

**SECONDE COMMISSION INTERNATIONALE
ANGLICANE/CATHOLIQUE ROMAINE
ARCIC II
LA VIE EN CHRIST : MORALE, COMMUNION ET ÉGLISE
1993**

PRÉFACE PAR LES COPRÉSIDENTS

Au terme de dix années d'activité d'ARCIC II il est peut-être bon de rappeler les paroles du Pape Jean-Paul II et de l'Archevêque Robert Runcie dans leur Déclaration commune de Cantorbéry en mai 1982 :

« La tâche de la nouvelle Commission sera de continuer l'œuvre déjà commencée, d'examiner, surtout à la lumière de nos jugements respectifs sur le Rapport final, les différences doctrinales majeures qui nous séparent encore en vue de leur solution éventuelle, d'étudier tout ce qui nous empêche de reconnaître réciproquement les ministères de nos Églises et de recommander les dispositions pratiques qui seront nécessaires lorsque, sur la base de notre unité dans la foi, nous pourrons en venir au rétablissement de la pleine communion. Nous nous rendons bien compte que la tâche de cette nouvelle Commission ne sera pas facile, mais nous sommes encouragés par notre confiance en la grâce de Dieu et par tout ce que nous avons déjà vu de la puissance de cette grâce à l'œuvre dans le mouvement œcuménique de notre époque ».

Nous reprenons ces paroles pour assurer nos deux Communions que le travail de la Commission, pour long et difficile qu'il ait pu être, doit continuer et qu'il se poursuit.

Parmi les nombreux dialogues internationaux bilatéraux et multilatéraux en cours entre chrétiens divisés, la Commission internationale anglicane/catholique est la première qui ait abordé directement le thème de la morale. Cette déclaration a été préparée en réponse à des demandes des autorités de nos deux Communions. Ces demandes exprimaient la conviction largement répandue qu'anglicans et catholiques sont divisés autant, sinon plus, sur des questions de morale que de doctrine. Cette conviction reflète à son tour la certitude profonde et réelle que l'unité chrétienne authentique est autant une question de vie que de foi. Tous ceux qui partagent la même foi au Christ doivent partager la même vie en Christ. D'où le titre de cette déclaration : La vie en Christ : morale, communion et Église.

Le thème avait déjà été ébauché dans notre travail précédent sur L'Église comme communion. En énumérant les « éléments constitutifs essentiels d'une communion visible de l'Église », nous écrivions : « Un autre élément constitutif de la vie en communion est l'acceptation des mêmes valeurs morales fondamentales, le partage de la même vision de l'humanité créée à l'image de Dieu et recréée en Christ, et la confession commune de la même espérance dans la consommation finale du Royaume de Dieu » (44, 45).

En tant que chrétiens, nous recherchons une vie commune non seulement pour nous-mêmes mais pour la gloire de Dieu et pour le bien de l'humanité. Aux yeux du monde qui nous entoure, le nom de Dieu est profané partout où ceux qui se disent chrétiens montrent qu'ils sont divisés dans leur témoignage concernant les exigences morales objectives qui

découlant de notre vie en Christ. Notre quête de communion et d'unité dans la moralité comme dans la foi est donc une forme de la prière même du Seigneur à son Père :

*Que ton nom soit sanctifié
que ton règne vienne,
que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel.*

✝ Cormac Murphy-O'Connor

✝ Mark Santer

Venise, 5 septembre 1993

A. INTRODUCTION

1. Selon une opinion courante largement répandue, c'est sur leur doctrine morale que les Communions anglicane et catholique sont le plus nettement divisées. Un examen attentif a prouvé à la commission que, malgré des différences de jugement dans certains domaines pratiques et pastoraux, c'est cependant la même vision de base de la nature et de la destinée de l'humanité qu'anglicans et catholiques tirent de l'Écriture et de la Tradition, et ce sont les mêmes valeurs fondamentales qu'ils partagent. Ce large champ de conviction commune exige de témoigner ensemble puisque les deux Communions proclament le même Évangile et reconnaissent avoir reçu le même commandement d'aller en mission et de servir. Une accentuation exagérée de certaines différences ternit cette importante vérité et peut provoquer un sentiment d'éloignement. Il existe déjà entre les deux Communions une remarquable convergence dans le témoignage qu'elles donnent, notamment à propos de la guerre et de la paix, de l'euthanasie, de la liberté et de la justice ; mais l'exagération des différences non résolues rend plus difficile de promouvoir ce témoignage commun – qui devrait servir de repère à un monde qui risque de s'égarer – et risque d'entraver en même temps son développement futur. Or ce témoignage commun est urgent dans la société actuelle, et nous croyons qu'il est possible. Par conséquent, il faut aller à l'encontre de l'opinion courante selon laquelle les différences doctrinales sur des questions morales spécifiques sont le signe d'une inconciliable divergence de compréhension et représentent par conséquent un obstacle insurmontable au témoignage commun. Même sur les questions spécifiques où le désaccord persiste, nous affirmons qu'anglicans et catholiques ont la même perspective et reconnaissent les mêmes valeurs fondamentales. Ceci étant, nous nous demandons si un désaccord partiel, si grave soit-il, peut à lui seul justifier le maintien d'une rupture de communion.

2. En présentant cette déclaration sur la morale nous répondons non seulement à un souci général mais aussi aux demandes formulées par les autorités de nos deux Communions. Dans le passé, le dialogue œcuménique s'est concentré sur des questions de doctrine. Celles-ci ont une importance primordiale et il reste encore beaucoup à faire dans ce domaine. Toutefois, l'Évangile que nous proclamons ne peut être séparé du vécu. Les questions de doctrine et de morale sont intimement liées et les différences dans l'un de ces domaines peuvent être le reflet de différences dans l'autre domaine. Tous deux ont cependant en commun la question de l'autorité et la manière de l'exercer. Nous

n'aborderons pas directement ici la question de l'autorité, mais nous espérons que la compréhension du rapport entre liberté et autorité dans la vie morale nous aidera à comprendre leur rapport dans la vie de l'Église.

3. Dans ce qui suit nous nous efforcerons de mettre en évidence le fondement et de dessiner les contours de la doctrine morale chrétienne et de montrer que nos deux Communions perçoivent cette doctrine sous un même éclairage. Nous réaffirmerons tout d'abord notre foi commune, à savoir que la vie à laquelle Dieu, par Jésus-Christ, appelle femmes et hommes, n'est rien moins que la participation à la vie divine, et nous indiquerons quelques-unes des caractéristiques et des implications de notre commune vision de la vie en Christ. Ensuite nous rappellerons notre héritage commun et la Tradition vivante par laquelle nos deux Communions ont cherché à donner une réponse fidèle et adéquate à la Bonne Nouvelle de l'Évangile. Nous réexaminerons ensuite comment cette Tradition a divergé après la rupture de la communion, en attirant en même temps l'attention sur les signes d'une nouvelle convergence, notamment l'accent mis sur le bien commun. Nous nous attacherons à deux questions spécifiques, celle du mariage après le divorce et celle de la contraception – au sujet desquelles nos deux Communions ont exprimé leur désaccord dans des documents officiels et dans la pratique pastorale – afin de définir aussi clairement que possible la nature et l'étendue de notre désaccord moral et de le placer face à notre accord constant sur des valeurs fondamentales. Dans la dernière section du document nous reprendrons le thème de la communion et, à la lumière de ce qui a précédé, nous montrerons comment la communion détermine aussi bien la structure de l'ordre moral que la méthode utilisée par l'Église pour discerner et fournir une réponse. Enfin, nous réaffirmerons notre certitude que les différences et les désaccords sont aggravés par la rupture persistante de la communion et que l'ampleur de la réponse morale exige elle-même un mouvement vers la pleine communion. Nous concluons en suggérant des mesures grâce auxquelles nous pouvons avancer ensemble dans cette voie pour la plus grande gloire de Dieu et pour le bien du monde qui lui appartient.

B. UNE VISION COMMUNE

4. La vie chrétienne est une réponse dans l'Esprit Saint au don que Dieu fait de lui-même en Jésus-Christ. Les Écritures témoignent de ce don qu'il a fait de lui-même dans l'Incarnation et de cette participation à la vie divine (cf. 1 Jn 1,1-3 ; 2 P 1,3-4). Faits à l'image de Dieu (cf. Gn 1,27) et faisant partie de la création divine qui est bonne (cf. Gn 1,31), femmes et hommes sont appelés à grandir dans la ressemblance de Dieu, en communion avec le Christ et les uns avec les autres. Ce qui nous a été confié par l'Incarnation et par la Tradition chrétienne est une vision de Dieu. Cette vision de Dieu dans le visage de Jésus-Christ (cf. 2 Co 4,6, à rapprocher de Gn 1,3) est en même temps une vision de l'humanité renouvelée et accomplie. La vie en Christ est le don et la promesse d'une création nouvelle (cf. 2 Co 5,17), la raison d'être de la communauté et le modèle des relations sociales. Elle est l'héritage commun de l'Église et l'espérance de chaque croyant.

5. Dieu crée les êtres humains et leur confère la dignité de « personnes en communauté », il les appelle à une vie responsable et libre et les gratifie de l'espérance du bonheur. En tant qu'enfants de Dieu, notre véritable liberté consiste dans le service de Dieu et notre réel bonheur dans la réponse fidèle et aimante à l'amour et à la grâce de Dieu. Nous sommes créés pour rendre grâce à Dieu et jouir de sa présence, et nos cœurs n'auront pas de cesse qu'ils n'aient trouvé le repos et leur accomplissement en Dieu.

6. Le véritable but de la vie morale est l'épanouissement et le plein développement de cette *humanité* pour laquelle tous les hommes et toutes les femmes ont été créés. La question morale fondamentale n'est donc pas « Que devrions-nous faire ? » mais « Quel genre de personnes sommes-nous appelés à devenir ? ». Pour les enfants de Dieu, l'obéissance morale se nourrit de l'espérance de devenir semblables à Dieu (cf. 1 Jn 3,1-3).

7. La personne humaine authentique a son origine et ses racines dans la vie et l'amour de Dieu. La pensée et le langage humains sont incapables de saisir le mystère de la vie divine, mais, lorsque nous parlons de Dieu comme Trinité dans l'Unité, Père, Fils et Saint-Esprit, nous affirmons que l'Être de Dieu est une unité de relations interdépendantes où chaque personne se communique aux autres. Par conséquent, les personnes humaines créées à l'image de Dieu et appelées à participer à sa vie ne peuvent pas exercer une liberté qui soit indépendante, indisciplinée et égoïste. Un tel usage de la liberté est une déformation de l'humanité que Dieu leur a donnée. Il est péché. La liberté qui leur est propre est faite de disponibilité et d'interdépendance. Les personnes sont créées pour vivre en communion, et la communion implique une responsabilité dans le rapport avec la société et la nature ainsi qu'avec Dieu.

8. L'ignorance et le péché ont conduit à l'abus et à la corruption de la liberté humaine et à une conception illusoire de l'épanouissement de l'homme. Mais Dieu a été fidèle à son dessein éternel d'amour, et grâce à la rédemption du monde par Jésus-Christ, il offre aux hommes de participer à une création nouvelle en leur rappelant ce que sont leur liberté et leur accomplissement authentiques. Comme Dieu, qui reste fidèle et libre, ceux qui sont en Christ sont eux aussi appelés à être fidèles et libres et à participer à l'œuvre créatrice et rédemptrice de Dieu en faveur de la création tout entière.

9. L'objet de la vie nouvelle en Christ est la gloire de Dieu. Vivant en communion avec le Christ, l'Église est appelée à faire siennes les paroles du Christ : « Je t'ai glorifié sur la terre » (cf. Jn 17,4). La vie nouvelle a également été confiée à l'Église pour le bien du monde entier (cf. *L'Église comme communion*, 18). Cette vie est pour tous et s'étend à tous. Par conséquent, en recherchant le bien commun, l'Église écoute et parle en s'adressant non seulement aux fidèles mais aussi à toutes les femmes et à tous les hommes de bonne volonté partout où ils sont. Malgré les ambiguïtés et les maux du monde, et malgré le péché qui a dénaturé la vie humaine, l'Église affirme l'origine bonne de la création et discerne les signes et le profil d'un ordre qui continue de refléter la sagesse et la bonté du Créateur. Le péché n'a d'ailleurs pas privé les hommes de toute perception de cet ordre. On reconnaît généralement, par exemple, que la torture est un mal intrinsèque et que l'intégration des émotions et des instincts sexuels dans les relations de toute une vie d'amour et de fidélité conjugale représente une forme hautement significative de l'épanouissement et du plein développement humains. La réflexion sur l'expérience de ce qui rend les hommes, individuellement et collectivement, authentiquement humains est à l'origine d'une morale naturelle, interprétée parfois en termes de justice naturelle ou de loi naturelle, à laquelle on peut avoir recours d'une manière générale pour fixer une ligne de conduite. En Jésus-Christ cette morale naturelle n'est pas rejetée. Au contraire, elle est renouvelée, transfigurée et perfectionnée, car le Christ est l'image authentique et parfaite de Dieu.

10. La morale chrétienne est un aspect de la vie en Christ qui forme la Tradition de l'Église, Tradition façonnée à son tour par la communauté qui la transmet. La morale chrétienne est le fruit de la foi dans la Parole de Dieu, de la grâce des sacrements, et de l'appropriation, dans une vie de « pardonné », des dons de l'Esprit Saint, pour travailler

au service de Dieu. Elle se manifeste dans l'enseignement pratique et dans l'action pastorale de l'Église, et elle est l'expression extérieure de cet incessant recours à Dieu grâce auquel les pécheurs pardonnés grandissent ensemble dans le Christ jusqu'à l'humanité adulte dont le Christ est la mesure et la plénitude (cf. *Ep* 4,13). À son niveau le plus profond, la réponse de l'Église à la vie nouvelle offerte par le Christ est identique et inchangée au cours des âges et d'un lieu à l'autre. Toutefois, dans ses enseignements particuliers, l'Église tient compte des circonstances et des besoins qui changent et, dans des situations d'ambiguïté et de difficulté exceptionnelles, elle s'efforce d'allier à la cohérence et à la continuité fondamentales une perception et un discernement nouveaux.

11. Abordées sous cet éclairage, les questions fondamentales qui se posent à une morale chrétienne sont du genre de celles-ci :

- Que sont appelées à être les personnes en tant qu'individus et en tant que membres solidaires les uns des autres dans la famille humaine ?
- Qu'est-ce qui constitue la dignité humaine, et quelles sont les dimensions tant sociales qu'individuelles de la dignité et de la responsabilité humaines ?
- Comment le pardon et la grâce de Dieu interviennent-ils dans la réalisation du bonheur humain malgré la finitude, la fragilité et le péché de l'homme ?
- Quelles sont les conditions et les structures de la vie humaine qui ont un lien avec l'objectif recherché du plein accomplissement de l'homme ?
- Quelles sont les implications de la condition de créature que les êtres humains partagent avec le reste du monde naturel ?

À ce niveau fondamental de recherche et de sollicitude, nous croyons que nos deux Communions ont une vision et une compréhension communes. Affirmer notre accord sur ce point représentera un pas important vers le rétablissement de la pleine communion. Cela permettra de situer dans une juste perspective tout désaccord pouvant subsister dans l'enseignement officiel et dans la pratique pastorale sur des questions particulières telles que le divorce et la contraception. La crise du monde moderne est bien plus qu'une crise de l'éthique sexuelle. C'est notre humanité elle-même qui est en jeu.

C. UN HÉRITAGE COMMUN

1. Une Tradition en commun

12. Anglicans et catholiques sont conscients du fait que leurs traditions respectives, enracinées dans une même vision, proviennent d'un héritage commun qui, en dépit de toutes les pressions et tensions internes et externes, ont modelé la vie de l'Église pendant quelque 1500 ans. Partant de la foi d'Israël, cet héritage commun naît de la conversion des disciples à la foi en Jésus-Christ et de leur mission pour partager leur foi avec d'autres. Son accomplissement est la plénitude de vie en Christ dans le royaume de Dieu. Cette plénitude est également la norme pour juger la Tradition dans ses diverses manifestations. Toute manifestation qui n'a plus la force de nourrir et de soutenir la vie nouvelle en Christ montre, de ce fait même, qu'elle est affaiblie. Anglicans et catholiques croient fermement que leurs traditions respectives continuent de les nourrir et de les soutenir dans leur vie quotidienne de disciples ; mais ils sont conscients des dommages causés à leur héritage commun par la rupture de leur communion, et ils attendent avec

espoir le moment où les deux traditions conflueront de nouveau pour leur enrichissement mutuel et pour pouvoir ensemble témoigner et servir le monde.

13. Le riche tissu de la Tradition commune est fait de nombreux fils. Ce sont : la foi en Dieu – Père, Fils et Saint-Esprit – publiquement professée au baptême ; une vie communautaire fondée sur l’amour, centrée sur la prière et le culte eucharistiques et qui s’exprime par le service ; l’enseignement et la nourriture des Écritures ; une autorité ordonnée chargée de conserver et de guider la Tradition à travers les conflits de l’histoire ; un sens de la condition de disciple telle qu’elle s’est manifestée dans la vie des saints et se reconnaît dans la dévotion et dans la piété ; la proscription d’actes qui sapent les valeurs de l’Évangile et menacent de détruire la vie nouvelle en Christ ; des moyens de réconciliation grâce auxquels les pécheurs peuvent être réintégrés dans la communion avec Dieu et les uns avec les autres. La Tradition a en même temps puisé dans la sagesse et la culture héritées du monde dans lequel elle était intégrée.

14. Cette Tradition commune comportait un « impératif missionnaire », à savoir : un appel à prêcher l’Évangile, à vivre la vie de l’Évangile dans le monde, à élaborer une réponse fidèle et efficace à l’Évangile dans sa rencontre avec des cultures différentes. C’est ainsi qu’anglicans et catholiques ont compris la tâche missionnaire et ont voulu, les uns et les autres, répondre aux exigences de leur citoyenneté terrestre (cf. Rm 13,4-5) tout en se souvenant qu’ils sont citoyens des deux (cf. Ph 3,20). Ils se sont efforcés d’obéir en conséquence au commandement missionnaire du Christ, quoiqu’ils aient parfois interprété très différemment leur participation à la vie culturelle du monde. Leur engagement dans la culture du temps les a amenés à mûrement réfléchir à la manière pratique de manifester la vie nouvelle en Christ et à prévoir un enseignement spécifique pour quelques-uns de ses aspects moraux et sociaux.

15. Cette ouverture au monde, qui a caractérisé nos deux traditions, a façonné le modèle de vie basé sur ces mêmes traditions. Ce n’est pas la vie d’un groupe intérieurement pieux et replié sur lui-même, détaché du monde et de ses conflits. C’est au contraire une vie qui doit être vécue au milieu des ambiguïtés du monde. Mais c’est aussi une vie de pèlerin qui, tout en recherchant le bien du monde, a une destinée qui transcende son époque. Il faut reconnaître que cet engagement dans le monde a parfois amené l’Église à accepter des compromis et à conclure des alliances avec des puissants aux pouvoirs corrompus. Toutefois, en d’autres occasions, la collaboration avec les autorités séculières a donné d’excellents fruits et l’Église reste fermement convaincue qu’elle est appelée à vivre dans le monde et à travailler pour le salut du monde. Ainsi, alors que nos deux Communions gardent le douloureux souvenir des anciennes occasions de trahison et de péché, elles mettent toutes deux leur confiance non pas dans les forces humaines mais dans la puissance salvifique de Dieu.

16. Nos deux traditions tirent leur vision des Écritures. C’est pourquoi nous nous tournons à présent vers les Écritures pour y découvrir les origines de notre héritage commun dans l’Évangile de Jésus-Christ et dans la réponse fidèle de la communauté chrétienne.

2. Le modèle de notre vie en Christ

17. La Bonne Nouvelle de l’Évangile est l’avènement du règne de Dieu (cf. Mc 1,15), la rédemption du monde par notre Seigneur Jésus-Christ (cf. Ga 4,4-5), le pardon des péchés, la vie nouvelle dans l’Esprit (cf. Ac 2,38), et l’espérance de la gloire (cf. Col 1,27).

18. La rédemption obtenue par Jésus-Christ porte en elle la promesse d'une vie nouvelle libérée de la domination du péché (cf. Rm 6,18). Par sa mort sur la croix le Christ a vaincu les puissances des ténèbres et de la mort, et par sa résurrection il a ouvert les portes de la vie éternelle (cf. He 10,19- 22). Hommes et femmes ne sont plus éloignés de Dieu et les uns des autres, esclaves du péché, livrés au désespoir et destinés à la destruction (cf. Ep 2,1-12). L'héritage du péché a été interrompu et l'humanité a été libérée pour entrer dans la liberté et la splendeur des enfants de Dieu (cf. Rm 6,23 ; 8,21).

19. La liberté promise aux enfants de Dieu n'est rien moins que la participation, avec le Christ et par le Saint-Esprit, à la vie de Dieu. Le don de l'Esprit est le gage et les premières arrhes du règne à venir (cf. 2 Co 1,21-22). Modelée selon le Christ et la sagesse de Dieu, et ayant reçu son pouvoir de l'Esprit Saint de Dieu, l'Église est appelée non seulement à proclamer le royaume de Dieu mais aussi à être le signe et les prémices de sa venue. L'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité de l'Église tirent leur sens et leur réalité du sens et de la réalité du royaume de Dieu. Elles reflètent la plénitude de la vie de Dieu. Ce sont des signes de l'amour universel de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, de l'amour répandu sur toute la création. Il en découle que la vie de l'Église, corps du Christ, communauté du Saint-Esprit, a ses racines et son fondement dans la vie et l'amour éternels de Dieu.

20. C'est ce modèle de pouvoir du royaume qui donne à l'Église son caractère distinctif (cf. Rm 14,17). La nouvelle humanité, rendue possible par l'Évangile, est présente dans la communauté de ceux qui, appartenant déjà au monde nouveau instauré par la Résurrection, vivent selon la loi de l'Esprit inscrite dans leurs cœurs (cf. Jr 31,33). Toutefois, l'Église doit toujours chercher à devenir plus pleinement ce que proclament ses titres de gloire. Elle existe dans le « temps intermédiaire » entre la venue du Christ dans l'histoire et son retour comme Christ glorieux. Dans la mesure où elle reste dans le monde, l'Église aussi doit apprendre l'obéissance de son Seigneur vivant et élaborer dans sa propre vie en communauté le contenu et les modalités de sa condition de disciple.

21. Les premiers disciples se consacraient à « l'enseignement des apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières » (Ac 2,42). Dans la description de cette communion fraternelle il est dit que les disciples mettaient « tout en commun », vendaient leurs propriétés et partageaient leurs biens « selon les besoins de chacun » (Ac 2,44-45). Cet exemple frappant d'attentions et de sollicitude communautaires a suscité, à chaque époque, une critique de toute forme de société basée sur la course effrénée aux richesses et au pouvoir. Il a stimulé les chrétiens à utiliser leurs dons et leurs ressources pour mettre le peuple de Dieu en état d'accomplir son œuvre de service (cf. Ep 4,12). Son sens profond nous est révélé par l'affirmation selon laquelle la multitude des croyants « n'avaient qu'un cœur et qu'une âme... et ils mettaient tous (leurs biens) en commun » (Ac 4,32).

22. Cette communion des cœurs et des âmes est inspirée par le Saint-Esprit et se manifeste dans une vie modelée sur l'esprit du Christ. Comme le dit saint Paul, « s'il y a donc un appel en Christ, un encouragement dans l'amour, une communion dans l'Esprit, un élan d'affection et de compassion, alors comblez ma joie en vivant en plein accord. Ayez un même amour, un même cœur, recherchez l'unité... comportez-vous ainsi entre vous comme on le fait en Jésus Christ » (Ph 2,1-2). Le trait caractéristique de l'esprit du Christ, ajoute saint Paul, c'est une humble obéissance et un amour qui se dépouille de tout (cf. Ph 2,7-8).

3. L'esprit du Christ (*mind of Christ*)

23. L'esprit du Christ (*mind of Christ*) demeure dans l'Église grâce à la présence de l'Esprit-Paraclet (cf. Jn 14,26). Ceci se réalise par le rappel de l'enseignement de Jésus et par le discernement – dans la prière – du corps du Christ et de ses membres ; ainsi se façonne et s'oriente la vie pratique de la communauté chrétienne. Cet enseignement s'exprime dans le résumé de la Loi que Jésus nous donne dans le double commandement d'amour (cf. Mt 22,37-40), et il est précisé dans le Sermon sur la montagne, en particulier dans les Béatitudes et dans la réinterprétation des commandements (cf. Mt 5,3-12 ; 21-48). Il est centré sur les deux points que sont, d'une part, l'ordre radical : « Aimez vos ennemis » (cf. Mt 5, 43) et, d'autre part, le commandement nouveau : « Comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres » (cf. Jn 13,34). L'esprit du Christ ainsi révélé indique les traits spécifiques de l'humanité renouvelée, façonne le modèle de l'obéissance chrétienne et instaure l'univers des valeurs morales communes. En ce sens, il y a, dans la réponse chrétienne, un « donné » que les changements dans l'histoire et la culture ne peuvent altérer.

24. L'esprit du Christ (*mind of Christ*), qui est le Chemin ainsi que la Vérité et la Vie (cf. Jn 14,6 ; Mt 1,14), détermine également la manière par laquelle les chrétiens relèvent le défi de nouveaux et complexes problèmes moraux et pastoraux. Du fait qu'ils vénèrent le même Dieu et suivent le même Seigneur, guidés par le Saint-Esprit ils abordent ces problèmes avec des ressources similaires et une même sollicitude. La méthode suivie pour aboutir à des décisions pratiques peut varier mais, sous-jacente à toute différence méthodologique, il y a une compréhension commune de la nécessité d'utiliser la raison pratique pour interpréter le témoignage des Écritures, de la Tradition et de l'expérience.

25. L'esprit du Christ (*mind of Christ*) dévoile également la menace permanente du péché : péché d'ignorance et d'omission aussi bien que péché délibéré. Un mépris conscient et voulu du modèle de vie que le Christ nous propose est un péché délibéré. Mais on peut aussi glisser dans le péché sans percevoir clairement ce que l'on fait. Des structures de vie commune déstabilisées provoquent des réactions coupables. L'habitude du péché obscurcit alors la conscience au point que le pécheur en arrive à préférer l'obscurité à la lumière. Ainsi, la solidarité dans le péché tend à faire obstacle à la communion dans le Saint-Esprit.

26. En Christ, la liberté et la loi se soutiennent mutuellement. L'obéissance du disciple du Christ n'est ni l'application mécanique de règles et de normes ni une décision consciente de faire un choix arbitraire. Dans une réponse fidèle et obéissante donnée librement, les chrétiens s'efforcent de discerner la pensée du Christ (*mind of Christ*) plutôt que d'exprimer leur propre pensée. En exerçant son pouvoir de remettre et de retenir les péchés (cf. Jn 20,23), l'Église a une double tâche : mettre en garde contre la capacité qu'a le péché de détruire la vie de la communauté, et promouvoir la liberté de ses membres de discerner « ce qui est bien, ce qui est agréable (à Dieu), ce qui est parfait » (Rm 12,2).

4. Grandir en Christ

27. Le salut que Dieu nous a procuré une fois pour toutes par la mort et la résurrection de Jésus-Christ, il doit à présent l'ancrer en nous et avec nous par la puissance du Saint-Esprit. Nous devons devenir ce que nous sommes déjà en Christ. Nous devons grandir « à tous égards vers celui qui est la tête, Christ » (Ep 4,15). Nous devons « avec crainte et tremblement (mettre) en œuvre notre salut, car c'est Dieu qui fait en (nous) et le vouloir et le faire selon son dessein bienveillant » (Ph 2,12-13).

28. La réponse vécue de l'Église à la grâce de Dieu développe sa propre forme et ses caractéristiques spécifiques. Le modèle de cette réponse est façonné selon l'esprit du Christ ; sa matière première est la substance de notre monde quotidien. En langage johannique, les croyants sont encore « dans » le monde, mais ils ne sont pas « du » monde (cf. Jn 17,13-14). En langage paulinien, ils continuent à habiter « dans le corps » (2 Co 5, 6), mais non plus « dans la chair » (Rm 8,9). Les chrétiens doivent continuer à jouer leur rôle et à entretenir leurs relations dans la société profane selon les codes de comportement admis au plan social, mais ils doivent le faire « dans le Seigneur » (cf. Ep 5,21-6,11 ; Col 3,18-4,1). Leurs nouvelles intentions et motivations, tout en affirmant la nécessité de ces structures sociales, renferment les germes d'une critique radicale et d'un réexamen fondamental.

29. La fidélité de l'Église à l'esprit du Christ (*mind of Christ*) comporte un processus permanent d'écoute, d'apprentissage, de réflexion et d'enseignement. Dans ce processus chaque membre de la communauté a un rôle à jouer. Chaque personne apprend à réfléchir et à agir selon sa conscience. La tradition et l'enseignement de la communauté informent la conscience et sont à leur tour informés par celle-ci. Apprendre et enseigner sont une discipline commune par laquelle les croyants s'efforcent de découvrir ensemble ce qu'implique l'obéissance à l'Évangile de grâce et à la loi d'amour au milieu des perplexités morales du monde. Cette tâche, qui consiste à découvrir les implications morales de l'Évangile, exige un discernement continu, un repentir constant et le « renouvellement de l'intelligence » (Rm 12,2) afin que, par leur discernement et leur réponse, hommes et femmes puissent devenir ce qu'ils sont déjà en Christ.

30. L'impératif missionnaire et l'action pastorale de l'Église impliquent le devoir non seulement de transmettre de génération en génération sa compréhension de la vie en Christ, mais aussi de déterminer, de temps à autre, comment réconcilier et soutenir au mieux ceux parmi les membres de la communauté qui, pour une raison quelconque, n'ont pas su vivre selon ses exigences morales. Son objectif est double ; d'une part, il s'agit à la fois de restreindre le plus possible le mal causé par leur défaillance et de maintenir l'intégrité de la communauté, et d'autre part de ramener le pécheur à la vie de la grâce dans la communion de l'Église.

5. Discerner l'esprit du Christ (mind of Christ)

31. La morale chrétienne est une expression authentique de la vie nouvelle vécue dans la puissance du Saint-Esprit et modelée sur l'esprit du Christ (*mind of Christ*). Dans la Tradition commune à nos deux Communions, discerner l'esprit du Christ (*mind of Christ*) est un processus patient et continu de prière et de réflexion. Son point central est le moment où le pécheur se tourne vers Dieu, moment sacramentellement officialisé par le baptême et renouvelé par la participation à la vie sacramentelle de l'Église, la méditation des Écritures et une vie de disciple vécue quotidiennement. Ce processus se déploie par la formation d'une empreinte, individuelle et communautaire, qui reflète la ressemblance avec le Christ et concrétise les vertus humaines authentiques (cf. Ga 5,19-24). En même temps, des valeurs communes sont formulées en termes de principes et de normes définissant les devoirs et sauvegardant les droits. Tout cela s'exprime dans la vie commune au sein de l'Église ainsi que dans son enseignement pratique et dans son action pastorale.

32. L'enseignement qui s'est ainsi développé est un élément essentiel du processus par lequel les individus et les communautés exercent leur discernement concernant certaines questions morales. Tenant compte de l'enseignement reçu, puisant dans leur

propre expérience et considérant les aspects particuliers des problèmes auxquels ils sont confrontés, ils doivent alors décider de l'initiative à prendre dans telles circonstances et en telle occasion. Une telle décision n'est pas une simple question de déduction. Et elle ne peut pas non plus être prise isolément. Elle exige en outre une évaluation détaillée et rigoureuse des faits, une réflexion consciencieuse et cohérente et surtout une capacité de discernement sous l'inspiration de l'Esprit Saint.

6. Continuité et changement

33. Guidés par le Saint-Esprit, les croyants et la communauté des fidèles s'efforcent de discerner la pensée du Christ (*mind of Christ*) dans les circonstances changeantes de leur propre histoire. Fidélité à l'Évangile, obéissance à la pensée du Christ (*mind of Christ*) et ouverture au Saint-Esprit restent la source et la force de la continuité. Là où les communautés se sont séparées, les traditions s'éloignent l'une de l'autre et l'on ne peut que s'attendre à une différence d'accentuation en ce qui concerne le jugement moral. Là où la communion a effectivement été rompue, cette différence ne peut qu'être davantage marquée, donnant l'impression, souvent fautive, qu'il existe quelque discordance fondamentale de compréhension et d'approche.

34. Le discernement moral est une tâche exigeante tant pour la communauté que pour chaque chrétien. Plus une question particulière est complexe, plus il y a possibilité de désaccord. Il est plus facile que les chrétiens de différentes Communions soient d'accord sur la nature de la vie chrétienne et sur les vertus et valeurs chrétiennes fondamentales. Ils seront plus probablement en désaccord sur les règles de vie pratique, sur les jugements moraux particuliers et sur l'action pastorale qui en découlent.

35. Dans ce chapitre, nous avons voulu réaffirmer l'héritage commun que partagent anglicans et catholiques. Nous sommes convaincus que les éléments de cet héritage fournissent la base d'un témoignage commun pour le monde. Mais depuis la Réforme, les traditions de nos deux Communions se sont éloignées l'une de l'autre et il existe à présent des différences que nous devons honnêtement reconnaître et affronter avec patience. Ignorées, elles seraient un danger pour toute tâche commune que nous pourrions entreprendre. Affrontées ensemble avec honnêteté et probité, elles seront perçues, croyons-nous, à un niveau plus profond, reflétant ainsi différents aspects d'un ensemble vivant.

D. DES VOIES DIVERGENTES

36. Pendant une quinzaine de siècles, l'Église en occident s'est efforcée de conserver une seule tradition vivante de communion dans le culte, la foi et la pratique. Au seizième siècle, toutefois, ce tissu d'expériences communes a été violemment déchiré. Les mouvements de réforme ne pouvaient plus être contenus au sein d'une même Communion. L'Église catholique romaine et les Églises issues de la Réforme prirent des chemins différents et les fruits d'une même communion furent perdus. C'est dans ce contexte de communion rompue et d'histoires divergentes qu'il faut situer les différences qui existent en matière de morale entre anglicans et catholiques, si l'on veut les comprendre correctement.

37. Nous croyons que ces différences ne proviennent pas d'un désaccord sur les sources de l'autorité morale ou sur des valeurs morales fondamentales. Elles découlent plutôt d'une différence d'accentuation de nos Communions sur quelques éléments de la vie morale. Des différences se sont produites particulièrement dans la façon dont nos

Communions, chacune de leur côté, ont développé leurs structures de l'autorité et ont exercé cette autorité pour la formation du jugement moral. Nous pensons que ces facteurs ont contribué de manière significative aux divergences qui se sont produites dans un nombre limité de questions morales importantes. Nous ne pouvons évidemment pas prétendre expliquer de façon exhaustive les processus complexes qui ont formé nos deux Communions et donné à chacune son ethos distinctif. Nous désirons toutefois attirer l'attention sur deux éléments de nos histoires qui, pour notre sujet, ont une signification particulière : en premier lieu, les structures de gouvernement et la place du laïc et, ensuite, les processus de formation morale et de formation du jugement individuel.

1. Les structures de gouvernement et la place du laïc

38. Au moment de la Réforme, l'Église d'Angleterre a rejeté la suprématie du Pape, elle a reconnu dans la personne du Roi son Gouverneur Suprême (cf. Article 37) et adopté l'anglais comme langue liturgique (cf. Article 24). Ainsi, la vie de l'Église, la culture de la nation et les lois du pays ont-elles été inextricablement mêlées. En particulier, les laïcs, par leur présence au Parlement, reçurent une part importante d'autorité dans les affaires de l'Église. Avec l'évolution de la Communion anglicane comme organisme mondial, des modèles de gouvernement synodal se sont développés dans lesquels les laïcs, le clergé et les évêques se sont partagé l'autorité de gouvernement, la voix des évêques ayant une importance et une responsabilité spéciales pour la sauvegarde des questions de doctrine et de culte.

39. L'expansion de la Communion anglicane a entraîné la constitution de provinces indépendantes de l'Église d'Angleterre, avec leur propre histoire et leur propre culture. Le lien représenté par la culture anglaise s'est de plus en plus relâché à mesure que s'est accrue l'influence d'autres cultures. Chaque province est responsable de l'organisation de sa propre vie et possède une autorité législative et juridique indépendante, tout en restant en communion avec l'Église d'Angleterre et avec les autres provinces. Depuis 1867, les évêques de la Communion anglicane se réunissent tous les dix ans à Lambeth sur invitation de l'archevêque de Cantorbéry auquel ils continuent de reconnaître une primauté d'honneur. Les résolutions de leurs conférences ont un haut degré d'autorité mais elles ne deviennent pas la doctrine officielle des différentes provinces tant qu'elles n'ont pas été formellement ratifiées par celles-ci. Dernièrement, des réunions régulières des Primats de la Communion anglicane et de l'*Anglican Consultative Council*, au sein duquel les laïcs, le clergé et les évêques sont tous les trois représentés, ont contribué à cette dispersion de l'autorité. Reste à savoir si les instruments d'unité qui existent dans la Communion anglicane se révéleront aptes à conserver la pleine communion entre les provinces alors que celles-ci développent leur enseignement moral dans un monde en rapide mutation et profondément troublé.

40. La Réforme et ses répercussions a eu également des conséquences sur le gouvernement de l'Église catholique. Quelques souverains européens restés fidèles à Rome jugeaient ce rapport tendu et frustrant surtout du fait que, dans certaines régions, la papauté exerçait aussi un pouvoir temporel. L'Église a toutefois réagi fermement contre toute tentative de la part du pouvoir séculier de s'arroger des prérogatives qu'elle estimait être légitimement les siennes. Ce souci de l'Église de garder son indépendance vis-à-vis de l'État, joint à l'exigence de réaffirmer et de renforcer son unité face aux forces de division, conféra au ministère papal un sens nouveau et prépara le contexte de

la définition solennelle du Premier Concile du Vatican précisant la juridiction universelle et l'infaillibilité de l'évêque de Rome.

41. Dans l'Église catholique, à partir du Premier Concile du Vatican, un autre développement a clarifié la fonction magistérielle du collège des évêques en communion avec son chef, l'évêque de Rome. Depuis ce temps-là, les évêques sont non seulement les principaux enseignants dans leur propre diocèse, mais ils partagent aussi la responsabilité du magistère de toute l'Église. Pour les catholiques, la fonction de gouverner et d'enseigner sont aujourd'hui encore la prérogative de l'évêque. Ils ont expérimenté que ces structures de l'autorité ont très bien servi l'Église pour maintenir une unité fondamentale de la doctrine morale.

42. Dans l'Église catholique, une autre évolution importante, a concerné le mode de participation des laïcs dans le discernement et l'articulation de la foi de l'Église. Les laïcs ont assumé un rôle nouveau dans la liturgie, la catéchèse et la pastorale, et ils se sont engagés avec leurs pasteurs dans divers organismes consultatifs et de conseil au plan paroissial, diocésain et national. Cette collaboration s'est amplifiée grâce à leur participation accrue à l'enseignement théologique.

2. LES PROCESSUS DE FORMATION MORALE ET DE FORMATION DU JUGEMENT INDIVIDUEL

43. Après la rupture de la communion, anglicans et catholiques ont continué de développer, par des méthodes proches mais distinctes, leur tradition commune de la théologie morale et son application à des problèmes moraux spécifiques au moyen de la casuistique. Ce processus a ses racines dans le Nouveau Testament et dans les écrits des Pères de l'Église. Toutefois, dans le bas Moyen Âge, certaines idées philosophiques largement répandues ont détourné l'attention de la vision morale fondamentale et se sont concentrées sur les obligations de la volonté individuelle et sur la légalité de certains actes particuliers. Ce qui voulait être une recherche consciencieuse de la volonté de Dieu dans les circonstances complexes de la vie quotidienne risquait de devenir ou bien un moralisme méticuleux ou bien un moyen de minimiser le défi de l'Évangile.

44. Après le Concile de Trente, les développements de la doctrine morale catholique n'étaient pas entièrement à l'abri de ce danger. Au 17^{ème} siècle, l'autorité papale s'opposa tant au rigorisme qu'au laxisme. Elle tenta de rétablir une vision de la vie morale respectueuse des exigences de l'Évangile, tout en reconnaissant en même temps le haut prix exigé par une vie à la suite du Christ et les faiblesses de la condition humaine. Pendant cette période, et pendant celles qui suivirent, la théologie morale et la théologie spirituelle furent traitées comme deux disciplines distinctes, la première tendant à se limiter aux exigences minimales de l'appartenance chrétienne. Dans la seconde moitié de notre siècle, l'Église catholique, dans son désir de situer la vie morale dans le cadre d'une vision d'ensemble de la vie dans l'Esprit, a connu un renouveau de la théologie morale. On eut un retour aux Écritures considérées comme la principale source de la connaissance morale. Les anciens débats basés sur la loi naturelle, où la référence à l'Écriture n'était qu'une confirmation, furent intégrés dans une interprétation plus personnaliste de la vie morale, fondée elle-même sur la vocation de toutes les personnes humaines à participer à la vie de Dieu. L'accent mis sur la communauté de personnes a conduit à d'importants développements dans

l'enseignement de l'Église concernant non seulement les relations personnelles mais aussi les implications économiques et sociales du bien commun.

45. La tradition anglicane en matière de théologie morale a été variée et hétérogène. Au 17^{ème} siècle, des théologiens anglicans, de conviction tant catholique que puritaine, ont écrit des ouvrages détaillés de « théologie pratique ». Puisant dans la tradition scolastique, et déterminés à maintenir l'unité de la vie morale et spirituelle, ils développèrent cette tradition dans un contexte de vocation chrétienne à la sainteté personnelle. Ils rejetaient ainsi toute approche de la vie morale pouvant ressembler à du laxisme et se méfiaient de toute casuistique qui, dans les détails de son analyse de l'acte moral, risquait de détruire un véritable esprit de repentir et de renouvellement authentiques. Dans les siècles suivants, la pratique de la casuistique est en général tombée en désuétude et a été remplacée par l'enseignement de l'« éthique chrétienne ». Son but était de faire connaître le caractère et le modèle idéal de la vie chrétienne et ainsi de préparer les chrétiens à prendre eux-mêmes leurs propre décision quant à la meilleure manière de réaliser cet idéal dans leur situation personnelle. Le siècle actuel a vu un renouveau de la discipline de théologie morale parmi les anglicans, stimulé par une reconnaissance croissante du besoin de réflexion systématique concernant les délicates questions morales soulevées par les nouvelles technologies, les limites des ressources naturelles et les exigences de l'environnement naturel. Récemment, en réponse aux appels venus de toute part, demandant une orientation concernant les problèmes de morale publique et sociale, des représentants d'organismes chrétiens, avec d'autres personnes de bonne volonté, se sont réunis pour examiner ensemble ces problèmes et suggérer la façon dont la société pourrait le mieux y répondre dans l'intérêt du bien commun.

46. Tant les anglicans que les catholiques se sont efforcés de consolider la vie chrétienne des fidèles dans sa dimension morale par différents moyens comme la prédication, la pratique régulière de catéchèses et la récitation publique des Commandements. Toutefois, la Réforme et la Contre-Réforme qui s'ensuivit ont amené l'Église d'Angleterre et l'Église catholique à prendre des directions différentes dans un domaine particulièrement important. Du fait que les Réformateurs avaient souligné l'accès immédiat du pécheur à la Parole de Dieu qui pardonne et soutient, les anglicans ont été conduits à rejeter l'idée que la confession individuelle à un prêtre était obligatoire, tout en continuant à la considérer comme un moyen de grâce salutaire et en l'incluant dans le *Book of Common Prayer* pour ceux dont la conscience serait tourmentée et gravement troublée. Alors que de nombreux anglicans apprécient hautement la pratique de la confession individuelle des péchés, d'autres estiment avec la même bonne foi qu'elle n'est pour eux d'aucun secours et qu'elle n'est donc pas nécessaire. Il leur suffit, disent-ils, que la Parole de Dieu, exprimée dans les Écritures et assimilée grâce à la puissance du Saint-Esprit, s'impose à leur conscience avec autorité en leur offrant à la fois l'assurance du pardon et une orientation pratique. Aussi bien pour ceux qui confessent individuellement leurs péchés que pour ceux qui ne le font pas, la confession générale et absolution par le prêtre font partie intégrante de la liturgie anglicane régulière, appropriée pour le pardon des péchés tant individuels que communautaires. En outre, les anglicans s'adressent souvent à leurs pasteurs et à leurs conseillers, laïcs et ordonnés, pour leur demander un accompagnement moral et spirituel.

47. L'Église catholique au contraire a continué à insister sur le sacrement de pénitence et l'obligation, pour ceux qui ont conscience d'avoir commis un péché grave, de confesser individuellement leurs fautes à un prêtre. En fait, le renouvellement de la confession

individuelle a été l'un des principaux soucis du Concile de Trente. Depuis Vatican II, le développement du ministère de pardon et de guérison a conduit à de nouvelles formes de réconciliation sacramentelle, tant individuelles que communautaires. Pendant des siècles, la discipline de la confession des péchés à un prêtre a constitué un important moyen de communiquer la doctrine morale de l'Église et de nourrir la vie spirituelle des pénitents.

3. Jugement moral et exercice de l'autorité

48. La réflexion sur les développements divergents de l'histoire de nos deux Communions a montré que leur souci commun de répondre docilement à la Parole de Dieu et de promouvoir le bien commun a pourtant eu pour résultat une accentuation différente dans la manière de nourrir la liberté chrétienne et d'exercer l'autorité chrétienne. Elles reconnaissent toutes deux que la liberté et l'autorité sont essentiellement interdépendantes, et que l'exercice de l'autorité a pour but de protéger et de nourrir la liberté. On ne peut toutefois nier qu'il existe une tentation constante – que la persistance de la séparation entre nos deux Communions ne fait qu'accentuer – de tomber dans l'autoritarisme, en ce qui concerne l'exercice de l'autorité, et dans l'individualisme, en ce qui concerne l'exercice de la liberté.

49. Toute autorité morale est fondée sur la bonté et la volonté de Dieu. Nos deux Communions sont d'accord sur ce principe et sur ses implications. De plus, elles ont toutes deux développé leurs propres structures et institutions du magistère de l'Église, celui-ci permettant de discerner la volonté de Dieu et de faire connaître ses implications en vue du bien commun. Mais l'optique de nos Communions a divergé en ce qui concerne la manière la plus efficace d'exercer l'autorité et de promouvoir le bien commun. Les anglicans affirment que l'autorité doit être répartie plutôt que centralisée, qu'il est plus utile pour le bien commun de laisser à chaque chrétien la plus grande liberté possible dans l'usage du jugement moral éclairé et, par conséquent, que l'enseignement moral officiel devrait autant que possible donner des recommandations au lieu d'être normatif et obligatoire. De leur côté, les catholiques ont mis l'accent sur l'exigence d'une autorité centrale afin de sauvegarder l'unité et de dispenser un enseignement clair et obligatoire en vue du bien commun.

4. Différences d'accent, perspectives communes

50. Au cours de nos conversations nous avons fait deux découvertes. Tout d'abord, les nombreuses idées préconçues que nous avons apportées avec nous, d'un côté comme de l'autre, au sujet de la façon dont les autres comprenaient l'enseignement et la discipline morales ressemblaient plutôt à des caricatures. Ensuite, les différences qui existent effectivement entre nous apparaissent dans une lumière nouvelle lorsqu'on les situe dans leur origine et dans leur contexte.

51. Quelques-unes de ces différences se prêtent à des équivoques et à des caricatures. Il n'est pas vrai, par exemple, que les anglicans ne s'intéressent qu'à la liberté tandis que les catholiques ne se soucient que de la loi. Il n'est pas vrai que l'Église catholique a des réponses prédéterminées pour chaque question morale tandis que l'Église anglicane n'a absolument aucune réponse. Il n'est pas vrai que les catholiques sont toujours d'accord entre eux sur les questions morales et que les anglicans ne le sont jamais. Ce n'est pas vrai que l'éthique anglicane est pragmatique et n'a pas de principes tandis que la théologie morale catholique a des principes mais est abstraite. Il n'est pas vrai que les catholiques, dans leur souci du bien commun, accordent plus d'attention à l'institution

tandis que les anglicans, dans leur souci de l'individu, négligent le bien commun. Il n'est pas vrai que la doctrine morale catholique est légaliste tandis que la doctrine morale anglicane est utilitariste. On peut admettre qu'une caricature n'est jamais totalement forcée, mais elle reste toujours une caricature. En fait, il y a de bonnes raisons d'espérer que s'ils peuvent prier, penser et agir ensemble, anglicans et catholiques, en mettant l'accent sur différents aspects de la vie morale, peuvent faire en sorte que leur compréhension et leur pratique respectives se complètent et s'enrichissent mutuellement.

52. Néanmoins, des différences existent et elles demeurent telles. Anglicans et catholiques sont habitués à utiliser le concept de loi pour donner un caractère et une forme aux exigences de la morale. Toutefois, ce concept est ouvert à plus d'une interprétation et d'une application, ce qui fait naître des différences réelles ou apparentes entre nos deux traditions. Par exemple, un aspect notable et constant de la doctrine morale catholique est l'accent mis sur le caractère absolu de quelques exigences de la loi morale et sur l'existence de certaines interdictions qui ne souffrent aucune exception. Dans de tels cas, ce qui est défendu est intrinsèquement désordonné et donc objectivement mauvais. Les anglicans, de leur côté, tout en reconnaissant les mêmes valeurs suprêmes, ne sont pas persuadés que les lois, telles que nous les comprenons, ont nécessairement une valeur absolue. Dans certaines circonstances, soutiennent-ils, il peut être utile d'incorporer des considérations contextuelles et pastorales dans la formulation d'une loi morale, pour la bonne raison que l'on rend un meilleur service aux valeurs morales fondamentales si la loi peut quelquefois tenir compte de certaines contingences naturelles et historiques et de certains désordres de la condition humaine. De cette façon, les anglicans ne font pas une nette distinction, contrairement aux catholiques, entre le droit canonique, qui incorpore des considérations contingentes et de prudence, et la loi morale qui est absolue et universelle dans ses principes. Toutefois, certains signes, dans nos deux Communions, indiquent une tendance à s'éloigner du concept de loi en tant que catégorie principale pour formuler une doctrine morale. Le concept de « personnes-en-communauté » est en train de s'y substituer. On préfère une éthique de réponse à une éthique d'obéissance. Dans le désir de répondre le plus parfaitement possible à la nouvelle loi du Christ, l'accent est mis sur la primauté des personnes plutôt que sur le caractère impersonnel d'un système de lois, évitant ainsi les déviations dues et à l'individualisme et à l'utilitarisme. L'entière signification de ce déplacement d'accent n'est pas encore claire, et ses implications doivent encore être élaborées en détail. Il faut toutefois souligner que, quelles que soient les différences qui peuvent exister dans la manière d'exprimer la loi morale, nos deux traditions respectent la conscience des personnes de bonne foi.

53. Nous espérons en avoir dit suffisamment dans ce chapitre pour expliquer comment une meilleure compréhension de nos histoires à partir de la séparation nous a permis de mieux évaluer le caractère réel de nos divergences et nous a persuadés que c'est notre communion rompue, plus que toute autre chose, qui a exacerbé nos dissensions. Récemment, des échanges féconds ont enrichi nos deux traditions. Par exemple, nos deux Communions ont participé ensemble au renouveau des études bibliques, historiques et liturgiques, et elles ont toutes deux pris part au mouvement œcuménique. Nos routes séparées ont, une fois de plus, commencé à converger. C'est avec la conviction de posséder également une vision commune de la condition de disciple du Christ et une approche commune de la vie morale, que nous nous sentons à présent

encouragés à aborder directement notre douloureux désaccord concernant deux questions morales particulières.

E. ACCORD ET DÉSACCORD

54. Les deux questions morales sur lesquelles anglicans et catholiques ont exprimé officiellement leur désaccord sont le mariage des personnes divorcées quand l'autre conjoint est vivant et les méthodes permises pour le contrôle des naissances. Il y a d'autres questions concernant la sexualité sur lesquelles l'attitude et les opinions anglicanes et catholiques apparaissent opposées, surtout sur l'avortement et sur la pratique des rapports homosexuels. Nous les traiterons brièvement à la fin de cette section, mais en raison du caractère officiel du désaccord sur les deux premiers points, nous concentrerons notre attention sur ceux-ci.

1. La sexualité humaine

55. Avant d'examiner les points de désaccord, nous devons mettre en évidence ce sur quoi nous sommes d'accord. Nos deux traditions affirment avec les Écritures que la sexualité humaine fait partie de la création divine, qui est bonne (cf. Gn 1,27 ; voir aussi Gn 24 ; Rt 4 ; Ct ; Ep 5,21-32 ; etc.). La différenciation sexuelle dans l'unique nature humaine donne une expression charnelle à la vocation des enfants de Dieu à une communion interpersonnelle. La sexualité humaine englobe toute une série d'expériences corporelles, Imaginatives, affectives et spirituelles. Elle pénètre au plus profond du caractère et des relations individuelles et sociales et constitue un mode fondamental de communication humaine. Elle est ordonnée au don de soi et de la vie.

56. L'expérience sexuelle séparée de la vision de la pleine humanité à laquelle Dieu nous appelle est ambivalente. Elle peut perturber tout comme elle peut être unitive, elle peut détruire tout autant que créer. Les chrétiens ont toujours su qu'il en était ainsi (cf. Mt 5,28). C'est pourquoi ils ont reconnu la nécessité d'intégrer la sexualité à un genre de vie ordonnée qui entretient des relations spirituelles personnelles avec les autres ainsi qu'avec Dieu. Une telle intégration exige la pratique de la vertu traditionnellement appelée « chasteté », vertu qui a ses racines dans la signification spirituelle de l'existence corporelle (cf. 7 Th 4,1-8 ; Ga 5,23 ; 1 Co 6,9 ;12-20).

57. Nos deux traditions offrent des explications semblables de la chasteté, qui impliquent le fait d'ordonner la pulsion sexuelle soit au mariage soit à une vie de célibat. La chasteté ne signifie pas la répression des instincts et des énergies sexuelles, mais leur intégration dans un mode de relations où la personne peut trouver un vrai bonheur, un accomplissement authentique et un véritable salut. Anglicans et catholiques sont d'accord pour dire que la vie nouvelle en Christ exige une rupture radicale avec le péché d'égoïsme sexuel qui conduit inévitablement à la désintégration individuelle et sociale. Le témoignage du Nouveau Testament est sans équivoque lorsqu'il dit que l'ordre et l'usage corrects de l'énergie sexuelle sont un aspect essentiel de la vie en Christ (cf. Mc 10,9 ; Jn 8,11 ; 1 Co 7 ; 1 Pi 3,1-7 ; He 13,4), et ceci est repris tout au long de notre tradition chrétienne commune, même après la séparation de nos deux Communions.

58. Les êtres humains, hommes et femmes, s'épanouissent en tant que personnes en communauté. Les relations personnelles ont une dimension sociale et également une dimension privée. Les rapports sexuels ne sont pas une exception. Ils sont étroitement liés à des problèmes de pauvreté et de justice, d'égalité et de dignité entre hommes et

femmes, et de protection des enfants. Nos traditions traitent toutes deux la question de la sexualité dans le contexte du bien commun, et elles considèrent la vie conjugale et la vie familiale comme des institutions destinées par Dieu au bien-être et au bonheur des hommes. C'est dans le rapport d'alliance entre mari et femme que l'expression physique de la sexualité trouve son accomplissement authentique (cf. Gn 2,18-25), et c'est dans la procréation et dans l'éducation des enfants que les deux partenaires prennent part ensemble à la générosité de Dieu qui donne la vie (cf. Gn 1,27-29).

2. Mariage et famille

59. Aucune de nos deux traditions ne considère le mariage comme une invention humaine. Au contraire, toutes deux le voient comme fondé par Dieu dans la nature humaine et comme une source de communauté, d'ordre social et de stabilité. Cependant, l'institution du mariage a trouvé diverses formes d'expression dans des cultures et à des époques différentes. Aujourd'hui, par exemple, nous nous apercevons de plus en plus que certaines formes actuelles, loin de contribuer à la dignité des personnes, favorisent l'oppression et la domination, surtout de la femme. Toutefois, en dépit des déformations que cette institution a subies, nos deux traditions continuent à reconnaître et à soutenir qu'on trouve dans le mariage un modèle et une signification qui viennent de Dieu.

60. Le mariage fait naître des obligations durables. L'intégrité personnelle et le témoignage social exigent tous deux un engagement pour la vie et exclusif, et les « biens » compris dans le mariage incluent l'amour réciproque entre mari et femme, la procréation et le devoir d'élever des enfants. Lorsque ces réalités sont méconnues, une rupture de la vie de famille peut s'ensuivre, entraînant avec elle un lourd fardeau de souffrances et de désintégration sociale. Le terme « obligation » n'exprime toutefois que de manière inadéquate le profond appel personnel inhérent à la compréhension chrétienne du mariage. Nos deux traditions parlent toutes deux du mariage comme d'une vocation : une « vocation à la sainteté » (Lambeth 1968, Résolution 22), impliquant une « vision intégrale de l'homme et de sa vocation » (*Familiaris Consortio*, 32). Lorsque Dieu appelle femmes et hommes à la condition de personnes mariées et leur accorde son soutien, son amour pour eux est créateur, rédempteur et sanctifiant (cf. Lambeth, *ibid.*).

61. Le pacte mutuel, ou l'alliance, entre les époux (cf. *Gaudium et Spes*, 47-52, et *Rapport final sur la théologie du mariage et son application aux mariages mixtes*, 1975, 21) porte la marque de l'amour généreux de Dieu (cf. Os 2,19-21). L'amour humain dans l'alliance renvoie à l'amour et à la fidélité dans l'alliance avec Dieu, et au dessein de Dieu sur le mariage, comme un moyen de bénédiction et de grâce universelles. Dans l'ordre de la création, le mariage à la fois signifie et réalise l'amour fidèle de Dieu, et il a ainsi une dimension sacramentelle. Du fait qu'il manifeste également l'amour salvifique de Dieu, incarné dans l'amour du Christ pour l'Église (cf. Ep 5,25), il est ouvert à une sacramentalité plus profonde encore dans la vie et la communion du Corps même du Christ.

62. Nous croyons que jusqu'ici nos traditions sont d'accord. Une discussion plus approfondie est toutefois nécessaire sur les façons d'interpréter cette sacramentalité du mariage. La tradition catholique, suivant en cela la tradition commune de l'Occident, officiellement promulguée au Concile de Florence en 1439, affirme que le mariage chrétien est un sacrement dans l'ordre de la rédemption, le signe naturel de l'alliance humaine élevée par le Christ au rang de signe de l'alliance irrévocable entre lui-même et son Église. Ce qui était sacramentel dans l'ordre de la création devient un sacrement de

l'Église dans l'ordre de la rédemption. Le mariage, lorsqu'il est célébré entre deux personnes baptisées, est un signe efficace de grâce rédemptrice. Les anglicans, tout en affirmant la signification particulière du mariage à l'intérieur du Corps du Christ, mettent l'accent sur une sacramentalité du mariage qui transcende les limites de l'Église. En Angleterre, pendant de longues années après la Réforme, les mariages ne pouvaient être célébrés qu'à l'église. Quand le mariage civil fut admis, les anglicans le reconnurent comme étant également sacramentel et honoré par Dieu, puisque l'état matrimonial même avait été sanctifié par la présence du Christ aux noces de Cana en Galilée (cf. *Book of Common Prayer, Introduction to the Solemnization of Holy Matrimony*, 1662). Ces considérations sembleraient indiquer que, dans ce contexte, les anglicans tendent à mettre en évidence l'étendue de la grâce de Dieu dans la création, tandis que les catholiques tendent à mettre l'accent sur la profondeur de la grâce de Dieu en Christ. Ces accentuations devraient être considérées comme complémentaires. Dans l'idéal, elles vont ensemble. Elles ont cependant donné naissance à des compréhensions différentes des conditions à remplir pour la sacramentalité du mariage.

63. Le mariage vu comme une alliance féconde, durant toute la vie et remplie de la grâce de Dieu, est quelquefois contredit par la réalité de l'existence. Son bien lui-même, s'il est corrompu par la faiblesse, l'égoïsme et le péché humains, donne naissance à la souffrance, au désespoir et à la tragédie, non seulement pour le couple directement impliqué dans les difficultés ou dans la rupture conjugales, mais aussi pour leurs enfants, pour toute la *parenté* et pour l'ordre social. Face à de telles situations, l'Église s'efforce de dispenser la grâce et proposer la conduite du Christ lui-même. Tant anglicans que catholiques se sont efforcés d'agir conformément à l'enseignement du Christ. Toutefois, depuis leur séparation, leur pratique et leur organisation pastorale ont fini par se différencier et par s'écarter les uns des autres. Afin de clarifier la signification de ces différences et de ces divergences, nous allons aborder à présent les deux questions à propos desquelles le désaccord a été officiellement exprimé, c'est-à-dire le mariage après le divorce, et la contraception.

3. Le mariage après le divorce

64. Avant la rupture de la communion au 16^{ème} siècle, l'Église d'Occident avait élaboré une doctrine de l'indissolubilité à partir de son interprétation de l'enseignement de Jésus concernant le mariage. La doctrine officielle de l'Église contenait deux affirmations : non seulement le mariage *ne doit pas* être dissous, mais il *ne peut pas* l'être. Lors de la Réforme, les Réformateurs protestants d'Europe continentale interprétèrent l'enseignement de Jésus (cf. Mt 5,32 ; 19,9) d'une manière différente et soutinrent que le divorce était acceptable en cas d'adultère ou d'abandon. De son côté, le Concile de Trente réaffirma la doctrine suivante : premièrement, le lien conjugal ne peut être dissous même en cas d'adultère ; deuxièmement, aucun des deux conjoints, pas même celui qui est innocent, ne peut contracter un second mariage si l'autre conjoint est vivant,

a. La Communion anglicane

65. L'évolution d'une discipline particulière du mariage dans l'anglicanisme ne peut se comprendre que dans le contexte du développement de diverses juridictions civiles. Cela est vrai pour l'Église d'Angleterre et pour d'autres provinces anglicanes. Au moment de la Réforme, l'Église d'Angleterre n'avait adopté aucune résolution formelle concernant le mariage et le divorce. Elle n'a jamais accepté officiellement la doctrine des Réformateurs

de l'Europe continentale et, malgré toutes les tentatives d'introduire une autre discipline, elle s'en est tenue à ses anciennes convictions et à son ancienne pratique. Les révisions du Droit canon, en 1597 et en 1604, n'apportèrent aucun changement dans la doctrine ni dans la discipline bien que, dans les siècles qui suivirent, les opinions théologiques aient varié et que même la pratique n'ait plus été entièrement uniforme. Jusqu'au milieu du 19^{ème} siècle, le divorce, et par conséquent la faculté de se remarier, n'étaient accessibles qu'à quelques personnes riches et influentes après un Acte du Parlement. En 1857, lorsque les affaires matrimoniales passèrent de la juridiction ecclésiastique à la juridiction civile, le divorce pour cause d'adultère fut légalisé. Même si le clergé avait obtenu le droit de refuser de célébrer le mariage d'une personne divorcée quand le conjoint précédent était en vie, l'Église d'Angleterre dans son ensemble finit par accepter *de facto* la nouvelle situation : des mariages après divorce eurent lieu, mais l'Église refusa d'approuver officiellement leur célébration.

66. Avec l'instauration de provinces anglicanes en dehors de l'Angleterre, chacune d'entre elles dut formuler sa propre discipline pastorale du mariage à la lumière des lois civiles et des coutumes locales matrimoniales. Voulant instaurer une politique cohérente dans toutes les provinces, la Conférence de Lambeth de 1888 confirma à nouveau que le pacte matrimonial impliquait l'intention de le faire durer toute la vie, mais elle reconnaissait que certaines unions dissoutes par l'État avaient en fait cessé d'exister. Restait ouverte la question de savoir si le conjoint innocent était libre ou non de contracter un second mariage. Depuis lors, les opinions théologiques ont varié. Certains anglicans continuent de s'en tenir à l'ancien principe de l'indissolubilité. D'autres soutiennent qu'une fois le rapport matrimonial rompu de manière irréparable, c'est comme si le mariage lui-même était mort, l'alliance ayant été rompue et le lien brisé. La Conférence de Lambeth de 1978 a réaffirmé le « principe fondamental » de l'union pour la vie, mais elle a également reconnu qu'elle avait une responsabilité envers ceux pour qui « aucune voie absolument conforme au principe premier du mariage en tant qu'union pour la vie ne serait accessible » (Résolution 34). Par la suite, la pratique a varié. Plusieurs provinces de la Communion anglicane ont élaboré des disciplines matrimoniales différentes. Quelques-unes, pour des motifs pastoraux soigneusement pesés, accordent la permission de célébrer à l'église un mariage après divorce, et même dans de tels cas la pratique varie quant à la forme à donner à toute la cérémonie. Dans d'autres cas, après la cérémonie civile, un service de prière et de consécration peut remplacer la célébration. Du point de vue pratique, la décision appartient normalement à l'évêque et à ses conseillers.

b. L'Église catholique

67. Dans la période qui a suivi la rupture de la communion, l'Église catholique a maintenu la doctrine de l'indissolubilité réaffirmée au Concile de Trente. En même temps, elle a mis sur pied un système complexe de jurisprudence et de discipline pour répondre aux diverses exigences pratiques et pastorales et fournir un appui à ceux dont la foi était menacée par une mauvaise relation conjugale.

68. Une distinction est faite entre les mariages qui sont des sacrements – où les deux conjoints sont baptisés – et les mariages qui ne le sont pas (mariages « naturels ») – où l'un ou les deux conjoints ne sont pas baptisés. Dans la doctrine catholique, les deux formes de mariage sont en principe indissolubles. Un mariage sacramentel qui a été dûment consommé ne peut être dissous par aucun pouvoir humain, civil ou ecclésiastique. Par contre, un mariage qui n'a pas été consommé peut être dissous.

D'autre part, on a fini par admettre qu'un mariage non-sacramentel, consommé ou non, pouvait dans certains cas être dissous.

69. L'histoire à ce propos est longue et complexe. Dans la première lettre aux Corinthiens, saint Paul traite le cas d'un couple marié dont l'un des conjoints est croyant et l'autre non-croyant. Si le non-croyant refuse de vivre avec le croyant, alors, dit saint Paul, « le frère ou la sœur ne sont pas liés » (1 Co 7,15 ; cf. 12-15). Ceci fut plus tard interprété ainsi dans le Code de Droit canonique : le conjoint devenu chrétien était libre de quitter le conjoint non-croyant qui refuserait de poursuivre « en paix » la vie conjugale avec lui, et de se remarier. On trouve plusieurs références à ce « texte paulinien » dans les écrits des premiers Pères de l'Église sur la dissolution du mariage. Il est entré dans la législation ecclésiale en 1199 mais n'a été pleinement clarifié que dans le Code de Droit canonique de 1917. Il fait toujours partie de la pratique catholique (cf. C.I.C. Can. 1143).

70. L'exercice du « privilège paulinien » n'est pas la seule occasion où le pouvoir de dissoudre un mariage est invoqué. Au cours de l'expansion missionnaire de l'Église, d'autres situations ont provoqué une action semblable. Depuis 1537, les Papes ont fait usage de leur pouvoir pour dissoudre les mariages naturels d'habitants de l'Afrique et des Indes désireux de se convertir à la foi catholique. En 1917, cette pratique « en faveur de la foi » (ou, comme on l'appelle parfois, le « privilège pétrinien ») a été étendue à d'autres parties du monde et appliquée dans des situations similaires. Le « privilège de la foi » est encore reconnu aujourd'hui, et la dissolution d'un mariage non-sacramentel peut, sous certaines conditions et à titre exceptionnel, être accordée pour ces motifs par le Saint-Siège.

71. D'autres éléments de la doctrine et de la pratique catholiques ont été introduits pour répondre à certains problèmes d'ordre pratique. Par exemple, celui des mariages clandestins – valides, mais dont la validité n'était pas démontrée – a poussé le Concile de Trente à promulguer le décret *Tametsi* (1563). Ce décret prescrit que les mariages doivent être célébrés devant le curé (ou un autre prêtre délégué par ce dernier ou par l'ordinaire) et deux ou trois témoins. Sauf quelques modifications, cette « forme » est toujours obligatoire et le défaut de s'y conformer sans la dispense requise rend le mariage nul et non avenue (cf. C.I.C., Can. 1108). Par conséquent, selon le Droit canonique, le partenaire d'une telle union n'est pas considéré comme étant lié par un lien conjugal et est donc libre de contracter un mariage valide. Aujourd'hui, dans le cas d'un projet de mariage où un seul des futurs conjoints est catholique, l'Église accorde souvent une dispense de la « forme », par respect de la foi, de la conscience et des liens familiaux de la personne intéressée.

72. Un autre développement dans la jurisprudence catholique concerne la pratique de l'annulation, c'est-à-dire la déclaration qu'un véritable mariage n'a jamais eu lieu. L'engagement dans le mariage requiert un consentement total et libre. S'il fait défaut, il ne peut y avoir mariage. On a toujours reconnu qu'il ne peut pas y avoir de mariage si une personne est contrainte de s'y soumettre contre sa volonté. Une réflexion plus récente a analysé de manière approfondie la nature du consentement. On admet à présent qu'il peut y avoir de sérieuses incapacités tant psychologiques que physiques. Si l'on peut démontrer que cette incapacité existait lors de l'échange du consentement oral, on peut déclarer, selon la doctrine catholique, qu'il n'y a jamais eu mariage (cf. C.I.C. Can 1095). Un grave défaut de consentement existe également si, au moment de l'échange de celui-ci, il y a refus délibéré de quelque élément essentiel du mariage (C.I.C. Can. 1056, 1101, par. 2).

c. La situation actuelle

73. Il existe sans aucun doute des différences de discipline et de pratique pastorale entre anglicans et catholiques. Certains facteurs de nos traditions sont le résultat de réactions à des situations historiques contingentes, comme par exemple la « forme » requise par l'Église catholique pour qu'un mariage soit valide. Cependant, d'autres éléments ont des racines plus profondes. Lorsque nous examinons nos différences, c'est sur ces dernières que nous devons plus particulièrement porter notre attention. Mais avant de le faire, il est important de noter que nos deux Communions prévoient la séparation des époux sans pour cela exclure les intéressés de l'eucharistie, même après le divorce civil.

74. En accord avec la tradition occidentale, anglicans et catholiques croient que les ministres du mariage sont l'homme et la femme eux-mêmes, lorsqu'ils échangent solennellement entre eux le vœu et la promesse de fidélité pour la vie. Anglicans et catholiques considèrent que ce vœu est solennel et qu'il lie ceux qui le prononcent. Anglicans et catholiques croient que le mariage est un signe de l'amour du Christ, qui s'est lui-même lié à l'Église en une alliance irrévocable, et que par conséquent le mariage est en principe indissoluble. Les catholiques affirment en outre que le lien sacré entre le Christ et son Église, exprimé par l'union de deux personnes baptisées, renforce à son tour le lien conjugal entre mari et femme et le rend absolument indestructible, sauf par la mort. D'autres types de mariage peuvent, dans des circonstances exceptionnelles, être dissous. Les anglicans, de leur côté, ne font pas de distinction absolue entre les mariages de personnes baptisées et les autres, du fait qu'ils considèrent tous les mariages comme sacramentels dans un certain sens. Pour cette raison, d'autres anglicans pensent que tous les mariages sont indissolubles. D'autres encore, tout en estimant que tous les mariages sont à vrai dire sacramentels et donc indissolubles en principe, ne sont pas persuadés qu'en fait le lien conjugal, même dans le cas de mariage entre personnes baptisées, ne puisse jamais être dissous.

75. La doctrine catholique selon laquelle, lorsqu'un mariage sacramentel a été consommé, le pacte est irrévocable, se fonde sur la compréhension de la sacramentalité, comme on l'a déjà dit brièvement. En outre, le solide cadre légal de cette doctrine est considéré comme la meilleure protection de l'institution matrimoniale et sert donc au mieux le bien commun de la communauté, qui contribue à son tour au bien réel des personnes intéressées. La doctrine et le droit catholiques confirment l'indissolubilité du pacte conjugal, même lorsque la relation d'amour et de confiance a cessé d'exister et qu'il n'y a pratiquement plus aucune possibilité de la rétablir. La position anglicane, quoique tout aussi soucieuse de la sacramentalité du mariage et du bien commun de la communauté, ne conçoit pas ceux-ci nécessairement de la même façon. Certains anglicans accordent plus d'attention, au caractère réel du rapport entre mari et femme. Lorsqu'il est évident que le rapport d'amour et de confiance mutuels a cessé d'exister, et qu'il n'y a pratiquement pas de possibilité de le rétablir, le lien lui-même, soutiennent-ils, a également cessé d'exister. Quand le passé est pardonné et guéri, un nouveau pacte et un nouveau lien peuvent en bonne foi être établis.

76. Nos réflexions ont mis en évidence un problème d'une importance considérable. Quel est le juste équilibre entre le respect de la personne et le respect de l'institution ? La réponse est à rechercher dans le contexte de notre théologie de la communion et dans notre compréhension du bien commun. Pour les raisons qui ont été expliquées, l'institution du mariage dans l'Église catholique a bénéficié de la faveur de la loi. Les mariages sont présumés valides à moins que le contraire ne soit clairement établi. Depuis le Deuxième Concile du Vatican l'accent a été nouvellement mis sur les droits et

le bien de l'individu, mais des tensions persistent. Les anglicans sentent une tension semblable quoique le souci pastoral les ait parfois portés à accorder la priorité au bien de l'individu face aux exigences de l'institution. L'histoire a montré combien il est difficile d'obtenir un juste équilibre.

77. Nos réflexions communes nous ont permis de voir plus clairement qu'anglicans et catholiques sont unis dans leur engagement à suivre l'enseignement du Christ sur le mariage ; ils sont unis dans leur compréhension de la nature et de la signification du mariage, ainsi que dans leur souci d'atteindre ceux qui souffrent par suite de la rupture de leur union. Nous sommes d'accord pour dire que le mariage est sacramentel, bien que nous ne soyons pas entièrement d'accord pour dire comment il l'est, et cela affecte notre discipline sacramentelle. Ainsi, les catholiques reconnaissent au mariage entre personnes baptisées un type spécial de sacramentalité qu'ils ne voient pas dans d'autres mariages. Les anglicans, de leur côté, reconnaissent une sacramentalité à tous les mariages valides. Au plan du droit et de la règle, aucune pratique, catholique ou anglicane, concernant le divorce n'est exempte d'anomalies et d'ambiguïtés réelles ou apparentes. Par conséquent, s'il est vrai qu'il existe entre nous des différences concernant le mariage après le divorce, vouloir les isoler de ce contexte d'accord très vaste et en faire un obstacle insurmontable serait une grave et déplorable déformation de la situation réelle.

4. La contraception

78. Nos deux traditions sont d'accord pour dire que la procréation est l'un des « biens » que la volonté divine a attribué à l'institution matrimoniale. Par conséquent, une décision délibérée, sans raisons justifiables, d'exclure la procréation du mariage est un refus de ce bien et est en contradiction avec la nature même du mariage. Sur ce point aussi nous sommes d'accord. Nous le sommes également pour nous opposer à ce qu'on a appelé la « mentalité contraceptive », qui est une préférence égoïste d'une satisfaction immédiate au lieu du bien, plus exigeant, consistant à fonder et à élever une famille.

79. Tant les catholiques que les anglicans sont également d'accord pour dire que Dieu appelle les couples mariés à une « paternité responsable ». On entend par là un certain nombre de questions morales qui, à partir de la décision d'accepter de procréer, comprend également celle d'élever, d'instruire, de soutenir et de guider des enfants. La décision concernant le nombre d'enfants soulève plusieurs questions aussi bien chez les anglicans que chez les catholiques. Des questions plus générales peuvent se poser concernant la pression démographique, la pauvreté, l'environnement social et écologique ainsi que certains problèmes plus directement personnels relatifs aux ressources matérielles, physiques et psychologiques du couple. Il existe des situations qui justifieraient moralement qu'un couple veuille éviter de mettre des enfants au monde. En fait, dans certaines circonstances, il serait moralement irresponsable de le faire. Sur ce point aussi nos deux Communions sont d'accord. Mais nous ne sommes pas d'accord sur les méthodes pouvant être utilisées pour prendre la responsabilité d'une telle décision.

80. Le désaccord peut être résumé comme suit. Pour les anglicans la procréation est un bien qui est normatif de la relation conjugale dans son ensemble. La doctrine catholique, quant à elle, exige que chaque acte conjugal sans exception soit « ouvert à la procréation » (cf. *Humanae Vitae*, 11). Cette différence de compréhension a été officiellement exprimée en 1930. Auparavant, les deux Églises se limitaient à conseiller l'abstinence aux couples qui avaient des raisons valables d'éviter la conception.

Toutefois, à la Conférence de Lambeth de 1930, les évêques anglicans ont décidé qu'« en cas d'obligation morale nettement ressentie de limiter ou d'éviter la procréation, et lorsqu'il existe une raison morale valable d'éviter l'abstinence totale... d'autres méthodes peuvent être employées ». L'encyclique du Pape Pie XI (*Casti Connubii*, 1930), qui voulait, entre autres, être une réponse à la résolution de Lambeth, reprit la position catholique traditionnelle. En 1968, la doctrine fut ultérieurement développée et précisée dans l'encyclique du Pape Paul VI, *Humanae Vitae*. Plus tard dans la même année, celle-ci a elle-même été l'objet d'une critique défavorable de la part de la Conférence de Lambeth. Depuis lors, la position catholique a été plusieurs fois réaffirmée, comme par exemple dans l'exhortation apostolique *Familiaris Consortio*, (1981) et dans le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992). Cet enseignement relève du magistère ordinaire, qui demande l'« assentiment religieux ».

81. Le premier point immédiatement en cause dans cette controverse semblerait être l'intégrité morale de l'acte conjugal. Nos deux traditions sont d'accord pour dire que les deux « biens » fondamentaux du mariage, l'union d'amour et la procréation, sont contenus dans celui-ci. L'intégrité morale requiert que mari et femme respectent ces deux biens. Pour les anglicans, il suffit que ce respect soit caractéristique de la relation conjugale dans son ensemble, tandis que pour les catholiques, il doit l'être pour chaque rapport sexuel. Pour les anglicans le principe moral consiste à ne pas exclure arbitrairement la procréation d'une relation durable, tandis que pour les catholiques il existe un lien indestructible, voulu par Dieu, entre les deux « biens » du mariage et les significations correspondantes de l'acte conjugal, et par conséquent, ils ne peuvent être séparés par aucun acte direct et délibéré (cf. *Humanae Vitae*, 12).

82. La doctrine catholique n'est pas simplement une déclaration qui fait autorité sur la nature de l'acte conjugal parfaitement intègre. Il faut, lorsqu'on examine la position catholique sur cette question, prendre en compte tout l'enseignement sur l'amour et sur la sexualité humaine, repris et développé dans *Humanae Vitae*. La définition de l'intégrité se base sur un certain nombre de considérations : une manière de comprendre les personnes humaines, la signification de l'amour conjugal, la dignité exceptionnelle d'un acte capable d'engendrer une nouvelle vie, le rapport entre fécondité humaine et créativité divine, la vocation singulière du couple marié et les exigences de la vertu de chasteté conjugale. Les anglicans reconnaissent l'importance de ces considérations lorsqu'il s'agit de déterminer l'intégrité de la relation et de l'acte conjugal. Ils acceptent ainsi le même ensemble de considérations morales et théologiques. Ils n'acceptent toutefois pas les arguments qu'en déduisent les catholiques, ni les conclusions que ceux-ci en tirent concernant la morale de la contraception.

5. Autres questions

83. Dans cette section, nous avons affirmé jusqu'à présent que notre désaccord dans les domaines du mariage, de la procréation et de la contraception, à propos desquels nos deux Communions ont fait des déclarations officielles mais discordantes, se situe sur le plan de conclusions dérivées plutôt que sur le plan des valeurs fondamentales. Toutefois, comme nous l'avons observé plus haut, il y a d'autres questions importantes dans le domaine de la sexualité sur lesquelles aucun désaccord officiel n'a été exprimé par nos deux Communions, quoique l'on ait conscience de l'existence d'un désaccord. Bien qu'anglicans et catholiques parviennent souvent à avoir une opinion commune et à rendre un témoignage commun sur un grand nombre de questions concernant la paix et

la justice sociale, leurs enseignements respectifs sont néanmoins inconciliables, dit-on, dans des domaines comme ceux de l'avortement et des relations homosexuelles. Et qui plus est, d'autres problèmes ardues, sources potentielles de division, surgissent au fur et à mesure que les connaissances scientifiques et technologiques permettent d'acquérir le pouvoir sans précédent de manipuler la matière fondamentale de base non seulement de l'environnement mais de la vie humaine elle-même.

84. Ce n'est ni le moment ni le lieu d'examiner en détail ces autres questions. Toutefois, en nous limitant aux deux sujets de l'avortement et des relations homosexuelles, nous pouvons démontrer qu'en ces deux cas également, le désaccord entre nous ne porte pas sur les valeurs morales fondamentales mais sur leur application dans les décisions pratiques.

85. Les anglicans n'ont pas de doctrine convergente concernant le moment précis à partir duquel la nouvelle vie qui se développe dans le sein maternel a droit à toute la protection due à une personne humaine. Il n'y a que quelques anglicans qui soutiennent qu'en toutes circonstances, et sans exception, cette protection doit être fournie dès le moment de la conception. La doctrine catholique, de son côté, dit que l'embryon humain doit être traité comme une personne humaine dès l'instant de sa conception (cf. *Donum Vitae*, 1987, et *Déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la foi sur l'avortement provoqué*, 1974). La différence de doctrine en cette matière ne peut qu'entraîner une différence d'appréciation sur ce qui est moralement permis en cas de conflit tragique entre les droits de la mère et les droits du fœtus. La doctrine catholique rejette toute idée d'avortement provoqué. Parmi les anglicans, il en est qui estiment qu'en certains cas l'avortement provoqué est moralement justifiable. Toutefois, anglicans et catholiques reconnaissent ensemble le caractère sacré et le droit à la vie de toute personne humaine, et ils partagent la même aversion pour la pratique croissante, dans de nombreux pays, de l'avortement motivé par des raisons de commodité. Cet accord sur des points fondamentaux se reflète aussi bien dans des déclarations d'évêques que dans des documents officiels publiés par les deux Communions (cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, 1992, 2270, et *Lambeth Conference Report*, 1930, 16, et 1978, 10).

86. Nous ne pouvons aller plus loin ni plus à fond dans ce débat et nous n'entendons pas minimaliser les conséquences de notre désaccord. Nous désirons cependant affirmer une fois de plus qu'anglicans et catholiques professent une doctrine fondamentale commune concernant le mystère de la vie humaine et le caractère sacré de la personne humaine. Ils ont également en commun le même sentiment de respect et d'humilité en formulant des jugements d'ordre pratique dans ce domaine d'une profonde complexité morale. Leurs différences naissent de la manière dont ils développent et appliquent leur doctrine morale fondamentale. Ce que nous avons dit plus haut à propos de nos formulations différentes de la loi morale s'applique au cas présent (voir § 52). Pour les catholiques, le rejet de l'avortement est un exemple de prohibition absolue. Pour les anglicans, par contre, une telle prohibition absolue et catégorique ne correspondrait pas à leur raisonnement moral. Aussi est-il important de situer ces différences dans leur contexte. Ce n'est qu'alors que nous pourrions mesurer leurs implications plus générales.

87. Nous avons une situation similaire en matière de relations homosexuelles. Nos deux Communions affirment toutes deux l'importance et la signification de l'amitié et de l'affection humaines entre hommes et entre femmes, mariés ou célibataires. Toutes deux affirment que toutes les personnes, y compris celles à tendances homosexuelles, sont faites à l'image de Dieu et partagent la pleine dignité qui leur vient du fait d'être des créatures humaines. Toutes deux affirment qu'une union conjugale fidèle et pour la vie,

entre un homme et une femme, offre le contexte normatif pour une relation sexuelle pleinement accomplie. Toutes deux se réfèrent aux Écritures et à l'ordre naturel en tant que sources de leur doctrine dans ce domaine. C'est pourquoi elles rejettent toutes deux l'assertion, avancée parfois, selon laquelle les rapports homosexuels et conjugaux sont moralement équivalents et également capables d'exprimer l'ordre et l'usage correct des pulsions sexuelles. Un tel ordre et un tel usage sont, croyons-nous, un aspect essentiel de la vie en Christ. Dans ce cas également, nos manières différentes de formuler la loi sont significatives (cf. § 52). La doctrine catholique affirme que l'activité homosexuelle est « intrinsèquement désordonnée » et conclut qu'elle est toujours objectivement un mal. Cette attitude se reflète sur le genre d'assistance pastorale apportée aux homosexuels. Les anglicans peuvent admettre qu'une telle activité est dérégulée, mais on peut très bien trouver entre eux des différences quant à l'assistance morale et pastorale qu'ils estiment devoir apporter à ceux qui solliciteraient d'eux un conseil et une ligne de conduite à suivre.

88. Dans le passé, nos deux Communions ont développé chacune de leur côté leur doctrine morale et leur discipline pratique et pastorale. Les différences qui sont nées sont sérieuses, mais une étude et un examen attentifs ont montré qu'elles ne sont pas fondamentales. L'urgence du moment et la complexité de la condition humaine exigent à présent que tout soit mis en œuvre pour qu'on se réunisse afin de donner un témoignage commun et une orientation commune pour le bien-être de l'humanité et pour le bien de toute la création.

F. VERS UN TÉMOIGNAGE COMMUN

89. Nous avons déjà vu comment les divergences entre anglicans et catholiques dans les domaines de la pratique et de la doctrine morale officielle ont été aggravées, sinon causées, par la rupture historique de la communion et par celle qui s'en est suivie dans la communication. La séparation a conduit à l'éloignement et l'éloignement a favorisé les méprises, les malentendus et les suspicions. C'est tout récemment que ce processus s'est inversé et que des pas décisifs ont été commencés sur la voie d'une reprise de la pleine communion.

90. Nous croyons que le thème de la communion éclaire non seulement la réalité de l'Église – communauté rendant un culte au Seigneur – mais aussi la forme et la plénitude de la vie chrétienne dans le monde. En fait, l'Église étant appelée à être, dans le Christ, signe et sacrement d'une humanité renouvelée, ce thème illumine également la nature et la destinée de la vie humaine comme telle. Ainsi qu'ARCIC l'a affirmé dans *L'Église comme communion* :

« Approfondir le sens de la communion n'est pas seulement parler de l'Église, c'est aussi s'adresser au monde au cœur même de ses besoins les plus intimes, car les êtres humains aspirent à une communauté authentique dans la liberté, la justice et la paix, et au respect de la dignité humaine » (§ 3).

C'est pourquoi, dans cette dernière section nous reprenons de nouveau le thème de la communion et nous considérons l'éclairage qu'il projette sur l'ordre moral ainsi que sur la réponse morale de l'Église.

1. Communion et ordre moral

91. Nous avons soutenu que la communion est une caractéristique constitutive d'une vie pleinement humaine, indiquant « un rapport basé sur la participation à une commune réalité » (cf. *L'Église comme communion*, § 12). Dans cette perspective, la dimension morale de la vie humaine est elle-même perçue comme étant fondamentalement relationnelle, déterminée à la fois par la nature de la réalité à laquelle elle participe et par la forme propre d'une telle participation.

92. La participation des êtres humains à la vie de Dieu, en qui ils ont la vie, le mouvement et l'être (cf. Ac 17, 28), est basée sur le fait d'être créés à l'image de Dieu (cf. *L'Église comme communion*, § 6). Par conséquent, la relation fondamentale dans laquelle ils sont, c'est leur relation avec Dieu, Créateur et but de tout ce qui est, le visible et l'invisible. Créés dans cette relation et soutenus par elle, ils sont attirés vers la bonté absolue de Dieu qu'ils vivent comme un don et comme un appel. La responsabilité morale est un don de la grâce divine, l'impératif moral est une expression de l'amour divin. Lorsque Jésus commande à ses disciples de chercher d'abord le royaume de Dieu (cf. Mt 6,33), il leur dit aussi qu'ils doivent traduire dans leur propre vie la « perfection » qui est celle de la vie divine (cf. Mt 5,48). Cet appel à la « perfection » se fait l'écho de l'appel du Seigneur au peuple d'Israël à participer à sa sainteté (cf. Lv 19,2). En tant que tel, cet appel n'ignore pas la fragilité, les échecs et les péchés des hommes, mais il révèle la pleine dimension d'une réponse, qui reflète la hauteur, la largeur et la profondeur de la justice et de l'amour divins (cf. Rm 8,1-4).

93. Les êtres humains ne sont pas des êtres purement spirituels ; ils ont été modelés avec de la poussière (cf. Gn 2,7). Créés à l'image de Dieu, ils sont modelés par la nature et par la culture et ils participent aussi bien à la gloire qu'à la honte de l'histoire humaine. Leur responsabilité envers Dieu entraîne une responsabilité envers le monde de Dieu, et leur transformation à la ressemblance de Dieu englobe leurs relations avec le monde naturel et les uns avec les autres. Il en ressort qu'on ne peut séparer arbitrairement le bien de l'individu du bien commun de l'humanité ni du bien de l'ensemble de l'ordre créé. Le cadre d'une vie authentiquement humaine est la loi de Dieu universelle et qui embrasse tout.

94. Le monde dont les êtres humains font partie est un monde en mutation. La science et la technologie ont donné aux hommes le pouvoir, à un degré impensable dans les siècles précédents, de modeler l'environnement naturel selon leur volonté propre, en l'adaptant à leurs besoins, en l'exploitant et même en le détruisant. Toutefois, le possible a des limites infranchissables. La nature n'est pas indéfiniment malléable. En outre tout ce qui est humainement possible n'est pas humainement souhaitable ou moralement juste. Dans bien des cas, en raison de l'ignorance et de l'arrogance humaines, ce qu'on appelle parfois progrès est dégradant et nocif. Le devoir moral consiste à discerner comment les valeurs fondamentales et éternelles peuvent être exprimées et incorporées dans un monde sujet à des changements continuels.

95. Le monde dont les êtres humains font partie n'est pas seulement en mutation, il est également déchiré et imparfait. Il tombe dans la superficialité et le péché, et est donc soumis au jugement de Dieu. Ses structures humaines sont faussées par la violence et la cupidité. Inévitablement, des conflits de valeurs et d'intérêts surgissent, et des situations se produisent où les exigences de l'ordre moral sont difficiles à respecter. Les lois sont promulguées et appliquées pour préserver l'ordre et pour protéger et servir le bien commun. Parfois, elles peuvent sans doute perpétuer les inégalités dans la richesse et le

pouvoir, mais leur but véritable est d'assurer la justice et la paix. À un niveau plus profond, l'ordre moral attend sa réalisation d'un renouveau de la liberté et de la dignité personnelles dans une communauté qui pardonne, qui guérit et qui aime.

2. La communion et l'Église

96. a vie en Christ est une vie de communion qui doit se manifester pour le salut du monde et pour la gloire de Dieu le Père. En communion avec le Saint-Esprit, l'Église participe à la réponse d'amour et d'obéissance du Fils au Père. Mais même si, par la résurrection du Christ, le monde nouveau a déjà commencé, sa fin n'est pas encore venue. Ainsi, l'Église continue de prier et de se préparer pour le jour où le Christ remettra la royauté au Père (cf. 1 Co 15,24-28) et où Dieu sera tout en tous. Au cours de l'histoire, anglicans et catholiques se sont trouvés en désaccord sur certains points spécifiques de doctrine et de pratique morale, mais ils continuent de conserver une vision commune de la nature et de la destinée humaines accomplies en Christ. En outre, leur profond désir de trouver une solution honnête et fidèle à leurs désaccords est lui-même la preuve d'une communion qui continue d'exister à un niveau plus profond que celui où le désaccord s'est produit.

97. L'Église comme communion est le reflet de la communion du Dieu Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit (cf. Jn 17,20-22 ; 14,16 s. ; 2 Co 13,13), et elle anticipe la plénitude de la communion dans le royaume de Dieu. Par conséquent, la communion signifie que les membres de l'Église partagent la responsabilité de discerner l'action de l'Esprit dans le monde contemporain, d'élaborer une réponse réellement humaine et de résoudre les imprécisions morales qui en découlent dans un esprit de loyauté et de fidélité à l'Évangile. Dans le cadre de cette responsabilité commune, ceux qui exercent les fonctions de pasteur et d'enseignant ont la tâche spécifique de préparer l'Église et ses membres à vivre dans le monde et d'orienter et confirmer leur réponse libre et fidèle à l'Évangile. L'exercice de cette autorité portera lui-même la marque de la communion, dans la mesure où une attention soutenue envers les expériences et les réflexions des fidèles devient un élément du processus de formation d'un jugement éclairé et autorisé. À notre avis, nous avons un exemple de cette compréhension de l'interaction entre communion et autorité dans le consciencieux et patient processus d'écoute et de consultation publiques qui a précédé la publication de quelques-unes des lettres pastorales des Conférences épiscopales de l'Église catholique dans plusieurs parties du monde.

98. La communion signifie aussi que là où les exigences de l'ordre moral dont témoigne l'Église n'ont pas été remplies, on s'efforcera résolument de ramener le pécheur à la vie de la grâce dans la communauté, permettant ainsi de proclamer l'Évangile du pardon même aux plus grands pécheurs. Anglicans et catholiques partagent la conviction que la justice, l'amour et la miséricorde de Dieu sont inséparables (cf. *Le salut et l'Église*, 17 et 18), et nos deux Communions continuent d'exercer un ministère de guérison, de pardon et de réconciliation.

3. Vers l'intégrité morale et la pleine communion

99. Anglicans et catholiques ont en commun le désir profond non seulement de réaliser la pleine communion mais aussi de résoudre le désaccord qui existe entre eux sur certaines questions morales spécifiques. Les deux désirs sont liés. D'une part, la recherche d'une solution de nos désaccords fait partie du processus qui nous permet de grandir ensemble vers la pleine communion. D'autre part, ce n'est que dans la mesure où

une communion plus étroite nous fera approfondir la compréhension et la confiance entre nous que nous pouvons espérer résoudre nos désaccords.

100. Pour apporter une réponse éclairée et fidèle aux difficultés d'ordre moral auxquelles l'humanité doit faire face aujourd'hui, les chrétiens doivent promouvoir la recherche d'une perception globale et œcuménique des relations et des valeurs humaines fondamentales. Notre commune vision de l'humanité en Christ nous met devant cette responsabilité et exige en même temps que nous développions une plus grande sensibilité aux expressions, points de vue et approches propres aux diverses cultures et à des contextes différents. La séparation qui existe encore entre nos deux Communions est un obstacle sérieux à la mission de l'Église et elle voile la sagesse morale que l'Église voudrait pouvoir partager avec le monde.

101. Notre travail commun dans cette Commission a mis en évidence la difficulté de discerner la nature exacte de l'accord et du désaccord moral entre anglicans et catholiques. Un des problèmes que nous avons souvent dû affronter a été celui de devoir comparer les nombreux jugements moraux existant et admis dans l'anglicanisme aux doctrines officielles et autorisées de l'Église catholique. Cet aspect de nos discussions était inévitable, compte tenu des différences dans la façon de concevoir et d'exercer l'autorité dans nos deux Communions. Toutefois, le travail en commun nous a convaincus que les désaccords sur des questions morales existant actuellement entre nous ne doivent pas nécessairement constituer une barrière insurmontable sur la voie d'une communion plus parfaite. Pour douloureux et compliqués qu'ils soient, ils ne sont pas l'indice d'une divergence fondamentale dans notre compréhension des implications morales de l'Évangile.

102. Une étude suivie de nos différences, réelles ou apparentes, est nécessaire, surtout en ce qui concerne notre compréhension et notre utilisation de la notion de « loi ». Nous avons besoin de comprendre plus clairement le rapport entre le concept de loi et les concepts d'ordre moral et de bien commun d'une part et, d'autre part, du rapport entre tous ces concepts et la vision du bonheur et de l'épanouissement humains en tant que « personnes-en-communauté », qui nous a été donnée en Jésus-Christ et par lui. Toutefois, en matière de morale, anglicans et catholiques ne se parlent pas comme des étrangers. Ils se réfèrent les uns et les autres à une tradition commune et reconnaissent les mêmes Écritures comme étant normatives de cette Tradition. Tous respectent le rôle de la raison dans le discernement moral. Tous donnent à la vertu classique de prudence la place qui lui est due. C'est pourquoi nous sommes convaincus que d'ultérieurs échanges entre nos deux traditions sur des questions morales seront utiles aussi bien à la cause de l'unité chrétienne qu'au bien de cette société plus vaste dont nous faisons tous partie.

103. Nous concluons notre document par une recommandation spécifique et pratique. Nous proposons que des dispositions soient prises pour que d'autres instruments de coopération entre nos deux Communions soient créés à tous les niveaux de la vie ecclésiale (surtout aux niveaux national et régional) et pour que l'on s'occupe des graves problèmes moraux auxquels l'humanité doit faire face aujourd'hui. Compte tenu de notre approche commune de la réflexion morale, et à la lumière des points d'accord dont nous avons déjà constaté l'existence, nous croyons que des discussions bilatérales entre anglicans et catholiques seraient particulièrement utiles.

104. Les raisons de notre proposition sont les suivantes :

- Étudier ensemble des questions morales constituerait une manière pratique de manifester la communion qui existe déjà, de progresser vers la pleine communion et de comprendre plus clairement ce que cela implique ; sans cette collaboration nous risquons de voir nos divergences s'accroître.
- Progresser vers un témoignage commun contribuerait de façon significative à la mission de l'Église et permettrait à la lumière de l'Évangile de briller plus pleinement sur les incertitudes morales de l'existence humaine dans le monde d'aujourd'hui.
- Ayant une vision commune de l'humanité créée à l'image de Dieu, nous partageons la responsabilité commune de lancer un défi à la société là où cette image est altérée ou dégradée.

105. Nous ne sous-estimons pas les difficultés que comporterait une telle collaboration. Néanmoins, nous ne pouvons pas nous permettre de continuer à avancer par des chemins séparés. Notre travail et notre témoignage commun dans le monde sont en eux-mêmes une forme de communion. Un tel approfondissement de la communion nous permettra de traiter dans la fidélité et de manière plus créative les désaccords qui subsistent. « Celui qui vous appelle est fidèle : c'est lui encore qui agira » (1 Th 5,24).

Source :

Service d'information (Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens), n° 85, 1994

documentation-unitedeschretiens.fr