



COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

*L'APOSTOLICITÉ DE L'ÉGLISE ET LA SUCCESSION APOSTOLIQUE**

(1973)

Proemium

Cette étude voudrait éclaircir la notion de succession apostolique, d'une part parce que la présentation de la doctrine catholique sur ce sujet apparaît d'une utilité majeure pour la vie de l'Église catholique, et, d'autre part parce que le dialogue œcuménique l'exige. Le dialogue œcuménique s'est, en effet, ouvert un peu partout dans le monde et il est promis à un avenir fructueux si les catholiques y participent dans la fidélité à leur identité catholique. Nous voudrions donc présenter la doctrine de l'Église catholique relative à la succession apostolique pour conforter nos frères dans la foi, et pour aider au développement et au mûrissement du dialogue œcuménique.

Énumérons quelques-unes des difficultés auxquelles on achoppe souvent :

- Que peut-on tirer du témoignage du Nouveau Testament, scientifiquement considéré ? Comment montrer la continuité entre le Nouveau Testament et la tradition de l'Église ?
- Quel est le rôle de l'imposition des mains dans la succession apostolique ?
- N'a-t-on pas tendance dans certains milieux à réduire la succession apostolique à l'apostolicité commune à toute l'Église ou, au contraire, à réduire l'apostolicité de l'Église à la succession apostolique ?
- Comment apprécier les ministères des autres Églises et communautés chrétiennes quant à leur rapport à la succession apostolique ?

Derrière toutes ces questions se pose le problème des rapports entre l'Écriture, la Tradition et les déclarations solennelles de l'Église.

C'est la vision de l'Église jaillissant tout entière, par la volonté du Père, du mystère du Christ dans sa Pâque, animée par l'Esprit et organiquement structurée, qui commande toutes nos réflexions. Nous entendons situer la fonction propre et essentielle de la succession apostolique dans l'Église tout entière confessant la foi apostolique et témoignant de son Seigneur.

Nous nous appuyons sur la Sainte Écriture, qui a pour nous la double valeur de document historique et de document inspiré. Comme document historique, le Nouveau Testament raconte les faits principaux de la mission de Jésus et de l'Église du I^{er} siècle ; comme document inspiré, il atteste ces faits fondamentaux, les interprète et manifeste leur véritable signification intérieure, et leur cohérence dynamique. Comme expression de la pensée de Dieu dans les paroles des hommes, l'Écriture a valeur directrice pour la pensée de l'Église du Christ dans tous les temps.

Une lecture de l'Écriture qui lui reconnaît, en tant que livre inspiré, un caractère normatif pour l'Église de tous les temps est nécessairement une lecture à l'intérieur de la tradition de l'Église qui a reconnu l'Écriture comme inspirée et normative. C'est cette reconnaissance du caractère normatif de l'Écriture qui implique fondamentalement la reconnaissance de la Tradition, au sein de laquelle l'Écriture a mûri et a été considérée et acceptée comme inspirée. Son caractère normatif et son rapport à la Tradition se conditionnent donc mutuellement. Il s'ensuit que toute considération proprement théologique de l'Écriture est en même temps considération ecclésiale.

L'ensemble du document a donc ce point de départ méthodologique : tout essai de reconstruction qui voudrait isoler les phases particulières de la constitution des écrits néotestamentaires et les séparer de leur réception vivante par l'Église est en soi contradictoire.

Cette méthode théologique, qui voit dans l'Écriture un ensemble indivisible lié à la vie et à la pensée de la communauté, dans laquelle elle est connue et reconnue comme Écriture, ne signifie nullement une neutralisation du point de vue de l'histoire par un a priori ecclésiastique qui dispenserait d'une lecture conforme aux exigences de la méthode historique. La méthode adoptée ici permet de percevoir les limites d'un pur historicisme : elle est consciente qu'une analyse purement historique d'un livre pris isolément et séparé de l'histoire de son influence ne peut démontrer avec certitude que le chemin concret de la foi dans l'histoire est le seul possible. Mais ces limites de la démonstrabilité historique, dont il n'est pas permis de douter, ne détruisent pas la valeur et le poids propre de la connaissance historique. Bien au contraire, le fait de l'acceptation de l'Écriture comme telle, qui pour l'Église primitive a valeur constitutive, doit toujours à nouveau être pesé dans sa signification, c'est-à-dire qu'il faut repenser le rapport entre les parties dans leur différence et l'unité du tout. Cela implique aussi qu'on ne peut pas dissoudre l'Écriture elle-même en une série d'esquisses juxtaposées, dont chacune fonderait un projet de vie orienté sur Jésus de Nazareth, mais qu'il faut la comprendre comme l'expression d'un chemin historique qui révèle l'unité et la catholicité de l'Église. Dans ce chemin qui comprend trois grandes étapes : le temps avant Pâques, le temps apostolique et le temps postapostolique ⁽¹⁾, chaque moment garde son poids propre et il est significatif que les *virii apostolici* dont parle *Dei Verbum* 18 aient pu élaborer une partie des écrits du Nouveau Testament. C'est alors qu'apparaît clairement la façon dont la communauté de Jésus-Christ a résolu le problème de rester apostolique tout en étant devenue postapostolique. Il y a par conséquent un caractère normatif spécifique de la partie postapostolique du Nouveau Testament pour le temps de l'Église après les Apôtres, édifiée assurément sur les Apôtres, qui ont eux-mêmes pour fondement le Christ.

Dans les écrits postapostoliques, l'Écriture elle-même témoigne de la Tradition et déjà commence à se manifester le Magistère dans le rappel de l'enseignement des Apôtres (Ac 2, 42 ; 2 P 1, 20). Ce Magistère prendra tout son essor au II^e siècle, au moment où s'explicitera pleinement la notion de succession apostolique.

Ensemble, Écriture et Tradition, méditées et authentiquement interprétées par le Magistère, nous transmettent fidèlement l'enseignement du Christ, notre Dieu et Sauveur, et règlent la doctrine que l'Église a mission de proclamer à tous les peuples, et d'appliquer à chaque génération jusqu'à la fin des siècles.

C'est dans cette perspective proprement théologique — conformément à la doctrine de Vatican II — que nous avons rédigé les énoncés suivants sur la succession apostolique et sur l'évaluation des ministères qui existent dans les Églises et les communautés qui ne sont pas encore en pleine communion avec l'Église catholique.

I. L'apostolicité de l'Église et le sacerdoce commun

1. Les symboles de foi confessent que l'Église est apostolique. Cela ne signifie pas seulement qu'elle continue à confesser la foi apostolique, mais qu'elle est décidée à vivre sous la norme de l'Église primitive, issue des premiers témoins du Christ et régie par l'Esprit Saint, que le Seigneur lui a donné après sa Résurrection. Les Épîtres et les Actes des Apôtres nous montrent la présence efficace de cet Esprit dans l'Église entière, non seulement en ce qui concerne sa diffusion, mais plus encore dans la transformation des cœurs : il les assimile aux sentiments intimes du Christ, Etienne, martyr, répète le mot de pardon du Seigneur mourant; Pierre et Jean, flagellés, se réjouissent d'avoir été dignes de souffrir pour lui; Paul porte les stigmates (*Ga* 6, 17), il veut être configuré à la mort du Christ (*Ph* 3, 10), il ne veut connaître que le Crucifié (*1 Co* 1, 2; 2, 2) et il comprend son existence comme une assimilation au sacrifice expiatoire de la Croix (*Ph* 2, 1; *Col* 1, 24).

2. Cette assimilation aux sentiments du Christ et surtout à sa mort sacrificielle pour le monde est le sens dernier de toute vie qui se veut chrétienne, spirituelle, apostolique.

A partir de là l'Église primitive adapte le vocabulaire sacerdotal de l'Ancien Testament au Christ, Agneau pascal de la Nouvelle Alliance (*1 Co* 5, 7) et, en référence à lui, aux chrétiens dont la vie se définit par rapport au Mystère pascal. Convertis par la prédication de l'Évangile, ils ont la conviction de vivre un sacerdoce saint et royal, transposition spirituelle de celui de l'ancien peuple (*1 P* 2, 5, 9 ; cf. *Ex* 19, 6 ; *Is* 61, 6), rendue possible par l'intervention de l'offrande sacrificielle de celui qui récapitule en lui-même tous les anciens sacrifices et ouvre la voie vers le sacrifice total et eschatologique de l'Église (cf. saint Augustin, *De Civ. Dei* X, c. 6).

En effet, les chrétiens, pierres vivantes du nouvel édifice qu'est l'Église fondée sur le Christ, offrent à Dieu un culte dans la nouveauté de l'Esprit, culte à la fois personnel, puisqu'il s'agit d'offrir la vie « en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu » (*Rm* 12, 1 s ; *1 P* 2, 5), et communautaire, parce que tous ensemble représentent cette « maison spirituelle », ce « sacerdoce saint » et « royal » (*1 P* 2, 9), dont le but est d'offrir des « hosties spirituelles, agréables à Dieu, par Jésus-Christ » (*1 P* 2, 8)

Ce sacerdoce a tout à la fois une dimension morale — c'est chaque jour et par tous les actes de la vie quotidienne qu'il doit être exercé —, une dimension eschatologique, car c'est pour l'éternité à venir que le Christ a fait de nous « une royauté de prêtres pour son Dieu et Père » (*Ap* 1, 6; cf. 5, 10; 20, 6), et une dimension proprement cultuelle puisque l'Eucharistie dont ils vivent est comparée par saint Paul aux sacrifices de l'ancienne loi et même — par contraste — à ceux des païens (*1 Co* 10, 16-21).

3. Or, le Christ a institué pour la constitution, l'animation et l'entretien de ce sacerdoce des chrétiens un ministère, par le signe et l'instrumentalité duquel il communique à son peuple au cours de l'histoire les fruits de sa vie, de sa mort et de sa résurrection. Les premiers fondements de ce ministère ont été jetés dès la vocation des Douze, qui, à la fois, représentent le Nouvel Israël en son entier et après Pâques seront les témoins privilégiés envoyés pour annoncer l'Évangile du salut, les chefs du nouveau peuple, les « collaborateurs de Dieu » pour l'érection de son temple (*1 Co* 3, 9). La fonction de ce ministère est essentielle à chaque génération de chrétiens. Il doit donc se transmettre à partir des Apôtres par une succession ininterrompue. Si l'on peut dire que l'Église tout entière est établie sur le fondement des Apôtres (*Ep* 2, 20 ; *Ap* 21, 14), il faut à la fois et inséparablement affirmer que cette apostolicité commune à toute l'Église est liée à la succession apostolique ministérielle, qui est une structure ecclésiale inaliénable au service de tous les chrétiens.

II. L'originalité du fondement apostolique de l'Église

Le fondement apostolique a pour caractère propre d'être à la fois historique et spirituel.

Il est historique en ce sens qu'il est posé par un acte du Christ dans sa vie terrestre : l'appel des Douze dès le début du ministère public de Jésus, leur institution pour représenter le Nouvel Israël et pour être associés de plus en plus étroitement à son cheminement pascal qui se consomme dans la Croix et la Résurrection (*Mt* 1, 17 ; 3, 14 ; *Lc* 22, 28 ; *Jn* 15, 16). La Résurrection ne bouleverse pas, mais confirme la structure apostolique prépascale. Le Christ fait des Douze, d'une manière spéciale, les témoins de sa résurrection selon l'ordre même qu'il a institué avant sa mort : la confession de foi au Ressuscité la plus primitive inclut Pierre et les Douze comme les témoins privilégiés de la Résurrection (1 *Co* 15, 5). Ceux que Jésus s'était associés depuis le début de son ministère jusqu'au seuil de sa Pâque peuvent témoigner publiquement que c'est ce *même Jésus* qui est ressuscité (*Jn* 15, 27). A la suite de la défection de Judas et avant même la Pentecôte, le premier soin des Onze est de faire participer à leur ministère apostolique un des disciples qui ont accompagné Jésus depuis son baptême, pour qu'il soit avec eux témoin de sa résurrection (*Ac* 1, 17, 22 s). Paul, lui aussi, appelé à l'apostolat par le Ressuscité lui-même et ainsi inséré dans le fondement de l'Église, est conscient d'avoir besoin de la communion avec les Douze.

Ce fondement n'est pas seulement historique, mais aussi spirituel. La Pâque du Christ, anticipée dans la Cène, institue le peuple de la Nouvelle Alliance et enveloppe donc toute l'histoire humaine. La mission d'évangélisation, de gouvernement, de réconciliation et de sanctification, confiée aux premiers témoins, ne peut être restreinte au temps de leur vie. En ce qui concerne l'Eucharistie, la Tradition, dont les lignes fondamentales se dessinent dès le I^{er} siècle (cf. *Lc* et *Jn*), affirme que par cette participation des Apôtres à la Cène leur a été conféré le pouvoir de présider la célébration eucharistique. Le ministère apostolique est ainsi une institution eschatologique. Son origine spirituelle transparait dans la prière du Christ, inspirée par l'Esprit Saint, dans laquelle il discerne, comme dans les grands tournants de sa vie, la volonté du Père (*Lc* 6, 12 s). La participation spirituelle des Apôtres au mystère du Christ s'accomplit par le don plénier du Saint-Esprit, après la Pâque (*Jn* 20, 22 ; *Lc* 24, 44-49). L'Esprit leur rappelle tout ce que Jésus a dit (*Jn* 14, 26) et les introduit dans une compréhension plus profonde de son mystère (*Jn* 16, 13-15). Aussi bien, pour être compris en lui-même, le kérygme ne doit pas être séparé ni même abstrait de la foi à laquelle les Douze et Paul ont accédé par leur conversion au Seigneur Jésus, ni du témoignage qu'ils en ont donné par toute leur vie.

III. Les Apôtres et la succession apostolique dans l'histoire

Les documents du Nouveau Testament montrent une diversité d'organisation des communautés aux débuts de l'Église, du vivant des Apôtres, mais également une tendance du ministère d'enseignement et de direction à s'affirmer et à se renforcer dans la période suivante.

Les hommes qui dirigeaient les communautés du vivant des Apôtres ou après leur mort portent dans les textes du Nouveau Testament divers noms : *presbytéroï-episkopoi*, et sont décrits comme *poimènes*, *hégoumenoi*, *proïstamenoï*, *kyberneseis*. Ce qui caractérise ces *presbytéroï-episkopoi* par rapport au reste de l'Église, c'est leur ministère apostolique d'enseignement et de direction. Quelle que soit la manière dont ils ont été choisis, par l'autorité ou en dépendance des Douze ou de Paul, ils participent à l'autorité des Apôtres institués par le Christ, qui gardent pour toujours leur caractère unique.

Au cours du temps, ce ministère a connu un développement. Ce développement s'est produit par une conséquence et une nécessité internes. Il a été favorisé par des facteurs extérieurs, surtout la défense contre les erreurs et le manque d'unité dans les communautés. Mais dès que les communautés furent privées de la présence des Apôtres et voulurent cependant continuer à

se référer à leur autorité, il fallut que fussent maintenues et continuées de façon adéquate les fonctions des Apôtres dans ces communautés et en face d'elles. Déjà dans les écrits néotestamentaires qui reflètent le passage de l'époque apostolique à l'époque postapostolique se dessine un développement qui amène au II^e siècle à la stabilisation et à la reconnaissance générale du ministère de l'évêque. Les étapes de ce développement se discernent dans les derniers écrits du corpus paulinien et dans d'autres textes qui se rattachent à l'autorité des Apôtres. Ce que les Apôtres ont signifié pour les communautés à l'époque de la fondation de l'Église a été reconnu comme essentiel pour la structure de l'Église ou pour les communautés particulières par la réflexion du temps postapostolique à son début. Le principe de l'apostolicité de l'Église acquis dans cette réflexion a entraîné la reconnaissance du ministère d'enseignement et de direction comme institution venant du Christ à travers et par les Apôtres. L'Église vit de la certitude que, avant de quitter ce monde, Jésus a envoyé les Onze en mission universelle avec la promesse de leur rester lui-même présent tous les jours jusqu'à la fin du monde (*Mt 28, 18-20*). Le temps de l'Église, temps de cette mission universelle, reste donc lui-même compris dans cette présence du Christ qui est la même dans le temps apostolique que dans le temps postapostolique, et qui prend la forme d'un unique ministère apostolique.

Des tensions entre communauté et sujets d'un ministère d'autorité ne peuvent être totalement évitées, comme on le voit déjà dans les écrits du Nouveau Testament. Paul s'est appliqué, d'un côté, à comprendre l'Évangile avec et dans la communauté ainsi qu'à trouver des normes pour la vie chrétienne, mais, d'un autre côté, il se posait en face d'elle avec son pouvoir apostolique quand il s'agissait de la vérité de l'Évangile (*Ga*) et des principes imprescriptibles de la vie chrétienne (*1 Co 7*, etc.). De même, le ministère de direction ne doit jamais se couper de la communauté et s'élever au-dessus d'elle, il doit accomplir son service en elle et pour elle. Mais en recevant la direction apostolique, que ce soit celle des Apôtres eux-mêmes ou celle des ministres qui leur succèdent, les communautés néotestamentaires se soumettent à la direction du ministère rapporté par eux à l'autorité du Seigneur lui-même.

La rareté des documents ne permet pas de préciser autant que l'on voudrait les transitions qui se sont opérées. La fin du I^{er} siècle a connu une situation où les Apôtres, leurs collaborateurs immédiats et enfin leurs successeurs animent des collèges locaux de *presbyteroi* et d'*episkopoi*. Au début du II^e siècle, l'image de l'évêque unique à la tête des communautés apparaît vigoureusement dans les lettres de saint Ignace, qui affirme encore que cette institution se trouve établie «jusqu'aux extrémités de la terre» (*Ad Ephesios 3, 2*). Au cours du II^e siècle, cette institution est reconnue de manière explicite, dans le sillon de la lettre de Clément, comme porteuse de la succession apostolique. L'ordination avec imposition des mains, attestée par les Épîtres pastorales, apparaît à l'intérieur du processus de clarification comme un pas important pour la sauvegarde de la tradition apostolique et pour la garantie de la succession dans le ministère. Les documents du III^e siècle (*Tradition* d'Hippolyte) montrent qu'elle était pacifiquement acquise, et considérée comme une institution nécessaire.

Clément et Irénée développent une doctrine du gouvernement pastoral et de la Parole, qui fait sortir de l'unité de la Parole, de la mission et du ministère l'idée de la succession apostolique, devenue la base permanente de la manière dont l'Église catholique se comprend elle-même.

IV. L'aspect spirituel de la succession apostolique

Si, après ce conspectus historique, nous cherchons à comprendre la dimension spirituelle de la succession apostolique, il faut souligner d'abord que, tout en représentant avec autorité l'Évangile et en se manifestant fondamentalement comme un service envers l'Église totale (*2 Co 4, 5*), le ministère ordonné exige du ministre qu'il rende présent le Christ humilié (*2 Co 6, 4 s*) et crucifié (*Ga 2, 19 s ; 16, 14 ; 1 Co 4, 9 s*).

L'Église, qu'il sert, est, dans sa totalité, ainsi que dans chacun de ses membres, informée et mue par l'Esprit, chaque baptisé étant « enseigné par l'Esprit » (1 *Th* 4, 9 ; *He* 8, 11 ; *Jr* 31, 33 s ; 1 *Jn* 2, 20 ; *Jn* 6, 45). Le ministère sacerdotal ne pourra donc que lui rappeler avec autorité ce qui inchoativement est déjà inclus dans sa foi baptismale, mais dont ici-bas il ne pourra jamais épuiser la plénitude. De même le fidèle devra nourrir sa foi et sa vie chrétienne par la médiation sacramentelle de la vie divine. La norme de la foi — que dans son caractère formel nous désignons comme « règle de foi » — lui est *immanente* par l'action de l'Esprit, tout en restant *transcendante* par rapport à l'homme, puisqu'elle ne peut jamais être purement individuelle, mais qu'elle est essentiellement ecclésiale et catholique.

En cette règle de foi, l'immédiateté de l'Esprit divin à chaque personne est donc nécessairement liée à la forme communautaire de cette foi. L'énoncé de Paul que « nul ne peut dire " Jésus est Seigneur ", sinon dans l'Esprit Saint » (1 *Co* 2, 3) vaut toujours : sans la conversion que seul l'Esprit accorde aux cœurs, personne ne peut reconnaître Jésus en sa qualité de Fils de Dieu, et seul qui le connaît comme Fils connaîtra vraiment celui qu'il appelle « Père » (*Jn* 14, 7 ; 8, 19, etc.). Donc, puisque l'Esprit nous communique la connaissance du Père par Jésus, la foi chrétienne est trinitaire : sa *forme* pneumatique inclut nécessairement ce *contenu* qui s'exprime et se réalise de manière sacramentelle dans le baptême trinitaire.

La règle de foi, c'est-à-dire le type de la catéchèse baptismale dans laquelle s'épanouit le contenu trinitaire, constitue en tant qu'union de la forme et du contenu le pivot permanent de l'apostolicité et de la catholicité de l'Église. Elle réalise l'*apostolicité* parce qu'elle lie les hérauts de la foi à la règle christo-pneumatologique : ils ne parlent pas en leur propre nom, mais témoignent de ce qu'ils ont entendu (*Jn* 7, 18 ; 16, 13 s ; etc.).

Jésus-Christ s'avère être le Fils en tant qu'il annonce ce qui vient du Père. L'Esprit s'avère être l'Esprit du Père et du Fils parce qu'il ne puise pas dans le sien, mais les révèle et rappelle ce qui vient du Fils (*Jn* 16, 13 s). Cela devient, dans le prolongement du Seigneur et de son Esprit, le caractère distinctif de la succession apostolique. Le magistère ecclésial se distingue aussi bien d'un pur magistère de docteurs que d'un pouvoir autoritaire. Là où le magistère de la foi passerait aux professeurs, la foi serait liée aux lumières d'individus et par là livrée en grande partie à l'esprit du temps. Et là où la foi dépendrait du pouvoir despotique de certaines personnes individuelles et collectives, qui d'elles-mêmes décrèteraient ce qui est normatif, la vérité serait remplacée par un pouvoir arbitraire. Le vrai magistère apostolique est lié par contre à la Parole du Seigneur et introduit ainsi ses auditeurs dans sa liberté.

Rien dans l'Église n'échappe à la médiation apostolique : pas plus les pasteurs que leurs ouailles, les énoncés de foi que les préceptes de la vie chrétienne. Le ministère ordonné se trouve même doublement référé à cette médiation, étant lui-même soumis, d'une part, à la règle des origines chrétiennes, et, de l'autre - d'après la parole d'Augustin -, tenu à se laisser instruire par la communauté des croyants, qu'il a lui-même l'obligation d'instruire.

De ce qui précède, nous tirerons deux conclusions :

1. Aucun prédicateur de l'Évangile n'a le droit de faire un projet d'annonce évangélique d'après ses propres hypothèses. Il annonce la foi de l'Église apostolique, et non pas sa personnalité et ses expériences religieuses. Cela inclut qu'aux deux éléments mentionnés de la règle de foi - la forme et le contenu - vient s'ajouter un troisième : la règle de foi postule un témoin *envoyé*, qui ne s'autorise pas de lui-même, et qu'aucune communauté particulière n'est capable d'autoriser, et cela en vertu de la transcendance de la Parole. L'autorisation ne peut lui advenir que sacramentellement à travers ceux qui sont déjà envoyés. Certes, l'Esprit suscite toujours librement dans l'Église les différents charismes d'évangélisation et de service, et anime tous les chrétiens pour témoigner de leur foi, mais ces activités doivent être exercées en référence aux trois éléments mentionnés de la règle de foi (LG 12).

2. La mission qui ainsi - une fois de plus selon le principe trinitaire - fait partie de la règle de foi se réfère à la catholicité de la foi, qui est une conséquence de son apostolicité et en même temps la condition de sa permanence. Car aucun individu et aucune communauté isolée n'ont le pouvoir d'envoyer. Seule la liaison au Tout (*kat'holon*) - la catholicité dans l'espace et dans le temps - garantit la permanence dans la mission. Ainsi la catholicité explique encore que le fidèle, en tant que membre de l'Église, est introduit à la participation *immédiate* de la vie trinitaire par la *médiation* non seulement de l'Homme-Dieu, mais aussi par celle de l'Église, qui lui est intimement associée. Cette médiation de l'Église doit, en vertu de la dimension catholique de sa vérité et de sa vie, s'effectuer de façon normative, c'est-à-dire par un ministère qui lui est donné comme forme constitutive. Celui-ci ne devra pas seulement se référer à une époque historiquement révolue (éventuellement représentée par un ensemble de documents) ; mais *dans* cette référence, il doit être muni du pouvoir de représenter *lui-même* l'origine, le Christ vivant, par une annonce de l'Évangile officiellement autorisée ainsi que par la célébration avec autorité d'actes sacramentels, avant tout de l'Eucharistie.

V. La succession apostolique et sa transmission

Comme la Parole divine faite chair est elle-même l'annonce et le principe de la communication de la vie divine qu'elle nous découvre en elle, le ministère de la Parole dans sa plénitude est aussi ministère des sacrements de la foi, avant tout de l'Eucharistie, dans lesquels la Parole, le Christ, ne cesse d'être pour les hommes événement actuel du salut. L'autorité pastorale est la responsabilité du ministère apostolique à l'égard de l'unité de l'Église et de son développement, dont la Parole est la source et dont les sacrements sont à la fois la manifestation et le lieu fondamental de réalisation.

La succession apostolique est donc cet aspect de la nature et de la vie de l'Église qui montre la dépendance actuelle de la communauté par rapport au Christ à travers ses envoyés. Le ministère apostolique est ainsi le sacrement de la présence agissante du Christ et de l'Esprit au milieu du Peuple de Dieu, sans qu'y soit minimisée pour autant l'influence immédiate du Christ et de l'Esprit sur chaque fidèle.

Le charisme de la succession apostolique est reçu dans la communauté visible de l'Église. Il suppose que celui qui va être inséré dans le corps des ministres ait la foi de l'Église. Mais cela ne suffit pas. Le don du ministère est accordé dans un acte qui est le signe visible et efficace du don de l'Esprit, acte qui a comme instrument un ou des ministres eux-mêmes insérés dans la succession apostolique.

La transmission du ministère apostolique se fait donc par l'ordination, comprenant un rite avec un signe sensible et une invocation à Dieu (épiclese), afin qu'il veuille accorder à celui qui est ordonné le don de son Esprit Saint avec les pouvoirs nécessaires à l'accomplissement de sa tâche. Ce signe sensible dès le Nouveau Testament est l'imposition des mains (LG 21). Le rite d'ordination témoigne que ce qui se passe dans celui qui est ordonné n'est pas d'origine humaine et que l'Église ne dispose pas à son gré du don de l'Esprit.

Consciente de ce que son être est lié à l'apostolicité et que le ministère transmis par l'ordination insère l'ordonné dans la confession apostolique de la vérité du Père, l'Église a jugé nécessaire à la succession apostolique, au sens strict du mot, l'ordination donnée et reçue dans la foi qu'elle-même y attache.

La succession apostolique du ministère regarde toute l'Église, cependant ce n'est pas de l'Église prise globalement qu'elle procède, mais du Christ aux Apôtres et dans les Apôtres à tous les évêques jusqu'à la fin des temps.

VI. Éléments pour une évaluation des ministères non catholiques

L'esquisse précédente de la compréhension catholique de la succession apostolique nous permet de présenter les lignes générales d'une évaluation des ministères non catholiques. Dans ce contexte, il est indispensable d'avoir sous les yeux les différences des origines, les évolutions de ces Églises et communautés, et la conception qu'elles ont d'elles-mêmes.

1. Malgré l'évaluation différente qu'elles font de l'office de Pierre, l'Église catholique, l'Église orthodoxe et les autres Églises qui ont conservé la réalité de la succession apostolique sont unies dans une même compréhension fondamentale de la sacramentalité de l'Église, qui s'est épanouie dès le Nouveau Testament à travers les Pères communs, en particulier saint Irénée. Ces Églises considèrent l'insertion sacramentelle dans le ministère ecclésial, réalisée par l'imposition des mains avec l'invocation du Saint-Esprit, comme la forme indispensable pour la transmission de la succession apostolique, qui seule fait persévérer l'Église dans la doctrine et la communion. Cette unanimité quant à la cohérence jamais interrompue entre Écriture, Tradition et Sacrement est la raison pour laquelle la communion entre ces Églises et l'Église catholique n'a jamais complètement cessé et peut être aujourd'hui revivifiée.

2. Des dialogues fructueux se poursuivent avec les communions anglicanes qui ont conservé l'imposition des mains, dont l'interprétation a varié.

Il n'est pas possible ici d'anticiper les résultats éventuels de ce dialogue qui recherche dans quelle mesure les éléments constitutifs de l'unité sont inclus dans le maintien du rite de l'imposition des mains et des prières corrélatives.

3. Les communautés issues de la Réforme du XVI^e siècle se différencient entre elles à un tel degré que la description de leurs rapports avec l'Église catholique doit être nuancée selon chaque cas particulier. Toutefois, des lignes générales communes se dessinent. Le mouvement commun de la Réforme a nié le lien entre l'Écriture et la tradition de l'Église en faveur de la normativité de la seule Écriture. Même si plus tard on se réfère de diverses manières à la Tradition, cependant on ne lui reconnaît pas la même dignité que dans l'Église ancienne. Le sacrement de l'ordre étant l'expression sacramentelle indispensable de la communion dans la Tradition, la proclamation de la *sola Scriptura* a entraîné l'obscurcissement de l'ancienne notion de l'Église et de son sacerdoce. Aussi, de fait, on a, à travers les siècles, souvent renoncé à l'imposition des mains, soit par des hommes déjà ordonnés, soit par d'autres. Là où elle a été pratiquée, elle n'avait pas eu la même signification que dans l'Église de la Tradition. Cette divergence dans la façon d'introduire dans le ministère et de l'interpréter n'est que le symptôme le plus saillant de la compréhension différente des notions d'Église et de Tradition. De nombreuses approches prometteuses ⁽²⁾ ont commencé à rétablir des contacts avec cette Tradition, bien que la rupture ne soit pas encore effectivement surmontée. Dans ces circonstances, l'intercommunion eucharistique reste pour le moment impossible ⁽³⁾ parce que la continuité sacramentelle dans la succession apostolique dès les origines constitue pour les Églises orthodoxes aussi bien que pour l'Église catholique un élément indispensable de la communion ecclésiale.

Cette constatation ne signifie nullement que les qualités ecclésiales et spirituelles des ministères et des communautés protestantes soient pour autant négligeables. Les ministres ont édifié et nourri les communautés. Par le baptême, par l'étude et la prédication de la Parole, par la prière commune et la célébration de la Cène, par leur zèle, ils ont guidé les hommes vers la foi au Seigneur et les ont ainsi aidés à trouver le chemin du salut. Il y a donc dans ces communautés des éléments qui certainement appartiennent à l'apostolicité de l'unique Église du Christ ⁽⁴⁾.

Même si l'union avec l'Église catholique ne peut s'effectuer que sacramentellement - et jamais par des moyens purement juridiques ou administratifs ⁽⁵⁾ -, il est évident que la qualité spirituelle de ces ministères ne peut jamais être négligée. Un tel acte sacramentel devrait intégrer dans la *Catholica* les valeurs qui existent et son rite devrait sans doute exprimer que sont assumés des charismes déjà réels.

* Document du groupe de travail sur les ministères, approuvé « *in forma generica* » par la Commission Théologique Internationale.

(1) La présence personnelle des Apôtres caractérise l'époque apostolique ; elle ne saurait donc être délimitée par une chronologie exacte, les Apôtres ayant disparu dans les diverses Églises à des époques différentes. Le temps postapostolique est compris ici comme la période allant de la mort des Apôtres jusqu'à l'achèvement des écrits canoniques, qui souvent se présentent sous le nom et avec l'autorité des Apôtres en raison de la continuité avec leur message qu'ils actualisent.

(2) Voir les résultats de certains dialogues bilatéraux.

(3) Pour l'hospitalité eucharistique dans des cas particuliers, voir le « Directoire œcuménique », n. 38 s.

(4) Voir la constitution dogmatique *Lumen gentium* 15 et le décret *Unitatis redintegratio* 3, 19-23.

(5) Si l'on voulait se dispenser de ce rite pour le remplacer par un simple décret de quelque instance que ce fût, on risquerait de remplacer le don sacramentel, dont on ne peut pas disposer à son gré, par le propre pouvoir des ministres.

