storia.

Più che uno schema utile per definire con esattezza le differenze, il concetto di sacramento, con le virtualità positive e i limiti che la sua applicazione alla realtà della chiesa porta con sé, indica un compito comune alla riflessione teologica nelle diverse confessioni: come articolare l'agire divino e l'agire umano-ecclesiale in modi che siano meno semplificatori e unilaterali di quelli comunemente adottati.

La forma della comunione: locale e universale

Se la nozione di *communio* può essere sviluppata in chiave storico-salvifica e universale e consente di mettere in luce l'origine e il radicamento della chiesa nel piano divino di salvezza, essa presenta anche un essenziale legame con la chiesa *locale*, con gli elementi da cui essa è costituita e con le relazioni che stabilisce con le altre chiese locali. Il testo di *Fede e Costituzione*, come altri testi del dialogo ecumenico, presuppone una visione che assume la chiesa locale come punto di partenza della riflessione sulle componenti essenziali della chiesa e concepisce la chiesa universale come comunione di chiese locali. Anche tra i teologi cattolici, soprattutto grazie al recupero della tradizione patristica e orientale, cresce il numero di coloro che condividono questa prospettiva. In questo essi procedono oltre il Vaticano II, che aveva sì recepito alcuni impulsi volti a recuperare il senso teologico e il valore della chiesa locale, senza tuttavia che i testi, indubbiamente importanti, in cui ciò avviene (LG 22; 26; CD 11) fossero riusciti a modificare un quadro complessivo imperniato sulla chiesa universale.

Nel dialogo ecumenico la prospettiva che considera la chiesa locale e gli elementi che la costituiscono ha preso sempre più piede. Essa rappresenta, da una parte, un esempio di applicazione della strategia già ricordata che ha spinto a delimitare i problemi da affrontare e a concentrarsi su ambiti dominabili; d'altra parte, nel momento in cui a questi problemi si incomincia a prospettare qualche soluzione, il punto di vista della chiesa locale offre un primo concreto quadro di riferimento che permette di definire il nesso tra gli elementi e la loro funzione nell'edificazione della chiesa. Se si considerano complessivamente i risultati del dialogo ecumenico sull'ecclesiologia, la descrizione della chiesa locale, della sua realtà teologica e delle sue componenti essenziali, rappresenta in effetti uno dei capitoli su cui si sono registrati i risultati più significativi.

Questo punto di vista è riconoscibile nel nostro documento fin dalla sezione che descrive la nozione biblica di *koinonia*. "Segni visibili e tangibili della vita nuova di comunione sono espressi nel ricevere e condividere la fede degli apostoli; nello spezzare e condividere il pane eucaristico; nel pregare con e per gli altri e per i bisogni del mondo; nel servirsi gli uni gli altri nell'amore; nel partecipare alle gioie e ai dolori degli altri; nel dare aiuto materiale; nel proclamare e testimoniare la buona notizia nella missione e nel lavoro comune per la giustizia e la pace" (n. 33).

Anche se non si trova un'esplicita menzione, è evidente che la chiesa locale rappresenta il luogo in cui questa esperienza della comunione si compie. Ma è soprattutto la terza sezione del documento ("La vita della comunione nel e per il mondo") dedicata all'illustrazione degli elementi costitutivi della chiesa.

1. Il primo e fondamentale elemento è la *fede apostolica* la quale non è riducibile "a una formula fissata o a una specifica fase nella storia cristiana" ma è "la fede suscitata dalla parola di Dio, ispirata dallo Spirito Santo e attestata nella Scrittura" (n. 71). I Simboli della chiesa antica sono espressioni particolarmente autorevoli e condivise della fede apostolica, che però è stata formulata e trasmessa anche nel culto nella vita, nel servizio, nella missione e nelle viventi tradizioni della chiesa. Il testo riflette la tensione tra la convinzione che la fede apostolica non può essere ridotta alla formula che la esprime e la constatazione del fatto che, senza una formula o un criterio di discernimento pubblico, l'unità nella fede apostolica si può forse postulare presente, ma cessa di essere riconoscibile. Si afferma perciò, riguardo al Simbolo niceno-costantinopolitano, che esso "è un'espressione preminente della fede apostolica" (n. 73) anche se il linguaggio di questa professione di fede, come quello di tutte le professioni di fede, è condizionato dal contesto storico della sua formulazione. La differenza tra la fede apostolica e la sua formulazione permette di affermare che, benché il Simbolo niceno-costantinopolitano sia tra i più diffusi tra le chiese cristiane, "il fatto che alcune chiese non usino espressamente questo Credo nella liturgia o nella catechesi non deve necessariamente essere interpretato come segno del loro allontanamento dalla fede apostolica. Nondimeno, l'esistenza di tali differenze suggerisce che le chiese devono essere attente ai limiti tollerabili nella diversità e nella confessione dell'unica fede" (*ibidem*). Questa formulazione corregge l'edizione precedente del testo nella quale si affermava, senza sfumature, che anche le chiese che non usano i Simboli della chiesa antica confessano l'unica fede. Evidentemente si è voluto rendere ragione del fatto che senza una qualche forma di articolazione pubblica e riconosciuta della fede, la comune appartenenza cristiana non è più percepibile. La visibilità della chiesa, infatti, non si limita alle sue strutture, ma riguarda prima di tutto la possibilità e la necessità di una formulazione comune della fede apostolica.

2. All'eredità apostolica, essenziale per la vita della chiesa, appartengono come componenti essenziali il battesimo e l'eucaristia. Del battesimo, in quanto "fondamentale vincolo di unità" si mette in risalto il significato di unione con Cristo e con tutti i credenti in Cristo di ogni tempo e di ogni luogo. "Il battesimo con l'acqua nel nome del Dio Trino, Padre, Figlio e Spirito Santo unisce i cristiani con Cristo, gli uni con gli altri e con la chiesa di ogni tempo e luogo" (n. 75). Ma il battesimo che unisce al corpo di Cristo è segnato anche dal legame con una particolare confessione di fede, che attualmente non è in grado di esprimere in modo pienamente concorde la fede apostolica. "Il riconoscimento dell'unico battesimo in Cristo – sottolinea il documento – costituisce un'urgente chiamata per le chiese a superare le loro divisioni e manifestare visibilmente la loro comunione nella fede" (*ibidem*). A questo tema è dedicato un altro importante studio di *Fede e Costituzione*, attualmente in fase di

elaborazione, su “Un solo battesimo: verso un mutuo riconoscimento dell’iniziazione cristiana”.

In modo ancora più evidente del battesimo, la celebrazione dell’eucaristia dà espressione alla chiesa locale. Il nostro testo, tuttavia, riguardo al significato ecclesologico dell’eucaristia, si limita a ricordare che “in 1 Cor 10 e 11 Paolo mette in risalto la connessione tra la Cena del Signore e la natura della chiesa” (n. 80).

3. Il documento, infine, menziona i ministeri operanti per l’edificazione della chiesa. Si ricorda anzitutto che “ogni cristiano riceve doni dello Spirito Santo per l’edificazione della chiesa e per la sua parte nella missione di Cristo” (n. 83). Ma nella chiesa una funzione specifica è affidata al ministero ordinato di cui si possono rintracciare le origini nel Nuovo Testamento. “Chiamando e inviando i Dodici e gli altri apostoli, Gesù ha posto i fondamenti per la futura proclamazione del regno e per il servizio della comunità dei suoi discepoli. Fedeli al suo esempio, fin dai primi tempi vi furono quelli scelti dalla comunità con la guida dello Spirito, ai quali fu data una specifica autorità e responsabilità” (n. 86). Se il fondamento apostolico del ministero ecclesiale rappresenta un dato essenziale per definirne la natura, dal Nuovo Testamento non si può però far derivare un unico modello di ordinamento della chiesa. La pluralità di forme ministeriali che il Nuovo Testamento rivela permane anche nelle epoche successive.

“Lo Spirito in tempi differenti ha condotto la chiesa ad adattare i suoi ministeri ai bisogni contestuali; varie forme del ministero ordinato sono state benedette con doni dello Spirito. Il triplice ministero del vescovo, presbitero e diacono è diventato attorno al terzo secolo il modello generalmente accettato ed è ancora mantenuto da numerose chiese oggi, benché successivamente sia stato soggetto a cambiamenti considerevoli nel suo esercizio pratico e stia ancora cambiando oggi nella maggior parte delle chiese” (n. 87).

Rispetto a quanto affermato nel BEM, si deve notare che il triplice ministero, da possibile punto di convergenza¹², diviene un tema

¹² Nella sezione del BEM dedicata al ministero, pur riconoscendo la molteplicità dei ministeri attestati nel Nuovo Testamento e le modificazioni da essi subite nel corso della storia della chiesa, il triplice ministero del vescovo, presbitero e diacono è proposto come espressione dell’unità e come mezzo per raggiungerla; tale struttura ministeriale infatti si raccomanda per la sua antichità e per la sua ampia diffusione. “Benché non vi sia un unico modello neotestamentario di ministero, benché lo Spirito abbia spesso condotto la chiesa ad adattare i suoi ministeri ai bisogni di un contesto storico particolare, e benché altre forme di ministero ordinato siano state benedette con i doni dello Spirito Santo, ciononostante il ministero tripartito di vescovo, presbitero e diacono può servire oggi come espressione dell’unità che cerchiamo, e anche come un mezzo per raggiungerla. Sul piano storico è vero che il ministero tripartito è diventato il modello generalmente accettato nella chiesa dei primi secoli, e che esso è tuttora conservato da molte chiese. Nell’adempimento della loro missione e del loro servizio, le chiese hanno bisogno di persone che in diversi modi esprimano e

che richiede ulteriore approfondimento. Evidentemente si trova qui un riflesso delle risposte negative che su questo punto la proposta avanzata dal documento di Lima ha ricevuto da parte delle chiese evangeliche¹³.

Più che l’antichità e la diffusione del modello del triplice ministero, è la funzione di *episkopé* e la sua articolazione ai diversi livelli che apre la possibilità di giustificare teologicamente i ministeri che servono la chiesa in dimensioni della comunione più ampie rispetto a quelle della chiesa locale e sono a servizio all’unità delle diverse comunità locali. “Lo specifico sviluppo di strutture di *episkopé* ha avuto caratteri diversi nelle differenti regioni della chiesa: l’espressione collegiale nei sinodi e la realizzazione personale nei singoli vescovi. La cristallizzazione della maggior parte delle funzioni episcopali nelle mani di un individuo (*episkopos*) in alcuni luoghi è venuta dopo che in altri. Ciò che è evidente in ogni caso è che l’*episkopé* e l’episcopato sono a servizio del mantenimento della continuità nella verità apostolica e nell’unità della vita” (n. 92). Si ripropone poi lo schema, presente fin dalla Conferenza di Losanna, che vede come essenziali le tre dimensioni – personale, comunione e collegiale – dell’*episkopé*¹⁴.

Si deve notare come in questo quadro il tema della conciliarità, ampiamente esplorato nella tradizione di Fede e Costituzione e del Consiglio Ecumenico delle Chiese, sia messo in relazione con il tema del primato (con un esplicito riferimento a quanto afferma Giovanni Paolo II nell’enciclica *Ut unum sint*). Nella sezione del documento dedicata a questi temi si definisce la conciliarità anzitutto come dimensione della vita ecclesiale presente a tutti i livelli, in virtù del comune battesimo e del dono dello Spirito che tutti hanno ricevuto. In questo quadro si inserisce anche la funzione dei sinodi che sono stati e continuano ad essere convocati in situazioni cruciali “per discernere la verità apostolica di fronte a particolari minacce e pericoli per la vita della chiesa, con la fiducia nella guida dello Spirito Santo che Gesù ha promesso di mandare dopo il suo ritorno al Padre” (n. 100).

La conciliarità esige un ministero di presidenza che guidi la formazione del consenso; storicamente questo ministero è stato attribuito ai vescovi delle sedi che esercitavano già una presidenza regionale. Nonostante la pretesa del vescovo di Roma di avere un primato universale di giurisdizione non sia stata accettata dalle altre chiese, negli ultimi anni, “sia l’avvicinamento ecumenico sia la globalizzazione hanno creato un nuovo clima nel quale un primato universale può essere visto come un dono piuttosto che come una minaccia per le altre chiese e per i caratteri peculiari della loro testimonianza” (n. 103).

Non c’è bisogno di sottolineare che, su questi temi, le

svolgano i compiti del ministero ordinato nei suoi aspetti e nelle sue funzioni diaconale, presbiterale ed episcopale” (BEM M, n. 22; EO I, n. 3140).

¹³ Cfr. A. MAFFEIS, “Variazioni nella concezione del ministero nelle Chiese della Riforma e nella teologia protestante”, in M. QUALIZZA (ed.), *Il ministero ordinato. Nodi teologici e prassi ecclesiali* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2004) 186-204.

¹⁴ Cfr. H. N. BATE (ed.), *Faith and Order...*, op. cit., 469.

differenze tra le tradizioni ecclesiali rimangono profonde e che il documento non va molto al di là della presentazione della lista delle questioni che attendono di essere approfondite. In questo accenno alle forme di un possibile ministero di unità per la chiesa universale si può vedere il riflesso dei dialoghi bilaterali nei quali, partendo da posizioni meno divaricate tra gli interlocutori, tale questione ha potuto essere trattata con qualche risultato positivo. Rimane importante tuttavia che anche in questo testo, che riflette l'orizzonte multilaterale caratteristico del lavoro di Fede e Costituzione, questi temi siano stati non solo menzionati come questioni da discutere, ma abbiano trovato un luogo in cui la questione può essere posta in modo sensato perché legata a presupposti che sono in qualche modo condivisi (p.es. il tema della presidenza come condizione perché la collegialità possa funzionare).

Il tema della conciliarità è logicamente connesso con la struttura della chiesa universale come comunione di chiese locali. Quest'ultimo aspetto della comunione ecclesiale è ben presente nel testo, ma è sviluppato in maniera autonoma rispetto al tema della conciliarità e rivela un'insistenza sugli elementi oggettivi della comunione ecclesiale più che sui ministeri personali posti al suo servizio e sulle forme istituzionali in cui essa trova espressione a livello universale. "La comunione della chiesa è espressa nella comunione tra le chiese locali in ciascuna delle quali risiede la pienezza della chiesa. [...] Le chiese locali sono mantenute nella comunione della chiesa dall'unico Vangelo, dall'unico battesimo e dall'unica eucaristia, al cui servizio si trova un ministero comune. Questa comunione delle chiese locali è così non un extra opzionale, è un aspetto essenziale di ciò che significa essere chiesa" (n. 66).

Conclusione

Nel testo ecclesiologico di Fede e Costituzione si riconosce con chiarezza la preoccupazione di valorizzare, accanto ai temi classici dell'ecclesiologia – unità nella professione di fede, nei sacramenti, nei ministeri – anche il servizio al mondo e l'impegno comune dei cristiani per promuovere la giustizia e la pace e tutelare l'integrità del creato. In quanto testimonianza attiva ed efficace della riconciliazione offerta da Dio all'umanità, questo impegno comune rappresenta già attualmente una forma di realizzazione della comunione ecclesiale. Il tema, disseminato in tutte le sezioni, è sviluppato in modo più organico nella sezione quarta ("Nel mondo e per il mondo") dedicata alla problematica dell'etica e al rilievo che essa assume nella definizione della missione della chiesa.

In questo contesto, il tema della comunione è declinato in rapporto all'agire cristiano nel mondo così che proprio la "comunione con Dio in Gesù Cristo" e la coscienza che lo Spirito Santo sta operando per mezzo dei cristiani è indicata come "la fonte della passione dei cristiani per la trasformazione del mondo" (n. 107). L'etica rappresenta così un ponte che unisce chiesa e mondo e si traduce nell'impegno a "promuovere i valori del regno di Dio e ad opporsi profeticamente alle politiche e alle iniziative che lo contraddicono" (n. 110).

Non è possibile esaminare qui il rilievo assunto dalla

dimensione etica nella riflessione del Consiglio Ecumenico delle Chiese negli ultimi anni, cui anche il nostro documento paga un tributo (del resto, non solo in modo formale, ma per accogliere istanze che con forza sono proposte da chiese e tendenze teologiche). Ci limitiamo a un'osservazione di carattere esterno circa il modo in cui la tematica etica è integrata nel discorso proposto dal testo di Fede e Costituzione. L'impressione prevalente è di un inserimento per giustapposizione, più che di un'organica integrazione nel discorso ecclesiologico. E questo riflette una questione irrisolta nel dibattito ecumenico sull'unità della chiesa.

Non è solo l'integrazione dell'elemento etico nell'impianto complessivo del discorso ecclesiologico a risultare piuttosto estrinseca, ma è anche la disposizione sistematica dell'insieme dei temi ad apparire non del tutto stringente e coerente. Il lettore avvezzo al modo di procedere della riflessione sistematica sulla chiesa, incontra un testo costituito da blocchi tematici con una propria configurazione, più che una costruzione compatta. Il testo dà l'impressione che gli elementi presenti possono sì essere utilizzati per comporre un'unità compatta, ma che nella forma attuale non sono ancora cementati insieme così da costruire un edificio che abbia forma riconoscibile e solidità.

Questa situazione potrebbe riflettere semplicemente un grado di maturazione non ancora sufficiente del testo, le cui parti devono essere meglio coordinate e legate in un discorso coerente. Ma probabilmente non è solo questo. La labilità dei legami tra le sezioni che compongono il documento e l'impressione di una certa giustapposizione dei temi rivela il problema cui il testo intende dare risposta e riflette la misura di consenso che è in grado di formulare nella situazione attuale del dialogo ecumenico. Il problema ecumenico dell'ecclesiologia, infatti, più che dall'affermazione o negazione di determinate componenti, dipende dalla diversità dei modi con cui esse sono messe in relazione e dalle configurazioni diverse che ne risultano. Come gli stessi mattoni possono servire a costruire edifici diversi, così in tutte le tradizioni ecclesiali l'ecclesiologia lavora con i medesimi elementi fondamentali, ma è il modo in cui sono messi insieme, la proporzione delle parti, l'equilibrio delle componenti a determinare la fisionomia finale della chiesa. Lo stato del testo potrebbe perciò essere espressione del livello di convergenza che oggi è possibile.

C'è però un'ultima considerazione, di segno diverso se non opposto rispetto alla precedente, da aggiungere. Se all'interno delle diverse chiese è ammessa una pluralità di ecclesiologie, non si può chiedere al dialogo ecumenico di raggiungere un consenso che comporti la sottoscrizione da parte di tutti della medesima ecclesiologia. Molto opportunamente, il testo ecclesiologico di Fede e Costituzione si propone di delineare il "quadro" capace di accogliere una pluralità di teorie ecclesiologiche ed esperienze ecclesiali, ma anche di assicurarne la coerenza. Perché il documento possa assolvere questa funzione, è essenziale ricordare che l'ecclesiologia non si sviluppa né può svilupparsi come teoria autosufficiente, ma è vera se mantiene una stretta relazione con la vita della chiesa e se riesce a interpretarla in maniera adeguata. Questo vale per ogni singola tradizione ecclesiale: è la comunione

vissuta, prima delle norme dottrinali, a delimitare il campo e a stabilire i criteri del pluralismo ecclesiologico accettabile. Il dialogo ecumenico ripropone in forma inedita la questione perché colloca la riflessione ecclesiologica un nuovo contesto e le chiede di allargare l'orizzonte e di interpretare non solo la vita ecclesiale della propria famiglia confessionale, ma l'insieme delle forme di esistenza della chiesa che si sono succedute nella storia e che attualmente si incontrano. Un'ecclesiologia ecumenica non potrà perciò fare a meno di un essenziale riferimento alla comunione già

esistente tra i cristiani e le chiese e, su questa base, esplorare le vie che permettono a questa comunione di crescere così da manifestarsi nella comune partecipazione alla mensa eucaristica e in relazioni e strutture grazie alle quali la chiesa universale possa essere riconoscibile e agire. Anche se non è né pretende di essere la risposta definitiva a questa esigenza, il testo di Fede e Costituzione si offre come modello che può favorire la convergenza delle ecclesiologie verso una comprensione condivisa della natura e della missione della chiesa.



CC

Centro Conferences

Rome and Canterbury — Steps toward Reconciliation Through the Sharing of Gifts

Prof. Louis Weil
Church Divinity School of the Pacific, Berkeley, California

(Conference held during the Week of Prayer at the **Centro Pro Unione**, Thursday, 20 January 2005)

Toward the end of his autobiography, *Memories, Dreams, Reflections*, the Swiss psychologist Carl G. Jung speaks of the great attraction which he felt toward the city of Rome. He had traveled a great deal during his lifetime, and had wanted to visit Rome, but felt that he was not up to it. In his youth, Jung had traveled on a ship sailing from Genoa to Naples. He writes that “As the vessel neared the latitude of Rome, I stood at the railing. Out there lay Rome, the still smoking and fiery hearth from which ancient cultures had spread, enclosed in the tangled rootwork of the Christian and Occidental Middle Ages. There classical antiquity still lived in all its splendor and ruthlessness.”¹

Jung goes on to say about Rome that “you are affected to the depths of your being at every step by the spirit that broods there, if a remnant of a wall here and a column there gaze upon you with a face instantly recognized.” Rome, Jung felt, was beyond his powers to handle. In old age he thought that the time had come to correct this situation. But, he writes, as he was buying his train ticket at the station in Zurich, he fainted. After that, Jung never tried again to visit Rome.

I have begun with this extraordinary account because I think it reminds us that we are gathered in a city of awesome significance for the whole of the Christian tradition. Even more than that, to use Jung’s image, Rome is “the fiery hearth” out of which was born what we know as Western civilization. We should never take that for granted. The Christian community at Rome was nourished in its earliest life by the witness and martyrdom of the two great apostles Peter and Paul. These two men, so extraordinarily different in character, remind us that from the outset, Christianity has welcomed into its fold persons of enormous diversity who have been united through faith in the Incarnate Son of God.

I have also begun with this story as a way of emphasizing that as an Anglican I see all that Rome symbolizes as a part of our own spiritual history. As Western Christians, Roman Catholics and Anglicans share this common heritage. I remember a conversation many years ago with a Dominican scholar who was a fellow student with me at the Institut catholique in Paris. My friend commented that he had been surprised in looking at various

prayer books from around the Anglican Communion to see that our sanctoral cycles include many pre-Reformation saints. He had somehow thought that such commemorations, if they received liturgical expression at all, would have been limited to the period from the sixteenth century Reformation onward.

Our commemoration of saints, however, includes the giants of Western theology, such as St. Augustine and St. Thomas Aquinas, as well as the fathers of the Eastern Church, St. Basil the Great and St. John Chrysostom and countless others. My point is simply to affirm that as Anglicans we believe that we share in the life of the Church in all times and places. We have a common heritage with fellow Christians of other traditions, and notably with the Roman Catholic Church.

At the time of my conversion from Judaism to Christianity, it fell to me providentially to enter the Anglican Communion in a diocese grounded in the Catholic tradition of Anglicanism. This meant that from the start, my theological formation was shaped by a Catholic ecclesiology and by a conscious awareness of the pain of our separation from the Roman Church. Once I entered seminary, my professor of Church History, the late Fr. Powell Mills Dawley, discussed the relation between Anglicanism and Rome when he spoke of the emerging ecumenical movement. Fr. Dawley reminded us of the Anglican bishops who from as early as the 1908 Lambeth Conference said that

“There can be no fulfillment of the Divine purpose in any scheme of reunion which does not ultimately include the great Latin Church of the West, with which our history has been so closely associated in the past, and to which we are still bound by so many ties of common faith and tradition.”²

This sentence was repeated in the reports of the Lambeth Conferences of 1920, 1930 and 1948. Dawley himself commented on this passage that “it is useless to pretend that the movement for Church unity can achieve more than a partial approximation to the will of the Lord without the willing and active co-operation of the Roman Church.”³ I think it is important

¹ C.G. JUNG, *Dreams, Memories, Reflections* (NY: Pantheon Books, 1963) 287-8.

² *The Six Lambeth Conferences: 1908* (London: SPCK, 1929) 422.

³ P.M. DAWLEY, *Chapters in Church History* (Greenwich, CT: Seabury Press, 1950) 253-254.

to note that these comments were being made by the bishops at Lambeth and by Professor Dawley during a period which was not marked by a strong ecumenical spirit. A profound shift was about to occur with the coming of Pope John XXIII to the throne of Peter, but such a shift in the ecumenical climate could hardly have been anticipated even a decade earlier. So the likelihood of reconciliation between Rome and Canterbury seemed remote at best.

The climate did change, however, and the summoning of the Second Vatican Council by Pope John initiated unprecedented openings on the ecumenical scene. Official observers were invited to the council, and were often actively involved in the succession of events. Out of this new situation, the Anglican-Roman Catholic International Consultation was established, and through its work and its official statements, there has developed an emerging consensus regarding important issues between our two traditions, on the Eucharist, on Holy Orders, and most recently on Authority. It is to this last issue, authority and how it is understood and embodied in each tradition, that I shall devote the primary attention of my paper today. I want to dare to suggest that it is in the area of authority, and more specifically how we have in each tradition experienced the embodiment of authority, that we may be able to participate in a sharing of gifts.

THE ISSUE OF AUTHORITY

The issue of authority and how it functions is at the heart of some of the thorniest problems in both our traditions today. In his remarkable encyclical letter *Ut Unum Sint*, Pope John Paul II made an extraordinary overture to non-Roman Christians to contribute to the revisioning of papal authority as it has been expressed particularly during the last century and a half, that is, since the pontificate of Pope Pius IX. While insisting on the maintenance of what is essential to the exercise of the papal ministry, Pope John Paul has invited what we might call an “unfolding” of the papacy in the context of radically new situations.

We should remember also that Pope Paul VI acknowledged in an address given here in Rome at the Secretariat for the Unity of Christians that the papacy is itself a major ecumenical obstacle. In that address he said,

“And what shall we say about the difficulty which stems from the function which Christ assigned to us in the Church of God and which our tradition has hallowed with so much authority? The papacy, we know it well, is without doubt the most grave Obstacle on the ecumenical road.”⁴

Pope John Paul’s encyclical, for our purposes, should be held in tandem with the third ARCIC statement, *The Gift of Authority*, in which the members of the consultation put forward a vision of what such a renewed model of the papacy might embody. So it is fair to say that on the Roman Catholic side, there is a vital debate underway concerning how authority within the Roman

⁴ *Documentation catholique* 64 (1967) 870; AAS 59, 7 (1967) 498.

Church might be exercised.

The issue of authority is also at a critical juncture in the Anglican Communion. The model of authority usually associated with the Anglican Communion has been generally based upon a conciliarist model, but not, I hasten to add, in the model of conciliarism during its heyday in the fourteenth and early fifteenth centuries when, of course, the presiding role of the pope over a council was the presumed norm. One may still speak, I think, of the conciliarist foundation of the Anglican understanding of authority in that synodical government is characteristic of the Anglican tradition at all levels of the Church’s life, the deanery, the diocese, the province, and the national Church. The highest expression of this model is found in the Lambeth Conference, the Anglican Consultative Council, and the annual meetings of the primates of the entire Communion. But this last category does not possess juridical power; the Lambeth Conferences, for example, cannot approve canons which will be binding on all provinces of the Communion. They serve, rather, as a forum of consultation which aims to foster a common mind on issues of mutual concern.⁵

In effect, then, the Anglican Communion is a fellowship of self-governing national provinces, a commonwealth of churches without a central constitution, but sharing a common faith and order. Each province is autonomous in the ordering of its own life, and on the whole this model served the Communion well from the time the first Lambeth Conference was summoned in 1888.

Recently, however, two specific “issues of mutual concern” have arisen which have tested this system to the limit: the first was the decision of the American Church in 1976 to interpret our canons regarding ordination as not excluding the ordination of women to the orders of the episcopate and the priesthood. Although other provinces followed the same path subsequently, the ordination of women has continued to be a divisive issue, although a positive consensus on this issue has found general acceptance. At this time, a significant number of women are now ordained to all three orders of ministry.

The second issue, however, has proved to be more explosive. In 2003, the Diocese of New Hampshire elected the Reverend Gene Robinson to the episcopate. The controversial aspect of this election is that Gene Robinson is living with a partner in a committed homosexual relationship. Robinson had in no way hidden this fact from the clergy and people of New Hampshire, and so the election took place with full knowledge. Because the election took place a rather short time before the meeting of our

⁵ The same may be said of the annual meetings of the Anglican Primates. These meetings are occasions for consultation which have no juridical authority. This fact has not been grasped by the press who have given wide misrepresentation to the February 2005 meeting of the Primates in Northern Ireland, going so far in some publications as to assert that the American and Canadian Churches had been “thrown out” of the Anglican Communion because of the decisions to, in America, ordain a gay man to the episcopate and, in Canada (The Diocese of New Westminster), to authorize the blessing of same-sex unions.

General Convention, our canons require that the usual process of approval from the Standing Committee of each diocese is set aside, and any such elections must be ratified at the Convention itself. This, in fact, was done, again with full public knowledge of Gene Robinson's personal status, and so the ordination was authorized and later took place, the chief consecrator being our Presiding Bishop and Primate Frank Griswold.

Whatever one may think of the pros and cons of the election, the fact is that at every stage our canon laws were meticulously obeyed. This is an example of what I meant when I said that each province of our Communion is autonomous. There is no canonical authority outside our national Church which would have the power to intervene.⁶

I do not want to dwell on this one example, but permit me to share a personal anecdote. About a month after our General Convention, I was in England to attend a theological consultation. A friend of mine who is an English bishop was also at this meeting. He has been particularly active in Roman Catholic—Anglican dialogue over a period of many years, and he was aghast at what the American Church had done. I remember him saying to me, "How could Frank do it? How could Frank do it?" – speaking of Bishop Griswold's decision to serve as chief consecrator. Canonically, Bishop Griswold was simply following the norms of the American Church.

Whatever stand one may take on the issue, I think it is important for our Roman Catholic friends to understand that there was nothing illegal or irregular about the ordination: it complied with our canon law fully. The people of New Hampshire had selected a man whom they believed to be worthy. The problem, as some commented cynically, was that Robinson had insisted on telling the truth about himself. It is evident, however, that the controversy over the election and ordination of Gene Robinson has pushed the conciliarist model of Anglican authority to the breaking point.

In a lecture presented here at the Centro Pro Unione last April, Professor William Franklin offered a thorough analysis of this event, placing it within the context of the Anglican understanding of the autonomy of each province of the Communion. As Professor Franklin demonstrated, the controversial decision of the Convention was consistent with the "polity, process, and

ecclesiology" of the American Church throughout its history.⁷

Yes, *consistent*: but our affirming this consistency does not resolve the problems which the decision created. At the end of his lecture, Professor Franklin quoted Rowan Williams, the Archbishop of Canterbury, who had commented in an article published a short time earlier in *The Tablet* that "Anglicanism ... has a very strong historic commitment to the integrity and the independence of the local (Church). It has, perhaps, underrated the significance of how localities cooperate in a unanimous and trustworthy common discernment."⁸

These words of Archbishop Williams echo the concerns voiced in Par. 56 of the ARCIC Statement *The Gift of Authority*. In that paragraph we find questions addressed to the Anglican Communion: "Is the Communion open to the acceptance of instruments of oversight which would allow decisions to be reached ... would bind the whole Church? When major new questions arise which, in fidelity to Scripture and Tradition, require a united response, will those structures assist Anglicans to participate in the *sensus fidelium* with all Christians?"⁹

It is worth noting that issues concerning oversight in the Church have a rather colorful history in England. During the reign of Charles I in the 17th. C., the English Church had a powerful Archbishop of Canterbury who provoked the ire of the Puritans who wanted to rid the Church of all "prelacy." This archbishop, William Laud, was eventually martyred by the Puritans for his high church views, and one Puritan writer commented that he "would rather have a pope on the Tiber than a pope on the Thames." Lambeth Palace, the home of the Archbishop of Canterbury, is located beside the river Thames, somewhat like the Vatican's proximity to the Tiber.

The current crisis in the Anglican Communion which the ordination of Gene Robinson has provoked obliges us to hear the questions posed in *The Gift of Authority*, and especially a third question: "To what extent does unilateral action by provinces or dioceses in matters concerning the whole Church ... weaken *koinonia*?" As Professor Franklin observed in his address here at the Centro, "some provinces of the Anglican Communion (have declared) that they are in a state of 'impaired Communion' with the Episcopal Church." Obviously we are in a time of crisis in which our conciliar ecclesiology is being tested. Some observers have said that a break is inevitable. May I dare to offer a different

⁶ This action by the American Church led the primates at their meeting in Northern Ireland [*cf.* footnote 5 above] to ask the Episcopalians (and the Canadians because of the approval of the blessing of same-sex unions) to refrain from sending representatives to meetings of the Anglican Consultative Council for the next three years, that is, until the next meeting of the Lambeth Congress in 2008. The problem is that the Primates over-reached their authority: they simply do not have the authority to make such a demand, which they did without any consultation with the ACC. The ACC itself may well choose to reject it.

⁷ The full text of Professor Franklin's lecture, "The Historical Background of the Current Situation in the Episcopal Church in the United States as a Contribution to Our Ecumenical Dialogue" was published in the Fall issue of the *Bulletin – Centro Pro Unione*, N. 66 (2004) 3-8 and is thus available to those who may want to read his full presentation.

⁸ 21 February 2004, p. 39.

⁹ The crisis within the Anglican Communion has, of course, serious implications for our participation in ecumenical dialogue, perhaps most significantly in for the work of ARCIC. We should note here the report prepared by an ad hoc sub-commission of IARCCUM which was presented to Cardinal Walter Kasper and Archbishop Rowan Williams on 8 June 2004, entitled "Ecclesiological Reflections on the Current Situation in the Anglican Communion in the light of ARCIC."

perspective?

CRISIS AND OPPORTUNITY

In an article which appeared recently in *The Tablet*, Cardinal Cormac Murphy-O'Connor, the Archbishop of Westminster, reminds us of the root meaning of the word "crisis," that is, "with matters hanging in the balance, with potential which may be either positive or negative."¹⁰ I believe that this applies very much to the current situation in Anglicanism. At this point, I am skeptical about anyone who claims to speak definitively as to how the crisis will work out. We are in the midst of a process of which the recent Windsor Report is an important element. As some of you may be aware, the Archbishop of Canterbury appointed an international commission to debate the issues in order to offer their shared wisdom to the entire Communion. The commission was representative of a wide range of views, and the fruit of their deliberations was published as the Windsor Report.

We should note that at the two extremes, the Report was condemned as unsatisfactory. But for the great majority of Anglicans who are caught up in this debate, the Report was seen to have created a common ground in which more patient deliberation and dialogue can take place. What the Report certainly achieved was to forestall precipitous action and to keep dialogue alive.¹¹

My point here is that the dominant Anglican ecclesiology which sees authority as diffused throughout the whole ecclesial community is in fact operating. My hope is that, as in the past, a consensus will emerge which will gain general acceptance within the Communion. I do not say this with naive optimism. Cardinal Murphy-O'Connor is correct in noting that the outcome of crisis is not always positive. Yet a process is underway which has the potential, in the words of the ARCIC Statement, to address these new questions in the light of a deepened "fidelity to Scripture and Tradition." (Par. 56)

However we emerge from this crisis, there is a larger issue. In the 1988 Lambeth Conference, the bishops acknowledged the need to reflect on how the Anglican Communion makes authoritative decisions. As I noted earlier, our tradition of diffused authority and of the autonomy of each province makes this a complex goal. The ARCIC document echoes the same concern: how can decisions be made which would be binding on the whole Communion?

One response to this has been a proposal to strengthen the role of the Archbishop of Canterbury and of the Primates at their annual meeting. Given our commitment to provincial autonomy, it will not surprise you that in some quarters this proposal has been viewed with considerable suspicion. Yet the need for a structure which would support authoritative decisions has been widely acknowledged. What can be done?

¹⁰ 20 November 2004.

¹¹ It is worth noting that at the more recent meeting of the Anglican Primates in Dublin, Ireland, in February, 2005, the Windsor Report was reaffirmed as offering a plan for the Communion to move forward on the divisive issues through seeking a path toward reconciliation.

Institutional structures tend to resist change. It is here, I believe, that the sharing of gifts between the Roman and Anglican traditions becomes imperative. In a recent book, Cardinal Walter Kasper affirms the need for this reciprocity. He writes, "Ecumenism is no one-way street, but a reciprocal learning process."¹² The Roman Church brings to this dialogue the experience of a highly centralized model of authority; the Anglican Communion brings its long experience of diffused authority. Yet there are recent developments in both traditions which expand the ways in which these two patterns of authority are exercised. We find these developments stated in Paragraphs 53–55 of the ARCIC Statement on Authority. The Lambeth Conference of 1988 asked the Primates at their annual meetings "to initiate a study in each province on whether effective communion, at all levels, does not require appropriate instruments ... not only for legislation, but also for oversight ... as well as on the issue of a universal ministry in the service of Christian unity. Alongside the autonomy of provinces, Anglicans are coming to see that interdependence among local churches and among provinces is also necessary for fostering communion." (Par. 53)

Then, regarding the Roman Catholic Church, the ARCIC Statement notes that "especially since the Second Vatican Council, (it) has been gradually developing synodal structures for sustaining *koinonia* more effectively. The developing role of national and regional Episcopal Conferences and the regular holding of General Assemblies of the Synod of Bishops demonstrate this evolution." (Par. 54) The Statement then refers to a complementarity of developments between the two traditions: "In the Anglican Communion there is a reaching towards universal structures which promote *koinonia*, and in the Roman Catholic Church a strengthening of local and intermediate structures. In our view these developments reflect a shared and growing awareness that authority in the Church needs to be properly exercised at all levels." (Par. 55)

CONCILIARISM REASSESSED

Let me in conclusion look at these developments from an unusual angle. Francis Oakley, the distinguished historian of conciliarism, has crowned over thirty years of research on this subject with the recent publication of *The Conciliarist Tradition*. While affirming the significant role of the papacy in the history of the Church from its foundations in the early centuries of Christianity, Oakley lifts from the shadows the conciliarist movement and speaks of its potential significance for the life of the Church today. For this, Oakley draws upon the work of anthropologist Mary Douglas's study of how institutions work. Although herself a Roman Catholic, Douglas does not explicitly apply her insights to the institutional Church. But Oakley sees her work as significant for his own study of conciliarism in the Western Church.

Douglas writes that "Institutions create shadowed places in which nothing can be seen and no questions asked." She refers to

¹² *That They May All Be One* (London/New York: Burns & Oates, 2004) 17.

this as “structural amnesia.”¹³ Francis Oakley builds upon Douglas’s observation, suggesting that the apparent defeat of conciliarism in the fifteenth century coupled with the emergence of a highly centralized monarchical papacy after the Council of Florence (1414–18) did not in actuality crush conciliarism, but rather pushed it into an ecclesiological shadow. Oakley’s carefully constructed argument merits our attention, but time constraints make it impossible for me to present it in full here. But it does cast light on our subject today.

Oakley’s fundamental idea is that from the 13th.c. onwards, at least within the context of Latin Christendom, the popes were able effectively to claim a primacy of jurisdiction which in previous centuries had been claimed only intermittently, and even then in relation to a primacy of honor accorded to the pope as Patriarch of the West. After the Great Schism and its resolution at the Council of Florence, the view of the papacy as “an essentially monarchical power possessed of sovereign authority over the entire Roman Catholic Church” became the cornerstone of Western ecclesiology. The culmination of this development is found in the triumph of the monarchical papacy at the First Vatican Council.

This triumph of the monarchical papacy would seem to have marked the utter defeat of conciliarism. But Oakley contends that it was, in Mary Douglas’s sense, pushed into the shadow. Oakley notes that in the mid-twentieth century, at the Second Vatican Council, while the teaching of Vatican I on papal primacy was reaffirmed, the bishops “sought also to complement (that teaching) with the doctrine of episcopal collegiality.” (Par. 10) In *Lumen Gentium*, the bishops emphasized their collegial responsibility “for the mission and well-being of the universal Church.” (Par. 11) Oakley refers specifically to Paragraph 22 of the *Dogmatic Constitution on the Church* where we read, “Together with its head, the Roman pontiff, and never without its head, (the order of bishops) exists as the bearer of supreme and full power over the universal Church.” which is “solemnly exercised in an ecumenical council.” Oakley notes that various commentators have found here “two agencies endowed with supreme ecclesiastical authority: the supreme pontiff acting alone, and the college of bishops united with its papal head.” Klaus Schatz comments that two ecclesiologies “are placed side by side but remain unconnected.”¹⁴ Oakley more pointedly comments

that it is “an awkward juxtaposition of two very different understandings of the Church.” Oakley suggests that alongside a monarchical papacy, Vatican II lifted from the shadow the conciliarism which had been relegated to oblivion.

The calling of the Second Vatican Council by Pope John XXIII was itself an indication that a conciliarist ecclesiology had not been completely lost. May we see this lifting up of a conciliarist ecclesiology in tandem with an affirmation of papal authority a recovery which has enormous potential significance for Anglican–Roman Catholic dialogue? As we noted earlier, in Par. 54 of *The Gift of Authority*, we read: “The Roman Catholic Church, especially since the Second Vatican Council has gradually been developing synodal structures for sustaining koinonia more effectively.”

And on the Anglican side, what have we relegated to the shadow of our institutional structures? I would suggest that at the time of the sixteenth-century English Reformation, what we pushed into the shadow and seemingly into oblivion was the papacy. Within the larger perspective of Roman Catholic–Anglican dialogue, is this the gift which the Roman tradition brings to our mutual engagement? When ARCIC speaks of the Anglican Communion as “reaching towards universal structures.” (Par. 55), is the papacy the point of reference for us to the affirmation in Paragraph 52 of the deepened mutual agreement that has developed regarding “a universal primacy, exercised collegially in the context of synodality, as integral to *episcopate* at the service of universal communion, such a primacy having always been associated with the Bishop and See of Rome.” I cannot read these words without thinking of what Father Dawley wrote many years ago: “It is useless to pretend that the movement for Church unity can achieve more than a partial approximation to the will of the Lord without the willing and active cooperation of the Roman Church.”¹⁵

The task of our engaging our two shadows of conciliarism and the papacy is intimidating. So also is the prospect of two Christian traditions engaging each other in depth after centuries of alienation. But we have come to recognize that the imperative which emerges from the New Testament vision of “one Lord, one faith, one baptism” impels us along this path. Unlike Carl Jung that day at the train station in Zurich, we must not faint at the prospect of the journey.

¹³ M. DOUGLAS, *How Institutions Think*, The Frank W. Abrams Lecture (Syracuse, NY: University Press, 1986) 69-70.

¹⁴ K. SCHATZ, *Papal Primacy: From Its Origins to the Present* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996) 170.

¹⁵ P.M. DAWLEY, *Chapters in Church History...*, 253-254.



Communion eucharistique et communion ecclésiale Une relecture de la première lettre aux Corinthiens

Dr. Hervé LEGRAND, op
Professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris¹

(Conférence tenue au Centro Pro Unione, jeudi, le 17 février 2005)

Dans toute son œuvre, Paul ne parle qu'à deux reprises du Repas du Seigneur, que l'on nommera plus tard l'Eucharistie¹. Encore est-ce pour régler des problèmes très concrets. Une première fois, il veut écarter les chrétiens de la participation aux repas sacrés des païens. A cet effet, dans I Co 10, 14-22, il recourt pour cela au raisonnement suivant:

«La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas une communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ? Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, nous sommes tous un seul corps; car tous nous participons à cet unique pain.»

Il en conclut:

«Vous ne pouvez à la fois boire à la coupe du Seigneur et à celle des démons. Vous ne pouvez partager à la fois la table du Seigneur et celle des démons.»

La seconde intervention de Paul, en I Co 11, 17-34, est beaucoup plus détaillée et significative: il entend y dénoncer les abus qui s'étaient glissés au sein de l'assemblée célébrante des chrétiens de Corinthe. Bien que ces deux textes n'aient apparemment que des visées pratiques, nous devons leur accorder une importance décisive pour deux raisons:

-d'une part, ce sont les textes les plus anciens qui nous soient parvenus sur le sens de l'Eucharistie. Ils datent vraisemblablement de l'an 51, au plus tard de l'an 54. Il s'agit donc des premiers témoignages écrits que nous ayons sur l'Eucharistie, et sont donc bien antérieurs par conséquent à la rédaction des Evangiles.

-d'autre part, Paul engage son autorité de façon absolument solennelle en I Co 11, 23. Il y a recours à l'équivalent grec de la formulation *qibel* et *masar* des rabbins, par laquelle ceux-ci entendaient garantir une tradition légitime et sans faille: «ce que j'ai reçu, je le transmets». Il n'utilise cette formule de la «tradition et réception» qu'une seconde fois, pour transmettre le kérygme de la Résurrection, en I Co 15, 1. Ce qui est bien significatif: pour

Paul, l'Église de Dieu est construite sur ces deux piliers que sont la Résurrection et l'Eucharistie.

De ces deux textes pauliniens, relatifs au Repas du Seigneur, nous analyserons d'abord le second, le plus important, qui rappelle essentiellement que la célébration eucharistique actualise la Nouvelle Alliance: le Christ y intègre les chrétiens dans l'unité de son Corps.

I. EXÉGÈSE DE LA PREMIÈRE AUX CORINTHIENS

1. La célébration eucharistique actualise la Nouvelle Alliance (11, 17-33)

La façon dont Paul insère le récit de l'Institution, au milieu de ses remontrances aux Corinthiens, a quelque chose de paradoxal pour un lecteur d'aujourd'hui. C'est clairement qu'il désigne les désordres: il est inacceptable de rompre l'unanimité fraternelle et inacceptable de mépriser les frères pauvres. En revanche, nous ne comprenons pas aisément pourquoi le recours au récit de l'Institution est *ad rem* ici, accompagné d'injonctions à s'éprouver soi-même et à discerner le Corps...

Ce rapport nous échappe; Paul ne l'explique d'ailleurs pas directement à ses correspondants. Pourquoi? Pour lui et pour ses auditeurs, ce rapport devait être immédiat: ce devait être déjà une doctrine traditionnelle, connue de ses destinataires. Pour la comprendre, il s'impose de relire tout le passage, en analysant chacun des mots significatifs. Ils permettent de discerner où réside le scandale selon Paul. Contrairement à notre précompréhension spontanée, la profanation du Repas du Seigneur ne résulte pas de son insertion dans le cadre d'un repas ordinaire.

1.1 Une interprétation à écarter: le Repas du Seigneur n'est pas profané par son insertion dans les agapes.

Il est normal de penser à cette interprétation car, à une date postérieure, qu'il est impossible de préciser, l'Eucharistie a été détachée des agapes². À Corinthe, ce n'est manifestement pas encore le cas, puisque Paul s'indigne: «l'un a faim, tandis que l'autre est ivre. N'avez-vous donc pas de maison pour manger et pour boire?» (vv. 21-22). Le verset 34 pourrait être compris

¹ Le terme apparaît d'abord dans la *Didachè* 9, 1, puis dans les lettres d'Ignace d'Antioche (*Ephes.* 13, 1; *Philad.* 4, 1; *Smyrn.* 7,1 et 8, 1).

² Nous ignorons quand. Il faudra attendre encore plus d'un siècle pour disposer de la première description du déroulement concret du Repas du Seigneur, celle de Justin, *Apol.* 67, 3.6.

comme un conseil, voire même comme un ordre, pour que l'on cesse, au Repas du Seigneur, de se nourrir au sens le plus banal de ce terme:

«Si quelqu'un a faim, qu'il mange chez lui, afin de ne pas vous réunir pour votre condamnation».

Pour nous modernes, cette injonction s'expliquerait directement par le caractère hautement sacré de la célébration, rappelé au verset 26:

«Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez à cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur»

Cette lecture spontanée du chrétien moderne, voyant dans ce récit la volonté de Paul de dissocier agape et eucharistie, est loin de s'imposer pour les quelques raisons suivantes. D'abord, nulle part Paul ne recourt, dans le texte sous examen, à l'opposition entre sacré et profane. Ensuite, ce n'est pas parce qu'on désigne Corinthe comme une communauté pagano-chrétienne, qu'on peut imaginer qu'elle méconnaîtrait, à une date aussi haute (51-54?), la structure de l'Eucharistie juive, inaugurée par la bénédiction sur le pain et achevée par celle du calice. C'est tout le repas, même s'il était déjà ritualisé à la Cène, qui devient la figure du banquet messianique évoqué par Jésus. Enfin, il y a plus décisif: une autre interprétation du grave désordre dénoncé par Paul s'impose avec force. Ce qui est fondamentalement en question, ce sont les conduites destructrices de l'unité fraternelle entre chrétiens, dans le cadre du Repas du Seigneur: le reproche essentiel ne porte ni sur le mélange du sacré et du profane, ni sur l'insertion de l'Eucharistie dans un repas, mais formellement sur le constat qu'un tel repas «fait affront à ceux qui n'ont rien». Aux yeux de Paul, c'est le point décisif, qu'il faut creuser.

1.2. Dans son Repas, le Seigneur ressuscité actualise «la nouvelle Alliance» en tant que «Église de Dieu». Dans ce cadre, détruire la fraternité chrétienne, c'est «mépriser l'Église de Dieu» (v. 22)

La justesse de ce diagnostic repose sur les paroles explicites de Paul et, plus encore, sur le vocabulaire technique auquel il a recours dans tout ce passage. Trop négligé par les exégètes, ce vocabulaire permet de démontrer que la faute des Corinthiens est d'un tout autre ordre que la profanation de l'Eucharistie par des agapes profanes ou même que la faute morale du mépris des pauvres par les riches. Ce vocabulaire a été analysé de façon remarquable par deux exégètes, l'un protestant, très connu, Ernst

Käsemann³, et l'autre, catholique, Paul Neuenzeit⁴.

Le vocabulaire de Paul est ici un vocabulaire éminemment juridique, porteur de sens en sa technicité même, qu'il faut analyser avec précision, tant on se trouve en présence d'un véritable formulaire de droit sacré, comme on va le montrer à la suite de ces deux auteurs.

Paul oppose le Repas du Seigneur (*kuriakon deipnon*) aux repas privés (*idion deipnon*). Dans le vocabulaire juridique de l'époque, *kuriakon* et *idion* s'opposent comme ce qui relève de la sphère du droit public et ce qui ressortit au droit privé. Le Repas du Seigneur ne relève en rien de la sphère privée, il a une relation immédiate à tout ce qui concerne le peuple en tant que tel.

Quelles sont les conséquences pour Paul de la privatisation du Repas du Seigneur? Elle conduit aux *schismata* (v.18) et aux *haireseis* (v.19). Ainsi pour lui le Repas du Seigneur (*kuriakon*) s'oppose radicalement à toute division, car il est l'acte même par lequel le Seigneur rassemble son peuple. En effet, dans ce bref passage, le verbe *sunerchestai* ne revient pas moins de cinq fois (vv.17, 18, 20, 30, 33). Il est significatif, justement, que ce verbe serve, à l'époque de Paul et dans ce milieu, à désigner la convocation officielle de l'assemblée plénière du *dèmos* (du Peuple) d'une cité.

À ce compte là, célébrer le Repas du Seigneur en laissant des coteries et des partis (*schismata* et *haireseis*) s'y développer, comme le font les Corinthiens, ce n'est ni plus ni moins que «mépriser l'*ekklesia tou theou*», l'Assemblée de Dieu. La faute ne réside donc pas simplement dans le mépris de certains membres de l'Assemblée pour d'autres. Elle est bien plus grave: elle consiste à blesser l'Église en tant que telle, à savoir l'Assemblée de Dieu que constitue l'Eucharistie.

Il ne faut donc rien enlever à la force de ce verset 20 sur le mépris de l'Église de Dieu, qui, on le remarquera, joue un rôle capital, puisqu'il introduit le récit de l'Institution de l'Eucharistie, que Paul présente justement comme conclusion de la Nouvelle Alliance. On pourrait objecter que c'est trop privilégier le terme d'Alliance (*Diathèkè*) qui n'est employé qu'une fois dans tout ce passage au v. 25. En réalité ce terme en apparaît comme la clé.

Il faut à nouveau se rappeler que tout ce passage se présente comme un formulaire de droit sacré, comme on vient de le montrer, de ce droit qu'instaure la Nouvelle Alliance, disposition que Paul dit avoir «reçue» et qu'il «transmet». L'emploi répété de formules et de concepts juridiques ne peut pas ne pas frapper dans le texte. On a déjà souligné les cinq emplois de *sunerchestai* (constituer une assemblée publique), ainsi que l'opposition entre

³ E. KÄSEMANN, "Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre", in *Evangelische Theologie* 7 (1947-1948) 263-284, repris dans *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht) t. I, 11-34; Idem, «Sätze Heiligen Rechtes im Neuen Testament», *New Testament Studies* 1 (1954-1955) 248-260; tr. fr. "Un droit sacré dans le Nouveau Testament", dans *Essais exégétiques* (Paris-Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1972) t. I, 227-241.

⁴ P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, Studien zum Alten und Neuen Testament, 1 (München: Kösel, 1960).

public et privé dans l'emploi des termes *idion* et *kuriakon*. Mais il faut encore relever l'insistance mise au terme de ce passage sur le verbe *krinein* et ses dérivés qui reviennent six fois (vv. 29, 32, 33, 35). Ces expressions créent indubitablement une atmosphère de jugement, qui est encore accentuée, dans les seuls versets 28 à 34, par le recours, à sept reprises, à des termes fortement connotés en ce sens: «coupable», «s'éprouver», «condamnation», «mettre en examen», «juger» (deux fois), «condamner».

Cette atmosphère de jugement, liée au sacrement de la Nouvelle Alliance, renvoie de façon, on ne peut plus évidente, au début du chapitre précédent (I Co 1-11) où Paul vient de rappeler, en un parallèle frappant, que déjà le don des premiers sacrements, lors de la première Alliance, avait appelé les premiers jugements de Dieu:

«Tous mangèrent la même nourriture spirituelle, et tous burent le même breuvage spirituel [...] cependant la plupart ne furent pas agréables à Dieu, puisque leurs cadavres jonchèrent le désert[...] ces événements sont arrivés pour nous servir d'exemples» (vv.3-4.11).

Paul instaure ainsi un rapport typologique tant entre les deux alliances qu'entre les comportements des croyants recevant l'une et l'autre.

Que le Repas du Seigneur soit, pour Paul, l'actualisation de la Nouvelle Alliance s'exprime dans le vocabulaire qu'il choisit: à l'expression *kainè diathèkè* du verset 25, correspond le terme *katanngellein* au verset suivant. Ce verbe, qui signifie «proclamer», se relie directement à la proclamation de la Nouvelle Alliance, de la Nouvelle Disposition de Dieu.

Cette nouvelle disposition eschatologique de Dieu doit être proclamée sur cette terre jusqu'au retour du Seigneur. C'est ce que fait la communauté rassemblée, précisément en son rassemblement dans l'unité d'un seul corps, d'une seule assemblée. Dans le Repas du Seigneur, la nouvelle Alliance s'actualise en ce sens que le Corps du Ressuscité constitue les chrétiens en un seul Corps, le Sien. Discerner le Corps dans ce contexte, c'est comprendre que l'actualisation de la Nouvelle Alliance et l'actualisation de l'*Ekklesia tou Theou* sont dans un lien extrêmement étroit. Un tel indicatif devient un impératif: les chrétiens doivent se conduire selon cette cohérence.

1.3 L'histoire et l'archéologie permettent de se faire une image concrète des conduites fautives des Corinthiens.

Les données actuelles de l'archéologie et de l'histoire sociale du christianisme primitif nous permettent d'éclairer les abus des Corinthiens, de façon beaucoup plus vivante que l'exégèse

doctrinale qui précède⁵. Dans les salutations de Rm 15, 23 on lit que «Gaïus, mon hôte et celui de l'Église tout entière, vous salue»⁶. Ce précieux renseignement permet de penser que toute l'Église de Corinthe pouvait se réunir dans la vaste maison de ce riche notable, avec ses factions que Paul lui-même nomme en I Co 1, 12; 3, 4: ceux qui sont «pour Paul, pour Apollos, pour Céphas, pour Christ». Les recherches de J. Murphy O'Connor sur Corinthe⁷ ont permis d'établir qu'une maison patricienne pouvait y réunir douze à quatorze personnes dans la salle à manger du maître (le *triclinium*) et jusqu'à une cinquantaine d'autres dans *l'atrium*. Ce qui laisse supposer que la ville pouvait compter environ soixante-dix chrétiens vingt ans après les débuts du christianisme. Les données de l'archéologie permettent de planter le décor: les maîtres se réunissent dans une pièce distincte, la salle à manger où ils pouvaient arriver bien plus tôt que les travailleurs, probablement esclaves, qui les rejoignaient, leur journée finie. Selon la coutume de la bonne société, les maîtres commençaient par boire ensemble: le symposium. De plus, quand ils étaient gais, mais non pas ivres (c'est là probablement un trait polémique de Paul), accoudés sur leurs lits⁸, ils devaient recevoir les meilleurs plats en provenance de la cuisine qui, selon les données de l'archéologie, était attenante au *triclinium*. Peut-être le peuple de *l'atrium* n'était-il même pas nourri, ou, s'il l'était, il pouvait ne recevoir qu'une maigre pitance provenant des restes. Ajoutons à cela la présence des différentes factions, qui se réunissaient habituellement en d'autres maisons, et l'on comprendra les

⁵ On trouvera une volumineuse bibliographie relative à l'histoire sociale dans Andrianjatovo RAKOTOHARINTSIFA, *Conflicts à Corinthe. Église et société selon I. Corinthiens. Analyse socio-historique*, Le monde de la Bible, 36 (Genève: Labor et Fides, [1997]) 307-344. On lira aussi avec profit les remarques méthodologiques de G. SCHÖLLGEN concernant ce champ de recherches en pleine expansion: «Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte. Einwände gegen Peter Lampes Buch über «Die stadtrömischen Christen in der ersten beiden Jahrhunderten», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 32 (1989) 23-40, car elles dépassent l'ouvrage qui les a occasionnées.

⁶ Il est très probable que ce Gaïus est celui-là même qui est mentionné en I Co 1, 14.

⁷ J. MURPHY O'CONNOR, «Les Églises dans les maisons et l'eucharistie», dans *Corinthe au temps de saint Paul* (Paris: Éditions du Cerf, 1986) 237-245.

⁸ Sans suivre l'hypothèse de J. WILPERT, *Fractio panis. La plus ancienne représentation du sacrifice eucharistique à la «Capella Greca»* (Paris: Firmin-Didot, 1896), qui interprétait, comme eucharistique, une scène de banquet funéraire où les invités sont couchés, on pourra se référer pour se faire une représentation visuelle d'un tel banquet aux planches de photographies d'E. JASTRZEBOWSKA, «Les scènes de banquet dans les peintures et sculptures chrétiennes des IIIe et IVe siècles», *Recherches Augustiniennes* 14 (1979) 5-90.

remontrances de Paul⁹, tellement on est loin du Repas du Seigneur comme actualisation de la Nouvelle Alliance.

*

Résumons: parce que les chrétiens de Corinthe ne savent pas discerner ce qu'ils ont à être, en cohérence avec ce qu'ils célèbrent et qui fait d'eux le Corps du Christ, il y a parmi eux «tant de malades et d'infirmes et un certain nombre sont morts» (v.23). On aurait tort de voir là une résurgence du sacré archaïque. Il s'agit bien différemment d'un sacré chrétien et éthique. Discerner le Corps du Christ, c'est démontrer la solidarité requise entre tous ceux qui, du fait de la nouvelle Alliance, constituent l'assemblée de Dieu (*l'ekklèsia*) et le Corps du Christ. Les Corinthiens ne comprennent pas cela, n'en tirent pas les conséquences; ils laissent donc à leur sort les membres faibles de leur assemblée, dont ils ne prennent pas soin comme d'eux-mêmes, comme de leur propre corps; si bien que, répétons-le, «beaucoup sont malades ou même meurent» (v.30).

Une telle maladie et une telle mort sont, en l'occurrence, des maladies et des morts indissociablement réelles et spirituelles. On pourrait illustrer le réalisme et l'actualité de ce propos de Paul, par une tragédie récente, qu'il est malheureusement impossible d'analyser ici, comme il le faudrait. Il s'agit de la tragédie rwandaise. Les faits sont connus: il semble bien que la moitié des 700.000 ou 800.000 morts aient été assassinés dans les églises où ils avaient cru pouvoir se réfugier. Plus des deux tiers d'entre eux étaient des catholiques et la même proportion était fidèle au devoir dominical¹⁰. Rien ne permet de penser qu'ils n'avaient pas la foi habituelle des catholiques dans la présence réelle ou dans la nécessité du ministère sacerdotal. Toutefois ces meurtres en masse ont eu lieu à l'endroit même où ils communiaient ensemble. Certes, cette tragédie a bien d'autres paramètres que théologiques et de plus certains y ont résisté jusqu'au martyre¹¹. Toutefois, la vérité littérale de l'enseignement de Pauls'y vérifie: faute d'avoir discerné le Corps, un très grand nombre d'entre eux sont morts, et beaucoup en sont malades pour longtemps, pour des générations

⁹ En plus de G. THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif* (Genève: Labor et Fides, 1996) 91-160, on verra Andrianjatovo RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe...*, op. cit., 249-271; M. CARREZ, «Corinthe: quatre communautés, une seule Cène? Est-ce grâce à la maison de Gaius?» dans *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité. Mélanges offerts au professeur Charles Perrot*, Lectio divina, 179 (Paris: Cerf, 1999) 205-214 ainsi que D.C.PASSAKOS, «Eucharist in First Corinthians: A Sociological Study», *Revue Biblique* 104 (1997) 192-210.

¹⁰ Ce sont les chiffres de D. B. BARRET, *World Christian Encyclopaedia* (Nairobi/Oxford/New York: Oxford University, 1982) 589.

¹¹ Bien des héroïsmes chrétiens demeurent méconnus, mais un admirable exemple nous est en parvenu du pays voisin, de structures sociopolitiques identiques, grâce à Z. BUKURU, *Les quarante jeunes martyrs de Buta (Burundi)*, 1997. *Frères à la vie, à la mort* (Paris: Karthala, 2004).

encore!

Voilà, selon Paul, la dimension ecclésiologique et mystique du fait que nous devenions le Corps du Christ par la *Koinonia* à ce Corps. C'est une doctrine qu'il avait déjà exposée aux vv.16 et 17 du ch. X.

2. Dans l'Eucharistie, le Corps eschatologique du Christ ressuscité s'incorpore les chrétiens qui deviennent un seul Corps avec Lui (ch.10, 16-17)

En polémique contre les repas sacrés des païens, Paul reconnaît quelque analogie entre les repas culturels hellénistiques et la célébration du Repas du Seigneur. Les deux repas ont un point commun qui est d'instaurer une communion, avec les démons dans un cas (v.20), avec le Christ dans l'autre (v. 16).

Les versets 16 b et 17 du ch. X expliquent comment la communion au Corps du Christ fait des chrétiens un seul corps:

«Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au Corps du Christ? Le pain étant unique, nous (qui sommes) nombreux, nous sommes un seul Corps, car tous nous prenons notre part d'un seul pain»

Le mot clé de ce raisonnement est le mot corps qui assure le lien réel entre les deux versets. L'accent change d'un verset à l'autre: au verset 16 il s'agit de *communion* au Corps; au verset 17 de *l'unité* du Corps. Le mot corps, comme on le voit sert de référence et assure la transition: il a donc le même sens dans les deux versets¹². Le mot Corps ayant le même sens aux versets 16 et 17, la pensée de Paul en ressort avec une grande clarté: la communion au corps du Christ fait que nous devenons ce Corps.

Le noyau dynamique de la pensée de Paul n'est pas d'abord d'affirmer que les chrétiens constituent un corps social, mais qu'ils constituent le corps propre du Christ. L'expression est prioritairement christologique: elle devient ecclésiologique comme christologie conséquente. Pour notre propos, il n'est pas nécessaire d'exposer en détail les origines de cette intuition paulinienne¹³. Il suffit d'être assuré que l'ensemble des

¹² C'est ce qu'a bien vu BULTMANN dans sa *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1957³) 145.

¹³ Plus d'une dizaine d'hypothèses ont été énoncées sur ce point. On en trouvera une discussion commode dans L. OUELLETTE, «L'Église, corps du Christ. Origines de l'expression chez S. Paul», dans *L'Église dans la Bible*, Studia, 13 (Bruges/Paris: Desclée de Brouwer, 1962) 85-93.

hypothèses avancées à ce sujet¹⁴, sauf celle qui ne lui donnerait comme source que l'apologue stoïcien du corps, que Paul connaît par ailleurs¹⁵, oblige à récuser son interprétation platement sociologique et moralisante, même si cette dernière semble avoir pris le dessus durant certaines périodes de l'histoire de l'Église, comme Rudolf Sohm l'a fait remarquer ironie:

«L'Église du Christ a cessé d'être sacramentelle (pour le catholicisme). De Corps du Christ, l'Église s'est changée en corporation du Christ»¹⁶

Ajoutons toutefois qu'il y a toute vraisemblance pour que l'expression *soma mou* ait très probablement contribué à la genèse de la formule *soma Christou*, déjà chez Paul et dans les communautés de langue grecque¹⁷. Ce caractère central de la corrélation stricte entre Église et eucharistie est attesté dans le christianisme primitif, bien au-delà de Paul, notamment dès les Actes des Apôtres¹⁸.

En tout cas, Paul identifie certainement la communauté chrétienne au corps personnel mystérieux du Christ ressuscité. Dans la christologie paulinienne, le Christ céleste, Seigneur et Esprit (II Co 3,17), s'adjoit un corps pour réaliser la plénitude de son mystère dans les baptisés, très particulièrement dans la réalité eschatologique de l'Eucharistie: n'est-il pas «la tête de l'Église qui est son Corps, plénitude de celui qui se complète lui-même tout en

tous» comme le dit Ep. 1, 23?

*

Naturellement nous ne pouvons créditer la Première Lettre aux Corinthiens d'avoir répondu à toutes nos questions actuelles, mais sa relecture permet d'éclairer le sens de l'assemblée eucharistique dans notre aujourd'hui et aussi, croyons-nous, de comprendre les réserves de l'Église catholique face à l'intercommunion, qui déçoivent les grandes Églises de la Réforme, alors qu'elles la pratiquent, de plus en plus habituellement, entre elles depuis une trentaine d'années. Nous envisagerons ces deux points l'un après l'autre, bien qu'ils se conditionnent mutuellement.

II. INTERROGATIONS PASTORALES: les pratiques catholiques de célébration correspondent-elles à la théologie traditionnellement professée?

En ce deuxième volet, on ne va évidemment pas tenter de déduire une pastorale à partir de la théologie paulinienne du Repas du Seigneur. On peut, cependant, plus modestement, penser que cette théologie a bien des titres à interroger nos manières actuelles de célébrer l'Eucharistie: reflètent-elles réellement l'unité instaurée entre les membres de l'assemblée célébrante? Traduisent-elles de façon suffisamment parlante l'eschatologie paulinienne selon laquelle le Christ rassemble en son Corps des gens qui auraient bien des raisons de s'ignorer, voire d'être antagonistes.

Les assemblées eucharistiques sont des rassemblements de l'Église.

On est d'autant plus légitimé à s'interroger ainsi que nos Pères dans la foi ont reçu l'enseignement paulinien avec la plus grande fidélité: en particulier, pour eux, la synaxe eucharistique devait coïncider avec le rassemblement effectif de l'Église locale. De plus, à un registre que Paul n'envisage pas directement, celui de la communion entre les Églises locales, ils identifient également, dans la réalité comme dans le vocabulaire, de manière stricte, communion ecclésiale et communion eucharistique¹⁹.

Le Credo lui-même, tant en latin qu'en grec et dans ses traductions, exprime la même perception: la *communio sanctorum* se traduit significativement en vieux français par la *communion aux saintes choses*²⁰. On ne peut être plus clair: la communion aux réalités saintes du corps et du sang du Seigneur crée la communion entre les communiant. C'est la même perception théologique et liturgique qui se transmet en Orient dans l'invitation à la communion: "*ta hagia tois hagiois*" (les réalités

¹⁴ On en situe l'origine tantôt dans l'expérience du chemin de Damas, où les chrétiens sont identifiés avec le Christ, comme E.B. ALLO, «L'évolution de l'Évangile de Paul», dans *Vivre et penser* (= *Revue Biblique*) 1941, 169 ou comme J.A.T. ROBINSON, *The Body. A Study in Pauline Theology* (Londres: SCM Press, 1952) 58 (tr. fr. *Le Corps. Étude sur la théologie de saint Paul* [Lyon: Éd. du Châlet, 1966] 95). Tantôt dans la mystique d'identification au Christ que Paul développe dans ses Épîtres, voir E. PERCY, *Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilogumena* (Lund/Leipzig: Gleerup/Harrassowitz 1942)18, ou encore dans l'idée de personnalité corporative, si familière au judaïsme, cf. l'étude pionnière de W. ROBINSON, «The Hebrew Conception of Corporate Personality» dans *Werden und Wesen des Alten Testaments*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, (Berlin: Töpelmann, 1936) 49-62.

¹⁵ Il le développe dans la même Épître 12, 12-31. On trouvera une très bonne mise au point sur l'usage que fait Paul du vocabulaire stoïcien, tant pour *soma* que pour *pleroma* dans J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul* (Bruges: Desclée de Brouwer, 1949) 427-476.

¹⁶ R. SOHM, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967) 582.

¹⁷ C'est ce qu'avance Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc, Unam Sanctam*, 23 (Paris: Cerf, 1964³) 212, note 163.

¹⁸ Plusieurs manuscrits des Actes ont, pour les versets 2, 45-47 (Nestlé-Aland, 18^e éd., p.304), la variante *Ekklesia* pour *epi to auto* («tous ensemble en un même lieu pour la même chose»), expression technique pour l'eucharistie, comme on le voit dans le corpus des Lettres d'Ignace d'Antioche (4 mentions), et aussi chez Justin Martyr (Apol 1, 7,63).

¹⁹ Werner ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens* Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1954, qui n'a pas pris une ride. Trad. anglaise, *Church Fellowship in the First Four Centuries* (St Louis: Concordia, 1966).

²⁰ Voir le texte dans A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche* (Breslau: E. Morgenstern, 1897³) 82 sv.

saintes aux saints)²¹.

Cette même identification est particulièrement visible dans les *realia* qui structurent la célébration elle-même: un *seul* pain²² et une *seule* coupe²³ sur *l'unique* autel²⁴, un *seul* président²⁵, le baiser de paix entre tous²⁶, une *seule* célébration chaque dimanche²⁷, même dans les grandes villes comme Carthage et Milan au I^{er} s.²⁸ et encore au milieu du Ve siècle à Alexandrie²⁹. On doit noter

²¹ Voir l'exkursus de W. ELERT, *Abendmahl ... op. cit.*, 178-181.

²² L'universalisation du pain azyme en Occident, obtenue au XI^e s., allait rendre sans objet la fraction d'un pain unique et permettre l'introduction de nos hosties actuelles qui annulent le symbolisme traditionnel, cf. J.A. JUNGSMANN, *Missarum Solemnia* (Paris: Aubier, 1951-53) t. II, 306-310 (de la tr. fr.).

²³ Lors du repas pascal tous buvaient à l'unique coupe de bénédiction, règle identique pour Paul lors du Repas du Seigneur (cf. I Co 10, 16). Cette règle se maintient longtemps en Occident: au début du VIII^e s; encore, BONIFACE, apôtre des Germains, se voit répondre à une demande de consultation qu'il adresse à Rome que «il ne convient pas de poser deux ou trois calices sur l'autel», *MGH, Epist. Merov. et Karol. Aevi*, t. I, p. 276.

²⁴ En symbole par excellence de la communion ecclésiale, l'unicité d'autel est conservée longtemps en Occident (cf. *Altar, TRE*, p.310) et l'est toujours en Orient où l'on tourne la difficulté de ne pouvoir célébrer qu'une fois par jour sur le même autel en construisant des chapelles latérales (*parekklesiái*). Ainsi pour s. Jérôme «dire un seul autel, c'est comme une seule foi, un seul baptême et une seule Église» (In *Isaiam Prophetam*, V, 19 (PL 24, 186); de façon lapidaire, il dit même «tot habent altaria, quot schismata», In *Amos* II, 3 (PL 25, 1022). S. AUGUSTIN a la même perception: «si nous sommes dans l'unité, pourquoi deux autels dans cette ville? », In *Epist. Johan. Tract.* 3, 7 (PL 35, 2001).

²⁵ Contrairement à la concélébration actuelle du rite romain, où tous les prêtres prononcent l'anaphore, la tradition réserve cette prérogative au seul président, comme on le voit encore de nos jours aux rites byzantin, copte et syrien oriental; cf. A. RAES, «La concélébration eucharistique dans les rites orientaux», *La Maison-Dieu* 35 (1953) 24-47.

²⁶ Le baiser de paix que Paul mentionne déjà (cf. I Co 16, 20 avec parallèles en Rm 16, 16; II Cor 13, 12; I Thes. 5, 26) constitue l'assemblée proprement dite avant l'anaphore dans les liturgies orientales ou précède la communion dans les liturgies africaine et romaine: dans les deux cas il a une signification ecclésiologique d'autant plus évidente que ce baiser n'est pas échangé avec les catéchumènes.

²⁷ Le mot d'ordre Ignace d'Antioche semble avoir longtemps été pris au pied de la lettre: «Ayez soin de ne participer qu'à une seule eucharistie, car il n'y a qu'une seule chair de Notre Seigneur Jésus Christ, et un seul calice pour nous unir à son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbyterium» Phil. IV, 1.

²⁸ Documentation dans V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV* (Rome: Université Gregorienne, 1947) 55 (pour Milan), 155 (pour Carthage).

²⁹ On connaît la lettre de S. LÉON au patriarche Dioscore en 449, lui suggérant de célébrer l'eucharistie à la basilique chaque fois qu'elle se remplirait (*Epist.* 9, 2; PL 54, 62).

aussi que le symbolisme qui s'attache aux éléments eucharistiques se voit attribuer la même portée ecclésiologique, tant celui des grains de blé devenant un seul pain que celui des grappes ou des grains de raisin donnant un même vin: très tôt il est intégré dans les textes liturgiques³⁰ et donne lieu à des parénèses homilétiques³¹.

En s'adressant aux Corinthiens, Paul n'évoquait pas l'Eucharistie comme lien de la communion entre les Églises locales. Pourtant, une telle prise de conscience se fera rapidement et se traduira aussi dans une série de *realia* dont on énumère les principaux: les lettres de communion pour les frères de passage³², la mention de l'évêque et du primat dans les diptyques³³, l'envoi

³⁰ La matrice s'en trouve dans la Didachè 9, 4: «De même que ce pain rompu, d'abord semé sur les collines, une fois recueilli est devenu un, qu'ainsi ton Église soit rassemblée des extrémités de la terre en ton Royaume», pour être développée, selon une moindre tension eschatologique, dans l'anaphore de SÉRAPION DE THMUIS: «de même que ce pain, d'abord épars sur les collines, une fois recueilli est devenu un, ainsi rassemble ta sainte Église, de toute race, de tout pays, de toute cité, de tout bourg, de toute maison et fais-en l'Église une vivante et catholique» (Funk, II, p.174). Elle atteint son plein épanouissement dans l'anaphore de Deir Balyzeh: «De même que ce pain dispersé sur les montagnes, les collines et dans les champs, rassemblé et devenu un corps unique [...] et que ce vin provenant de la sainte vigne de David et que l'eau provenant de l'Agneau sans tache, mélangés, sont devenus un mystère unique, de même rassemble l'Église universelle de Jésus-Christ» dans C.H. ROBERTS and Dom B. CAPELLE, *An Early Euchologion*, Bibliothèque du Muséon, 23 (Louvain: Bureaux du Muséon, 1949) (notre traduction).

³¹ Ainsi chez s. CYPRIEN, *Epist.* 63, 13 et 69, 5 assez sobrement, et de façon plus flamboyante chez AUGUSTIN, *Sermon Denis* 6, 1-2, *Sermons* 227 et 229; en Orient s. Jean CHRYSOSTOME commente précisément l'Ep. Aux Corinthiens à l'aide de ces images, *Hom.* 24, 2, PG 61, 200.

³² Sur ces lettres, voir un bref développement dans H. LEGRAND, «Communion ecclésiale et eucharistie aux premiers siècles», *Année canonique* 25 (1981) 136-141. On y ajoutera notamment pour l'histoire du *celebret* les recherches de A. POLI dans les *Ephemerides Iuris Canonici* 9 (1953) 19-38; 155-181; 11 (1955) 156-191; 12 (1956) 59-97 (en latin).

³³ La lecture des diptyques, c'est-à-dire des noms des chefs d'Églises avec lesquels on est en communion, au sein de la liturgie eucharistique est un signe très parlant du recoupement entre communion eucharistique et communion ecclésiastique (cf. O. STEGMULLER, «Diptychon, Christlich», dans *Realenzyklopädie für Antike und Christentum*, col; 1143-1148 (bibliographie). Y ajouter pour les Églises d'Orient, R. TAFT, *The Diptychs, Orientalia Christiana Analecta*, 238 (Rome: Pontificum Institutum Studiorum Orientalium, 1991). Dans la liturgie romaine, ils se réduisent à nommer le pape, l'évêque du lieu et le collège des évêques, selon une coutume qui devient définitive au milieu du IX^e siècle en Gaule. L'ordre entre les mentions est plus tardif, le pape finissant par être nommé avant l'évêque du lieu du fait que le titre de *papa*, longtemps commun à tous les évêques, lui fut réservé en Occident (cf. E. BISHOP, «Observations on the Liturgy of Narsai», in R. H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai* (Cambridge: Cambridge University Press, 1909)113, note 2). La

du *fermentum* ou de l'*apophoretum*³⁴, termes désignant une partie du pain consacré vers d'autres Églises en signe de communion, sans compter la discipline faisant que tout chrétien excommunié dans une Église locale était excommunié dans toutes les autres³⁵.

Revenons à la synaxe eucharistique locale. Rien ne peut faire obstacle à sa vocation de rassembler tous les chrétiens d'un même lieu en une seule assemblée, c'est-à-dire en un seul corps. Ni les persécutions: on connaît la réponse fameuse du prêtre Saturmin qui a rassemblé la communauté chez lui, le dimanche, malgré l'édit de Dioclétien, sachant que cela entraînerait sa condamnation à mort: «*C'est en toute conscience que nous avons célébré le dominicum...Sine dominico esse non possumus*»³⁶. Ni les clivages sociaux et culturels: quand on sait que les hommes posent plus volontiers des actes héroïques qu'ils ne renoncent à leurs préjugés ou à leurs intérêts de caste, de race, de culture et de position

mention des hiérarques aux diptyques reste toujours le signe de la communion ecclésiastique dans l'Église orthodoxe, comme on l'a vu récemment quand le patriarche de Moscou a cessé, en 1996, de commémorer, pendant plusieurs mois, le patriarche œcuménique à la suite de leur différend au sujet de l'Église d'Estonie.

³⁴ Il s'agit d'un pain consacré qu'un évêque soustrayait à sa propre eucharistie pour l'envoyer, en signe de communion dans l'unique eucharistie, soit aux membres du presbyterium célébrant en un autre lieu, soit à d'autres évêques. Voir notamment J.A. JUNGSMANN, «*Fermentum*», dans *Colligere Fragmenta, Festschrift Alban Dold* (Beuron in Hohenzollern: Beuron Kunstverlag, 1952) 185-190, tr. fr. dans *Tradition liturgique et problèmes actuels de pastorale* (Le Puy/Lyon: X. Mappus 1962) 219-228; L. Voelkl, «*Apophoretum, Eulogie und Fermentum als Ausdrucksformen der frühchristlichen Communio*», *Miscellanea Giulio Belvederi* (Cité du Vatican: Società "Amici delle Catacombe", presso Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1954) 391-414; R. CABIÉ, *La lettre du pape Innocent Ier à Decentius de Gubbio (19 mars 416)*, Louvain 1973; A. CHAVASSE, «*À Rome, l'envoi de l'eucharistie, rite unificateur de l'Église locale*», *Revue Bénédictine* 97 (1987) 7-12.

³⁵ Elle a très heureusement donné le même titre Congrès eucharistique qu'elle organise à Bari en mai 2005. Le 5^e canon de Nicée formalise une règle déjà ancienne dans les termes suivants: «*Pour ce qui est des excommuniés, clercs ou laïcs, la sentence portée par les évêques d'une province doit avoir force de loi conformément à la règle prescrivant que celui qui a été excommunié par l'un ne doit pas être reçu par l'autre*». Cette règle est toujours en vigueur dans l'Église catholique comme dans l'Église orthodoxe. Les excommunications mineures de la fin de l'Antiquité où un évêque était confiné à la communion de sa propre Église sont restées des exceptions: la plus connue est celle de l'évêque de Fussala par s. AUGUSTIN (*Epist.* 209; *CSEL* 57, 349). Pour s'être opposé à la mise à mort des hérétiques (les priscillianistes) par l'Empereur, s. Martin de Tours semble avoir été victime du même procédé et privé ainsi de participer aux synodes épiscopaux; cf. «*Martin de Tours*», dans *Catholicisme*, col.749.

³⁶ T. RUINART, *Acta primorum martyrum sincera*, Paris, 1649, p. 414. On ne peut que se réjouir de voir la Conférence des évêques d'Italie intituler ainsi sa Lettre pastorale sur le dimanche qui met en oeuvre l'année sur l'Eucharistie, décidée par JEAN-PAUL II, cf. «*Senza la domenica non possiamo vivere*» dans *Il Regno-documenti* 3/2005, 78-80.

économique, le fait n'en est que plus remarquable. Non seulement la synaxe réunit le maître et l'esclave qui s'y donnent le baiser de paix, mais dans des pays aux langues multiples qui représentent autant de cultures antagonistes et de rivalités ethniques, l'unique synaxe eucharistique rassemble, comme en une nouvelle Pentecôte, Coptes et Grecs en Égypte³⁷, Syriens et Grecs à Antioche³⁸; la même situation se vérifie à Jérusalem et en Palestine³⁹. Dans aucune de ces situations on ne nie l'identité linguistique ou culturelle de l'autre, puisque l'on adopte le principe de la traduction simultanée, en s'abstenant de recourir à la solution artificielle de célébrer dans une langue morte, qui ne serait celle de personne. N'oublions pas non plus les monastères multinationaux, rassemblant grecs, syriaques, latins, et arméniens dans la louange perpétuelle et dans une commune eucharistie⁴⁰.

En un miroir grossissant, n'avons-nous pas dans ces manières de constituer les assemblées eucharistiques des figures qui exprimeraient éloquemment le sens du Repas du Seigneur, en nos propres temps caractérisés par les conflits, les émigrations massives, et les génocides? En réactualisant de telles figures, nos assemblées eucharistiques ne feraient la leçon à personne, mais ne vivrions-nous pas ainsi le mystère chrétien avec plus de virulence? Ne serions-nous pas ainsi les prophètes de «*la vie à venir*», de ce jour où Dieu rassemblera son peuple de toute tribu, langue, peuple et nation (Ap 5, 9), autour du trône de l'Agneau?

Il n'est donc pas étonnant que la synaxe eucharistique ainsi conçue ait été comprise comme une figure du salut. C'est ainsi que s. Augustin, se référant explicitement à Paul, peut écrire: «*Tel est le sacrifice des chrétiens, à plusieurs ne faire qu'un seul dans Christ*»⁴¹. Si plus de catholiques au Rwanda avaient compris que leur sacrifice à eux, si nombreux et si opposés, était d'être un seul corps dans le Christ, ils auraient été sauvés, physiquement et spirituellement. Cette relation entre Église et Eucharistie est

³⁷ Cf. G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne* (Paris; Beuchesne, 1948) 43.

³⁸ Cf. A. WENGER, *Huit catéchèses baptismales inédites de saint Jean Chrysostome*, Sources chrétiennes, 50 (Paris: Éditions du Cerf, 1957) 47-48, 60-63. La VIII^e catéchèse félicite les gens de la campagne (de langue syriaque) qui sont là sans trop comprendre: détail qui a permis à Wenger de dater l'homélie.

³⁹ *Le Journal d'Éthérie*, Sources chrétiennes, 21 (Paris: Éditions du Cerf, 1948) 260-262 et passim, ainsi que saint JÉRÔME *Epist.* 108 (Ed. Labourt, 199).

⁴⁰ Sur les monastères des Acémètes («*ceux qui ne dorment jamais*»), voir notamment la monographie classique d'O. HENDRIKS, «*Les premiers monastères internationaux syriens*», *L'Orient Syrien* 3 (1958), 165-184. Pour la Palestine et la cohabitation des grecs et des arméniens, voir la *Vie de saint Sabas par Cyrille de Scythopolis* 32; trad. Festugière (Paris: Éditions du Cerf, 1962) 43-44. ou encore du même *Vie de saint Theodosios*, *ibidem*. (Paris: Éditions du Cerf, 1963) 127 (grecs, besses et arméniens).

⁴¹ *La Cité de Dieu* 10, 6. La phrase continue: «*Et ce sacrifice, l'Église ne cesse de le reproduire dans le sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où il lui est montré que dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte*».

porteuse de vie: nous n'y célébrons pas ce que nous avons vécu auparavant, mais nous y célébrons ce qui un jour sera et ce qui a déjà commencé eschatologiquement.

Faiblesses persistantes de la corrélation entre eucharistie et Église dans le catholicisme

Des développements précédents on peut retenir qu'il fait partie de la vérité de l'assemblée eucharistique d'offrir une image et un avant-goût de la vérité eschatologique du rassemblement universel qu'elle préfigure. C'est la raison pour laquelle, comme l'écrit s. Cyprien, la présence de tous les frères à l'eucharistie fait partie de la vérité du sacrement⁴².

Pastoralement, l'interrogation est rude. Depuis longtemps, dans nos villes comme dans les quartiers de ces villes, s'est estompée la perception que l'assemblée eucharistique devrait être l'assemblée plénière du peuple de Dieu, que le Christ rassemble en un corps visible. Depuis une génération, on connaît des assemblées dominicales sans eucharistie à la campagne, tandis qu'en ville, on trouve, chaque dimanche, plusieurs messes et ce jour là, comme en semaine, on pourra même trouver des messes spécialisées de groupes, soit de jeunes ou d'anciens, de professionnels ou de telle catégorie ethnique (celle des portugais ou des philippins). De plus, bien des fidèles choisissent «leur» messe selon l'horaire, le type de prédication ou de célébration. Le nouveau droit canonique lui-même, pour la première fois de l'histoire, dissocie officiellement eucharistie et assemblée chrétienne, en permettant les messes solitaires, toujours interdites jusqu'alors⁴³.

Comment réagir devant un tel état de fait qui témoigne d'un considérable affaiblissement de la tradition? Il est évidemment bien impossible de revenir aux modèles de l'antiquité dans les paroisses urbaines. Tenter de restaurer ces structures aujourd'hui ne permettrait pas de retrouver la tradition parce qu'en ville l'habitat est ordinairement socialement homogène. On ne saurait obtenir un témoignage commun et une action commune qu'au niveau de la **ville en tant que telle**. C'est à ce registre qu'il faut à nouveau, en valorisant un certain nombre de symboles (on en a exploré la richesse!), essayer de dresser le signe eschatologique de la victoire de Jésus ressuscité sur les divisions du monde déchu, en dressant des figures de catholicité par-dessus les divisions entre quartiers bourgeois et populaires, ghettos et de quartiers d'affaires ou d'administration, sans compter les réseaux de toutes sortes qui

⁴² Dans son Ep. 63, 16 on lit: "ad convivium nostrum plebem convocare, non possumus, ut sacramenti veritatem fraternitate omni praesente celebremus", cf. E. SCHWEIZER, «Fragen der Liturgie in Nordafrika zur Zeit Cyprians», *Archiv für Liturgiewissenschaft* 12 (1970) 68-80.

⁴³ Le canon 906 les autorise désormais «pour une cause juste et raisonnable», condition que la piété personnelle du prêtre vérifie. Le fait que le vénérable Père de Foucauld n'obtint jamais un tel indult pendant ses années de séjour au Sahara permet de mesurer l'ampleur de l'oubli de la tradition, dans les années postconciliaires, chez ceux pour qui une telle impossibilité apparaît tout simplement comme scandaleuse. Signalons que cette impossibilité est la norme dans toutes les Églises orientales.

la parcourent⁴⁴.

Il y a probablement urgence pastorale à retrouver le sens de l'unité urbaine. La tradition de la liturgie stationale au sein des paroisses d'une même ville peut être inspiratrice⁴⁵. La liturgie cathédrale et les grands rassemblements autour de l'évêque retrouvent déjà leur sens en de nombreux diocèses. De même, dans le cadre des assemblées sans prêtre, ne serait-il pas significatif d'aller chercher les éléments eucharistiques sinon à la cathédrale, du moins à l'église principale?

Au registre architectural, ne conviendrait-il pas de prêter une meilleure attention à l'espace architectural? Que là où l'on construit de nouvelles églises, elles se prêtent à des assemblées plénières!

Dans les assemblées liturgiques elles-mêmes, il devrait être fructueux de revaloriser les diptyques quelquefois dans l'année, afin que ressorte bien la continuité de la célébration paroissiale avec celle du diocèse. De même faudrait-il en certaines fêtes, mettre en valeur, dans les lectures comme dans les intentions de prière, la diversité des langues représentées (au minimum lors de la célébration de la Pentecôte). Toujours dans le même esprit, au lieu de favoriser les messes de groupes, ne conviendrait-il pas plutôt de confier à ces groupes, l'animation des messes paroissiales, à certaines occasions?

On pourrait également redonner un sens aux quêtes comme partage des biens, à la manière des communautés pauliniennes qui les appelaient justement *koinonia*⁴⁶. De même favoriser des jumelages entre paroisses catholiques développerait la perception de la communion ecclésiale. Plus banalement encore, il conviendrait de susciter des assemblées générales de la paroisse, si dévalorisées dans le droit canonique actuel⁴⁷.

Enfin, si nous ne favorisons pas en temps ordinaire ce sens de la solidarité avec le corps du Christ qui se donne figure dans l'assemblée eucharistique et dans la communion entre les Églises, comment nous comporterons-nous le jour où nous devrons préférer le Christ aux solidarités familiales, ethniques, nationales,

⁴⁴ Dans les espaces urbains, la stricte territorialité des paroisses, héritée du concile de Trente et peut-être même déjà de Latran IV, n'est plus viable, car les fidèles n'en sont plus captifs. Un exemple: de nombreux jeunes couples choisissent l'église ou la chapelle de leur mariage, sans tenir le moindre compte de leur domicile canonique. Est-ce par un renforcement des sanctions canoniques que l'on parera à la «privatisation» du mariage? N'est-ce pas plutôt par une ritualité manifestant la dimension urbaine ou diocésaine du sacrement?

⁴⁵ La tradition offre des ressources à cet égard, comme le montre le beau travail de J. F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, *Orientalia Christiana Analecta*, 228 (Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1987). Il y étudie les solutions adoptées à Jérusalem, Rome et Constantinople.

⁴⁶ Rm 15, 26.

⁴⁷ L'existence même de tels conseils est laissée par le canon 536 au jugement d'opportunité de l'évêque diocésain (§ 1) et, quand il est instauré, il ne saurait être autre chose qu'un organe consultatif (§ 2).

voire religieuses, qui sont les nôtres? En ce domaine, le temps ordinaire conditionne le temps de crise (quand cela compte!). Et c'est bien ailleurs qu'au Rwanda, que le chrétien et le prêtre ordinaires peuvent être mis à l'épreuve en ce domaine.

III. INTERROGATIONS ŒCUMÉNIQUE

La Réforme du XVI^e siècle, en ses différentes variantes, est restée fidèle à la corrélation entre communion eucharistique et communion ecclésiale. Luther exprimera la vive conscience que cette dernière ne naît pas «des libres actions humaines», comme l'enseignera Schleiermacher. Notamment dans sa *Bekennnis vom Abendmahl Christi* de 1528, où il confesse son malaise d'avoir du traduire *koinonia* par *Gemeinschaft*⁴⁸. Il déplore de devoir utiliser ce terme pour la communion, au sens que lui donne l'allemand de son temps, craignant que la communion puisse être conçue comme provenant de la sociabilité des chrétiens, et non du Seigneur qui fait des chrétiens Son corps.

Jusqu'au milieu du XX^e siècle, toutes les Églises protestantes refusent la dissociation entre foi et sacrement qui est au cœur de leur dogmatique, et resteront fermement ancrées dans l'axiome de l'Église ancienne: le chrétien confesse la foi au Christ de l'Église qui le reçoit à la communion, c'est-à-dire dans sa communion. Comme on ne peut, en même temps, professer deux confessions de foi qui se contredisent entre elles, on ne peut communier dans deux Églises dont la foi divergerait. Sinon, ou l'on est incohérent, ou l'on trahit sa propre foi.

La communion ouverte, une innovation récente

Cependant depuis le début des années 1970, l'axiome de la nécessaire superposition entre communion eucharistique et communion ecclésiale semble tomber en désuétude dans les grandes Églises de la Réforme. Non seulement elles pratiquent désormais la "communion ouverte" entre elles, mais elles ne voient plus d'objections à l'étendre aux catholiques et aux orthodoxes, qui eux attachent toujours la même valeur à la corrélation entre communion eucharistique et ecclésiale. Présenter cette ouverture générale de la communion comme une évidence théologique de la Réforme n'est pas historiquement très convaincant⁴⁹. Ainsi la Confession d'Augsbourg qui, en son article VII, établit que l'Église est là où l'Évangile *pure docteur* et les sacrements *recte administrantur*, rejette on ne peut plus

⁴⁸ "es ist nicht so gar eigentlich deutsch, als ich gern wollte haben, denn gemeinschaft haben verstehet man gemeiniglich mit yemand zu schaffen haben. Aber es sol ia hier (I Kor. 16, 10) so viel heissen, als ich droben verkleret habe, als wenn viel eines gemeinen dings brauchen, geniessen odder teilhaftig sind, Solchs muss ich gemeinschaftt dolmetschen, ich habe kein besser wort dafür finden mögen" (WA 26, 493, 2)

⁴⁹ Ce qu'écrit A. BIRMELÉ n'est vrai qu'aujourd'hui: "la grande majorité des Églises issues de la Réforme invitent à leurs eucharisties tout baptisé confessant le Dieu trinitaire. La grâce offerte dans la célébration eucharistique étant comparable à celle offerte dans la proclamation de la Parole, il ne saurait y avoir d'obstacle ni d'interdiction", *La communion ecclésiale. Progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Cogitatio Fidei, 218 (Paris/Genève: Éditions du Cerf/Labor et Fides, 2000) 433.

clairement la doctrine de Zwingli à l'article X. C'est dire que la Cène n'est pas offerte, comme aujourd'hui, à tout chrétien trinitaire: anglican, catholique, zwinglien, orthodoxe.

Que l'innovation soit récente ne suffit pas à l'invalider aux yeux des catholiques qui la trouvent partiellement fondée, mais motivée de façon ambivalente dans sa généralité.

Une innovation sans traduction ecclésiologique bien repérable

S'agissant de l'innovation, on notera qu'il faut attendre 1974 pour que la *Grundordnung* de l'EKD (la Constitution fondamentale de l'Église évangélique d'Allemagne, qui réunit luthériens, calvinistes et unis) déclare que «il y a communion eucharistique entre les Églises constituantes»⁵⁰; encore précise-t-on, immédiatement, dans le même article que «rien n'est changé dans les constitutions des Églises membres ni aux accords qu'elles ont entre elles»⁵¹. On le voit, la signature de la Concorde de Leuenberg (1973), déclarant la (pleine) communion entre luthériens et réformés, n'entraîne donc aucun effet de droit. La communion dans la foi et le sacrement reste sans effectivité au plan des Églises signataires puisqu'elle ne leur donne pas plus qu'avant, la possibilité d'enseigner ensemble ou de décider ensemble dans le domaine de la vie chrétienne, ce qu'impliquerait théologiquement la pleine communion. Plus encore, n'y a-t-il pas un paradoxe considérable à constater que la déclaration même de communion eucharistique ne change rien aux dispositions relatives au Repas du Seigneur? Les Églises signataires de l'entrée en communion se réservent, on l'a vu, le droit de ne pas entrer effectivement en communion, car les dispositions de l'EKD, que l'on a citées, sont prises en 1974, postérieurement à la signature de Leuenberg.

Innovation justifiée par la découverte de la communion de foi existant de fait entre les Églises.

Loin de découler d'un soi-disant principe protestant, historiquement invérifiable, la généralisation de l'intercommunion, provient pour une part de la prise en compte des rapprochements œcuméniques que manifeste la Concorde de Leuenberg avec ses élargissements successifs, jusqu'aux anglicans. Comme catholiques, nous ne pouvons que nous en réjouir.

Le refus de la communion eucharistique entre tous ces héritiers de la Réforme, qui vérifient qu'ils sont la même Église, serait chrétiennement injustifiable. Qu'il n'y ait pas eu de fusion administrative entre des Églises qui se découvrent unes, ne saurait leur être objecté. Au fond, ces différences sont-elles plus grandes que celles existant au sein des différents rites dont se compose l'Église catholique, et les spiritualités qui y coexistent? Pourquoi fusionner les Églises éthiopienne catholique et arménienne catholique, ou encore chartreux et jésuites, ou l'Opus Dei et les

⁵⁰ L'article 4, 1, 2 formule simplement: "Es besteht Abendmahlsgemeinschaft".

⁵¹ Art. 4, 2 "Die gliedkirchlichen Ordnungen und Vereinbarungen zwischen den Gliedkirchen bleiben unberührt" cf. "Abendmahlsfeier", *Theologische Realenzyklopädie* (1977) 322.

franciscains?

Toutefois, contrairement à l'ecclésiologie traditionnelle, cette «pleine communion» entre protestants n'induit, on l'a vu, pour le moment du moins, aucun engagement à décider ensemble; aucune structure synodale, même légère, capable de décision, n'en a résulté qui dépasserait l'échelon national de ces Églises. Or, pas seulement pour la tradition, mais pour le fond même des choses, la communion eucharistique ne va pas sans la possibilité de décider ensemble et d'enseigner ensemble. Il y a là une première ambivalence par rapport à l'indissociabilité entre communion eucharistique et communion ecclésiale visible, ambivalence qui se redouble lorsqu'on la fonde dans l'invisibilité de la véritable Église.

Une innovation ambivalente lorsqu'elle se fonde sur l'invisibilité de la véritable Église

Les objections catholiques opposées banalement à la communion eucharistique avec les protestants sont bien connues: ces derniers ne croiraient pas en la présence réelle et leur ministère ne serait pas valide. Ces objections courantes ne donnent pourtant pas la clé dernière de la divergence séparatrice existant probablement entre nous à ce sujet. D'une part les théologiens savent bien que la foi en la présence réelle est solidement attestée dans beaucoup d'Églises protestantes⁵². D'autre part, le ministère ne prend une telle importance chez nous catholiques que parce que, selon la tradition la plus ancienne, président à la célébration de l'eucharistie, sacrement de l'unité de l'Église, ceux qui président à la communion ecclésiale⁵³.

La corrélation entre communion eucharistique et communion ecclésiale, visible et repérable, subit une réelle érosion chez les protestants. C'est la question la plus décisive de notre côté. Pour le dire de façon imagée, dans une commune volonté de fidélité à l'épître aux Corinthiens, les protestants contemporains voient dans la dimension eschatologique du Repas du Seigneur la permission d'inviter au Repas du Seigneur tous les chrétiens dont la foi est trinitaire, tandis que nous catholiques, nous ne nous sentons pas autorisés à le faire parce que nous ne comprenons pas cette même dimension eschatologique comme justifiant l'invisibilité de l'Église, tout au contraire.

Du côté protestant, bien des déclarations, des pratiques et des textes officiels nous montrent que là réside la difficulté dernière et séparatrice, au delà des doctrines particulières relatives à l'eucharistie ou au ministère. Explicitons-le.

⁵² Le réalisme luthérien à ce sujet est bien connu, cf. «Abendmahl III, 3», *TRE*, 112-113.

⁵³ Vatican II propose cette compréhension avant le vote de *Lumen Gentium*: «Déjà dans le Nouveau Testament et à l'âge post-apostolique, quand l'Eucharistie est comprise comme «sacrifice», les presbytres président l'eucharistie en tant que présidents (*rectores*) de la communauté [...] la fonction des présidents de communauté (*presbyteri*) apparaît liée à la fonction liturgique (*sacerdotes*)», *Acta synodalia* (Cité du Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1970-1980) III, 1, 257.

1) Déclarations luthériennes

Relevons une interview de Margot Kässman, évêque luthérienne de Hanovre (Basse-Saxe).

Certes, un évêque luthérien n'a pas une autorité doctrinale analogue à celle d'un évêque catholique. Toutefois cette évêque semble représentative de son Église: son diocèse est le plus important diocèse luthérien d'Allemagne, elle était déléguée au COE et membre de son Comité central.

On lui demande:

«*Quelle direction doit prendre l'œcuménisme du 21^e siècle?*»

-R. *En premier lieu, je souhaite que l'on arrive à affirmer qu'aucune Église n'a la vérité et qu'aucune Église n'est l'Église "une", mais que chaque Église est témoin de la vérité et que l'on prenne pour point de départ l'Ecclesia invisibilis - l'Église invisible qui est l'Église une*»⁵⁴.

Une telle déclaration est loin des Confessions de foi (*Bekennnisschriften*) luthériennes officielles. Toutefois une mentalité, relativement courante, s'y exprime, dans la lignée de Rudolf Sohm, pour qui «ce qui dans l'Église est véritablement Église n'est pas visible, et ce qui est visible n'est pas véritablement l'Église»⁵⁵. La personne qui tient ces propos n'est pas une luthérienne «de base», une base qui en jugerait d'ailleurs peut-être autrement. Si aucune Église ne détient la vérité et si l'Église une est invisible, la corrélation entre communion ecclésiale et eucharistique perd presque toute réalité. La distance prise par rapport à l'épître aux Corinthiens est considérable.

2) Pratiques et textes officiels réformés

La Discipline de l'Église Réformée de France stipule (*art. 7 de la sainte Cène*)

«*Sont invités tous ceux qui, membres ou non d'une Église locale de l'Église Réformée de France, discernent les signes de la présence du Christ dans le pain et le vin partagés*».

Le discernement demandé se concentre ainsi sur le pain et le vin mais ne dit rien du discernement du Corps du Christ qui lui est corrélatif selon l'Écriture; en dit d'autant moins que la même phrase prévoit explicitement qu'il n'est pas besoin d'être membre de l'Église de l'Église Réformée pour y communier. La relativisation expresse de l'appartenance à l'Église et la réduction du discernement du Corps du Christ au discernement des éléments ne manifeste-elle pas une accentuation unilatérale par rapport aux données bibliques?

Cette question semble d'autant plus fondée que le Synode national de l'Église Réformée de France à Soissons (mai 2001) décide ce qui suit sous le n. B 3:

⁵⁴ *Il Regno* 10 (15 mai 2003) 297.

⁵⁵ Cf. *Kirchenrecht II. Katholisches Kirchenrecht* (München/Leipzig: Duncker & Humblot, 1923).

«Du fait de la diversification des parcours de ceux qui deviennent aujourd'hui membres de l'Église [c'est l'attendu], nous considérons comme possible une approche de la foi qui conduirait un/une enfant à communier avant d'être baptisé».

Ce qui est justifié en D4:

«Même si l'ordre logique demeure, les itinéraires des croyants se sont individualisés [de nouveau le même attendu] au point que faire d'une étape (le baptême) la condition préalable à l'autre peut ne plus être compris. En revanche, replacés dans une dynamique de foi, baptême et Cène se répondent avec richesse, à condition que l'Église locale offre des lieux catéchétiques».

Cette dernière remarque montre certes que la décision se veut plus pastorale (la nouvelle pratique sera occasionnelle) que doctrinale: même si on la justifie par la théologie réformée qui n'accorderait aucune importance à l'ordre entre les sacrements. On remarquera pourtant le silence gardé sur le discernement du Corps du Christ ecclésial, inhérent à la communion eucharistique. C'est très net en D2 où l'on explique que le discernement porte sur le pain et le vin comme corps du Christ: "Discerner, c'est percevoir distinctement, mais aussi ressentir, apprécier, deviner" et l'on souligne, à nouveau, la trajectoire individuelle en tout cela: "les parcours se sont diversifiés", "les itinéraires se sont individualisés".

Autrement dit, en pratique, on favorise l'idée que le point de départ de la communion se trouve dans le sujet: si une personne est en marche, si elle demande la communion, il semble que l'on ne soit pas très fondé à la lui refuser.

En domaine réformé, des raisonnements théologiques particuliers aboutissent ainsi à une déconnection de plus en plus explicitée et justifiée entre communion eucharistique et communion ecclésiale. Cette érosion de la compréhension scripturaire du Corps du Christ, qui est aussi le corps concret et visible des communicants estompe de plus en plus la substance du discernement *biblique* du Corps du Christ, tout en surestimant des doctrines *théologiques* au détriment de la vie réelle dans le Corps du Christ.

Ainsi la doctrine de l'équivalence de la Parole et des sacrements, jointe à l'incompréhension de l'existence d'un ordre entre ces derniers, aboutit à accepter des non baptisés à la communion. Est-ce là une conclusion nécessaire? La proposition d'un catéchuménat et d'une initiation chrétienne bien solides pourrait paraître chrétiennement tout aussi avisée, surtout dans la culture contemporaine. Si l'on ne veut pas que les chrétiens soient absorbés par la culture dominante, notamment la culture individualiste actuelle, si étrangère à la perception du Corps eucharistique du Christ, visible, social, et donc alternatif, ne conviendrait-il pas de proposer une initiation et un catéchuménat semblables à celui des premiers siècles? On peut penser aussi que seule une formation intensive de l'esprit et du comportement dans le cadre d'une vision chrétienne de la réalité, peut assurer la

transmission de l'héritage chrétien dans les conditions actuelles⁵⁶...

Résumons: la question de l'hospitalité eucharistique ne peut être réduite à la casuistique des besoins des chrétiens individuels, comme les catholiques en sont tentés quelquefois, encore que de tels besoins, notamment dans les mariages mixtes, doivent évidemment être pris très au sérieux. Ce n'est pas, non plus, une question d'ouverture ou de fermeture d'esprit, comme si on pouvait se laisser guider par la connotation favorable ou péjorative des termes de «communio ouverte» et de «communio fermée». L'enjeu, enfin, en est également bien plus profond que ce que révèle l'habitude catholique de s'interroger, de façon beaucoup trop courte, sur la foi eucharistique de certains protestants ou sur la validité de leurs ministères⁵⁷. Il est de savoir si l'Eucharistie est bien le sacrement de l'unité, à la fois eschatologique et visible des chrétiens, c'est-à-dire le sacrement même de la nouvelle Alliance, de l'Église, comme cela ressort de la première Épître aux Corinthiens, de la foi des Églises orthodoxe et catholique. Renoncer à la comprendre ainsi serait compris du côté catholique comme une dévitalisation de la tradition reçue et à transmettre, conduisant à affaiblir le témoignage des chrétiens dans leurs sociétés, surtout quand d'importantes tensions les traversent, comme on l'a vu à quelques exemples.

Conclusion générale

Célébrer chez nous avec plus de vérité

Dans cette brève conclusion on retiendra surtout que les

⁵⁶ Le diagnostic du luthérien G. A. LINDBECK a quelques chances d'être juste à cet égard: «L'impossibilité d'une catéchèse efficace dans la situation actuelle est en partie le résultat de la supposition implicite que savoir quelques bribes de langage d'une religion suffit pour la connaître (alors même qu'il ne viendrait à l'idée de personne de faire cette supposition pour le latin)[...] Dans cette situation, les Églises s'adaptent avant tout à la culture dominante plutôt qu'elles ne la façonnent - et vraisemblablement il leur est impossible d'agir autrement», *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du post-libéralisme?* (Paris: Van Dieren, 2003) 179.

⁵⁷ Ni Trente ni Vatican II ne se sont prononcé contre la validité des ordinations des Églises de la Réforme. Regrettablement la très remarquable entreprise collective *Lehrverurteilungen-kirchentrennend?* attribue pourtant au premier de ces conciles d'avoir enseigné la nullité des ordinations des Églises de la Réforme: "Die Gültigkeit von Ordinationen ohne kirchliche und kanonische Weihe und Sendung (aliunde venerunt) [wird] abgelehnt", alors qu'il a simplement parlé de leur illégitimité (texte que DH 1777 reproduit correctement). Il est encore plus regrettable, s'agissant de Vatican II, que la traduction allemande d'*Unitatis Redintegratio* 22 et son commentaire dans le *Lexikon für Theologie und Kirche* aient rendu une *opinion* comment étant un *jugement de foi* [*credamus* est traduit par "nach unserem Glauben", traduction justifiée comme suit: "Dabei handelt es sich wieder um ein Glaubensurteil (quamvis credamus)", *Das Zweite Vatikanische Konzil, II Teil* (Freiburg, 1967) 118]. En fait la position catholique en ces domaines relève d'un droit coutumier, à prendre certes au sérieux, mais il est inexact d'invoquer à ce sujet un verdict inexistant de conciles œcuméniques.

interrogations oecuméniques ne sont pas des questions que l'on pose seulement aux autres chrétiens, mais d'abord à soi-même.

De fait, l'Église catholique elle-même a grand besoin d'approfondir la corrélation entre Église et célébration eucharistique, au-delà de ses affirmations théoriques et un peu spiritualistes (alors qu'il s'agit de discerner le Corps). Il ne suffira pas d'une mise en sourdine des messes privées⁵⁸, de certaines formes de dévotion au Saint Sacrement, par exemple des processions dans les rues, où l'Eucharistie comme présence l'emporte par trop sur l'Eucharistie comme action d'une Église en prière. Alors que le renouveau liturgique qui a débouché à Vatican II avait tout naturellement remis en valeur l'assemblée eucharistique⁵⁹, n'assiste-on pas de nouveau au retour de déséquilibres anciens qui autonomisaient «le prêtre» par rapport à l'assemblée et semblent même faire dépendre directement l'Église du ministère des prêtres en ce contexte? Aujourd'hui de hautes autorités en viennent à justifier le refus de

l'intercommunion avec les Églises de la Réforme⁶⁰, selon une telle ligne de raisonnement qui n'est ni biblique ni conforme à la tradition ancienne et qui a donc d'autant moins de chance d'être accueillie par nos frères de la Réforme.

Ainsi des approfondissements théologiques et des redressements pratiques sont requis chez nous: le plus important, en l'année de l'Eucharistie voulue par Jean-Paul II, devrait être de redonner à l'assemblée eucharistique dominicale sa place centrale comme assemblée plénière du Peuple de Dieu⁶¹. Ce langage biblique et traditionnel est aussi celui de l'unité des chrétiens.

⁵⁸ A la note 43 *supra*, on a cité le can. 906 rendant possibles les messes solitaires. Il faut y ajouter les canons 902 qui protègent la liberté de chaque prêtre «de célébrer individuellement» (n'est-ce pas l'*idion deipnon*, malgré la dénégation du décret sur la liturgie n. 27 et 57, § 2?) et le canon 904 recommandant «vivement» la messe quotidienne, «même en l'absence des fidèles».

⁵⁹ Ceci est bien mis en valeur par la constitution sur la liturgie de Vatican II qui rappelle que «les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église, «qui est le sacrement de l'unité», c'est-à-dire le peuple saint réuni et organisé sous les évêques» (n. 26). On se référera sur ce point à l'apport préconciliaire important de Mgr A.G. MARTIMORT, condensé dans la dernière édition de *L'Église en prière* (Tournai: Desclée, 1984) t. I, 99-121 (bibliographie).

⁶⁰ On n'est probablement pas très loin d'une telle théologie lorsqu'on lit dans le Mandement de carême de 2002 du Cardinal Meisner, archevêque de Cologne: «Celui qui consomme l'Eucharistie, bien qu'il n'appartienne pas à notre Église catholique, celui-là pèche contre le Corps du Christ.[...] Une soit disant intercommunion avec les communautés issues de la Réforme est une chose en soi impossible. Surtout qu'une Eucharistie au sens catholique n'est réelle que là où elle a pour auteur un prêtre validement ordonné. De plus sans Eucharistie, il ne saurait y avoir d'Église pas plus que sans prêtre, il ne peut y avoir d'Eucharistie». Nous traduisons ce texte d'après la citation qu'en fait P. KNAUER, sj, «Gemeinschaft im Wort Gottes. Zur Frage der eucharistischen Gastfreundschaft», *Herder Korrespondenz* 52 (2002) 291

⁶¹ Jean-Paul II, *Mane nobiscum Domine*, n.23 «je souhaite tout particulièrement qu'on s'engage de manière spéciale pour redécouvrir et vivre pleinement le Dimanche comme Jour du Seigneur et jour de l'Église». Ce en quoi il reprend l'enseignement de la tradition, celui là même que la Constitution de Vatican II sur la liturgie recueille: «Tradition apostolique (...) jour même de la résurrection (...) le dimanche est le jour de fête primordial» (n. 106).