

UNITÉ DES CHRÉTIENS

CHANTILLY 1986

“ Nos différences ecclésiales,
leur enjeu
dans la recherche de l'unité ”



UNITÉ DES CHRÉTIENS

— : —
Revue trimestrielle
de formation et d'information

— : —
Rédaction - Administration
17, rue de l'Assomption
75016 Paris Tél. 46.47.73.57

ABONNEMENTS 1986

FRANCE

Simple : 80 Frs
Soutien, à partir de : 120 Frs
C. C. P. 34 611 20 C La Source

BELGIQUE

— : —
S'adresser à :
Communauté de la Résurrection,
B 5030 Vedrin-Namur
C.C.P. 000 - 1410048 - 56
Simple : 450 FB - Soutien : 550 FB

CANADA

— : —
S'adresser à :
Periodica, 1155, Avenue Ducarme,
Outremont QC, Canada H2V 1E2 ou
Case Postale 444 Outremont QC,
Canada H2V 4R6.
Simple : \$ 20 par an.

SUISSE

— : —
S'adresser à :
Mlle Madeleine Bovey, C. C. P.
12 22220 Unité des Chrétiens, 15,
Parc Dinu-Lipatti, 1225 Chêne-
Bourg.
Simple 25 FS - Soutien : 35 FB

AUTRES PAYS ETRANGERS

Abonnement : 90 Frs par an.
Surtaxe aérienne : 25 Frs en plus
A verser CCP Unité des Chrétiens
34 611 20 C La Source

L'abonnement partant obligatoire-
ment de janvier, les personnes
qui souscrivent un abonnement
avant octobre reçoivent les nu-
méros déjà parus dans l'année.
Pour tout changement d'adresse,
joindre 5 francs.

— : —
Directeur de publication :
René Girault
Secrétaire de rédaction :
Jérôme Cornélis

IMPRIMERIE DE LA CENTRALE,
10, rue de l'Hospice, 62301 Lens
N° C.P.P.A.P. 51562

SOMMAIRE N° 63

	Pages
<u>EDITORIAL</u>	
René Girault : Une expérience et une recherche	1
<u>DOSSIER : CHANTILLY 86</u>	
Louis Deroousseaux : Chantilly 86 au jour le jour	3
Etienne Fouilloux : Evaluation socio-historique des différences confessionnelles	6
André Birmelé : Nos différences ecclésiales : leur enjeu dans la recherche de l'Unité. Analyse protestante	8
Bernard Sesboué : Nos différences ecclésiales : leur enjeu dans la recherche de l'Unité. Analyse catholique	14
Table ronde des Conférenciers	27
Michel Freychet : L'apport des réflexions africaines	30
Michel Leplay : Lecture critique de la session par un protestant. Histoire et mémoire	31
Jean-Jacques Latour : Lecture critique de la session par un catholique	33
Réflexion en forme de conclusion à la fin de Chantilly 1986	34
<u>CHRONIQUE ŒCUMENIQUE</u>	
Jérôme Cornélis : Jalons sur la route de l'Unité Janvier - Mars 1986	35

Couverture : L'un des conférenciers de Chantilly 86 : le Pasteur André Birmelé, professeur à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg. Les photos de ce numéro 63 « Chantilly 86 » ont été prises par Louis Deroousseaux et Joseph Servol, S.J. Qu'ils en soient vivement remerciés !

Une expérience et une recherche

par René Girault

V OICI donc le dossier du « Chantilly 86 », la cinquième des sessions triennales des responsables œcuméniques de France, jalon significatif d'un cheminement commencé il y a plus de vingt ans (1).

Aux lecteurs d'« Unité des Chrétiens », qui trouveront ici, après une évocation vivante et très personnelle du déroulement de la session, les textes majeurs (2), je voudrais proposer un fil directeur pour aller à l'essentiel de cette rencontre qui fut, comme celles qui la précédèrent, mais d'une manière particulièrement saisissante, à la fois une expérience et une recherche, à la fine pointe de ce qu'est le dialogue catholico-protestant aujourd'hui.

Ayant bien en tête le thème choisi : « **Nos différences ecclésiales. Leur**

(1) Les premières rencontres interconfessionnelles de responsables (précédées par les rassemblements des responsables catholiques suscités par le P. Michalon dès 1962 au Chatelard) eurent lieu en 1968, 70 et 72 en région parisienne, avec des contacts très modestes entre les catholiques réunis à Bièvres et les protestants dans la maison voisine de la Roche-Dieu.

Les Chantilly qui prirent le relais en 1974, ont lieu tous les trois ans, sous forme d'un rassemblement organisé en co-responsabilité. Ils donnent lieu à un numéro spécial d'« Unité des Chrétiens » reprenant l'essentiel de la session :

N° 15 - Juillet 1974 :

L'espérance qui est en nous.

N° 27 - Juillet 1977 :

Demain, quelle vie ? Quelle unité ?

N° 39 - Juillet 1980 :

Prière et unité.

N° 51 - Juillet 1983 :

Exigence et urgence du projet œcuménique.

(2) Exceptionnellement, la conférence d'Étienne Fouilloux (qui était dans l'impossibilité de fournir avant un long délai, le texte revu et corrigé qu'il tenait à nous donner) ne sera représentée au dossier que par un ample résumé, qui en donne l'écho très fidèle.

Nous envisageons de dactylographier plus tard cette conférence, au bénéfice des participants de Chantilly.

(3) Précisons que ce thème a été choisi par les délégués régionaux catholiques et protestants dans leur rencontre annuelle de juin 1985, après présentation de divers projets par l'équipe de préparation désignée par eux l'année précédente, qui mit au point par la suite les détails du programme (Pasteurs Philippe Kabongo, Monique Veillé, Michel Freychet et Huguette Morize, Pères Pierre Hervouet, Jean-Paul Cazes, René Girault et Marie-Thérèse Caritey).

enjeu dans la recherche de l'unité » (3), laissons-nous prendre par la structure et la dynamique de ces quatre jours.

Imaginons avant tout une assemblée de **responsables**. Catholiques et Protestants surtout, mais aussi Orthodoxes et Anglicans qui, même s'ils sont malheureusement peu nombreux, apportent la note indispensable d'un dialogue à plusieurs voix. Responsables habitués au dialogue, désireux d'échanger, d'apprendre, de progresser. Spontanément accordés à la proposition d'une **convivance fraternelle**, ponctuée de dialogues en carrefours et baignant dans une prière ample et profonde.

Au chapitre des **prises de parole**, ce fut un ensemble d'apports nombreux et variés (témoignages d'expériences nouvelles en France... réflexions africaines... veillée internationale...) gravitant autour de

trois grandes conférences : une étude historique et sociologique mettant en lumière l'importance des facteurs non théologiques, ouvrant la voie à deux conférences proprement théologiques.

Au centre donc, les deux grandes **conférences théologiques**, avec la chance d'entendre deux maîtres entraînés au dialogue sur le point précis de l'évaluation de la différence fondamentale entre les Eglises, dont ils sont les porte-parole dans la recherche actuelle du Comité mixte. Deux interlocuteurs exactement sur la même longueur d'onde, à la fois bienveillants et exigeants pour aller à l'essentiel, sans ces faux-fuyants ou ces combats d'arrière-garde qui stérilisent tant de faux dialogues.

Et pour conclure, le tout dernier jour, une **table ronde** des trois confrenciers, faisant la part belle aux théologiens, dont les deux dernières répliques, qu'on lira plus



Le Père René Girault et le pasteur Michel Freychet, responsables de Chantilly 86.

foin, terminaient exactement le parcours sans faute, dans l'extrême ouverture, l'extrême netteté, l'authentique espérance.

L'APRES CHANTILLY

Quel sera maintenant le sillage de cette session réussie ?

Pour être réaliste, il faut faire ici deux remarques. D'une part, nous avons affaire, des deux côtés, à des têtes chercheuses de l'avancée théologique. Chacun a bien souligné que certains théologiens de l'Eglise de son interlocuteur parlaient un tout autre langage !

D'autre part, il serait chimérique de penser que l'acquis d'une session puisse se transmettre mécaniquement au peuple des Eglises ! Comme je parlais un jour d'une certaine réception du BEM à travers l'enthousiasme de ceux qui avaient vécu à Vancouver la célébration de la liturgie de Lima, un responsable d'Eglise de la Réforme m'écrivait : « L'une des difficultés à vaincre, dans l'entreprise œcuménique, c'est d'arriver à faire évoluer les mentalités sur la base des réflexions et des espérances de quelques-uns. Comment faire comprendre le BEM à ceux qui n'ont pas fait le long cheminement de ses auteurs ? Comment faire comprendre la valeur et la richesse de la liturgie de Lima à ceux qui ne l'ont pas vécue à Vancouver ? L'adhésion ne se commande pas. Elle est le fruit d'une conviction ou elle n'est pas et pour que naisse cette conviction, toutes les conditions ne sont pas favorables ! »

Nous retrouvons ici les facteurs non théologiques qu'Etienne Fouilloux a si bien mis en évidence...

POUR L'UNITE DES EGLISES

Vous pouvez contribuer à la restauration de l'Unité

1) en vous abonnant à « **Unité des chrétiens** » et en contribuant à sa diffusion par les moyens dont vous disposez. A cette fin, commandez-nous des tracts-dépliants en deux couleurs pour les distribuer lors de réunions ou manifestations œcuméniques ;

2) en adhérant à l'**Association pour l'Unité des chrétiens**, pour participer davantage au mouvement œcuménique aujourd'hui en France.

● Ecrire à « **Unité des Chrétiens** »,
17, rue de l'Assomption
75016 Paris.



Chantilly 86 : le P. Damien Sicard intervenant pendant la réunion mono-confessionnelle catholique.

Cela dit, une chose est sûre : André Birmelé, authentique protestant et Bernard Sesboué, authentique catholique, nous ont montré de manière magistrale où est exactement le problème et qu'un chemin s'ouvre pour avancer. A Chantilly, nous avons vécu avec eux une expérience exemplaire de recherche qui ne triche ni ne trahit.

Aux responsables diocésains et régionaux de travailler maintenant à en donner inlassablement l'écho et à en répercuter l'expérience, sans se laisser intimider par les terrorismes théologiques venant aussi bien de ceux qui voudraient avancer en cassant tout, que de ceux qui voudraient qu'on s'aligne sur leurs immobilismes satisfaits. En démasquant inlassablement aussi le faux raisonnement trop répandu de ceux qui prétendent pouvoir faire l'économie de la théologie sans remarquer que leur attitude même est sous-tendue par une théologie d'autant plus dangereuse qu'elle est inconsciente ! Sans oublier non plus que les facteurs non théologiques sont terriblement présents encore et qu'on ne les combat pas, eux, par des raisonnements théologiques, ni même en les dénonçant seulement - car ils sont de l'ordre des complexes qui se durcissent parfois quand on les démasque - mais qu'on les voit se dissiper comme brouillard au soleil,

à mesure que progresse la convivance fraternelle et l'œcuménisme spirituel.

Les cellules vivantes que sont partout les groupes œcuméniques qui partagent leur prière, méditent ensemble la Bible, s'aident à lire les textes majeurs des grands dialogues de ce temps, ne font pas autre chose que prolonger à leur niveau cette expérience et cette recherche dont Chantilly est tous les trois ans le lieu privilégié. Notre revue en est la modeste servante.

BIENVENUE A DAMIEN SICARD ET ADIEU A U.D.C.

Dans cette ligne, mais en changeant de registre, il me reste en signant cet éditorial qui sera le dernier, à dire un joyeux mot d'accueil à celui qui, à la fin de l'été deviendra mon successeur.

Arrivé au terme de mon mandat de responsable (4), je vais en effet

(4) On sait que les mandats des responsables des Secrétariats nationaux sont impérativement fixés à trois ans et renouvelables une fois seulement. L'expérience a montré au Conseil permanent qu'une durée de six ans est optimale pour permettre une certaine continuité tout en évitant les mécomptes d'une responsabilité trop longue où l'on finit par s'engluier !

céder la fonction de secrétaire de la Commission épiscopale et de responsable du Secrétariat National à Damien Sicard, un vieil et très cher ami, qui deviendra ipso facto directeur d'« Unité des Chrétiens », revue de ce Secrétariat.

Présent depuis longtemps à tous les niveaux du grand chantier œcuménique - il fut naguère responsable diocésain de Montpellier et est depuis dix ans membre de la Commission épiscopale en même temps que du Comité mixte catholique-orthodoxe - il apportera sa compétence théologique et pastorale et sa qualification œcuménique, en même temps que cet inimitable sourire du Midi, qu'il partagera avec son compatriote et vis-à-vis protestant, Michel Freychet (5).

Je lui souhaite un très fécond mandat, en équipe avec tous les membres du Secrétariat auxquels je veux exprimer, en les quittant, ma reconnaissance pour la collaboration sans faille, réalisée au cours des six années passées : le Père Jérôme Cornélis, secrétaire de rédaction de la revue depuis sa fondation ; Sœur Louise-Suzanne Le Petit, responsable des abonnements et de l'administration ; M. Henri Wallon, qui vient tout juste de succéder à Yvonne Tannery à la charge de trésorier ; Sœur Marie-Thérèse Caritey, secrétaire générale. Œuvrant avec des moyens pauvres, mais animés par une même foi œcuménique, nous avons eu la joie de voir grandir l'audience de la revue. La nouvelle équipe fera mieux encore !

(5) Originaire du diocèse de Montpellier, Damien Sicard a été supérieur du séminaire régional d'Avignon, curé de la Cathédrale et vicaire épiscopal de Montpellier. Il fut expert au Concile Vatican II et consultant pour la mise en œuvre de la Constitution sur la liturgie.

Il est actuellement secrétaire de la Région apostolique de Provence-Méditerranée, secrétaire de la Commission épiscopale pour l'état religieux, co-responsable du Bureau d'études doctrinales de l'Episcopat.

ERRATUM.

Une malencontreuse coquille a fait sauter un zéro au chiffre annuel des pèlerins de Lourdes cité par le Père Bordes à la première page de son article du N° 62 d'« Unité des Chrétiens » sur l'Eglise catholique (p. 19).

Ce ne sont pas 400 000 pèlerins, mais **quatre millions** qui viennent chaque année à Lourdes.

CHANTILLY 1986 AU JOUR LE JOUR

par Louis Drousseau *



Le soleil n'était pas au rendez-vous à la fin de cette semaine de Pâques, en ce printemps qui n'arrivait pas à éclater, même dans le parc magnifique des « Fontaines ». Mais qui donc a eu le temps de s'en apercevoir ?

Dès le vendredi soir 4 avril, presque tout le monde est là : aussitôt après l'accueil cordial et efficace (autour de Sœur Marie-Thérèse Caritey, Huguette Morize et Michèle Chappart), les participants se retrouvent avec joie dans le brouhaha des conversations. On a bien oublié la tension qui régnait en 1983 : le texte épiscopal sur l'hospitalité eucharistique avait suscité alors des réactions parfois violentes, mais il avait aussi provoqué des mises au point et des explications utiles. Tout le monde est prêt à se lancer joyeusement dans l'aventure spirituelle que constitue toujours une session de Chantilly.

Dans cette agréable maison des « Fontaines » nous sommes en tout 178, dont 97 délégués diocésains catholiques, 50 délégués régionaux protestants, sept orthodoxes (mais à cause des charges pastorales des prêtres, la délégation se réduira souvent à quatre femmes qui, dans la semaine de Pâques, viennent nous rappeler le rôle des saintes Myrrophores), trois anglicans. Du côté ca-

tholique, la représentation féminine se renforce : sept femmes dont deux religieuses sont dans les délégations diocésaines. Du côté réformé on compte neuf déléguées.

Prière, contacts, travail

La prière est devenue une dimension essentielle de nos rencontres : office du matin, chant des Béatitudes de midi, eucharistie et culte vont rythmer nos journées. Comme on a veillé à ne pas trop charger l'horaire, l'office du matin peut s'étaler à l'aise entre 9 et 10 h. Les responsables liturgiques (le P. Jean-Paul CAZES, les pasteurs Jacques FISCHER et Laurent SCHLUMBERGER) ont préparé et dirigent admirablement nos prières communes : des fascicules sont entre toutes les mains et permettent à chacun de participer. Sœur CATHERINE, des Diaconesses de Versailles, est présente avec sa cithare.

Cette année nous avons plus de temps pour flâner près des stands de la librairie protestante, de la Revue **Unité des Chrétiens**, du Studio Kérux (qui se charge de diffuser les enregistrements des grandes conférences). Le goûter de 16 h 30 est encore une occasion appréciée de détente, de contacts, de discussions.

Tout est prévu pour mettre au travail cette grande assemblée, pour qu'elle n'écoute pas seulement mais qu'elle réagisse : les **carrefours**, chaque après-midi de 14 h 30 à 16 h, vont brasser confessions, régions, tendances, et susciter des réactions qui remonteront aux conférenciers. Le Pasteur Daniel COOK et le Père Pierre HERVOUET en ont assuré un fonctionnement impeccable.

Samedi 5 avril.

A 9 h 15 tout commence vraiment. L'office du matin nous rassemble dans la grande chapelle, sous la toile de Gleizes, entre les stations du chemin de croix de Tézé.

Puis la salle du sous-sol nous accueille. Les secrétaires nationaux, le P. René GIRAULT et le Pasteur Michel FREYCHET, présentent l'institution des sessions qui rassemblent catholiques et protestants depuis 1974

(*) Professeur à la Faculté de Théologie de Lille, expert de la Commission épiscopale pour l'Unité, délégué diocésain du Nord.

tous les trois ans, ainsi que le thème choisi cette année : « Nos différences ecclésiales, leur enjeu dans la recherche de l'unité ».

Etienne FOUILLOUX, professeur d'histoire contemporaine à Caen et bien connu pour sa thèse (**Les Catholiques et l'Unité chrétienne du XIXème au XXème siècle, Itinéraires européens d'expression française**, Centurion, 1982) propose une **Evaluation historique des différences confessionnelles**. Il a paru utile en effet de rappeler le poids des facteurs non théologiques. La sociologie aide à mesurer l'importance du facteur confessionnel comme le prouve A. WAHL pour les campagnes d'Alsace et du pays de Bade. A partir de là, l'historien peut proposer une description des mentalités qui expliquent ces comportements, et avancer ensuite une interprétation de la situation française par le poids du nombre et le poids de la mémoire collective. (Voir le résumé pp. 6-7).

A 16 h 30, des **témoignages** présentent quelques réalisations œcuméniques significatives.

Madame Jacqueline CARBONARE (membre de la Commission luthérienne œcuménique du Pays de Montbéliard avec le Pasteur KABONGO), signale l'intérêt d'un voyage à Genève au C.O.E. et à Chambésy, pour 60 participants venus du Doubs, de Belfort et de Montbéliard.

Le Pasteur Pierre DELAHAYE et Anne GRANGE, catholique enseignant au lycée de Fontenay-le-Comte, décrivent une réalisation exemplaire de formation œcuménique qui fonctionne depuis 1982... à partir du congrès eucharistique de Lourdes de 1981 qui a posé aux catholiques le problème de l'unité des chrétiens ! Ces journées départementales trimestrielles étalées sur deux ans ont touché un groupe de 80 personnes. Sans doute qu'un nouveau cycle se mettra en route ailleurs.

La libéralisation des ondes a permis des réalisations communes, fort diverses d'ailleurs. Le Pasteur Monique VEILLE, de Marseille, décrit « Dialogue », la radio fondée par les communautés arménienne, catholique, réformée et orthodoxe, et administrée à égalité par un comité de douze membres. Quelques permanents et deux cents bénévoles font fonctionner l'émetteur de 6 h 30 à 23 h 30 depuis la Pentecôte 1983. En fait, il n'y a pas d'émission pluri-confessionnelle, mais tous les auditeurs sont visés par les émissions de chaque Eglise.

Le Pasteur Laurent SCHLUMBERGER de Bois-Colombes, évoque « De vous à nous », une émission (gratuite !) d'une heure et demie par semaine sur l'émetteur communiste de Gennevilliers : émission œcuménique de bout en bout, mais qui n'est mandatée par aucune Eglise. Ce n'est pas une émission religieuse à proprement parler : c'est un dialogue et un partage à partir de l'actualité et des questions adressées en direct à une table ronde de quatre ou cinq chrétiens. Genre difficile, mais qui accroche. Cette fois il s'agit d'une institution légère, mais qui paraît originale et efficace.

Le témoignage le plus surprenant vient de Corse. Le Pasteur Gilbert CHARBONNIER et Luc BRONZINI de CARAFFA, présentent une expérience inédite : par suite d'un contrat en bonne et due forme avec l'évêque d'Ajaccio, le Pasteur CHARBONNIER est employé à tiers-temps à la formation œcuménique avec la radio locale, à la formation permanente biblique et doctrinale, et à l'aumônerie scolaire du lycée de Bastia. Il prend ainsi sa place dans le diocèse d'Ajaccio grâce à une équipe paritaire d'accompagnement de dix membres dont fait partie Luc BRONZINI. Deux ans ont été nécessaires pour mettre au point les modalités de l'accord et les faire approuver par l'évêque et le conseil presbytéral diocésain, ainsi que, plus difficilement, du côté protestant par l'échelon local et synodal. La réciprocité, souhaitable en principe, n'est pas encore possible dans le contexte corse.

18 h 15, l'eucharistie célébrée par Mgr Roger MEINDRE, évêque de Mende, nous rassemble tous. Le Pasteur Francis DIENY donne la prédication : il rappelle avec vigueur le thème du **Soli Deo gloria**, mais en dénonçant vigoureusement une « divinisation » qui serait le fait de l'homme, il semble avoir fait souffrir des oreilles orthodoxes très attachées à la spiritualité de la divinisation. Hélas ! ces mêmes oreilles devaient tinter encore dans la récitation du Credo de Nicée-Constantinople où figurait innocemment le Filioque ! Petits exemples qui montrent que nous ne sommes pas assez attentifs aux questions de langage.

Dimanche 6 avril.

Après la solennelle liturgie de la Parole, qui rappelle presque les **Mattins** des cathédrales anglicanes, le dimanche sera marqué par l'inter-vention d'André BIRMELE. Ce théolo-

gien au physique de jeune premier est pasteur luthérien à Strasbourg où, entre autres choses, il anime avec Harding MEYER l'Institut de Recherches Œcuméniques. Depuis deux ans il dialogue avec le P. SESBOUE sur la différence fondamentale entre catholiques et protestants, dans le cadre des rencontres du Conseil permanent de l'épiscopat français et du Conseil luthéro-réformé. Il traite ici de **Nos différences ecclésiales dans le dialogue œcuménique**.

Nous différons certainement dans la manière dont nous concevons l'Eglise comme instrument de salut. Mais nous ne pouvons plus affirmer comme à New-Delhi et à Nairobi que l'unité devrait supprimer les différences : à côté des différences séparatrices il y a des différences qui sont des richesses. André BIRMELE a tenu tout le monde sous le charme par la clarté et l'ouverture de sa pensée, par son ton direct et engagé. Le lecteur trouvera son texte aux pages 8 à 13.

Une longue discussion (avec surtout de BACIOCCHI, BLANCY, NICOLAS) amenait des précisions sur le rôle de l'humanité glorifiée du Christ et sur le rôle de l'Esprit dans l'Eglise.

Réflexions africaines sur nos différences ecclésiales (16 h 30)

Il était bon d'entendre une réaction des jeunes Eglises, d'autant plus que la Fédération Protestante compte de plus en plus de pasteurs d'origine africaine en poste en France. Il est significatif que le Secrétaire de la CEVAA (qui est l'héritière de la vieille Société des Missions) soit un pasteur togolais. Le P. Eloi MESSI, dominicain camerounais, faisait entendre une voix catholique, animée d'une louable passion ; dans l'auditoire, bien des catholiques auraient pour-tant souhaité qu'il ait lu de près les textes conciliaires et canoniques qui excitaient sa verve.

On trouvera plus loin, page 30, une présentation de ces réflexions africaines.

Le Pasteur Jean-Daniel WOHLFAHRT préside la Sainte Cène, en utilisant le texte de la liturgie de Vancouver. Le Père Damien SICARD, à partir de Jn 20, 19-31, fournit un bel exemple d'homélie catholique, qui ne paraît avoir fait souffrir personne.

Informations internationales

A 20 h 45, une réunion générale est consacrée aux **informations**. Tout d'abord, Madame Elisabeth BEHR-SIGEL

répond à quelques questions concernant la femme dans l'orthodoxie.

Mgr GIACHETTI, évêque de Pinerolo dans les vallées vaudoises; dans un excellent français, nous apporte le salut du Secrétariat italien pour l'œcuménisme. Il nous décrit ce qui se fait en Italie : la traduction commune de la Bible, l'activité des centres théologiques de Bari et de Vérone. Il nous dit surtout son activité à Pinerolo : comment il a pu être présent au Synode vaudois de Torre Pellice et comment il y a intéressé les communautés catholiques. A nos questions, il répond avec flamme en italien (traduit par Luc BRONZINI) sur la pastorale des mariages mixtes, sur une recherche concernant un « baptême œcuménique ». Cet écho de l'Italie est vraiment stimulant.

Les Pasteurs Michel LEPLAY et Albert NICOLAS tentent de remplacer le Pasteur Jacques MAURY, malade ; ils donnent lecture de son rapport sur le récent Synode extraordinaire de Rome (rédigé pour le Conseil Œcuméniques des Eglises).

Il est bien tard quand on donne la parole au Père Gérard DAUCOURT, naguère délégué du diocèse de Besançon et nommé en 1984 au Secrétariat romain pour l'Unité. Il nous parle avec une franchise de langage et une conviction qui tiennent tout le monde en éveil. Parmi les sujets abordés et les questions posées : le projet de réforme de la Curie, le Secrétariat pour l'Unité et les dicastères, le Pape en Inde, le Conseil des Eglises au Moyen-Orient, la journée de prière pour la paix à Assise, Taizé enfin.

Lundi 7 avril.

Le P. Bernard SESBOUE, doyen de la Faculté de Théologie jésuite du Centre Sèvres, membre de la Commission Théologique Internationale, participant chevronné des dialogues bilatéraux (avec l'Alliance Réformée Mondiale, mais aussi aux Dombes et au Comité mixte catholique et luthéro-réformé), présente un point de vue catholique sur le problème qu'a abordé André BIRMELE. Dans un ample exposé qui parcourt les domaines de l'ecclésiologie, de la christologie et de l'anthropologie, il fait appel à la catégorie de sacrement pour dire la relation du Christ et de l'Eglise. Le Christ est le sacrement fondateur, l'Eglise est le sacrement fondé ; mais l'Eglise est aussi le « sacrement de la médiation du Verbe Incarné ». Le ministère est en elle le signe de cette dépendance radicale.

Le mardi après-midi ne comporte pas



Chantilly 86 : le Père Damien Sicard prononçant l'homélie pendant la Sainte Cène célébrée par le Pasteur Jean-Daniel Wohlfahrt.

de Sainte Cène ni d'eucharistie, mais le P. Jean GUEIT, prêtre orthodoxe de Marseille qui n'a malheureusement pas pu assister au déroulement de la session, nous propose une substantielle **méditation théologique** sur Jean 20, 1-10. Dans la double primauté de Pierre et de Jean qui lui paraît évidente dans le texte, le P. GUEIT trouve de quoi mener un rude examen de conscience pour l'Eglise de Pierre (où le catholique ne se reconnaît pas toujours), mais aussi pour l'Eglise de Jean, c'est-à-dire l'Eglise d'Orient, et enfin pour les Eglises de Paul, c'est-à-dire les Eglises de la Réforme. Tous sont appelés à se convertir pour devenir membres les uns des autres, au-delà des différences séparatrices.

Deux vaillants représentants du pays de Montbéliard, le P. Pierre GRESOT et le Pasteur Philippe KABONGO, soumettent alors à l'assemblée les **Conclusions**, qu'ils ont pris le risque de rédiger à partir du vécu de la session. Exercice difficile : le texte n'est-il pas trop long, trop enveloppé ? On rappelle qu'il ne s'agit pas d'un message au monde, mais d'une reprise des acquis essentiels pour favoriser des échanges avec ceux qui n'ont pas vécu ces journées. Des corrections sont proposées, mais l'ensemble du texte est gardé ; on le trouvera page 34.

LES ADIEUX DU PERE GIRAULT

Alors a lieu une brève « cérémonie » si l'on peut appeler ainsi ces instants simples et chaleureux : le P. GIRAULT fait ses adieux au terme de ses six années au Secrétariat de la Commission épiscopale pour l'Unité des Chrétiens. Tous mesurent le travail énorme qu'il a accompli avec efficacité, discrétion, esprit fraternel. Est-ce la passion œcuménique qui l'a conservé aussi jeune ? Son succes-

seur, le P. Damien SICARD, prendra ses fonctions en septembre. Nos présidents de séance, Pierre HUNTSINGER, protestant, et le P. André HECKENROTH (d'Aix-en-Provence comme son nom ne l'indique pas) se sont surpassés ici pour donner à ce moment la teinte d'humour, d'émotion et de solennité qui convenait.

Le soir à 20 h 45 se tiennent des réunions régionales « monoconfessionnelles » (selon le jargon cantilien) : les délégués d'une même région peuvent ainsi se voir, tenter des bilans, préparer l'avenir.

Mardi 8 avril.

La dernière matinée sera chargée. Après la prière commence sans délai la **table ronde** qui réunit pendant une heure et demie les trois conférenciers : tenant compte des discussions et des questions remontées des carrefours, ils précisent le sens de leur apport. Ces moments ont été d'une richesse exceptionnelle. Bien des auditeurs auraient aimé en posséder un enregistrement, mais les notes qu'on trouvera pages 27-29, donnent l'essentiel de cette recherche théologique en commun.

Il reste encore un exercice difficile, la **lecture critique** de la session : le Pasteur Michel LEPLAY et le P. Jean-Jacques LATOUR remplissent d'admiration l'assemblée par leur à propos et leur brillant. Voir pages 31-33.

Enfin le Pasteur Michel FREYCHET et le P. René GIRAULT, qui ont organisé ensemble ce 5ème Chantilly, tirent les dernières leçons.

1986 restera sans doute une très bonne année, qui ouvre des chemins nouveaux dans le dialogue entre chrétiens ; ce sera en tout cas un beau souvenir pour ceux qui l'ont vécu.

ÉVALUATION SOCIO-HISTORIQUE DES DIFFÉRENCES CONFESIONNELLES

par Etienne Fouilloux *

Le conférencier tient à bien délimiter la portée de ses paroles. Il parle au nom de sa compétence en histoire contemporaine, (mais sans formation sociologique approfondie) pour répondre à une demande concernant des différences confessionnelles. Il y a vingt ans, on aurait fait porter la demande plutôt sur les convergences théologiques ou ecclésiastiques. Il s'en tiendra à un champ restreint : le 20ème siècle, dans le cadre géographique français, les seuls facteurs non-théologiques, les grandes confessions chrétiennes (pratiquement catholiques et protestants, sans rien dire sur le rapport Eglises-sectes).

Une démarche en trois temps est proposée : à partir d'un exemple précis analysé par un historien, on tentera deux interprétations : l'une, sociologique, par le poids du nombre, l'autre, historique, par le poids du passé.

Des comportements différents

Un exemple qui n'a rien d'exceptionnel est analysé dans la thèse d'Alfred WAHL, soutenue à Strasbourg en 1980, Confession et comportement dans les campagnes d'Alsace et de Bade (1871-1939) ; l'essentiel des conclusions est repris dans la Revue d'Allemagne d'octobre-décembre 1985. Wahl cherchait à répondre à la question : peut-on déceler des divergences de comportement, non seulement des divergences religieuses, mais des divergences de tout ordre, politiques, sociales, économiques, démographiques... en fonction de l'appartenance confessionnelle ? La réponse, à partir d'une méthode rigoureuse de tests et de batteries de questions, est claire : oui, la variable confessionnelle est toujours la plus opératoire et la plus discriminante, plus que la condition sociale par exemple ou que d'autres variables. « En fait les protestants et les catholiques formaient plutôt deux groupes ethniques, c'est-à-dire deux ensembles

humains possédant une homogénéité certaine du point de vue socio-culturel ; ces groupes se définissent essentiellement par la culture, par la conscience d'appartenir à un ensemble original » (Revue d'Allemagne, 1985, page 410).

Cela apparaît dans des confrontations conscientes, d'abord religieuses : controverses à propos du prosélytisme, à propos du Vendredi-Saint chômé chez les protestants, ou de la Fête-Dieu chômée chez les catholiques, à propos du simultaneum dans les églises, voire dans les cimetières, à propos surtout des « funestes mariages mixtes ». Confrontations politiques aussi : le confessionnel est toujours déterminant, avant que le gaullisme en Alsace et l'évolution sociale-démocrate au pays de Bade ne viennent un peu brouiller les cartes. Les catholiques votent pour le Zentrum, puis pour la CDU au pays de Bade, pour le MRP en Alsace, tandis que les protestants votent « impérial », puis SPD au pays de Bade, radical puis gaulliste en Alsace, toujours pour se défendre contre une éventuelle hégémonie cléricale.

Au plan socio-économique, les confrontations sont inconscientes, mais fort nettes : les protestants sont plus riches et plus évolués, les pratiques démographiques sont tranchées. Comme le pensait Max Weber, il y a un lien très étroit entre la confession religieuse et la morale conjugale ainsi que la promotion sociale.

Des mentalités différentes

Ainsi le sociologue Alfred Wahl atteste le caractère incontournable de la variable confessionnelle, mais il ne cherche pas à établir des correspondances spirituelles ou théologiques. Etienne Fouilloux se risque à un petit essai « idéal-typique » (pour parler comme Max Weber) au niveau du vécu et des mentalités : cela permet de structurer les différences rencontrées sur le terrain.

La mentalité catholique peut se caractériser par quatre traits d'importance décroissante :

- 1) une révérence pour l'ordre naturel des choses qui est bon et qui doit être respecté ;
- 2) la prégnance de l'argument d'autorité : le changement lui-même ne peut venir que du haut, par les élites cléricales qui au 20ème siècle vont provoquer le rattrapage catholique, en fondant des caisses agricoles, des syndicats, etc. ;
- 3) l'importance de la Tradition (qui englobe aussi des traditions) sur laquelle se fonde l'autorité ; la continuité avec le passé est déterminante pour la vérité ;
- 4) la communauté, qui l'emporte sur la personne et qui maintient l'unité, mais ne favorise pas l'initiative.

La mentalité protestante peut se décrire par quatre traits :

- 1) l'intériorisation du libre examen, qui développe « l'individualisme protestant » (Baubérot) ;
- 2) la relativisation de la Tradition, car le changement n'est pas nécessairement trahison ;
- 3) la religion du livre qui valorise l'instruction et la lecture ;
- 4) peut-être encore le paradoxe de la justification et de l'élection : tout vient de Dieu, mais la réussite humaine peut être un signe de salut, et l'élection peut être un encouragement à l'activité et à l'initiative.

Un œcuménisme qui ne voudrait pas tenir compte de ces différences risquerait d'être de l'angélisme. Une longue confrontation entre deux groupes égaux - ce n'est pas le cas de la France - a pu ossifier ces différences dans un système que les sociologues néerlandais appellent la « pilarisation » : un dualisme généralisé, deux « piliers » d'organisations qui, du berceau à la tombe, cloisonnent soigneusement chaque groupe.

En France, le poids du nombre

Etienne Fouilloux tente une interprétation sociologique de la situation française qui est très différente de la situation hollandaise ou de celle étudiée par A. Wahl.

(*) Professeur d'histoire moderne à l'Université de Caen.



Chantilly 86 : Etienne Fouilloux pendant sa conférence magistrale.

La France est un pays où 80 % de gens se déclarent catholiques : elle a oublié qu'elle aurait pu être pluri-confessionnelle. Il y a donc un complexe majoritaire, une tranquille hégémonie catholique qui apparaît dans les clochers qui marquent le paysage français, dans le langage où, par exemple, « l'Eglise » signifie toujours l'Eglise catholique. Cela s'accompagne d'une tranquille méconnaissance des minorités : protestants et juifs n'étaient pas des Français à part entière, ils divisaient la communauté nationale.

En face, il existe un complexe minoritaire : comment s'intégrer à l'ensemble sans se perdre soi-même ? La cohésion interne est maintenue par le lien avec des sanctuaires comme les Cévennes, par une tendance à l'endogamie, par une cohésion culturelle encore importante. Le minoritaire veut s'intégrer, mais en se distinguant comme le meilleur, en se pensant fortement comme le sel et le levain, en s'affirmant comme une élite religieuse devant les ignorances et les « idolâtries » de la majorité. A certains moments où la loi est devenue égale pour toutes les confessions, sous la monarchie de juillet et au début de la IIIème République, les protestants ont même cru qu'ils pourraient conquérir la France. On ne doit pas s'en étonner : peut-il exister des minorités sans complexe d'infériorité ou de supériorité ? Pourtant, c'est peut-être le cas de l'orthodoxie russe en France, dont la situation est particulière.

Le poids du passé : mémoires inégales et opposées

Le conférencier propose aussi une interprétation plus historique de la situation française : le poids du passé dans la mémoire des deux Confessions. Certes l'histoire est la même pour tous et les savants sont d'accord pour la reconstituer et l'interpréter, mais la mémoire réelle que les divers groupes ont gardé des événements est fort diverse.

En effet, les mémoires sont d'abord inégales. La minorité protestante n'existe guère dans la mémoire de la majorité catholique, où l'on n'est guère obsédé par les guerres de religion, la Saint-Barthélemy ou la Révocation de l'Edit de Nantes, mais où l'on est bien plus préoccupé par le phénomène de la laïcisation. Existe-t-il même une mémoire majoritaire ? Les catholiques n'en ont pas besoin pour être eux-mêmes, d'autant moins que l'histoire les met plutôt mal à l'aise (Inquisition, Sylabus).

En revanche, il y a une forte mémoire minoritaire : les protestants aiment célébrer leurs actes fondateurs (Confession d'Augsbourg, naissance de Luther, Révocation de l'Edit de Nantes) ou les souvenirs des persécutions et de la résistance (Assemblée du Désert, Camisards). La crainte reste vive d'une nouvelle atteinte à la liberté religieuse, devant la Terreur blanche en 1815, les dis-

criminations du Second Empire, l'anti-protestantisme de la fin du 19ème siècle, lié chez Drumont à l'antisémitisme, devant Vichy et même devant le récent rapport Vivien sur les sectes.

Les mémoires ne sont pas seulement inégales, elles sont opposées. Ainsi pour les catholiques, la Révolution française amène laïcisation et persécutions ; pour les protestants, avant d'être persécutrice, elle introduit la liberté de conscience, bien que l'édit de Tolérance soit daté de 1787 ! Ou encore la IIIème République, pour les catholiques, instaure la laïcité et ne sera vraiment acceptée qu'après 1925 ; pour les protestants elle a suscité une grande sympathie et une quasi-identification après 1875 et entre les deux guerres, car elle supprime toute hégémonie catholique. L'anti-protestantisme s'est d'ailleurs nourri des rancœurs contre l'action de certains protestants au début de la République et dans la question de l'école.

Le poids des mémoires influe sur les comportements, et le protestant se méfie de toute résurgence de cléricalisme catholique. Dans le midi, les protestants suivent les déplacements de la gauche : ferrystes en 1880, radicaux en 1905, socialistes après 1945, voire communistes chez les paysans du Gard. Ce n'est pas un hasard qu'il y ait eu une douzaine de protestants (et pas mal d'israélites) dans les allées du récent «pouvoir socialiste».

Aujourd'hui

On dira peut-être que les facteurs non-théologiques ont changé, car la Séparation de 1905 a fait du religieux un fait volontaire et privé ; l'exode rural a fait disparaître les bastions confessionnels ; la laïcisation qui visait le catholicisme en 1905 combat la religion comme telle après 1950. Et depuis 1960, les pistes religieuses elles-mêmes se brouillent : les catholiques découvrent des valeurs protestantes et les protestants découvrent des valeurs catholiques.

Il ne faudrait pas croire pourtant que les différences ont disparu : depuis 1980, on assiste à un regain des identités confessionnelles (dont témoigne le numéro d'Autrement sur « La scène catholique »). Il n'était pas mauvais dans cette session de se pencher à nouveau sur des différences têtues qu'on avait pu croire dépassées.

Notes prises par un auditeur

Nos différences ecclésiales : leur enjeu dans la recherche de l'unité

Analyse protestante

par André Birmelé *

Le sujet que vous me proposez est un sujet « antiœcuménique ». Il est « antiœcuménique » pour la grande majorité des membres de nos Eglises pour lesquels toute différence entre Eglises et confessions chrétiennes est, dans un premier temps et presque instinctivement ressentie comme négative, étrange et séparatrice. Les fidèles de nos Eglises qui sont portés par un souci œcuménique nous incitent à parler de ce qui nous unit plutôt que de ce qui nous caractérise dans notre particularité. Certains prétextent, argument suprême, que « nous avons tous le même dieu », expression classique qui résume à merveille la peur de la différence. Cette peur de la différence s'explique par une confusion entre différence et division, tout comme on confond dans notre société unité et uniformité ou égalité et égalitarisme. Lorsqu'il y a pareille confusion, il y a blocage de tout engagement œcuménique. Car si je n'en suis pas resté à l'idée naïve d'une conversion de l'autre à mes convictions ou à mon Eglise, la confusion unité-uniformité signifie abandon dans le dialogue de mon identité ecclésiale propre, ce que je ne souhaite précisément pas.

Je voudrais, d'entrée, me démarquer face à cette vision des choses tout en sachant qu'elle est bien plus répandue que nous ne le souhaiterions. Mon intention est d'essayer de comprendre et de formuler positivement la relation unité-différence. Mon engagement pour l'unité des Eglises et je crois pouvoir dire votre engagement pour cette cause nous apprend que la recherche de l'unité n'est intéressante et justifiée que si chacun d'entre nous est fidèle à sa foi, à son Eglise et à sa tradition ecclésiale. En d'autres termes : unité et différence ne sont pas nécessairement deux termes opposés, mais au contraire deux notions complémentaires (alors qu'inversement unité et uniformité sont deux notions qui s'excluent l'une l'autre).

Ma réflexion comportera quatre paragraphes :

1. - Unité et différence.
2. - Critères pour une différence légitime.
3. - Essai de localiser les différences entre protestants et catholiques.
4. - La portée de la différence.

1. - Unité et différence

Mon plaidoyer introductif pour une vision positive du rapport unité-différence doit immédiatement être nuancé. Il y a évidemment différence et différence. Toute différence n'est pas bonne pour l'unité de l'Eglise. Il convient donc de distinguer entre celles-ci. Les unes sont bonnes au sein de l'Eglise une voire souhaitables, nous les appellerons les différences légitimes, et d'autres sont néfastes et dommageables, c'est-à-dire des différences séparatrices d'Eglise.

La première catégorie de différences est celle que nous connaissons par exemple au sein de nos communautés locales. Dans une paroisse protestante comme dans une paroisse catholique, tout le monde n'a pas la même vision des choses. Ceci rend notre vie paroissiale intéressante. L'uniformité serait mortelle, la différence est enrichissante et légitime. Elle est légitime et expression de richesse car elle peut s'inscrire dans le cadre de l'unité de notre Eglise locale. Je définirai dans le second paragraphe, quelles sont les conditions pour que des différences existant entre familles ecclésiales puissent à mon avis être considérées comme légitimes. La seconde catégorie de différences sont les différences séparatrices. Je ne recherche pas de rapprochement avec par exemple les témoins de Jéhovah ou la secte de Moon et je sais très bien pourquoi. Même si ces groupes se réfèrent à l'Ecriture Sainte et parlent de Dieu et de Jésus Christ, il y a entre nos Eglises et ces sectes de telles différences dans la compréhension de l'Evangile et de la foi que tout rapprochement est exclu. Je choisis des exemples extrêmes pour bien

caractériser le problème. Ici la différence est raison de division.

Pour nos relations entre Eglise catholique romaine, Eglises orthodoxes et Eglises nées de la Réforme du XVI^e siècle, la difficulté vient du fait que les différences qui ont existé entre nous, ont été jugées par nos pères comme étant des différences séparatrices d'où la division de nos familles confessionnelles. Les confessions de foi de mon Eglise luthérienne, sur la base desquelles j'ai été ordonné pasteur, comprennent un certain nombre de « damnamus » (nous condamnons). Et nous condamnons les catholiques romains, les réformés zwingliens et calvinistes, les anabaptistes et d'autres. Ce procédé peut vous paraître intolérable, mais c'est là le chemin qui a été suivi par chacune de nos traditions et dont nous sommes les héritiers. L'enjeu de l'engagement œcuménique est la transformation de la différence : la différence séparatrice d'Eglise doit devenir, si cela est possible, différence légitime donc expression de la richesse de nos diversités. Il ne s'agit pas de supprimer nos différences, mais d'en changer la nature. Il y a transformation, il y a nécessairement transformation. La situation actuelle où il subsiste entre nous des différences séparatrices est inacceptable. Nous ne saurions réaliser l'unité en préservant le statu quo et les différences dans l'état. Nos différences doivent être transformées afin qu'elles perdent leur caractère séparateur. Le « oui » à la différence ne saurait être un oui résigné, acceptant finalement une coexistence pacifique, mais séparée des Eglises et des confessions. Notre oui veut être l'expression d'une découverte spirituelle vivifiante, stimulante et libératrice où je peux reconnaître la foi de l'autre et de sa tradition ecclésiale comme étant une expression légitime de la même foi chrétienne même si cette expression est différente de la manière dont moi-même je confesse cette même foi.

Cette reconnaissance mutuelle, qui accorde une place positive à nos différences, permet alors la célébration

(*) Professeur à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg.

commune de la même Parole et des mêmes sacrements. Je ne serai jamais un catholique espagnol ou italien, mais je peux participer au culte de ce frère latin sachant qu'il célèbre dans le langage qui est le sien, le même Seigneur que moi. A l'inverse, je ne lui demanderai pas d'adopter mon langage et ma tradition, mais je lui demanderai de reconnaître dans ma manière d'exprimer ma foi, une expression légitime de la foi une en Jésus Christ.

Il convient donc, non de supprimer nos différences, mais de les transformer afin qu'elles perdent leur caractère séparateur. Lorsqu'elles sont ainsi transformées, il n'y a plus opposition entre unité et différence, mais au contraire complémentarité.

Pour montrer que ce discours n'est pas simplement théorie, je conclus ce paragraphe par l'évocation de l'exemple du dialogue luthérien-réformé. Luthériens et réformés n'ont pas manqué de se condamner mutuellement au XVIème siècle. Il y eut séparation ; la célébration commune de la Parole et des Sacrements était devenue impossible. Ce n'est qu'au XXème siècle qu'on essaya de surmonter les clivages. On reprit pour cela les « *damnamus* » des divers livres symboliques servant de référence aux deux traditions. Il n'y avait pas lieu de douter de la conviction de nos pères qui les ont un jour formulés. Il était par contre nécessaire de vérifier si ces « *damnamus* » touchent toujours

encore le partenaire du dialogue contemporain. On a pu conclure qu'il n'en était plus ainsi. Après un certain nombre de dialogues théologiques sur la Parole de Dieu, la Sainte Cène et le Baptême, le salut en Jésus Christ, on a établi au niveau européen la communion ecclésiale (Concorde de Leuenberg - 1972) où nous nous reconnaissons mutuellement comme Eglises de Jésus Christ au plein sens du terme et où nous nous invitons les uns les autres à la célébration de la même Parole et des mêmes sacrements. Un huguenot cévenol reste un huguenot cévenol, et un luthérien d'Alsace un luthérien d'Alsace. Notre différence est notre richesse, mais nous savons l'un de l'autre que nous confessons le même Seigneur et, quand l'occasion nous en est donnée, nous le faisons ensemble, car nous sommes de la même Eglise.

2. - Critères pour une différence légitime

Cet exemple du dialogue luthérien-réformé nous fait passer directement au second point. Celui-ci a pour but de nommer certains critères permettant de considérer une différence comme légitime. Toute la difficulté consiste à voir où se situe la limite entre une différence légitime et une différence séparatrice. Le dialogue luthérien-réformé a jugé nécessaire un accord sur la prédication de l'Evangile et sur la célébration des Sa-

crements, en d'autres termes : un accord sur le Christ mort et ressuscité pour nous et sur la communication de ce don dans la prédication et la vie sacramentelle. On s'est efforcé de dépasser le caractère séparateur des différences données par l'histoire. Sur la base de ce consensus, on a pu déclarer la communion ecclésiale. Une différence a été jugée séparatrice si elle remet en question le consensus sur Parole et Sacrements. En d'autres termes : toute différence qui ne remet pas en cause l'accord central sur Parole et Sacrements est une différence légitime, elle est une richesse pour l'Eglise. Ce faisant, les luthériens et les réformés ont tout simplement été fidèles à une conviction fondamentale de la Réforme du XVIème siècle qui avait défini l'Eglise comme étant « l'assemblée des croyants parmi lesquels l'Evangile est prêché fidèlement et les saints sacrements administrés conformément à l'Evangile. Car pour que soit assurée l'unité véritable de l'Eglise chrétienne, il suffit d'un accord unanime dans la prédication de l'Evangile et l'administration des Sacrements conformément à la Parole de Dieu. L'unité véritable de l'Eglise n'exige pas qu'on observe partout des cérémonies uniformes instituées par les hommes » (Conf. d'Augsbourg, Article 7).

Il est pour le dialogue avec Rome et Constantinople important de constater que ces critères ne comportent aucune référence ecclésiologique, aucune évocation du ministère. Une vision ecclésiologique commune ne semble pas nécessaire. Il est effectivement intéressant de noter que les dialogues entre Eglises nées de la Réforme (luthériens, anglicans, réformés, baptistes, méthodistes...) n'abordent pas les questions d'ecclésiologie, questions qui deviennent centrales dès qu'une de ces Eglises s'engage dans un dialogue avec l'Eglise catholique romaine ou les Eglises orthodoxes. Je voudrais éviter le malentendu (et même l'erreur) selon lequel les Eglises nées de la Réforme ignoreraient l'ecclésiologie. Il est pour les Eglises nées de la Réforme entendu que l'Eglise est donnée par Dieu, elle est corps du Christ et non simple société de croyants. Le ministère, les ministères et une certaine structure sont des données constitutives pour toute Eglise. Ces données nécessaires sont néanmoins secondes par rapport à la Parole et aux Sacrements. Des divergences par exemple sur des questions de ministère ne remettent pas nécessairement en cause la communion ecclésiale existant entre ces Eglises nées de la Réforme. Cette communion serait par contre



Chantilly 86 : les deux animateurs des séances plénières, André Heckenroth et Pierre Hunsinger, à la tribune avec le professeur André Birmelé donnant sa conférence magistrale sur « Nos différences ecclésiales : leur enjeu dans la recherche de l'Unité » (analyse protestante).

remise en cause par des désaccords sur la compréhension de la Parole et des Sacrements. L'exemple des relations luthériennes-réformées en Europe est la meilleure confirmation de ce propos. Il y a ainsi pour les Eglises nées de la Réforme des critères bien précis permettant de distinguer entre différence légitime et différence séparatrice.

La critériologie des Eglises catholique romaine et orthodoxes est autre. Elles insisteront certes, elles aussi, sur le nécessaire accord dans la prédication de l'Évangile et la célébration des sacrements, mais elles ajouteront nécessairement une compréhension commune de l'Église de son ministère et de ses structures. Ainsi un désaccord même partiel sur la question du ministère est considéré comme différence séparatrice par l'Église romaine (cf. la notion de defectus sacramenti ordinis de Vatican II. U.R. 22).

Il y a eu dans le dialogue des rapprochements significatifs, mais nous ne définissons pas encore en des termes identiques les critères permettant de distinguer entre une différence légitime et une différence séparatrice. La question ouverte n'est pas la nécessité de l'Église de son ministère et de ses structures. Cette nécessité est affirmée par toutes les Eglises chrétiennes, mais la place que l'on accorde à ces données ecclésiologiques dans la définition de ce qui est nécessaire à l'unité. Au « satis est » de la Confession d'Augsbourg 7 (« Pour l'unité véritable de l'Église chrétienne, il suffit [satis est] d'un accord unanime dans la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements conformément à la Parole de Dieu »), les catholiques et orthodoxes répondent par une question : « Ce satis est, est-il suffisant ? » Il a été jugé suffisant pour permettre des rapprochements entre Eglises nées de la Réforme, mais il ne semble pas suffire dans les dialogues entre Eglises de la Réforme et Rome et Constantinople. La définition d'une critériologie commune permettant de distinguer entre différences légitimes et différences séparatrices reste à l'ordre du jour de nos dialogues œcuméniques.

3. - Essai de localiser les différences entre protestants et catholiques

Je consacrerai le troisième paragraphe de mon intervention aux différences subsistant entre Eglises nées de la Réforme et Église catholique romaine. Je voudrais essayer de les localiser avant d'en mesurer la portée dans mon dernier paragraphe.



Chantilly 86 : l'assemblée plénière à l'écoute de l'exposé du professeur André Birmelé.

Ces différences sont de divers ordres. Il y a des questions de piété, d'éducation, de culture, des différences qui peuvent avoir des origines ethniques, économiques, sociales, linguistiques, des différences entre familles chrétiennes et au sein de chacune d'entre elles. Il y a d'un autre côté des questions doctrinales. Je ne sous-estime pas l'importance des différences non-doctrinales et je suis même conscient que l'on peut souvent prétexter des questions doctrinales dans le but de préserver un avantage économique, un statut social ou tout simplement une altérité culturelle. Je note cependant que nous nous sommes séparés et condamnés mutuellement pour des raisons doctrinales. Il me semble essentiel de procéder à un inventaire de ce qui nous unit ou nous sépare au niveau des convictions fondamentales de notre foi. Cet inventaire me semble d'autant plus opportun que nous pouvons aujourd'hui faire un premier bilan après vingt années de dialogue. Où en sommes-nous dans les dialogues entre réformés et luthériens d'une part et catholiques de l'autre ? Je me réfère avant tout aux dialogues internationaux qui ont été, au niveau mondial, officiellement mandatés par nos familles ecclésiastiques. (1)

Il convient dans un premier temps de noter l'étendue et l'ampleur du consensus. Nous sommes bien plus proches les uns des autres que nous ne le pensons souvent. Il y a accord sur Dieu, Jésus Christ, l'Esprit Saint, le baptême, la prière, l'espérance chrétienne, l'engagement chrétien, le salut en Christ, la référence à l'Écriture Sainte et son autorité, un large accord sur l'Eucharistie, sur le minis-

tère et la compréhension de l'Église. La situation de 1986 n'est plus comparable à 1517, 1530, 1648 voire 1870 ou 1950. La majorité des condamnations réciproques du XVIème siècle sont aujourd'hui sans objet. Le grand reproche de la Réforme selon lequel la tradition catholique enseignerait le salut par les œuvres ne saurait être répété. Rome, Genève et Wittenberg confessent le salut, don gratuit de Dieu à l'homme croyant, ils enseignent tous les trois la nécessité des œuvres, une foi sans œuvres est impensable. Un second lieu d'opposition souvent mis en avant par les Eglises de la Réforme a été durant des siècles la référence à l'Écri-

- (1) Dialogue luthérien-catholique romain :
1) Rapport de la commission d'étude évangélique luthérienne-catholique romaine sur le thème : « L'évangile et l'Église » (Rapport de Maite), in : D.C. 1621 - 1972, pages 1070-1081.
- 2) Le repas du Seigneur. Commission mixte catholique romaine-évangélique luthérienne. In : D.C. 1755 - 1979, pages 19-30.
- 3) Voies vers la communion. Commission mixte catholique romaine-évangélique luthérienne. In : D.C. 1800 - 1981, pages 76-88.
- 4) Tous sous un seul Christ. Prise de position de la commission mixte catholique romaine-évangélique luthérienne sur la Confession d'Augsbourg. In : D.C. 1785 - 1980, pages 437-439.
- 5) Le ministère dans l'Église. Rapport de la commission mixte catholique romaine-évangélique luthérienne. In : D.C. 1829 - 1982, pages 459-472.
- 6) Martin Luther, témoin de Jésus Christ. Déclaration de la commission mixte catholique romaine-évangélique luthérienne. In : D.C. 1855 - 1983, pages 694-697.

Dialogue luthéro-réformé-catholique romain :
— La théologie du mariage et les problèmes des mariages mixtes (Venise 1976). In : D.C. 1736 - 1978, pages 157-172.

Dialogue catholique romain-réformé :
— La présence du Christ dans l'Église et dans le monde (1977), in : D.C. 1737 - 1978, pages 206-223.

ture Sainte et la confession de l'autorité de cette dernière. Les textes de Vatican II sont sans équivoque : l'autorité de l'Eglise et de son histoire est une autorité seconde soumise à l'autorité première de l'Evangile de Jésus Christ. Enfin, à propos de l'eucharistie ou de la Sainte Cène, les textes catholiques officiels affirment tous l'unique sacrifice du Christ sur la croix qu'il ne s'agit pas de répéter et qui est la seule source du salut.

On pourrait continuer cette liste et montrer point par point que les stéréotypes classiques ne résistent pas aux réalités concrètes. Je constate, comme protestant, que « l'adversaire » a changé ! Il n'est plus celui que ma tradition combattait dans la controverse et je pense que la même constatation s'impose au catholique. Ce n'est pas le moindre mérite des dialogues contemporains que d'avoir détruit nos vieux clichés.

Ce n'est que sur cet arrière-fond que je suis disposé à réfléchir à nos différences. Car il y a différence, nous ne sommes pas encore en mesure de nous reconnaître mutuellement comme étant Eglises de Jésus Christ au sens plein du terme. Il ne s'agit pas simplement de blocage voire de mauvaise volonté d'institutions ecclésiales, mais bien de divergences dans la compréhension de la foi. Au terme d'une longue étude sur le bilan des dialogues œcuméniques (2), j'ai acquis la conviction que l'ensemble des questions ouvertes, des questions qui continuent à avoir un caractère séparateur indiquent une problématique fondamentale. Sans entrer ici dans le détail, je voudrais vous faire part de certaines conclusions. Il semble qu'il existe un point de focalisation de nos différences, un point vers lequel convergent presque toutes les questions demeurées ouvertes dans les dialogues entre luthériens et réformés d'une part et catholiques romains de l'autre. Après avoir éliminé les malentendus et découvert un ample consensus, les dialogues ont pu formuler les tâches qui demeurent, c'est-à-dire les questions ouvertes. La découverte de ce point de focalisation est ainsi elle-même fruit du dialogue. De quoi s'agit-il ? Quelques exemples concrets le mettent en évidence :

● A propos de l'eucharistie, il y a un réel rapprochement sur de nombreux points jadis controversés (mê-

me sur la question de la présence réelle du Christ dans les éléments de la célébration). La divergence qui demeure porte sur la compréhension d'un sacrifice eucharistique offert par l'Eglise et qui serait plus qu'un simple sacrifice d'action de grâces de cette dernière. Pour les Eglises nées de la Réforme, on peut parler d'un sacrifice d'action de grâces de l'Eglise, mais toute autre action dont l'Eglise serait sujet, est exclu. Dieu seul justifie le croyant par les éléments de la Cène, comme il le fait par la Parole. Pour l'Eglise catholique, l'Eglise présente avec et par le Christ le sacrifice réconciliateur au Père. D'où la question des Eglises de la Réforme : quel rôle incombe à l'Eglise dans cette « offrande eucharistique ? » L'Eglise serait-elle sujet, même second et entièrement soumis à Dieu, d'une action salvifique pour les croyants ? Quel est le sens d'une eucharistie dont les fruits bénéficient à des absents ou à des défunts ? Quel est le sens d'une « messe privée » ?

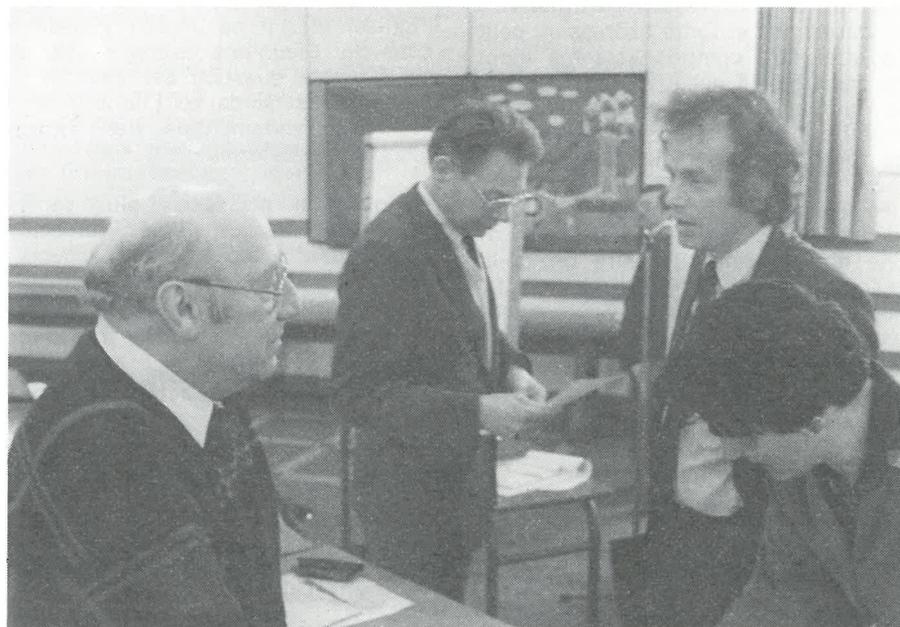
● A propos des ministères, on note un ensemble de questions ouvertes (relation ministère particulier - sacerdoce universel, succession apostolique, triple forme du ministère, caractère sacramentel et indélébile de l'ordination, ministère papal...). Toutes ces questions convergent en un point : la notion du ministère ordonné coopérateur de Dieu. La théologie protestante connaît pareille coopération, mais elle est simplement instrumentale pour la proclamation de la Parole et la célébration des sacrements.

La théologie catholique parle de participation du ministère ordonné au sacerdoce du Christ (Vatican II, L.G. 10, P.O. 2) qui habilite le ministre ordonné à avoir, en particulier lors de la célébration eucharistique, un agir sanctifiant. La même problématique apparaît à propos de la référence à l'Ecriture Sainte et de la difficile question du magistère. Quel est le rôle de l'Eglise et de son magistère ? L'Eglise est-elle sanctifiée par Dieu au point de pouvoir être l'interprète autorisé et décisif de l'Ecriture ? De même, à propos du mariage : l'Eglise est-elle coopératrice effective de Dieu dans le sens qu'elle a à considérer comme étant de son devoir d'appuyer la fidélité à l'Evangile au moyen de normes ecclésiastiques et de contrôler la rupture de la fidélité de manière juridique ?

L'enjeu de toutes ces questions me semble être simple. L'enjeu est la compréhension même de l'Eglise. L'Eglise et en particulier sa forme institutionnelle concrète est-elle sanctifiée par Dieu au point de devenir elle-même sujet d'un agir sanctifiant ? De quelle manière l'Eglise et en particulier le ministère et la hiérarchie ecclésiastique coopèrent-ils avec Dieu au salut des hommes ?

Afin d'éviter tout malentendu, il faut bien préciser deux choses.

— Il est, aussi pour les Eglises de la Réforme, évident que l'Eglise, les ministères et tous les croyants coopèrent avec Dieu au salut de l'humain.



Chantilly 86 : le professeur André Birmelé en conversation avec le P. Louis Villette, délégué diocésain de Lille pour l'Unité des chrétiens.

(2) La parution de ce travail est prévue pour l'hiver 1986-1987 aux éditions du Cerf - Paris et Labor et Fides - Genève sous le titre : Le salut en Jésus Christ dans les dialogues œcuméniques.

nité. Mais cette coopération est la coopération du recevoir. Dieu est le seul sujet d'un agir salvateur.

— Il faut, par ailleurs, insister sur le fait que dans la théologie catholique, il est entendu que Dieu reste le sujet premier. L'Eglise ne prétend pas se mettre à la place de Dieu. Elle se comprend simplement comme coopératrice effective et efficace.

L'enjeu n'est pas la coopération de l'Eglise à l'œuvre de Dieu, mais la manière dont cette coopération est comprise. Nous pensons tous que l'Eglise est instrument du salut, mais c'est sur la nature de cette instrumentalité que porte notre désaccord.

Cette différence qui peut sembler minime et qui est effectivement petite à côté de l'ample consensus, a pour le moment encore un caractère séparateur et me semble être la source dernière qui indique et explique le caractère séparateur de nos différences.

Depuis deux ou trois années, on re-parle d'une différence fondamentale entre les Eglises chrétiennes (cf. le pape Jean-Paul II dans une lettre au cardinal Willebrands à propos du 500^e anniversaire de Luther en novembre 1983). Les dialogues nous permettent de mettre le doigt sur « l'os » comme nous l'appelons dans nos travaux du comité mixte catholique-protestant en France. Je deviens de plus en plus prudent face à ces appellations, en particulier face à l'utilisation de l'expression « différence fondamentale ». Cette expression peut en effet être comprise comme étant nécessairement négative, donc comme scellant la division à tout jamais. Je préfère, pour ma part, parler de point de focalisation des questions restées ouvertes dans les dialogues. Cette découverte n'est pas négative, elle me semble, au contraire, un progrès car elle nous permet de faire un point précis de la situation actuelle. La tâche œcuménique est de voir quelle est la valeur de cette différence. Doit-elle nécessairement garder son caractère séparateur ?

4. - La portée de la différence

La différence que je viens de caractériser, n'est-elle pas ridicule ? Peut-elle servir à justifier l'état de séparation que nous connaissons encore ? Ne s'agit-il pas d'un jeu subtil de théologiens ?

Je voudrais abonder dans ce sens et noter le caractère infime de cette différence dès que l'on la compare à l'ample consensus qui existe entre nos traditions ecclésiales. Je suis persuadé que cette différence que nous pouvons définir et toucher du doigt peut perdre le caractère séparateur qu'elle possède encore. Je suis confiant et ne la considère pas comme insurmontable.

Mais je souhaiterais par ailleurs éviter que l'on ne suspecte cette réflexion d'être un simple jeu de théologiens. L'enjeu du dialogue œcuménique est la vérité, l'Evangile de Jésus Christ. Selon nos traditions, nous comprenons et interprétons cette vérité de différentes manières. La différence que j'ai essayé de mettre en évidence d'un point de vue protestant et qui semble infime, touche directement, pour vous catholiques et pour nous protestants à l'être même de la foi. Il ne s'agit pas d'un jeu, mais d'un engagement pour la vérité. Ainsi pour nous protestants, la question de la manière dont l'Eglise coopère avec Dieu au salut des hommes est semblable au vieux problème salut par la foi seule - salut par les œuvres. Nous savons que l'Eglise catholique n'enseigne pas le salut par les œuvres, néanmoins il demeure comme une suspicion au niveau de la compréhension de l'Eglise : l'Eglise ne deviendrait-elle pas d'une manière qui ne lui revient pas sujet d'une action salvatrice, dont le seul sujet ne peut être que Dieu lui-même ? N'y a-t-il pas là retour au salut par les œuvres (d'Eglise) ? C'est sur ce point que porte la différence à propos de la Cène, du ministère, de l'autorité dans l'Eglise, etc. Il ne saurait y avoir à côté de Dieu une autre cause du salut. Cette question est centrale et nullement secondaire. Elle touche à l'identité fondamentale des Eglises nées de la Réforme.

La question n'est pas plus secondaire pour les catholiques qui soulignent quant à eux, d'autres aspects : n'y a-t-il pas dans le protestantisme abandon de tout l'aspect ecclésiologique ? La peur de donner trop d'importance à l'Eglise, aux institutions ecclésiales et à leur action ne traduisent-ils pas une incompréhension de la réalité de l'Eglise, corps du Christ ? Peut-on opposer action de Dieu et action d'Eglise ? Une question qui est elle aussi éminemment importante et qui touche à la définition même de votre être catholique.

Nous devons nous poser mutuellement ces questions de fond, au nom même de la vérité que les uns et les

autres nous voulons servir. Il ne s'agit pas d'un jeu de l'esprit.

Comment continuer ? Pouvons-nous dépasser ce point de focalisation de nos différences qui conservent, pour l'heure, dans leur référence à ce point, un certain caractère séparateur ? Une triple démarche semble aujourd'hui s'imposer :

a) Il faut dans un premier temps que nous nous efforcions de cerner la différence avec le plus de précision possible. Selon nos traditions, nous le faisons avec des langages et des sensibilités particulières. Je viens d'essayer de définir le problème en partant de ma tradition protestante. Ma démarche peut surprendre le catholique qui la jugera probablement typiquement protestante. Nous avons à nous rendre mutuellement ce service. Nous devrions pouvoir nous dire avec le plus de clarté possible quels sont les enjeux ecclésiaux et théologiques où un complément de clarification nous semble indispensable dans le but de dépasser le caractère séparateur de nos différences. Ainsi le fidèle d'une tradition née de la Réforme demandera à l'Eglise romaine que soit toujours précisé que toute action de l'Eglise est seconde et finalement transparente pour le seul agir de Dieu, source unique du salut. Sa crainte secrète sera que l'Eglise puisse devenir indépendante à côté de son Seigneur et non entièrement soumise à la Parole, la vie et l'œuvre de Jésus Christ, danger contre lequel les réformateurs ont cru devoir réagir au XVI^e siècle. Il y a là comme un réflexe protestant. Le fidèle protestant réagira toujours très fortement dès que des positions catholiques seront ambivalentes sur le point précis d'une éventuelle coopération au salut. Il ne s'agit pas de demander à l'Eglise catholique de ne plus être elle-même. La théologie catholique souligne tout comme les Eglises nées de la Réforme que Dieu seul est source du salut. Il y a un grand nombre de théologiens catholiques qui insistent tout comme le théologien de la Réforme sur une passivité sotériologique de l'Eglise, d'autres par contre peuvent concevoir une contribution de l'Eglise au salut que les Eglises nées de la Réforme ne peuvent plus admettre. Ce point demande à être clarifié dans le dialogue.

De la même manière, il serait souhaitable que l'Eglise catholique indique aux Eglises de la Réforme où se situe, selon elle, le dernier nœud du contentieux et quelles seraient à son avis les conditions et les clarifications nécessaires qui lui permettraient de comprendre la position des Eglises nées

de la Réforme comme expression légitime de la foi.

Après vingt années de dialogues, nous avons atteint le point où nous pouvons nous dire les uns aux autres avec un maximum de précision pourquoi nos différences sont encore séparatrices. Une réflexion théologique sans fausse complaisance qui n'a pas peur de nommer les différences est le premier service que nous puissions rendre à la recherche de l'unité. Cette réflexion est le fruit de nos efforts de ces dernières années. Elle n'est en rien anti-œcuménique. Après avoir débroussaillé le terrain, nous voyons mieux certains problèmes. Ce n'est qu'ainsi que nous pourrions les dépasser.

b) Une seconde démarche devrait être l'essai de définir en commun ce qui est premier et ce qui est second. Nous ne plaçons pas les priorités de la même manière et avons pour cela des compréhensions différentes de la légitimité d'une différence. Mon insistance sur l'Eglise coopératrice de Dieu mais non coauteur du salut peut être, pour le catholique, un faux problème. Cette question peut lui sembler secondaire, le lieu d'une légitime diversité. Il existe au sein du catholicisme des opinions fort différentes sur cette question. Cette différence n'a pas de caractère séparateur. Cela me surprend, moi théologien de la Réforme pour lequel cette problématique est autrement fondamentale. Je ne peux pas envisager et juger légitime la diversité qui a cours dans le catholicisme sur la question de la coopération de l'Eglise au salut des hommes. Inversement, les questions ecclésiologiques (ministères, structures, hiérarchie. . .) qui sont le lieu de diversités légitimes pour les Eglises de la Réforme (cf. le dialogue luthérien-réformé) sont prioritaires et centrales pour le théologien catholique. Une diversité ecclésiologique touche, pour le catholique, au fondement même de la foi. La frontière entre données fondamentales et données secondes n'est pas la même pour chacune de nos traditions. Nous sommes tous en mesure de distinguer entre des questions fondamentales de la foi et des points plus secondaires où la diversité est possible, voire souhaitable (cf. la notion de la Réforme: le centre de l'Écriture ou la notion de hiérarchie des vérités de Vatican II). Mais nos deux « hiérarchies des vérités » ne sont pas les mêmes et peut-être pas encore pleinement compatibles. De ce côté-là, un effort de réflexion reste à faire afin que les uns et les autres nous puissions dire de manière simi-



Chantilly 86 : c'est le pasteur Jean-Daniel Wohlfahrt qui a célébré la Sainte Cène du dimanche 6 avril.

laire ce qui est nécessaire à l'unité et ce qui ne l'est pas. Ce n'est que sur pareille base que nous pouvons juger quand une différence est séparatrice et quand elle est expression d'une légitime diversité. Il reste là un chemin à faire afin de compléter le grand travail qui a déjà été accompli dans les dernières années.

c) Le troisième élément important de notre cheminement œcuménique futur me semble être la non dissociation entre consensus et différence. Nous ne devrions plus parler de nos différences sans parler du large consensus fondamental qui existe entre nous. Ce consensus a été affirmé par les plus hauts responsables de nos Eglises (cf. par exemple, Jean-Paul II lors de sa visite à Mayence (RFA) en 1980 ou à propos du 450^e anniversaire de la Confession d'Augsbourg en 1980). L'insistance sur ce consensus n'est pas une question de forme ou une clause de style. Ce consensus est essentiel si l'on veut parler de différence d'une manière responsable. Ce n'est en effet que dans le contexte de notre consensus que nos différences peuvent être comprises comme expressions d'une légitime diversité. Le consensus « porte » nos différences et les « portant » les transforme du même coup en richesses. Nos différences qui ont toujours encore conservé un caractère séparateur sont des différences qui ne sont pas encore pleinement « portées » par le consensus existant entre nous. Ces

différences existent à côté de notre consensus. Transformer nos différences pour qu'elles perdent leur caractère séparateur, signifie élargir notre consensus pour qu'il finisse par « porter » la différence qu'il ne porte pas encore aujourd'hui. Nos différences s'inscrivent dans le cadre d'un large consensus et c'est pour cela qu'elles sont passionnantes. Différence et consensus, différence et unité sont des notions complémentaires. Je reviens ainsi à mon affirmation de départ.

L'unité de l'Eglise ne réside pas dans une hypothétique uniformité, mais dans la reconnaissance de la pleine ecclésialité de l'autre communauté dans son altérité. L'unité consiste à reconnaître dans la confession de foi de l'autre communauté sa propre foi sous une autre expression. Il s'agit de transformer le pluralisme de confessions qui s'excluent l'une l'autre, en une nouvelle diversité où une Eglise pourra reconnaître dans la confession de foi de l'autre Eglise, sa propre foi dans une piété, une ecclésialité et une théologie différentes. Pareille unité dans la diversité ne signifie ni fusion ni uniformisation, mais bien reconnaissance et acceptation réciproque de l'altérité. Pareille unité dans la diversité est seule en mesure de rendre pleinement témoignage à la richesse de l'Évangile de Jésus Christ. Pareille unité dans la diversité apparaît comme réelle possibilité dans le dialogue entre Eglises nées de la Réforme et Eglise romaine catholique.

Nos différences ecclésiales : leur enjeu dans la recherche de l'unité

Analyse catholique

par Bernard Sesboüé s.j. *

Introduction

Une conjoncture nouvelle : le retour au constat de la différence.

Le dialogue œcuménique doctrinal arrive aujourd'hui à une conjoncture nouvelle. Dans les dernières décennies on a assisté à la publication de nombreux documents exprimant des **convergences** et même des **accords substantiels** sur divers points du contentieux entre Eglises divisées. Actuellement on se demande de plus en plus de divers côtés si ces contentieux ne sont pas sous-tendus par un clivage plus profond, que l'on appelle souvent « différence fondamentale ».

Le thème choisi pour cette session n'est donc pas fortuit. Il est un signe, parmi beaucoup d'autres, en France et à l'étranger, de l'émergence d'une problématique nouvelle sur une question fort ancienne :

En France le Groupe des Dombes avait déjà remarqué, il y a quelques années, que les accords ou éléments d'accord sur l'eucharistie et les ministères demeuraient grevés par une difficulté qui demeurerait au sujet de la conception du **sacrement** en tant que tel. C'est pourquoi il a publié la brochure intitulée **L'Esprit Saint, l'Eglise et les Sacrements** (Presses de Taizé 1979). Plus récemment, le Comité mixte catholique-protestant en France a fait du thème de la différence fondamentale un objet patient de recherche et de dialogue. On y a parlé souvent de ce mystérieux « os » qui nous sépare encore. A Strasbourg enfin, l'Institut œcuménique a lancé un programme de recherche sur le même sujet, à l'initiative de Harding Meyer.

A l'étranger les contributions de l'Institut J.A. Möhler pour l'œcuménisme manifestent une attention analogue à la même question. La seconde phase du dialogue international entre l'Alliance Réformée Mondiale et l'Eglise catholique romaine porte sur l'Eglise et se confronte également à la différence ecclésiologique fondamentale. On peut aussi remarquer le mouvement de retour « en amont » de deux grands dialogues, celui des catholiques et des luthériens aux Etats-Unis et celui de la Commission internationale anglicane - catholique romaine : après avoir abordé l'eucharistie, le ministère, et même le ministère d'unité de toute l'Eglise (avec la question de l'infaillibilité) le premier s'est attaché à vérifier l'accord sur la justification par la foi (1) ; le second, qui avait suivi un parcours assez parallèle, se penche lui aussi actuellement sur la justification. Tous ces signes convergents nous indiquent une préoccupation commune : où s'enracinent en définitive nos difficultés ecclésiologiques ?

Un recul ou un progrès ?

Cette évolution de la problématique n'est pas sans surprendre et sans inviter à se poser tout de suite la question : est-ce un recul ou un progrès ?

Cela peut être un **recul**, si la recherche ainsi engagée reste habitée par le souci prioritaire de garder tous les aspects de son identité propre et de les justifier coûte que coûte. Il est clair que l'avancée même du mouvement œcuménique crée un certain vertige et même une peur : « Si nous continuons à avancer ainsi, ne va-t-on pas vers un reniement de ce qui nous constitue en confessions séparées, selon des points de repère clairs et finalement rassurants » ? D'où la tentation d'un repliement sur sa propre identité et son origine, la tentation d'une lecture plus fonda-

mentaliste des grands textes confessionnels du XVIème siècle (Confession d'Augsbourg, Confessions Réformées, Concile de Trente), le risque d'un blocage et d'une réaffirmation unilatérale des « non possumus ». L'analyse de la différence fondamentale peut devenir un certain « culte » de celle-ci et fonctionner comme une sécurité.

Mais cela peut être aussi un **progrès**. Je dirai même que cela doit être un progrès et qu'il dépend de nous qu'il en soit ainsi. C'est dans cet esprit que je vais parler ; et, pour reprendre l'expression paulinienne, « oubliant le chemin parcouru, tout tendu en avant, je m'élançais vers le but, en vue du prix attaché à l'appel d'en haut que Dieu nous adresse en Jésus-Christ » (Ph 3, 13-14). Nous ne sommes pas ici pour nous satisfaire de constats, encore moins pour nous y enfermer. Nous sommes ici pour passer à un second niveau de dialogue doctrinal, en toute lucidité et vérité : non plus celui qui porte sur les difficultés doctrinales et institutionnelles bien repérables, mais celui qui cherche « en amont », par une réflexion proprement théologique, la ou les options qui nous habitent en profondeur dans nos interprétations respectives du mystère chrétien. Cette lucidité demande un courage nouveau : le moment où nous croyons frôler l'abîme est aussi celui où nous frôlons davantage le but. Accéder à ce nouveau plan de réflexion est déjà un gain immense et le fruit du travail accompli. Ce progrès incontestable nous appelle à la conversion avec une vigueur nouvelle. La seule question qui vaille est désormais celle-ci : **comment surmonter en vérité ce qui nous sépare ainsi ?**

Dans cet esprit, mon exposé comportera trois parties :

I. Quelques réflexions assez brèves sur la méthode.

(*) Doyen de la Faculté de Théologie du Centre Sèvres.

(1) Commission luthérienne-catholique de dialogue des Etats-Unis « La justification par la foi », D.C. 1888 (1985), pages 126-162.

II. La proposition d'un « diagnostic » sur la différence fondamentale : ce sera le plat de résistance de mon propos.

III. Une réflexion conclusive sur les conversions nécessaires qui nous attendent, si notre travail veut contribuer à la dynamique œcuménique.

I

Réflexions sur la méthode

1. Unanimité et pluralisme :

Ce qui nous préoccupe dans cette session n'est donc pas le large domaine où des différences nombreuses et parfois importantes demeurent parfaitement compatibles avec l'unanimité de la foi et la communion ecclésiale visiblement vécue. Ceci est le domaine du légitime pluralisme (ou de la « pluri-formité » pour reprendre le langage du dernier Synode romain). Bien des éléments de nos identités confessionnelles appartiennent à ce domaine. Je considère ce point comme acquis, ou du moins comme pré-supposé dans mon exposé, même si l'inventaire de ce large domaine reste encore à préciser. Si mon propos vise évidemment l'unanimité dans la foi, il ne poursuit nullement une uniformité.

2. Différence et divergence :

L'expression la plus employée aujourd'hui, celle de « **différence fondamentale** », me semble quelque peu ambiguë. Le signe en est donné par l'interprétation soit péjorative, soit positive, d'une telle différence. Je préfère donc parler de « différence séparatrice » ou de « divergence ». Car on peut légitimement penser qu'une différence fondamentale n'est pas forcément séparatrice. C'est le cas, à mon sens, de la différence entre l'ecclésiologie orthodoxe et l'ecclésiologie catholique.

Je m'inspire volontiers sur ce point de Johann-Adam Möhler, le théologien célèbre de Tübingen au début du XIX^{ème} siècle. Prenant l'exemple d'un chœur à plusieurs voix, il distingue la différence (Gegensatz), nécessaire pour qu'il y ait

polyphonie, de l'opposition (Widerspruch) qui viendrait d'une voix fausse :

« Celui qui chante la basse, par exemple, ne doit pas s'imaginer que plus il chantera bas, mieux ce sera, mais il doit essayer de mettre la profondeur et la force de sa voix en harmonie avec la suavité et la douceur des autres. Si, incapable de remarquer lui-même les dissonances de sa voix, il ne voulait tenir aucun compte des avis du chef d'orchestre responsable de la réalisation du tout, ou, qui plus est, s'il s'imaginait réaliser à lui seul l'harmonie, il devrait être exclu du tout comme incapable de se former et empêchant la formation harmonieuse de l'œuvre commune. Il ne représente plus une différence (Gegensatz), puisque les véritables différences ne peuvent exister que dans l'unité, mais il crée une véritable opposition (Widerspruch) » (2).

Möhler tient que l'unité de l'Eglise non seulement admet les différences, mais les requiert, car il n'y a d'unité qu'à partir d'éléments divers. Mais l'unité ne peut admettre les oppositions.

3. Une appréciation divergente de la divergence :

Quand nous cherchons à diagnostiquer la divergence séparatrice, nous rencontrons aussitôt une difficulté. Car, si nous sommes capa-

bles d'apprécier ensemble une « différence fondamentale » de nos ecclésiologies, nous n'évaluons pas de la même manière ce qui est divergence séparatrice. Autrement dit, les uns voient une différence, au sens de Möhler, différence portée « par l'affirmation d'un consensus plus fondamental encore » et incapable de lui porter atteinte, là où les autres discernent une divergence séparatrice, encore irrécyclable et blessant le consensus fondamental. Cela tient précisément au fait que nous ne donnons pas, les uns et les autres, au mystère de l'Eglise visible la même place dans l'organicité du mystère chrétien. Pour faire bref, disons pour l'instant que l'Eglise est beaucoup plus près du centre de ce mystère dans la visée catholique, alors qu'elle demeure relativement « seconde » dans la visée protestante. Ce point est particulièrement irritant, parce qu'il veut dire que l'estimation de ce qui nous sépare n'a pas la même motivation et ne porte pas sur la même réalité. C'est ce qu'on appelle parfois notre « dissymétrie ecclésiologique ». Ce fait doit être accepté comme tel. Il suffit qu'un partenaire estime qu'une donnée est séparatrice pour que celle-ci doive être reconnue comme un problème mutuel et commun, à partir duquel nous devons cheminer vers la réconciliation. Avoir une autre attitude reviendrait - peut-être inconsciemment - à supposer le problème résolu et à



Chantilly 86 : le Père Bernard Sesboué, s. j., doyen de la Faculté de théologie du Centre-Sèvres, à la tribune pendant sa conférence sur « Nos différences ecclésiales : leur enjeu dans la recherche de l'unité » (analyse catholique).

(2) J. A. Möhler, **L'Unité dans l'Eglise**, trad. de l'Allemand par A. de Llienfeld, Cerf 1938, page 144.

demander simplement au partenaire de se rallier à sa propre ecclésiologie.

4. Réflexion théologique et enjeux doctrinaux :

L'intérêt d'une réflexion plus fondamentale, portée à ce niveau que j'appelle « théologique », c'est-à-dire celui d'une systématisation spéculative des données de la foi, bien distinct de celui des affirmations doctrinales et des réalités institutionnelles, est de donner à penser tout à fait sereinement sur des options ou des orientations qui ne sont pas tranchées de manière aussi rigoureuse que les éléments du contentieux. C'est un domaine où le dialogue est d'emblée plus ouvert, pour peu que les partenaires renoncent aux unilatéralismes outranciers et où une ligne de convergence peut éventuellement être inventée sur la base même du constat de divergence. Par ce biais et ce détour un fécond déblocage du dialogue peut donc intervenir. Dans les meilleurs cas on aura même l'impression que la divergence fondamentale s'amincit comme une feuille de papier à cigarettes. Je suis persuadé que beaucoup de recherches bibliques et théologiques récentes vont dans ce sens. C'est dans cet espoir que je vais parler, même si je risque de sembler accuser les divergences, par le simple fait d'essayer de les caractériser.

Mais aussi l'engagement dans ce type de dialogue et de recherche demande à chaque partenaire de s'interroger sur la logique des conséquences doctrinales et institutionnelles qui découlent de la voie de convergence éventuellement entrevue. Par exemple, les uns et les autres nous avons à tirer **toutes** les conséquences ecclésiologiques d'un accord sur la justification par la foi. Car la réduction de la divergence séparatrice demande à prendre corps dans le visage même de l'Eglise.

(3) W. Beinert, « Konfessionelle Grunddifferenz » *Catholica* 34 (1980), pages 36-61.

(4) H. Meyer, Document de travail de l'Institut œcuménique de Strasbourg, « Grundverschiedenheit - Grundkonsens », dactylographié.

(5) Les partenaires évoqués dans mon propos sont principalement les Eglises luthériennes et réformées.

(6) K. Rahner, *Traité fondamental de la foi, Introduction au concept du christianisme*, trad. de G. Jarczyk, Centurion 1983, p. 361 sq.

(7) *Ibid*, page 363.

II

Proposition d'un diagnostic

Essayons maintenant de risquer un diagnostic de nos divergences et d'en comprendre la racine, en les ramenant si possible à un point unique. Une telle recherche n'est pas nouvelle : elle a été entreprise dès le XIX^{ème} siècle, chez les protestants comme chez les catholiques ; un excellent article de Wolfgang Beinert en donne un panorama (3). Elle s'est continuée à l'époque contemporaine ; un document de travail de Harding Meyer, où l'auteur formule la déclaration d'intention du projet d'études de l'Institut œcuménique de Strasbourg ci-dessus évoqué (4), retrace à son tour une série de prises de position sur l'interprétation de la divergence fondamentale. La place manque ici pour en faire état, sinon par allusion.

L'immense variété des diagnostics peut surprendre ou même décevoir à première lecture, car vraiment tout y passe. Cela donne même l'impression de ces jeux de billard électronique où la boule est insaisissable : au moment où vous essayez de la coincer quelque part pour la faire entrer dans le bon trou, elle échappe et jaillit tout d'un coup à l'autre bout du jeu. Insaisissable, fuyante, frustrante, réapparaissant là où on ne l'attendait vraiment plus, la nature profonde de la divergence est extrêmement irritante. Cependant, à y réfléchir de plus près, on découvre un fil conducteur et des correspondances profondes entre les diverses formes d'émergence de cette divergence.

Un circuit triangulaire.

Il me semble que le circuit mouvant de la divergence parcourt dans les deux sens l'itinéraire d'un triangle constitué par les trois pôles que sont l'**ecclésiologie**, la **sotériologie** (christologie) et l'**anthropologie** théologique, c'est-à-dire la conception du rapport de Dieu à l'homme. On peut analyser cette circularité au choix à partir de l'un de ses pôles. Je commencerai par le pôle ecclésiologique, parce que c'est là que la divergence se manifeste le plus dans ses implications « séparantes ». De là je remonterai vers la sotériologie tout d'abord et ensuite à l'anthropologie, parcourant ainsi à rebours le contenu des trois articles du Symbole de foi : de l'Eglise, qui appar-

tient à l'article sur le Saint-Esprit, je passerai au salut dans le Christ qui constitue le second article, puis au Dieu créateur de toutes choses et de l'homme, cœur du premier article. Toute ma réflexion voudrait ainsi gloser la confession de foi. Peut-être en tirerons-nous lumière devant la question qui nous demeure toujours posée : comment se fait-il que la même confession de foi fondamentale aboutisse à des compréhensions si différentes du mystère de l'Eglise ?

1. - L'ECCLÉSIOLOGIE

Il est inutile de reprendre ici l'inventaire de ce qui nous sépare encore au sujet de l'Eglise : il s'agit d'un certain nombre de déterminations concrètes de la réalité Eglise et des sacrements, les diverses questions se nouant toujours peu ou prou dans celle des ministères et de l'habilitation aux ministères dans l'Eglise. L'histoire récente montre que cette question des ministères constitue le verrou qui arrête pour une large part l'avancée de la réconciliation œcuménique. Nous ne devons jamais oublier ce niveau élémentaire du constat, avec sa dimension institutionnelle très concrète. Car c'est à ce niveau que les condamnations mutuelles furent portées dans le passé et c'est aussi à ce niveau que la réconciliation doit se produire. Cependant il nous faut remonter à la source et à la cause de cet ensemble de divergences. Quelle est la visée ecclésiologique propre à chaque partenaire et irréductible aux autres ? (5). Je vais procéder en deux temps, en partant d'abord des catégories catholiques et ensuite des catégories protestantes.

A) Divergence exprimée à partir des catégories catholiques

Le christianisme comme Eglise.

Disons tout d'abord que nous n'avons pas la même idée du « christianisme comme Eglise », pour reprendre une expression de Karl Rahner (6). Autrement dit, si « la doctrine concernant l'Eglise n'est pas l'énoncé central du christianisme » (7), il reste que dans la perspective catholique le fait Eglise, le fait d'être Eglise, appartient au mystère chrétien dans son essence, comme un de ses éléments intrinsèques. On ne peut comprendre jusqu'au bout le mystère de mort et de résurrection du Christ, achevé

par le don de l'Esprit, sans y voir la communication irréversible que Dieu fait de lui-même aux hommes en son Fils, devenu l'unique Médiateur (1 Tm 2, 5), c'est-à-dire sans le comprendre comme le fondement de la communauté des sauvés, rassemblés par le don de l'Esprit en un seul corps qui est le corps du Christ et le peuple de Dieu. La justification par la grâce, moyennant la foi, atteint d'abord l'Eglise, la grande baptisée, que le Christ a aimée en se livrant pour elle, qu'il a rendue sainte en la purifiant avec l'eau et la Parole, qu'il s'est présentée à lui-même comme une épouse sans tache ni ride (cf. Ep 5, 25-27). Le mystère pascal est ainsi le fondement de l'Eglise : en lui l'Eglise naît comme un événement de salut destiné à porter visiblement dans le monde, selon la loi même de l'incarnation, ce don irréversible de Dieu aux hommes. Elle est événement de salut, parce qu'elle appartient à l'événement du salut : en elle l'événement se fait institution et l'institution demeure par grâce le lieu qui « garantit » la présence de l'événement. Cette foi en la sainteté **sanctifiante** de l'Eglise indéfectible, qui a reçu les promesses de la vie éternelle, demeure malgré toutes les manifestations du péché en elle, c'est-à-dire malgré la distance, parfois scandaleuse il est vrai, entre cette **sainteté sanctifiante**, don de Dieu qui l'habite, et sa **sainteté sanctifiée** (8), effet retardé de la première par la résistance pécheresse des hommes. Le « simul peccator et justus » vaut certainement de l'Eglise, mais en ce sens.

C'est pourquoi l'on peut dire que l'Eglise est **sacrement** de l'événement fondateur, c'est-à-dire signe effectif et efficace du don de Dieu aux hommes. Aussi l'apostolicité lui est-elle essentielle, avec les diverses formes de continuité dans l'histoire qui lui appartiennent, car elle est le signe de son rapport à l'événement fondateur. C'est ainsi que s'exprime concrètement et visiblement la dépendance de l'Eglise par rapport au don de grâce qui la donne à elle-même et fera toujours d'elle un don reçu d'un Autre.

L'Eglise sacrement.

Je viens d'employer le terme de sacrement, chargé de conflit autre-

(8) J'emprunte cette distinction à M. Sales dans G. Gilson et B. Sesboué, **Parole de foi, paroles d'Eglise**, Droguet-Arden 1980, page 269.

(9) E. Jüngel, « Die Kirche als Sakrament ? » *Z. Th. K.* 80 (1983), pages 432-457.

(10) *Ibid*, pages 449 et 450.

(11) *Ibid*, page 442.



Chantilly 86 : vue de l'assemblée plénière.

fois en raison des conceptions différentes de la nature, de l'efficacité et du nombre des sacrements. Ce terme revient d'actualité, en un sens analogique, à propos de l'Eglise comme telle et fait l'objet d'un dialogue œcuméniquement critique. La théologie catholique d'avant le concile l'a utilisé pour dire la nature de l'Eglise comme mystère, avec Otto Semmelroth et Karl Rahner en Allemagne, Yves Congar et Henri de Lubac en France. Le concile l'a repris à son compte dans **Lumen Gentium**, en un sens un peu différent. Il n'appelle pas l'Eglise sacrement de Dieu ou du Christ, mais il dit qu'elle est « comme un sacrement ou un signe et un instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (n. 1) ; ou encore qu'elle est « le sacrement visible de cette unité salutaire » (n. 9) ; ou enfin qu'elle est « un sacrement universel de salut » (n. 48). Cet usage du terme sacrement est l'objet d'une grande réticence de la part des théologiens protestants. Dans un article fort intéressant, Eberhard Jüngel, (9), qui rapproche le mot de sacrement du sens biblique du terme de « mystère », souligne que pour Luther l'unique et grand sacrement de Dieu, c'est le Christ. L'Eglise ne peut donc être dite sacrement au même sens, sous peine de tomber dans l'identification typiquement catholique de l'Eglise avec son Seigneur. Jüngel a pleinement raison sur ce point. Le Christ est l'unique **sacrement fondateur**, c'est-à-dire la puissance active et ori-

ginelle, manifestée en notre monde, de toute l'économie sacramentelle (**Ur-sakrament** en allemand) ; l'Eglise est un **sacrement fondé** (Jüngel propose **Grund-sakrament**), c'est-à-dire que son activité et sa puissance sacramentelle sont le fruit d'un don d'abord passivement reçu, d'un don qui lui demeure radicalement transcendant, mais qui cependant lui est confié comme la source de sa vie et de son agir. On pourrait dire également avec Jüngel que l'Eglise est un sacrement « analogué » qui renvoie au sacrement « analoguant » Jésus-Christ. Car l'Eglise est originellement celle qui écoute et elle ne devient celle qui parle que dans la mesure où elle écoute (10).

Ces distinctions sont capitales et il faut remercier E. Jüngel de nous les rappeler. Elles peuvent contribuer à dégager une voie de convergence, dans laquelle Jüngel entre lui-même déjà, en analysant avec bienveillance le vocabulaire tridentin qui voit dans l'Eglise une « représentation du Christ », c'est-à-dire « comme un être représentant la réalisation définitive de la volonté salvifique de Dieu en Jésus-Christ » et donc comme un fait sacramentel (11). Elles peuvent aussi lever les malentendus existant encore sur la manière dont l'Eglise peut participer à l'œuvre du salut. Expression d'une divergence réelle, en relation évidente avec le contentieux sacramentel classique, cette expression peut donc s'avérer féconde sur la voie d'une réconciliation en vérité.

L'instrumentalité de l'Eglise.

Comme le concile le dit fort simplement, le terme de sacrement contient à la fois l'idée de signe et d'instrument. C'est sans doute sur l'idée d'instrumentalité de l'Eglise que se concentre la difficulté. On le sent nettement chez Jungel, et André Birmelé a traité longuement de ce point dans sa thèse de Strasbourg (12). Je suis parfaitement d'accord avec ce dernier sur la priorité à reconnaître à la passivité de l'Eglise sur son activité. Tout ce qu'elle donne, l'Eglise le reçoit d'abord. Les formules popularisées par le P. de Lubac : « L'Eglise fait l'eucharistie ; l'Eucharistie fait l'Eglise » (13) doivent être comprises comme un paradoxe qui nous conduit du visible à l'invisible. C'est à l'Eglise qu'il a été confié de célébrer l'eucharistie et tous les sacrements ; en ce sens elle le fait. Cependant, ce faisant, elle est faite par eux en un sens beaucoup plus profond et radical : elle est donnée à elle-même. Le paradoxe consiste en ce qu'il lui est donné de faire et de célébrer elle-même, par mandat du Christ, ce qui la fait. Cette passivité fonde une activité, qui n'est pas extérieure au mystère et au don, parce qu'elle exerce par rapport au don une causalité subordonnée et **seconde**. Il ne s'agit pas simplement de la nécessité externe que la Parole soit annoncée et les sacrements administrés, mais d'un lien intrinsèque qui fait des gestes de l'Eglise les actes mêmes du Christ en raison de sa parole : « Faites ceci en mémoire de moi... Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les... Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel... Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés... » Le Christ a confié ses dons à des hommes et a fondé un ministère actif, c'est-à-dire un ministère qui n'est pas de pure annonce ou attestation de ses promesses, mais un ministère qui pose des actes concrets de salut.

La divergence qui nous sépare encore concerne certainement la manière de comprendre cette cau-

salité seconde de l'Eglise par rapport à la priorité de l'agir unique de Dieu dans le Christ. Saint Thomas disait des sacrements qu'ils sont des « instruments séparés » par opposition avec l'« instrument conjoint » que constitue l'humanité du Christ. L'image est donc celle du corps humain et des outils dont il se sert pour agir. Par exemple, quand j'écris, ma main tient un stylo. La première causalité de cet agir vient de ma réflexion, de ma pensée qui est en train d'articuler un discours ; mais il y a aussi la causalité exercée par ma main, entièrement gouvernée par la pensée qui m'habite ; il y a enfin la causalité du stylo : je ne peux pas écrire sans stylo. Il est clair qu'il y a une analogie entre ces trois causalités qui ne se situent pas sur le même plan. Mais il y a aussi une continuité ; et de même que ma main est informée par l'intention de mon esprit, de même le stylo est entièrement gouverné par ma main. Il est informé par moi au point d'écrire des mots et des lignes qui forment sens, ce qu'il serait incapable de faire selon sa matérialité inerte, et au point que la page écrite porte la marque de ma personnalité, à travers mon écriture qui suffit à faire reconnaître son auteur. Dans cette chaîne dynamique des causalités, l'outil joue le rôle d'instrument, au sens où l'on parle de « cause instrumentale ». Car l'outil, dans la mesure même où il est bien gouverné, a un agir propre. Aucune confusion n'est donc possible entre ce que fait l'esprit, ce que fait la main et ce que fait l'outil. Cependant l'outil est nécessaire pour accomplir ce que l'homme et la main ne peuvent faire seuls.

Telle est l'analogie qui permet de comprendre que l'Eglise et les sacrements, et donc aussi l'Eglise-sacrement entendue au sens précisé ici, sont là pour accomplir à travers l'histoire et le monde ce que l'humanité temporelle du Christ ne pouvait accomplir par elle-même. Mais nous ne devons pas oublier non plus le lien entre le signe et l'instrument, puisque la causalité de l'Eglise et des sacrements est précisément celle du signe ; c'est le vieil adage : ils sont cause en tant que signe (significando causant). Une différence importante avec l'analogie évoquée vient aussi du fait que la causalité de l'Eglise est **libre**, elle est celle de l'épouse. A ce titre l'Eglise devient sujet de l'agir sauveur de Dieu dans le Christ, non pas au

sens où elle ajouterait une causalité du même type que celle de Dieu, ni au sens où elle intervient à côté de l'action divine, mais en tant qu'elle exerce une causalité instrumentale, informée par la causalité principale, c'est-à-dire en tant qu'elle agit **sous la grâce**. C'est, à mon sens, ce que vise Jean-Marie Tillard dans les articles évoqués par André Birmelé (14), à travers des expressions sans doute extrêmes et que je n'emploierais pas en raison même de leur ambiguïté possible. Je ne dirais pas pour ma part que l'Eglise « se donne les sacrements » ou que le salut nous arrive « par Dieu et par l'Eglise », parce que ces formules sont trop rapides et peuvent donner à penser que la causalité de l'Eglise s'exerce sur le même plan que celle de Dieu. Mais le contexte de son discours montre bien comment il les entend. Et puis l'Ecriture elle-même présente de ces raccourcis hardis : « L'Esprit Saint et nous-mêmes, nous avons en effet décidé... » (Ac 15, 28) ; « L'Esprit et l'Epouse disent : Viens ! » (Ap 22, 17). De telles manières de parler mettent en relief la liberté responsable de l'Eglise.

Une importante question reste donc à clarifier entre nous, non pas celle de la « hiérarchie des vérités », mais celle de la « hiérarchie des causes », ou de l'échelle de la causalité. Elle nous demande de renoncer à une alternative trop simple entre Dieu et l'homme, comme si ce que ferait l'un devait être enlevé à l'autre. Mais ce point ne nous renvoie-t-il pas à la manière de comprendre la justification par la grâce ? Et au rapport entre grâce et liberté graciée ? D'autre part la cause se dit de plusieurs manières : j'ai employé le terme d'analogie ; ne voyons-nous pas ressurgir sous nos pieds le spectre de la fameuse question de l'analogie de l'être ? Telle est également la raison pour laquelle, me semble-t-il, la perspective de l'Eglise sacrement et instrument du salut, si familière à tout catholique, fait aussitôt difficulté à une sensibilité protestante. Dans beaucoup de réunions œcuméniques j'entends dire : « Le Christ n'est pas lié par les sacrements ». Si l'on entend par-là qu'il n'est pas limité, enfermé ou forcé d'agir quand les conditions spirituelles ne sont pas remplies, nous sommes tout à fait d'accord. Mais si l'on veut dire que le Christ, par son mystère pascal et par l'institution des sacrements, ne s'est pas engagé et donc positivement lié lui-

(12) André Birmelé, *Sola Gratia. Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques*, thèse présentée devant la Faculté de théologie protestante de Strasbourg en février 1986 (à paraître).

(13) H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Aubier 1954, pages 113 et 129.

(14) J.-M. Tillard « Vers une nouvelle problématique de la « justification », *Irenikon* 55 (1982), pages 185-198 ; « Eglise et salut. Sur la sacramentalité de l'Eglise » *N. R. T.* 106 (1984), pages 658-685.

même à agir en eux à travers la célébration ecclésiale, étant évidemment entendu que cette célébration est accomplie dans la foi, alors le catholique lit dans ce malaise une mise en cause et un éternement de l'économie sacramentelle, la célébration visible n'étant plus celle de l'acte du Christ, mais une occasion de confesser la foi, occasion à l'occasion de laquelle le don de Dieu est reçu. Une seconde objection tient à l'agir de l'Eglise, auquel il est reconnu une efficacité de grâce (au sens précisé plus haut), ce qui contredit la pure passivité de la justification par la foi et prête au soupçon de réintroduire une religion des œuvres humaines. E. Jünger, par exemple, veut exorciser « le malentendu qui ferait croire que c'est l'action de l'Eglise qui **de quelque manière que ce soit opère** notre salut » (15). Mais la réponse ne réside-t-elle pas dans une juste compréhension de cette « manière » ?

L'Eglise ministre de la médiation.

Le débat sur l'instrumentalité nous conduit inévitablement à la question de la **médiation**. Comment devons-nous comprendre la « médiation » de l'Eglise dans son rapport à l'unique médiation du Christ (cf. 1 Tm 2, 5) ? L'événement salvifique, entendu comme l'unique événement de l'unique médiation du Christ, est destiné à atteindre tous les hommes de tous les temps. Cet événement, accompli visiblement, se doit, selon son économie propre, de se rendre visible dans toute l'histoire. Qui dit médiation incarnée dit en effet médiation visible. L'Eglise est ainsi à la fois le lieu institué où est reçue la réalité du don de Dieu dans le Christ et le lieu institué où se vit et s'exerce l'unique médiation du Christ. L'Eglise, fruit premier de la grâce du salut, devient sur ce fondement ministre de la médiation du Christ. Le ministère ordonné est en elle le ministère de cette médiation, ministère « théologal » du don de Dieu. Tel est bien le sens des expressions pauliniennes : « coopérateurs de Dieu » (1 Co 3, 9), « intendants des mystères de Dieu » (1 Co 4, 1), « ministres de l'Alliance nouvelle » (2 Co 3, 6), « ministres de la réconciliation » (2 Co 5, 18),

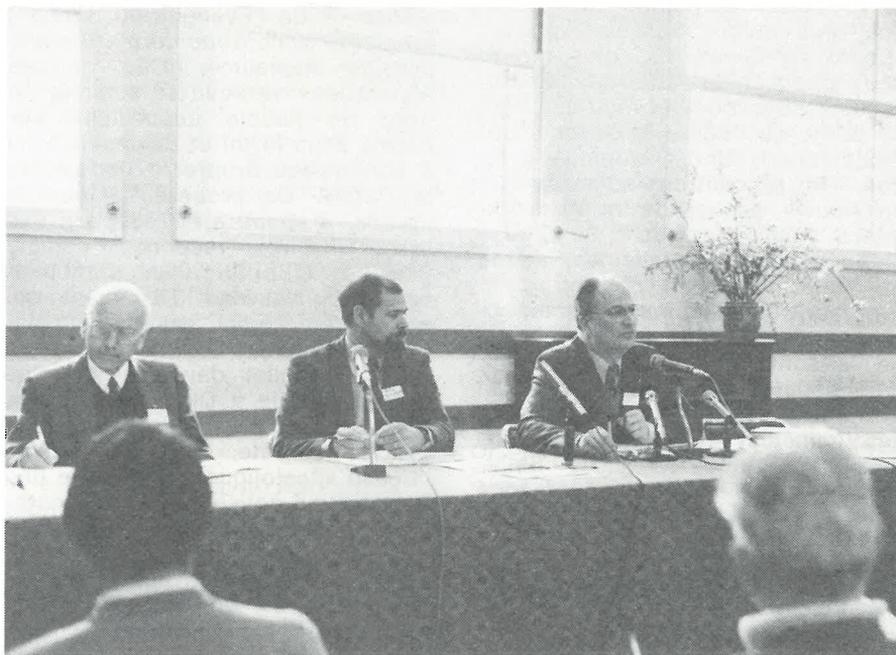
« ministres du Christ » (Col 1, 7), pour ne rien dire ici du vocabulaire d'apôtre, d'ambassadeur, de pasteur, de président, de guide. Toutes ces expressions disent bien l'altérité et la transcendance de ce qui est l'objet de ce ministère. Mais elles expriment aussi une association active et libre à la médiation du Christ. A travers le ministère, l'Eglise est le sacrement de la médiation du Christ.

Dans une telle perspective on comprend alors que les éléments structurels de la réalité Eglise soient eux-mêmes d'« institution divine ». Tel est bien le sens de l'affirmation doctrinale selon laquelle l'Eglise a été fondée par le Christ (nous n'entrons pas ici dans la lecture exégétique de cette institution). L'Eglise ne peut « inventer » de sacrements : elle les reçoit, puisque ceux-ci la constituent. Cette donnée est la garantie que l'Eglise ne naît pas simplement du rassemblement des croyants, qu'elle ne dispose pas d'elle-même, parce qu'elle a sa source et sa vie en un Autre. Elle s'est reçue elle-même une fois pour toutes de l'événement du Christ et du don de l'Esprit qui l'ont « convoquée » à travers la prédication apostolique et la célébration des sacrements. Mais elle a aussi à se recevoir sans cesse au cours des temps du même événement par la puissance de l'Esprit du Ressuscité, agissant dans une communauté rassemblée,

visible et identifiable à travers l'histoire. Cela est inscrit dans son annonce de la Parole et son appropriation de l'enseignement de Jésus, l'une et l'autre soumises à l'Ecriture qui est garantie par l'autorité divine et interprétée authentiquement dans et par l'Eglise, radicalement indéfectible du fait de l'assistance de l'Esprit-Saint. Cela est inscrit dans sa vie sacramentelle dont elle reçoit la structure pour en vivre quotidiennement en baptisant, en célébrant l'eucharistie, et chacun des sacrements, comme un « mémorial » de l'événement pascal et dans l'invocation de l'Esprit. Cela est inscrit enfin, à l'intérieur de cet organisme sacramentel, dans le fait que le ministère de la Parole, des sacrements et de la conduite pastorale de la communauté est lui aussi un sacrement donné par ordination, signe de « non-pouvoir » comme disait justement Joseph Moingt (16), signe visible que le ministère est exercé sur le fondement d'une grâce reçue. Le ministère ordonné n'est que, mais il est vraiment le ministère d'une médiation absolument transcendante. Telle est la raison de l'insistance catholique sur la question des ministères.

Le double rapport de l'Eglise au Christ et à l'Esprit.

L'Eglise sacrement, c'est-à-dire signe et instrument visible de l'unique médiation du Christ, suppose un double rapport de l'Eglise



Chantilly 86 : le Père Bernard Sesboué répondant aux questions qui lui sont adressées pendant le Dialogue avec le conférencier.

(15) E. Jünger, *art. cit.*, page 449. C'est moi qui souligne de quelque manière que ce soit et c'est Jünger qui souligne opère.

(16) J. Moingt, « L'avenir des ministères dans l'Eglise catholique » III, *Etudes*, oct. 1973, page 450.

au Christ et à l'Esprit dans son accès auprès du Père. Tout unilatéralisme ne respecterait pas le mouvement et l'unité du mystère trinitaire. L'analogie entre le mystère du Christ et celui de l'Eglise demeure valable, comme **Lumen Gentium** l'a rappelé avec nuance et discrétion (17). L'économie de l'incarnation engage dans le mystère de l'Eglise l'articulation du visible et de l'invisible, ou du « sacrement » et de la « réalité » en langage augustinien, dans une unité réelle. C'est pourquoi les signes visibles de l'apostolicité et de la continuité de l'Eglise sont si importants. Mais nous ne devons pas dire pour autant que l'incarnation « se continue » dans l'Eglise (ni même dire avec Bossuet, dans une expression plus pastoralement suggestive que théologiquement exacte, que « l'Eglise, c'est Jésus-Christ répandu et communiqué » (18). Car le don de l'Esprit appartient à cette économie et l'Eglise appartient pour sa part à l'article du Symbole sur l'Esprit. Selon une théologie qui remonte à Irénée et qui a été reprise de nos jours par Heribert Mühlen (19), l'Eglise est la bénéficiaire de l'onction de l'Esprit sur Jésus, de l'Esprit descendu sur l'humanité de Jésus à cause d'elle et pour elle. Jésus a reçu à son baptême l'Esprit pour nous, ce qui devient manifeste quand après sa résurrection il souffle cet Esprit sur ses disciples (Jn 20, 22, 23) et quand à la Pentecôte il envoie de la part du Père l'Esprit sur la communauté rassemblée (Ac 2, 33), Pentecôte qui se reproduit sur les païens (Ac 10, 44). Pas plus qu'on ne peut opposer l'Esprit au Christ, pas plus on ne peut opposer le don de l'Esprit, sans cesse invoqué et reçu au cours de la vie de l'Eglise, à l'événement fondateur du Christ, origine de ce don. Ne rencontrons-nous pas là un nouvel aspect de notre divergence ecclésiologique ? Si l'Eglise catholique est naturellement tentée de majorer le lien de son unité avec le Christ (monophysisme ecclésial), les Eglises de la Réforme ne le sont-elles pas de maintenir une distance de l'Eglise avec son événement fondateur, au nom d'un lien immédiat et purement « spirituel » revendiqué avec le Saint-Esprit ? La voie de la convergence nous demande aux uns et aux autres

de tenir ensemble les deux images bibliques, celle de l'Eglise corps du Christ (côté de l'unité) et celle de l'Eglise épouse du Christ (côté de la distinction).

Le rapport entre la révélation et l'Eglise.

Le même type de divergence peut aussi être diagnostiqué dans la compréhension du rapport entre révélation et Eglise. J'emploie à dessein ces deux termes, car tel est bien le couple qui est la source de la divergence se manifestant encore autour du problème de l'Ecriture et de la tradition. Il est clair pour nous tous que la révélation, en tant qu'elle est révélation du Christ et qu'à la limite elle s'identifie avec lui, est au-dessus de l'Eglise, qu'elle la dépasse et qu'elle la juge. L'Eglise n'a donc aucune autorité sur la révélation : elle la reçoit dans l'obéissance de la foi. Mais le propre de la révélation chrétienne est d'être une Parole de Dieu prenant corps dans des paroles humaines : cela se vérifie, en sa réalité la plus haute, dans la personne du Christ, le Fils devenu homme qui nous a révélé le Père avec des mots d'homme. La révélation est une dimension majeure de la médiation accomplie par le Verbe incarné. Ce processus de médiation de la révélation divine se poursuit, selon la même logique bien qu'à un niveau second, dans le processus qui a fait des apôtres les porteurs humains de la Parole de Dieu, rendant témoignage à la puissance de l'Evangile en donnant à celui-ci le nouveau corps de leurs paroles humaines. Ces apôtres étaient eux-mêmes en communion avec un peuple accueillant leur parole dans la foi et devenant ainsi à son niveau propre le porteur de la Parole. Ce processus, nous le savons, a abouti à la rédaction des livres inspirés reconnus comme Ecriture. L'Ecriture, en particulier celle du Nouveau Testament qui nous intéresse ici, est une attestation authentique de la Parole de Dieu (Evangile) dans des paroles humaines. Elle a Dieu pour auteur, mais elle est aussi dans sa réalisation concrète, une création de l'Eglise apostolique, qui apporte une coopération active - mais seconde - à la formulation d'une Parole que tout d'abord elle reçoit. La constitution du corps des Ecritures néotestamentaires, en lien avec l'événement fondateur, est une conséquence immédiate de la médiation accomplie par le Christ. Elle entre dans le mouvement de cette unique

médiation, elle est un ministère de cette médiation au service de laquelle elle se met, pour la rendre effective au regard de tout lecteur de l'Ecriture.

Cette donnée fondamentale est aujourd'hui reconnue dans sa portée **exégétique** : l'Evangile s'est fait d'abord prédication et transmission vivante, portées par les apôtres au sein d'un peuple, avant de prendre la forme d'une attestation écrite. Elle ne l'est pas encore dans sa portée théologique et ecclésiologique. Or c'est elle qui fonde le rapport entre Ecriture et Eglise dans l'époque post-apostolique. C'est l'Eglise du II^e siècle, habitée par l'Esprit, qui a discerné ce qui appartient à l'Ecriture et donc s'impose à son obéissance comme expression normative de l'Evangile et ce qui ne lui appartient pas. C'est elle qui a établi le « canon » des Ecritures, dans un acte qui est à la fois « acte de réception » obéissante et « acte d'autorité ». On pourrait reprendre ici l'adage : l'Eglise fait l'Ecriture, mais l'Ecriture fait l'Eglise. Cet acte, reconnu par tous, est le fondement d'une autorité, seconde sans doute, mais paradoxale, de l'Eglise **au sujet de l'Ecriture**, puisque son seul but est de maintenir l'Eglise dans l'obéissance de foi à l'Ecriture. Toute interprétation normative de l'Ecriture par l'Eglise au cours des temps peut être assimilée, dans sa réalité profonde, à cet acte initial. Il ne s'agit pas d'une autorité capable de changer le texte ou le sens du texte voulu par Dieu ; c'est une autorité mise au service de l'authenticité de l'interprétation de ce sens. Car il appartient à tout texte qui doit demeurer vivant de donner lieu à une lecture et à une interprétation toujours recommencées au service de son « actualisation ». Ce rôle de l'Eglise ne peut être compris et accepté que dans la mesure où l'on croit que celle-ci est assistée par l'Esprit de Dieu de manière indéfectible dans sa manière de comprendre et de recevoir le contenu de la révélation et de la foi. L'Ecriture, qui appartient, au sens où on l'a dit, à la médiation accomplie par l'événement du Christ, donne ainsi lieu à un ministère de cette médiation.

On comprend dès lors le malaise de tout catholique devant les formules protestantes de ce genre : les décisions normatives de l'Eglise en matière de foi ont autorité dans la mesure où elles sont conformes à l'Evangile ; mais elles n'en ont aucune dans le cas contraire. De

(17) Vatican II, **Lumen gentium**, n. 8.

(18) J. Bossuet, *Lettre à une Demoiselle de Metz* IV, 28 ; corresp. éd. Urbain-Lévêque I, page 58.

(19) Cf. H. Mühlen, *L'Esprit dans l'Eglise*, 2 vol. Cerf 1969.

telles formules supposent toujours une troisième instance capable de juger entre l'Évangile et l'Église. Qui sera donc cette instance ? Et d'où lui vient son autorité ? Une expérience séculaire montre que de la lettre de l'Écriture on peut tirer n'importe quoi (c'est le « nez de cire » de l'Écriture dont parlait Luther lui-même), dès lors que l'on sort de la confession ecclésiale de la foi. La conviction catholique est que cette instance de discernement de l'authenticité de l'Évangile ne peut être que l'Église elle-même, dans sa réalité sacramentelle globale et dans son service de la médiation du Christ. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les modalités de fonctionnement de cette instance : disons seulement, en accord avec Vatican II (20), que l'infaillibilité est d'abord le fait de l'Église elle-même et que le magistère s'exerce en lien avec le « *sensus fidei* » de l'Église universelle. La position protestante nous semble maintenir ici un certain dualisme entre l'Évangile, mis tout entier du côté de Dieu, et l'Église, considérée comme une réalité tout humaine, exclusivement capable de décisions et de traditions humaines, au détriment de son service « sacramentel » de la médiation du Christ. Sans doute cette autorité est-elle seconde et ne fait-elle jamais nombre avec l'autorité et la liberté de l'Évangile ; et l'Église catholique doit s'en souvenir. Mais je parlais tout à l'heure de « hiérarchie des causes » ; il y a aussi une « hiérarchie de l'autorité ».

B) Divergence exprimée à partir des catégories protestantes

Église visible et Église invisible.

Si j'essaie maintenant de caractériser la manière dont un catholique perçoit l'ecclésiologie protestante selon ses propres catégories, je dirai que l'Église lui semble demeurer une réalité en quelque sorte extérieure au mystère lui-même, ou, plus exactement, que la distinction

soulignée entre Église invisible et Église visible semble maintenir la réalité de grâce du côté de l'invisible connu de Dieu seul, tandis que l'Église visible resterait une organisation tout humaine. On pourrait parler d'un « occasionnalisme » ecclésial. Calvin écrit par exemple que l'on doit « croire l'Église invisible et connue de Dieu seul... et avoir cette Église visible en honneur » (21). La différence entre les deux expressions est considérable. L'ensemble des Confessions réformées accuse nettement cette distance entre les deux aspects de l'Église (22). Dans cette conception dualiste la réalité « sacramentelle » de l'Église semble cassée entre ses deux composantes : la réalité (res) d'une part et la visibilité signifiée de l'autre (« *sacramentum tantum* », selon le langage augustinien). Mais l'unité médiatrice des deux, c'est-à-dire la réalité symbolisée visiblement ou la réalité donnée sous la forme du symbole (« *res et sacramentum* », toujours selon le langage de la tradition augustinienne) se trouve alors éclatée. C'est ainsi par exemple que H.M. Müller, théologien protestant de Tübingen, qui estime que la différence majeure entre catholiques et protestants se trouve dans la doctrine sur l'Église, dira que « l'organisation de l'Église, selon la compréhension luthérienne, a sa place du côté des « cérémonies » (23). Sans doute reconnaît-on que l'Église est voulue par le Christ et nécessaire à l'annonce de l'Évangile. Mais par son annonce de la Parole et sa célébration des sacrements, l'Église atteste comme « d'en bas » une réalité qui demeure « d'en haut », comme si la transcendance devait être compromise à partir du moment où elle s'engagerait à être concrètement présente et active dans le réseau des signes qui passe par le ministère des hommes. Que des réalisations humaines, confiées à des hommes, puissent être vraiment porteuses du mystère divin, du don sanctifiant ; que les sacrements soient effectivement les gestes du Christ célébrés dans la puissance de l'Esprit, voilà ce sur quoi nous réagissons d'emblée différemment.

C'est bien la réalité médiatrice de l'Église - dans son ordre de service et de ministère - qui est mise en cause. C'est pourquoi, très logiquement, le protestantisme ne s'offusque pas devant l'idée que l'Église puisse historiquement défaillir et à la limite presque disparaître comme Église, si les marques de la



Chantilly 86 : c'est Mgr Meindre, évêque de Mende, membre de la Commission épiscopale pour l'Unité, qui a présidé la célébration eucharistique du samedi 5 avril.

véritable Église (annonce de la Parole et administration des sacrements) n'y sont plus suffisamment visibles, quitte à renaître ensuite de ses propres cendres par un mouvement de réveil ou de réforme. Tel fut le langage de Calvin, atténué il est vrai dans la dernière édition de *L'Institution chrétienne* (24) ; tel est resté celui de K. Barth. La réalité humaine de l'Église est jugée selon des critères de foi, sans aucun doute ; mais un tel jugement, qui se veut décisif, est porté de l'extérieur et suppose un dualisme entre Église mystère de grâce et Église société visible. Du côté catholique, au contraire, la promesse de Jésus d'être tous les jours avec ses disciples jusqu'à la fin du monde et la promesse que la puissance de la mort n'aura pas de force contre son Église, ne peuvent pas permettre un naufrage de l'Église dans sa continuité historique. Mais du point de vue réformé, l'Église n'est pas définie en termes de continuité historique, mais en termes de marques ou de signes (25). Ces visées s'enracinent dans une manière différente de concevoir le rapport de l'Esprit à l'Église : « La pensée catholique repose avant tout sur la confiance en la présence permanente de l'Esprit-Saint, tandis que l'Église réformée fait l'expérience de la présence de l'Esprit comme d'un don accordé toujours à nouveau par le Seigneur

(20) *Lumen gentium* n. 12 et 25.

(21) J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, IV ; 1, 7 ; éd. Labor et Fides, page 20.

(22) Je m'appuie sur les nombreuses citations données dans un document de travail de A.I.C. Heron « *Reformed Ecclesiology and the Reformed Churches* » (dactylographié).

(23) H. M. Müller, cité par H. Meyer, doc. cit. page 7.

(24) J. Calvin, *ibid.*, IV, 2, 11 ; page 51.

(25) A.I.C. Heron, doc. cit., page 17.



Chantilly 86 : le Père Bernard Sesboüé en train de s'expliquer lors de la Table Ronde des Conférenciers.

glorifié » (26). De même pour les Réformés « la seule chose qui, à proprement parler, est infaillible, c'est la fidélité de Dieu à son alliance » (27). Pour certains Réformés aux positions plus extrêmes (je cite ce texte pour caractériser plus nettement une certaine « tendance ») « la fidélité de Dieu se manifeste principalement en ce qu'elle surmonte l'infidélité de l'Eglise : la tradition est alors considérée autant comme une trahison que comme une transmission » (28).

Tel est aussi l'enracinement de notre divergence à propos des ministères. Un catholique entend souvent les protestants dire que le Christ est la seule Tête de son Eglise : il en est lui-même bien persuadé. Mais il a l'impression que cette affirmation fonctionne pour légitimer une grande relativité des ministères visibles dans l'Eglise. Or pour le catholique la question restera toujours : comment cette souveraineté du Christ et la puissance de son Esprit s'exercent-elles concrètement dans la réalité visible de l'Eglise ? Comment s'y trouvent-elles « médiatisées » selon la logique même d'une incarnation visible ? Il y va de la dépendance effective de l'Eglise au Christ. C'est pourquoi il apparaît nécessaire que des signes de l'origine « divine » de l'investiture au ministère soient donnés : tel est le sens de l'ordi-

(26) Commission mixte entre l'Alliance Réformée mondiale et le secrétariat pour l'Unité des chrétiens de l'E.C.R., *La présence du Christ dans l'Eglise et dans le monde* 1977 (D. C. 1737 (1978), pages 206-223), n. 28.

(27) *Ibid.* n. 42.

(28) *Ibid.* n. 104.

nation qui agrège par invocation de l'Esprit le nouveau ministre dans la succession apostolique.

L'Eglise créature du Verbe.

L'expression classique de la théologie luthérienne et réformée, l'Eglise « creatura Verbi » est elle aussi significative de la même donnée. L'Eglise est créée par la prédication de la Parole et elle renaît chaque fois que la Parole est justement annoncée et les sacrements correctement administrés. Cette expression me semble insuffisante : elle ne devient complètement vraie que si l'on dit « creatura Verbi incarnati », l'Eglise est la créature du Verbe incarné, mort et ressuscité. C'est par l'événement fondateur de ce Verbe incarné que l'Eglise a été créée, à travers la prédication des témoins, à travers le baptême et l'eucharistie, et qu'elle vit dans l'histoire avec les promesses de la vie éternelle. La tradition protestante qui insiste tant sur le « une fois pour toutes » ne devrait-elle pas l'appliquer aussi à l'Eglise « fondée une fois pour toutes » comme un corps à la fois visible et invisible, un corps qui demeure toujours vivant, par le don de Dieu, malgré les blessures qu'il peut connaître dans l'histoire ?

Pour conclure ces développements, je situe donc le cœur de notre divergence ecclésiologique autour de l'expression : **l'Eglise sacrement de la médiation du Verbe incarné.** Dans un autre langage, je rejoins donc le diagnostic d'André Birmelé sur l'instrumentalité de l'Eglise. Mais cette divergence est en lien avec autre chose, qui concerne la

sotériologie elle-même et la compréhension de la justification par la foi.

2. - LA SOTERIOLOGIE

Sotériologie et christologie.

J'ai été très frappé, en lisant le livre IV de *l'Institution chrétienne* de Calvin, du parallèle constamment évoqué entre le peuple d'Israël et l'Eglise, de même qu'entre les sacrements de l'Ancienne Loi et ceux de la Nouvelle. Ce qui se produit dans l'Eglise de son temps est pour lui la reproduction des infidélités du peuple d'Israël, première Eglise, de ses prêtres et de ses rois vigoureusement admonestés par les prophètes. Ce peuple connaît ainsi l'exil et nombre d'épreuves : c'est ainsi que l'interruption de la succession apostolique est comparée à l'extinction de la dynastie de Juda. De même Calvin soutient avec force que les sacrements de la Nouvelle Loi ne sont en rien supérieurs à ceux de l'Ancienne : la circoncision avait la même efficacité que le baptême. Calvin se sent d'ailleurs obligé de donner de sa thèse une justification scripturaire laborieuse et gênée, car trop de textes pauliniens vont là-contre. On a l'impression que l'incarnation du Verbe, la venue du Christ et son mystère pascal n'ont pas changé radicalement les choses entre Dieu et les hommes. Je me demande si notre divergence ecclésiologique ne se fonde pas dans une certaine manière de comprendre la christologie, en tant qu'événement salvifique de médiation créant un lien absolument nouveau entre Dieu et l'homme.

Ce disant, je ne prétends nullement accuser Calvin d'hérésie christologique. Il confessait sincèrement la christologie chalcédoienne. Mais sa logique théologique retenait dans Chalcedoine le moment de la distinction entre divinité et humanité, beaucoup plus que le moment de l'unité personnelle du Verbe incarné. Telle est la tendance qui me paraît dominer encore aujourd'hui les lectures protestantes de Chalcedoine. Le critère de Chalcedoine est invoqué pour souligner la distinction de l'humain et du divin dans l'Eglise et pour refuser toute confusion entre eux. Il ne l'est pas pour rappeler l'unité inséparable des deux.

Le cas de Luther se présente très différemment : sa lecture des conciles christologiques met en

grand relief l'affirmation d'Ephèse sur l'unité du Christ et combat (chez Zwingli en particulier) tout ce qui lui paraît avoir un relent de nestorianisme. Mais l'insistance sur la divinité du Christ maintient-elle chez lui toute la portée du rôle de son humanité dans l'accomplissement de notre salut ? Naguère le P. Congar avait cru discerner une saveur « monophysite » de la christologie de Luther, dans la mesure où celui-ci attribue l'acte de la rédemption à l'« activité exclusive de Dieu (**Alleinwirksamkeit Gottes**) » (29). Cette interprétation a été contestée par Marc Lienhard dans son beau livre, **Luther témoin de Jésus Christ** (Cerf 1973). L'auteur souligne la complexité de la christologie de Luther. Beaucoup de ses formules s'inscrivent dans la droite ligne de la théologie de Cyrille d'Alexandrie. On y sent également une influence augustinienne. Dans une étude plus récente le P. Congar a nuancé son jugement : « Luther fait place à une activité du Christ en son humanité... Mais... il ne distingue pas un apport de l'homme-Jésus dans l'œuvre salutaire » (30). Ce serait donc une

forme de « mono-énergisme », au moins dans le domaine du salut. D'autre part, Luther semble ne pas connaître le Concile de Constantinople III et son œuvre ne fait nulle part « mention d'un acte libre de la volonté humaine du Christ » (31). Tenant compte de ce débat, je n'ai nulle intention de mettre en cause l'orthodoxie christologique de Luther. Je souligne cependant deux ambiguïtés à portée sotériologique. Luther compare, sans distinction suffisante, la situation de la création, que l'on peut attribuer à Jésus, mais « sans que l'humanité y coopérât d'aucune manière » à celle de notre rédemption (32). L'autre ambiguïté, peut-être plus grave, vient de l'analogie suggérée par Luther entre la christologie et la justification par la foi. Les commentateurs estiment d'ailleurs que ce n'est pas une option christologique qui fonderait chez Luther sa conception de la justification par la foi, mais qu'au contraire cette dernière a reflué sur la christologie, quitte à projeter sur elle son propre unilatéralisme. Quoi qu'il en soit, il est important de voir comment fonctionne « l'analogie du rapport :

Je suis de ceux qui pensent qu'au plan proprement dogmatique il n'y a plus de divergence entre catholiques et protestants sur ce thème. La justification par la grâce seule de Dieu, moyennant la foi, est une thèse paulinienne, donc une doctrine catholique. D'autre part la clarification semble faite désormais sur le fait que la dogmatique catholique embrasse sous le seul mot de justification ce que la dogmatique protestante distingue entre justification et sanctification.

Cela dit, qui reste capital, je demeure persuadé que l'élaboration théologique de la justification par la foi reste encore très éloignée de part et d'autre et suffisamment divergente pour engendrer de grosses difficultés ecclésiologiques. Tout d'abord elle ne joue pas le même rôle dans l'ensemble de la systématique : elle est centrale et quasi exclusive du côté protestant au nom de son « status confessionis » : elle est vraiment « l'article qui fait tenir ou tomber l'Eglise ». Du côté catholique elle demeure toujours relative à la médiation christologique qui la fonde et n'a donc pas la même valeur de référence. Ensuite elle valorise du côté protestant la religion personnelle du croyant au détriment de la dimension ecclésiale du salut : les articles de la **Confession d'Augsbourg** la font intervenir immédiatement après la confession de foi trinitaire, avant la mention de l'Eglise, et l'institution du ministère de la prédication lui est immédiatement rapportée comme un moyen. Enfin et surtout l'affirmation de la souveraineté de Dieu qui justifie semble être au détriment de l'homme justifié en vérité, et devenu de ce fait capable, dans la grâce et sous la grâce, d'accomplir des actes salutaires et agréables à Dieu. N'était-ce pas pour la même raison que Luther ne pouvait reconnaître à l'humanité du Christ une participation active à notre salut ? Cette hantise que quelque chose soit attribué à l'homme rejoint le refus d'un agir salvifique de l'Eglise à travers la Parole et les sacrements. Dans les trois cas c'est le même refus de situer la juste place de la causalité humaine dans l'échelle des causes. On passe de la Toute-Puissance de Dieu (**Allwirksamkeit Gottes**) à l'activité exclusive de Dieu (**Alleinwirksamkeit Gottes**) (35). La perspective d'une justification par la foi qui identifie le statut de l'homme justifié à celui de l'homme pécheur

action de Dieu-foi	=	divinité dans le Christ
œuvres bonnes		action de son humanité » (33).

Ainsi les actes humains du Christ sont comparés à nos œuvres. Mais les deux cas sont-ils assimilables ? S'il est vrai que l'homme pécheur ne peut en rien coopérer à sa propre justification, s'il est vrai aussi que l'humanité du Christ sans son lien à la divinité eût été incapable d'accomplir notre salut, ne restait-il pas que l'humanité sainte du Christ a **coopéré** activement et librement, par son obéissance libre et aimante, à notre salut, cette capacité de coopérer lui venant de sa participation à la divinité même du Fils ?

Ainsi chez Luther comme chez Calvin, malgré la grande distance de leurs points de départ respectifs,

n'est-ce pas un certain équilibre dans la compréhension théologique du rapport entre le divin et l'humain dans l'unique personne du Christ qui est en cause ? Et à travers cela n'est-ce pas le lieu originel de la médiation entre Dieu et les hommes, la personne du Verbe incarné, qui tend à être scindée entre ses deux « composantes » (si l'on peut dire !) ou ramené à sa seule « composante » divine ? Selon cette dernière logique il est remarquable que Luther, dans son **Grand Catéchisme** parle de l'institution du baptême en la rapportant simplement à Dieu (34). Faut-il voir dans ce déséquilibre un des facteurs qui conduiront R. Bultmann, théologien profondément luthérien, aux positions extrêmes qui ramènent l'incarnation à un événement de Parole ?

Justification par la foi et divinisation.

Nous devons suivre encore la piste intéressante sur laquelle nous met Luther par son analogie entre christologie et justification par la foi. Nous sommes ici au cœur de la sotériologie chrétienne. Il est significatif que le dialogue œcuménique revienne aujourd'hui sur ce sujet.

(29) Y. Congar, « Regards et réflexions sur la christologie de Luther », **Chrétiens en dialogue**, Cerf, 1964, pages 453-489, (le texte original date de 1950).

(30) Y. Congar, **Martin Luther, sa foi, sa réforme**, *Etudes de théologie historique* Cerf 1983, page 130.

(31) *Ibid*, page 128.

(32) Cf. M. Lienhard, **Luther témoin de Jésus-Christ**, Cerf 1973, page 307.

(33) Y. Congar, *ibid*, page 125.

(34) M. Luther, **Le Grand Catéchisme**, IV du baptême ; éd. Labor et Fides, t. VII, pages 123-124.

(35) E. Przywara, cité par W. Beinert, **art. cit.**, page 43.

et ne reconnaît rien de plus au second qu'au premier, a déteint en amont sur la christologie et en aval sur le mystère de l'Eglise. Le

schéma suivant, qui exprime la perspective catholique, est refusé, car il est soupçonné d'engendrer la confusion entre ses deux niveaux :



Ce que la dogmatique catholique affirme analogiquement et de l'homme justifié en « état de grâce » (c'est-à-dire en situation fondamentale d'amitié avec Dieu qui en fait son Temple trinitaire, malgré sa fragilité toujours pécheresse) et de l'Eglise (sacrement fondé du salut) est toujours à entendre d'un partenaire suscité par la grâce et rendu capable d'agir dans la grâce comme partenaire de la grâce. Le « simul peccator et justus » luthérien est de même appliqué à chaque chrétien et à l'Eglise selon l'oscillation constante qui affecte chez lui tout l'acte de la justification.

Je pense spontanément à la question posée naguère à Karl Barth par Hans Küng dans son livre sur la **Justification** :

« Dans cette dogmatique n'est-il pas trop peu attribué à Dieu, parce qu'il est trop peu attribué à l'homme ? L'honneur de Dieu n'est-il pas diminué, parce que l'honneur de la créature est diminué ? »

... L'acte divin de la grâce n'est-il pas faible et peu convaincant du fait que l'homme n'est pas véritablement gracié ?... Tout cela bien considéré, **l'homme et donc l'incarnation de Jésus-Christ ne seraient-ils donc pas pris totalement au sérieux ?** En définitive, la créature n'échoue-t-elle pas en tant que partenaire de Dieu ? » (36).

On pourrait dire la même chose avec le terme de **divinisation**, cher à l'Orthodoxie. Rahner parlait de « l'autocommunication » libre et pardonnante de Dieu à l'homme comme de ce qui constitue le cœur

du christianisme. Ce langage est fondé dans le thème paulinien de la filiation adoptive (Rm 8, 15-23 ; Ga 4, 5 ; Ep 1, 5), dans l'affirmation johannique que nous sommes appelés enfants de Dieu et que nous le sommes (1 Jn 3, 1 ; cf. Jn 1, 12-13) et dans le texte pétrinien qui parle de notre communion à la nature divine (2 Pi 1, 4). Les Pères le reprendront avec prédilection pour évoquer l'admirable échange entre Dieu et l'homme. Irénée parle ainsi du Verbe de Dieu « qui à cause de son surabondant amour, s'est fait cela même que nous sommes pour faire de nous cela même qu'il est » (37). Athanase lui fera écho en disant que le Verbe « s'est fait homme pour que nous soyons divinisés » (38). Car l'incarnation est une décision irréversible par laquelle Dieu s'est engagé vis-à-vis des hommes de telle sorte qu'elle ait à la fois une efficacité historique et eschatologique.

Sur cette question de la justification par la foi, la récente déclaration du Groupe mixte de dialogue luthérien-catholique des Etats-Unis (39) autorise de grands espoirs : elle reprend tout le dossier au plan historique, dogmatique et théologique ; elle dégage sept domaines d'investigation encore à poursuivre à partir des données bibliques ; elle fait le point des convergences croissantes, prenant en compte la distance qui demeure entre les deux mentalités théologiques. Nous attendons sur le même sujet les résultats de la deuxième phase du dialogue de l'ARCIC et ceux du Groupe œcuménique de travail des théologiens évangéliques et catholiques en Allemagne (40). Sur la base des résultats déjà acquis, nous devons nous, catholiques, recevoir la question que nous posent les Eglises issues de la Réforme : quelles conséquences ecclésiologiques tirez-vous de notre accord de fond sur la justification ? (41). Mais cette question nous devons, nous aussi, la poser à nos partenaires. Et nous avons ensemble à creuser la logique profonde qui va de la justification par la foi au mystère de l'Eglise. C'est sans doute là que réside la vraie chance de réconciliation de nos divergences séparatrices.

3. - ANTHROPOLOGIE

En évoquant la justification par la foi et la sotériologie, je suis en fait déjà remonté à la question de l'anthropologie. J'entends sous ce mot l'anthropologie théologique, c'est-à-dire celle qui traite du rapport entre Dieu et l'homme. Ce domaine, évidemment solidaire du précédent, est vaste : je dois donc me contenter de mentionner, de manière ponctuelle, quelques données majeures :

Le statut de l'homme pécheur.

Nous avons une conception différente du statut de l'homme pécheur dès l'origine. Selon la dogmatique protestante, l'homme est radicalement corrompu par le péché, au point qu'en lui l'image de Dieu est détruite. L'homme est tellement écrasé par le péché qu'il semble être devenu incapable d'être intrinsèquement justifié. Dans les commentaires de **l'épître aux Romains**, le chapitre 7 est privilégié par rapport au chapitre 8 : l'un décrit l'état de l'homme tombé, l'autre celui d'un homme libéré par l'Esprit et devenu création nouvelle (42). La dogmatique catholique, à l'aide de la distinction entre nature et grâce, maintient en l'homme les capacités radicales de sa nature créée, même si celle-ci est profondément blessée.

Souveraineté de Dieu et écrasement de l'homme ?

La même ligne de pensée amène le protestantisme à exalter la souveraineté absolue de Dieu (c'est le « soli Deo gloria » de Calvin). Mais cette affirmation semble se faire aux dépens de l'homme, comme si Dieu était d'autant plus grand que l'homme est plus bas, comme si toute élévation de l'homme devait porter atteinte à la gloire divine. N'y a-t-il pas ici un certain dualisme, secrètement habité par un schéma de rivalité ? On retrouve cet accent dans la grandeur, quelque peu inquiétante, de la première théologie de Barth. Mais nous sommes loin du beau mot d'Irénée : « La gloire de Dieu c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu » (43). On comprend dès lors qu'une visée aussi unilatérale soit perçue comme insupportable et engendre historiquement son contraire, c'est-à-dire la revendication d'une autonomie de l'homme, qui exile Dieu. Cette alternance entre une orthodoxie sourcilleuse sur la majesté de Dieu et un libéralisme rationna-

(36) H. Küng, *La justification, La doctrine de K. Barth. Réflexion catholique*, trad. franç. D.D.B. 1965, pages 120-121.

(37) Irénée de Lyon *Contre les Hérésies V*, Préf. ; trad. A. Rousseau Cerf. 1984, page 568.

(38) Athanase, *Sur l'Incarnation du Verbe*, 54, 3 ; trad. C. Kannengiesser, S.C. 199, page 459.

(39) Cf. référence ci-dessus note 1.

(40) Groupe de dialogue fondé lors de la visite de Jean-Paul II en Allemagne en 1980.

(41) Question posée en particulier par le théologien protestant H. G. Pöhlmann. Cf. A. Birmelé, thèse citée page 63.

(42) Cf. L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Eglise*, Cerf 1954, pages 152-153.

(43) Irénée, *op. cit.* IV, 20, 7 ; pages 474.

liste qui est allé jusqu'à la théologie de la mort de Dieu a été excellemment mise en lumière dans le livre du théologien protestant H. Zahrnt, **Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XXème siècle** (Cerf 1969).

Le sens de la personne.

Heribert Mühlen voit dans le sens de la personne « la racine de la différence » entre protestants et catholiques (44). Il reproche à la notion protestante de personne de négliger « la corporalité essentielle de la personne humaine », ce qui maintient un accent spiritualisant et dualiste jusque dans la plus récente théologie protestante.

Ce sens aigu et tout intérieur de la personne est en lien avec ce que l'on a appelé l'individualisme protestant : la personne est d'abord une monade, son insertion sociale est seconde. Cette conception correspond à la priorité de la justification par la foi, entendue en son sens intérieur, sur les célébrations sacramentelles de l'Eglise. Il en va de même dans le domaine de l'éthique : la Parole évangélique est fortement annoncée, puis chaque homme est renvoyé à sa décision fondamentale, mais les soutiens qu'il a besoin de trouver dans la société pour se conduire en homme sont jugés secondaires. Cette conception de « l'homme protestant » a certainement eu des conséquences sur l'avènement de la démocratie et du libéralisme économique dans les temps modernes. Elle était en accord avec la mutation de la figure de la conscience qui s'est produite à partir du XVIème siècle et a lentement amené ce qu'on appelle la « modernité ». Mais elle demande des corrections, si la démocratie veut devenir « réelle » et « sociale » et si l'économie veut éviter de sombrer dans la loi du plus fort et se mettre au service de la justice pour tous.

Ce même sens de la personne engage également la conception de l'acte de foi. Celui-ci est tellement personnalisé, qu'à la limite sa forme et son contenu coïncident. La foi a pour objet l'acte de foi lui-même. Du côté catholique l'acte personnel de foi est une entrée dans la foi commune de l'Eglise, dernier sujet croyant ; c'est un acte de foi ecclési-



Chantilly 86 : des célébrations de la Parole avaient lieu, chaque jour, à la chapelle, en début de matinée.

siale dont le contenu est médiatisé par le langage officiel de l'Eglise.

L'analogie entre le Créateur et sa créature.

Ma réflexion a déjà touché au thème de l'analogie : celle-ci est au cœur du rapport entre Dieu et l'homme. Pour Karl Barth la création est un « simple apprêt » pour la grâce et l'homme en tant qu'homme créé est radicalement incapable de toute connaissance de Dieu par la raison. Tout effort naturel qu'il peut faire en ce sens est radicalement pécheur. C'est une « œuvre » qui ne peut chercher qu'à domestiquer son rapport à Dieu. Tel est le sens du refus de toute démarche de connaissance fondée sur une analogie entre Dieu et l'homme, comme de l'opposition entre religion et foi. L'analogie mise en œuvre dans la théologie catholique est soupçonnée de se mettre au service d'une univocité blasphématoire entre Dieu et l'homme. Tel n'est pas du tout son objet, si l'on en croit la déclaration très officielle du Concile de Latran IV : « Entre le créateur et la créature on ne peut remarquer une si grande similitude qu'on ne doive remarquer entre eux une plus grande différence » (45). L'analogie fait simplement sa place à l'homme dans le plein respect du mystère de Dieu. Elle met à l'abri de toute équivocité dualiste, mais aussi de tout risque de confusion. Récemment dans une réponse à J. Moltmann, W. Kasper, son collègue catholique de Tübingen, critiquait, à propos de l'ouvrage **Le Dieu crucifié** (Cerf 1974), une insuffisante distinction entre Dieu et le monde,

entre la nature et la grâce. « Qu'une certaine structure réponde à ces distinctions fondamentales, c'est ce que voulait maintenir le principe classique de l'analogie ». Et Kasper ajoutait qu'il voulait bien voir là le seul motif sérieux qui l'empêche d'être protestant (46). D'ailleurs, le terme d'analogie, démodé aux yeux de nos contemporains, trouve un légitime synonyme, selon une réflexion de P. Tillich reprise par H. Bouillard, dans celui de **symbole**.

Une différence herméneutique.

Il n'est pas étonnant que ces différences anthropologiques expliquent des attitudes herméneutiques profondément différentes chez les protestants et les catholiques. Beaucoup d'auteurs, des deux côtés, s'accordent à reconnaître que la manière d'interpréter et de comprendre le mystère chrétien et la manière de considérer le langage de la foi sont très éloignés. Une différence profonde et sérieuse sur le langage ne peut pas ne pas atteindre le référent du langage. Du côté catholique, c'était déjà le constat du Concile Vatican II : « Il y a des différences considérables... dans l'interprétation de la vérité révélée » (U.R. 19). Plus récemment Jean-Paul II a émis un jugement analogue, à propos de l'année Luther. Dans le débat qui a entraîné la rupture, dit-il, « des questions fondamentales étaient en jeu, sur la droite interprétation et la réception de la foi chrétienne, questions dont les effets divisant l'Eglise ne peuvent être surmontés par une compréhension purement historique » (47). Du côté protestant, G.

(44) Cf. H. Meyer, *doc. cit.* pages 3-4.

(45) Denzinger-Schönmezer, n. 806.

(46) Cf. R. Marlé, *R.S.R.* 62 (1974), page 359.

Ebeling a attiré l'attention sur le « phénomène des différences herméneutiques fondamentales », c'est-à-dire sur « une ultime différence de langage, de différence dans la conscience de la vérité et dans l'expérience de la réalité » (48). Cette différence mériterait d'être analysée avec rigueur, afin de vérifier si la médiation du langage nous renvoie une fois encore à la question de la médiation entre Dieu et l'homme.

En guise de conclusion.

La divergence ecclésiologique nous avait conduits à la difficulté de la médiation. Nous avons retrouvé cette même difficulté en analysant la sotériologie et l'anthropologie. L'ensemble fait un tout dont les interactions sont mutuelles. Je ne serais pas éloigné de penser, avec K. Barth, que le symbole théologique où se concentrent tous ces aspects est la Vierge Marie. La difficulté œcuménique en mariologie ne vient pas d'abord des « privilégiés » mariaux définis par l'Eglise catholique, mais plus profondément de l'idée qu'une créature puisse « coopérer », dans la grâce et sous la grâce, à l'œuvre de l'unique Médiateur. Marie comme figure de la vocation de l'homme, comme figure de l'humanité graciée, comme type de l'Eglise, recevant tout de Dieu, mais aussi recevant réellement la capacité de répondre par sa liberté à l'œuvre de grâce afin de pouvoir participer, à ce titre et à ce niveau, au salut du monde, Marie est sans doute le symbole de tout ce qui nous sépare encore. C'est pourquoi il ne faut pas penser que le dialogue œcuménique sur la Vierge Marie sera périphérique. Quand nous l'entreprendrons, il nous ramènera à ces questions fondamentales.

III

Dynamique œcuménique et conversions nécessaires

Pour surmonter la divergence encore séparatrice entre nos Eglises, nous avons à vivre, les uns et les autres, une conversion de notre pensée et de notre langage doctrinal, capable de permettre la réconciliation proprement ecclésiologique. Une telle conversion intéresse tous les membres de nos communautés : chez les uns elle

(47) Jean-Paul II, Message au Cardinal Willebrands, D. C. 1863 (1983), page 1071.

(48) G. Ebeling, cité par H. Meyer, *doc. cit.* page 3.

passera par un effort proprement intellectuel de compréhension, chez les autres elle sera de l'ordre de la conversion de mentalité. Nous avons tous à reconnaître l'élément imprescriptible de vérité visé par les positions de chaque partenaire, comme leurs limites respectives, leurs lacunes ou leurs oublis et leurs tentations respectives. Nous avons à surmonter la divergence jusqu'au point où celle-ci se convertira en différence positive et complémentaire.

Conversion catholique

L'Eglise catholique a besoin d'entendre, encore aujourd'hui, la protestation de la Réforme, afin de ne pas se laisser aller à sa tentation « monophysite » propre, celle qui la fait parler parfois comme si elle s'identifiait au Christ, au nom de l'unité du corps et de la Tête, mais en oubliant la distinction non moins fondamentale entre l'épouse et l'époux ; à la tentation d'oublier la transcendance absolue de l'Ecriture par rapport à son propre enseignement qui lui est toujours relatif ; à la tentation de parler comme si l'Eglise avait sa source en elle-même et se donnait les sacrements ; à la tentation d'agir comme si l'Eglise était un intermédiaire qui a sa propre épaisseur, et non comme le ministre d'une médiation qui se supprime sans cesse elle-même au bénéfice de la communication immédiate du Créateur à sa créature ; à la tentation enfin d'oublier qu'elle vit de l'invocation constante de l'Esprit et que la liberté souveraine de Dieu le fait agir au-delà de ses institutions visibles. Bref, pour reprendre une image origénienne, c'est la tentation d'oublier que le Christ est le soleil, l'astre du jour, et que l'Eglise est la lune, l'astre de la nuit, qui éclaire de la lumière même qui lui vient de son soleil.

Conversion protestante

Les Eglises de la Réforme ont, elles aussi, à progresser pour reconnaître que, réagissant justement contre les abus catholiques du XVI^{ème} siècle au nom de principes vigoureux et authentiquement évangéliques (*sola gratia, sola fide, soli Deo gloria*, dont le jésuite que je suis ne peut pas ne pas remarquer la proximité avec l'*Ad majorem Dei gloriam* d'Ignace de Loyola), elles se sont également laissées aller à remettre en cause certains aspects de l'ecclésiologie de l'Eglise dite « indivise », toujours vécus dans l'Orthodoxie. Elles l'ont fait dans le cadre d'une lecture **unilatérale** du mystère chrétien qui porte at-

teinte à la pleine réalité et aux conséquences ecclésiales de l'unique médiation accomplie pour notre salut par le mystère pascal du Verbe fait chair.

Une révision de notre relation aux textes confessionnels

Pour avancer dans cette voie, nous avons, les uns et les autres, à nous situer de manière nouvelle par rapport à nos textes confessionnels respectifs. Il s'agit là d'un travail herméneutique délicat qui demande à la fois une fidélité profonde et une prise de distance, de même qu'un renoncement à tout fondamentalisme. Nous, catholiques, nous avons certainement à mieux dire en quoi consiste notre herméneutique conciliaire, en particulier celle de Trente et de Vatican I. Nous n'avons pas à vous demander de signer ces documents. Mais nous avons à dire comment nous formulons aujourd'hui ce que nous estimons être la vérité imprescriptible visée par ceux-ci, souvent maladroitement, parfois dans un langage qui vous choque. Mais nous attendons aussi que vous nous disiez comment vous vous situez par rapport aux textes des grands Réformateurs, à la Confession d'Augsbourg et aux diverses Confessions réformées. Quelle lecture en donnez-vous aujourd'hui ? Dans quelle mesure reconnaissez-vous dans les documents œcuméniques actuels une interprétation valable, décantée de la polémique et de certains unilatéralismes, de la vérité qu'ils cherchaient à exprimer ?

Ensemble il nous faut relire les dialogues récents en cherchant à voir de quelle façon et dans quelle mesure la divergence séparatrice est en voie de dépassement. Les dialogues avec la Communion anglicane et la Fédération luthérienne mondiale ont certainement déjà apporté de précieux éléments de réponse à la question de la divergence fondamentale. Le dialogue avec l'Alliance Réformée mondiale marque peut-être un temps de retard. Mais, y participant de plus près au plan international, je suis aussi sensible à certains progrès significatifs.

Pour une intégration de nos visées respectives.

Pour surmonter nos divergences encore séparatrices, il me semble que le principe d'intégration doit jouer au maximum. Le P. de Bacciocchi (49) a fort bien décrit ce principe d'intégration de nos visées respectives dans une compréhension plus large, plus totale du mys-

tère. Il s'agit de viser un « en avant » et d'opérer un dépassement dialectique du conflit, en intégrant les exigences foncières et imprescriptibles, qui nous apparaissent aujourd'hui dans un état d'opposition, au sein d'une vérité plus large et qui nous sera commune. Il s'agit d'un effort de « réconciliation » et non de simple « conciliation » (qui serait alors une justification mutuelle) de nos compréhensions respectives. Il ne suffit pas d'affirmer un « consensus plus fondamental encore », sans prétendre toucher à la situation actuellement existante. La réconciliation des approches doctrinales cherchera à dépasser la situation de divergence pour la ramener à une situation de différence compatible avec l'unité. Cette transformation de nos différences séparatrices est un travail de conversion. Nous avons en particulier à clarifier entre nous la question de la médiation dans les trois registres que j'ai évoqués, afin de nous libérer de tout malaise et de tout soupçon mutuel. De cette clarification nous pourrions alors tirer les conséquences proprement ecclésiologiques.

Tout ce travail nous conduit à une conversion de nos identités. Plutôt que de parler de maintien ou d'abandon de nos identités, je préfère dire « conversion de nos identités ». Il y a plusieurs demeures dans la maison du Père. La diversité des charismes est une richesse pour l'Eglise. Mais pour cela toute opposition doit se transformer en différence positive et complémentaire. La conversion de nos identités doit atteindre les mentalités, les affectivités religieuses et les manières concrètes de vivre en Eglise.

Pour terminer par une image, j'emprunterai celle-ci à W. Beinert : nous avons à changer les murs qui nous séparent en piles de pont qui nous relient ; les mêmes matériaux peuvent être repris (50). Dans un registre voisin, Jean-Paul II disait que si le tablier du pont s'est effondré, les piles sont toujours là. Voilà la tâche qu'il nous reste à accomplir. Je suis conscient qu'il y faudra encore beaucoup de travail. Mais je le dis avec une grande espérance : comme la vérité, la lucidité libère. Que nous ayons tous été capables de traiter sereinement de points aussi délicats est le signe évident d'un progrès décisif et plein de promesses.

(49) J. de Baciocchi, « Accords des Dogmes et théologie œcuménique » *ISTINA* 1974, page 165.

(50) W. Beinert, art. cit. page 61.

TABLE RONDE DES CONFÉRENCIERS

Tout à la fin de la session, la table ronde des trois conférenciers fut, de l'avis de tous, un moment d'échange d'une qualité exceptionnelle.

Il ne peut être question de rendre compte ici de tous les contours des questions et réponses échangées entre les conférenciers et avec la salle.

Nous nous bornerons à reprendre ce qui se présentait comme l'aspect le plus délicat du dialogue et qui fut le plus étonnamment positif : les prises de parole des deux théologiens, André Birmelé et Bernard Sesboué.

En voici, revus par eux, les extraits les plus significatifs.

*
**

Les conférenciers commencèrent par répondre aux questions qui leur avaient été posées par les carrefours, ce qui leur fut l'occasion de revenir sur l'une ou l'autre question posée à la suite de leurs exposés, auxquelles ils avaient brièvement répondu.

André BIRMELE

Je soulignerai, pour ma part, quatre points :

1) L'image du P. Sesboué qui sert pour expliquer l'instrumentalité de l'Eglise, de la comparaison du stylo, du bras, de l'intelligence humaine de celui qui écrit est excellente. Dans un de ses sermons, Luther utilise une image semblable : le bûcheron qui abat un arbre ; il a besoin d'une scie comme instrument pour couper l'arbre. Ainsi l'Eglise est la scie au service de Dieu qui ne saurait se passer d'elle. Cependant la scie toute seule ne peut rien faire.

Je peux donc vous dire que je me sens bien proche de B. Sesboué et que je ne me sens pas visé par les critiques qu'il croit devoir adresser aux Eglises issues de la Réforme.

Je n'ai pas parlé hier de sacrement car le terme me semble trop dangereux vu son utilisation dans des sens souvent divers. Ayant été interpellé plusieurs fois à ce sujet, je vous si-

gnale que dans le protestantisme, le mot « sacrement » est bien plus présent qu'on ne le croit (Luther et Calvin parlaient même de l'ordination au ministère comme d'un sacrement). Mais ce qui me paraît surtout intéressant est un usage catholique con-

temporain de ce terme. Depuis peu, la théologie catholique parle de l'Eglise-sacrement. Le terme « sacrement » permet de ne plus identifier l'Eglise-institution et l'Eglise corps du Christ. Leur lien est d'abord sacramentel et on parle avec le Concile de « subsistit in ». Cet usage met fin à une certaine confusion entre le Christ et l'Eglise. L'encyclique « *Mystici Corporis* » (1943) parlait encore de l'Eglise « alter Christus ». On a dépassé cela au moyen de la compréhension sacramentelle de l'Eglise. Je ne peux pas ici continuer cette réflexion, mais cette notion de sacrement devra être clarifiée dans un dialogue futur.

Je pense, pour ma part, que cette notion pourrait servir à éviter un faux « *ex opere operato* » de l'Eglise, c'est-à-dire l'Eglise ne devient jamais sujet autonome qui, à côté de Dieu, agit le salut des hommes. En d'autres termes encore, le stylo ne peut pas se mettre à écrire tout seul. Cette tendance est présente dans des encycliques comme *Mortalium animos* et *Mystici Corporis*, et certains textes plus récents peuvent être ambigus.

Comme théologien de la Réforme, je souhaite que toute action de l'Eglise

soit transparente pour la seule action de Dieu. Je pense, pour ma part, que cette question est la dernière question du dialogue œcuménique. Nous l'abordons à présent, après avoir réglé de nombreux points traditionnellement controversés et nos structures de pensée souvent différentes. Le fait de l'aborder aujourd'hui est un progrès œcuménique considérable.

2) Une question m'a été posée avant-hier, sur la foi et les problèmes actuels du monde. Elle nous rappelle que des problèmes œcuméniques sont devant nous : politique, éthique, socio-politique, nous ne les avons pas encore abordés. Il faudrait, en un certain sens, retourner la phrase du début du Conseil Œcuménique. On disait : « La doctrine divise, l'action unit ». Maintenant, il faudrait dire souvent que c'est l'action qui divise ! (pensons à l'Amérique Latine, aux Pays de l'Est, à l'Afrique du Sud). Sur ces questions, nos diverses traditions réagissent différemment et les réactions sont en plus différentes au sein même de celles-ci. Ces questions sont des défis lancés au mouvement œcuménique et les enjeux sont considérables (la F.L.M. a exclu les Eglises d'Afrique du Sud favorables à l'Apartheid pour hérésie éthique).

3) Luther et le Saint-Esprit. La théologie de l'Esprit Saint est centrale dans la théologie de Luther. L'Esprit Saint est tout simplement Dieu aujourd'hui pour nous (pro nobis). L'annonce de l'évangile, la célébration des sacrements, la bénédiction, le pardon des péchés... sont autant d'expressions de l'Esprit Saint. Toute insistance de Luther sur la dimension relationnelle de la foi et sur cette foi qui ne peut jamais rester « fides historica » est insistance sur l'Esprit Saint. Il faut cependant convenir que Luther était très prudent vis-à-vis des « manifestations exceptionnelles » de l'Esprit Saint. Il était confronté aux Schwärmer (illuminés). (Les deux tiers de ses écrits polémiques sont écrits contre eux).

4) Qui peut dire quand une différence est séparatrice ou non ? J'ai donné, dans ma conférence, la réponse des réformés et des luthériens. J'attends de l'Eglise catholique qu'elle me dise sans ambiguïté quand une différence est jugée séparatrice et à partir de quand elle peut être l'expression d'une légitime diversité. Cette suppression du caractère sépara-



Chantilly 86 : la Table Ronde des Conférenciers.

teur de la différence n'est pas synonyme de statu quo. Elle permet la communion ecclésiale, donc le culte commun. Si nous célébrons ensemble, l'Esprit Saint agit et nous entraîne vers une Eglise renouvelée.

Bernard SESBOUE

Je voudrais, de mon côté, faire trois remarques :

1) Notre dialogue a témoigné d'un effort de prise en compte de nos **univers de pensée** respectifs qui gardent entre eux une distance qui risque toujours de rendre les accords actuels précaires et ambigus. Une formule limée sur laquelle on s'est patiemment mis d'accord, se met à prendre une signification toute différente suivant le système de pensée à l'intérieur duquel on l'interprète. On a alors l'impression de se retrouver à la case départ.

De même, quand nous lisons les textes de nos partenaires, nous risquons d'en faire une lecture sélective au nom des préoccupations qui nous habitent. Cette lecture pourra urger le diagnostic de la divergence : c'est peut-être ce que j'ai fait ce matin en évoquant Calvin. Mais cette lecture pourra aussi retenir une convergence, séparée du contexte dans lequel elle se situe. Je pense à mon article de la **Maison-Dieu**, intitulé « Les sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, célébration ecclé-

siale de la justification par la foi » (M.D. 116, (1976), pages 89-121), écrit à la suite d'une rencontre de Bièvres analogue à celle-ci. Mon ami André Birmelé en fait une lecture très positive, car il y voit l'affirmation nette de la priorité absolue du don de Dieu dans le Christ. Il l'oppose même à certaines formules de J.-M. Tillard. Mais je ne suis pas sûr qu'il en ait senti **toute** la pointe, qui était de montrer la corrélation entre justification par la foi et ecclésiologie sacramentaire et de souligner le rôle, second mais indispensable, du ministère de l'Eglise. André Dumas, au contraire, a refusé dans ce même article l'idée que le face à face entre le ministre et le fidèle dans l'administration du sacrement puisse représenter « symboliquement » le face à face de l'homme avec le Christ dans la puissance de l'Esprit. Il y a donc bien là un point sensible.

A. Birmelé oppose de manière immédiate la formule de Tillard : « L'Eglise se donne les sacrements » à la mienne : « L'Eglise ne peut se donner les sacrements ». Elles disent formellement le contraire, tout simplement parce qu'elles ne se situent pas au même niveau d'affirmation (selon le petit schéma sur la grâce que j'ai expliqué dans ma conférence). Ma formule se situe au plan le plus fondamental : les sacrements sont des dons du Christ à l'Eglise, ils la « font ». Celle-ci ne peut les inventer ni « s'en donner ». Elle ne peut que les recevoir. La formule de

Tillard se situe au niveau déjà évoqué dans ma conférence avec les formules du P. de Lubac : « L'Eglise fait l'eucharistie ; l'eucharistie fait l'Eglise », dont j'ai montré la dialectique. En tant qu'intendante des mystères de Dieu, l'Eglise « se donne » les sacrements, puisqu'elle a reçu mission de les célébrer.

Si j'insiste sur ce point, c'est parce que je crois nécessaire d'« apprivoiser » nos univers respectifs de pensée. Notre dialogue sur le lien entre justification par la foi et ecclésiologie porte sur un point décisif où il y a encore une zone d'incompréhension à dissiper. Comme je le disais, ce domaine de réflexion, plus libre et plus subtil, est indispensable pour constituer un monde de compréhension capable de sous-tendre les documents d'accord et de lever leurs ambiguïtés. Notre session nous a fait progresser sur ce point.

2) La réconciliation progressive de nos univers de pensée devrait être grosse d'un déblocage au plan doctrinal et institutionnel. André Birmelé se dit substantiellement d'accord avec ce que j'ai énoncé hier en tant que catholique. (Mais j'entends aussi d'autres voix...). Ma question sera alors : quelle conséquence en tirez-vous pour votre ecclésiologie ? Quand vous dites en effet : « Il n'est pas fondamental d'avoir une doctrine particulière du ministère », je ne peux être d'accord. Par contre, je le suis, quand vous dites : « Le ministère et sa structure sont soumis au critère premier de l'Évangile ». Et c'est au nom de cette affirmation que je vous pose ma question.

Par exemple, c'est dans cette perspective que nous pourrions débloquent le contentieux sur l'eucharistie et les ministères. L'eucharistie est sacrifice d'abord en tant qu'elle est le mémorial sacramentel de l'unique sacrifice du Christ, ensuite parce qu'elle est le lieu où l'Eglise « est offerte à Dieu comme un sacrifice universel par le Grand Prêtre », selon la doctrine de saint Augustin (*Cité de Dieu*, X, 6) et où elle apprend à s'offrir avec le Christ, puisque le « sacrifice en sa totalité, c'est nous-mêmes », où enfin « il lui est montré que dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte » (*ibid.*). De même, l'importance donnée à la question des ministères par l'Eglise catholique n'est pas due à une fixation sur ce qu'on a pu appeler la « pipe-line theology ». La continuité historique du ministère et de la communauté ecclésiale a pour enjeu le rapport concret de l'agir de l'Eglise et donc la dépendance

visiblement signifiée de celle-ci à l'événement fondateur dans la puissance de l'Esprit. Dans le même sens, j'ai rapporté le mot du P. Moingt sur l'ordination signe de « non-pouvoir ».

3) Dans l'état actuel des choses, nous n'évaluons pas de la même manière la portée séparatrice de nos différences. Le Protestantisme a tendance à considérer que notre différence dans la manière de considérer l'Eglise et sa structure n'est pas séparatrice, dans la mesure même où la structure catholique lui paraît compatible avec la justification par la foi telle qu'il la comprend dans son lien à l'ecclésiologie. L'ecclésiologie catholique sera alors un cas de figure parmi d'autres possibles. Le catholicisme, au contraire, considère que cette différence est séparatrice parce qu'elle met en cause le rôle de l'Eglise par rapport à la médiation du Christ.

Nous, catholiques, nous avons à dire plus clairement jusqu'où peut aller le pluralisme des institutions ecclésiales, au nom de la distinction entre structure et organisation. Les Luthériens et les Réformés ont de leur côté à dire plus nettement ce qui doit être vraiment pour eux doctrine et pratique ecclésiale communes.

Après un moment d'échange sur l'importance des facteurs non théologiques, notamment de l'histoire et de la sociologie, l'animateur de la table ronde demanda aux deux conférenciers de préciser où se situait exactement pour chacun d'eux la différence fondamentale.

Voici leurs réponses.

André BIRMELE

Nous localisons la différence au même endroit : la manière dont l'Eglise est comprise comme instrument de salut. Une certaine théologie catholique qui insiste toujours sur la transparence de l'Eglise pour l'œuvre de Dieu est à mes yeux l'expression véritable de la foi chrétienne.

Je n'appartiens pas à cette tradition, mais des frères expriment et célèbrent à leur manière la même foi que moi. Je me réjouirais de pouvoir célébrer avec eux. Je voudrais que la réciproque soit aussi vraie (une image : il n'y a pas d'espéranto chrétien : il faut parler une langue et apprendre le langage de l'autre. Le langage de

certain est, pour moi, affirmation de foi, mais il y a d'autres langages qui me posent problème).

Bernard SESBOUE

Je me sens à l'aise avec la plupart des choses qu'André Birmelé vient d'exprimer. Je ne reviens pas sur ce que j'ai dit tout à l'heure concernant l'écart qui demeure entre nous sur l'évaluation de la portée séparatrice de la différence. J'aime entendre A. Birmelé parler de l'Eglise « instrument de salut », même si nous ne le comprenons pas encore tout à fait de la même manière. Je souscris parfaitement à l'exigence de transparence. Ce mot intervenait dans la définition des sacrements donnée par le groupe des Dombes : « Sous le voile et dans la transparence des signes » (*L'Esprit-Saint, l'Eglise et les sacrements*, n° 25).

Bien entendu, il n'y a pas d'espéranto chrétien. Je cherche à comprendre le langage luthérien comme une expression de la foi chrétienne. Et je me réjouis de me sentir particulièrement à l'aise avec celui d'A. Birmelé, plus à l'aise qu'avec celui d'autres théologiens protestants. Cependant, par loyauté et parce que c'est l'objet de notre session - et parce que nous ne sommes pas là pour nous faire plaisir - je dois dire que ce qui me fait difficulté, c'est la manière dont vous traduisez au niveau de la structure de l'Eglise ce que vous semblez de plus en plus reconnaître au plan théologique.

Mais en même temps, je me retourne vers ma propre Eglise et je vois tout le chemin qu'elle a à parcourir pour que ce qu'elle revendique au plan de la foi soit perçu et reçu. Plus son exigence ecclésiologique est grande, plus elle doit l'exprimer avec « transparence » et aussi avec humilité.

Le mystère de l'Eglise

L'Eglise avance dans son pèlerinage à travers les persécutions du monde et les consolations de Dieu, annonçant la Croix et la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. La vertu du Seigneur ressuscité est sa force pour lui permettre de vaincre, dans la patience et la charité, les afflictions et les difficultés qui lui viennent à la fois du dehors et du dedans et de révéler fidèlement au milieu du monde le mystère du Seigneur, encore enveloppé d'ombre, jusqu'au jour où finalement il éclatera en pleine lumière.

(Constitution dogmatique sur l'Eglise, n° 8).

L'APPORT DES RÉFLEXIONS AFRICAINES

par Michel Freyhet *

Sans doute les sessions triennales de Chantilly reflètent-elles essentiellement, sans d'ailleurs l'épuiser, la réalité œcuménique en France. Néanmoins, elles sont aussi l'occasion d'étendre l'horizon grâce à l'apport spécifique de frères venus d'au-delà de l'hexagone. Cet air du large est particulièrement stimulant.

Je voudrais ici faire écho aux trois voix africaines (camerounaise, togolaise, zaïroise) l'une catholique, les deux autres protestantes (1) qui, lors de la dernière session, se sont tour à tour exprimées, chacune à sa façon, non sans vivacité, pour dire comment se pose aujourd'hui en Afrique, le problème œcuménique. De cette triple intervention, je retiens les points suivants :

1) Il est indiscutable que les rivalités liées à la première évangélisation de l'Afrique ont laissé des traces profondes. Des haines tenaces subsistent encore parfois aujourd'hui entre communautés chrétiennes. Or, aux yeux des Africains, le véritable problème posé par les missions chrétiennes occidentales fut, dès le départ, moins leurs divergences ecclésiales qui le fait de se combattre au nom du même Seigneur.

2) Il est non moins indiscutable qu'au cours des deux dernières décennies, en particulier à la faveur du Concile Vatican II, des expériences œcuméniques ont vu le jour ici ou là, les unes pleines de hardiesse, les autres timides encore. Parallèlement, on assiste à un foisonnement de communautés chrétiennes diverses qui surgissent de partout, comme par exemple au Togo et au Bénin. Mais, on serait aujourd'hui, semble-t-il, plus enclin à reconnaître leurs richesses spirituelles qu'à dénoncer leurs différences ecclésiales comme le non-sens de la foi. Au demeurant,

« toute existence de foi » n'est-elle pas « aventure de foi risquée » ?

3) Toutes les Eglises chrétiennes en Afrique sont aujourd'hui affrontées à un formidable défi culturel (cultures et religions indigènes, Islam...). Elles se trouvent dans l'obligation de le relever au plus vite sous peine de se voir balayées. Ainsi se pose avec acuité le problème de l'inculturation de l'Evangile. Comment cet Evangile peut-il être ferment d'une authentique culture africaine ?

Rien d'étonnant que se fasse de plus en plus sentir la nécessité d'une théologie contextuelle davantage préoccupée de rendre compte de la pertinence de l'Evangile que de répéter des vérités éternelles. S'il y a une urgence de la tâche œcuménique - et cette urgence, qui peut la contester? - elle se situe là. Elle consiste à réfléchir ensemble aux implications de l'Evangile, non pas en fonction de fidélités confessionnelles qui conduisent souvent à des infidélités

lités dans le témoignage, mais en fonction du contexte historique et culturel des pays africains.

Aussi, parler ici de théologie de la libération, c'est parler d'abord de la libération de la théologie. Le dépôt de la foi n'est pas le monopole de l'Occident ni de l'Orient chrétiens. Les chrétiens de l'Afrique ont, eux aussi, leur mot à dire. Il leur appartient, en se démarquant de la théologie et de la culture occidentales, de mettre en œuvre le « projet de réappropriation de l'Evangile comme dimension de la réappropriation de l'Afrique ».

Utopie?... ou plutôt vision eschatologique de l'Eglise du Christ comme communauté messianique? Ne s'agirait-il pas alors d'une démarche décisive capable de desembourber, par des voies inattendues, le dialogue œcuménique qui, aux yeux de beaucoup, paraît par trop s'appesantir sur les « différences ecclésiales » ?



Chantilly 86 : l'apport des réflexions africaines.

(*) Chargé des relations œcuméniques par le Conseil Permanent luthéro-réformé.

(1) Père Eloi Messi (Cameroun), Dominicain en mission d'études en France. Pasteur Samuel Ada (Togo), Secrétaire général de la Communauté Evangélique d'Action Apostolique.

Pasteur Philippe Kabongo (Zaïre) actuellement pasteur dans une paroisse luthérienne du pays de Montbéliard.

Lecture critique de la session par un protestant

HISTOIRE ET MÉMOIRE

par Michel Leplay

Avec le thème « Exigence et urgence du projet œcuménique », la session de Chantilly 1983 avait mis l'accent sur les exigences à ne pas minimiser plus encore que sur l'urgence bien évidente pour tous. Comme nous l'avait dit Olivier CLEMENT :

« L'œcuménisme n'a d'avenir que s'il ose aborder les questions de fond, les questions fortes ».

Et nous voici parvenus, avec la présente session, à ce point de pesée et de péage, d'évaluation des questions lourdes qui apparaîtraient au cours de l'inventaire de nos différences ecclésiales : non pas nos particularités ecclésiastiques ou nos traditions historiques seulement - encore qu'elles ne soient pas sans importance - mais les « véritables enjeux dans la recherche de l'unité » : ce qu'on a appelé la différence fondamentale, où est-elle, quel est son nom ? Identifiée autant que faire se peut, est-elle séparatrice ?

Or, faire l'inventaire de ces questions pour y bien répondre impliquait qu'elles fussent bien posées et que leur histoire même fût aussi éclairée que possible. Si le contentieux du XVI^{ème} siècle portant sur la justification par la foi peut être considéré comme réglé, nous ne pouvons pas faire l'économie de l'évolution de nos Eglises, notamment aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles : le travail d'Etienne FOUILLOUX, si utile pour les XIX^{ème} et XX^{ème}, devrait bien nous conduire à remonter deux siècles en arrière, avec le même souci d'objectivité et d'intelligence globale.

Pour cette fois, il est apparu que les commémorations avaient beaucoup plus d'importance pour les protestants : les exemples récents ou actuels sont nombreux. Notre mémoire est ainsi renouvelée d'une histoire faite de ruptures successives qui nous ont constitués en communautés séparées.

Au contraire, la mémoire que l'Eglise catholique a de son histoire s'inscrit dans une sorte de continuité providentielle qui se ressource en permanence au temps cyclique de la liturgie, et se développe dans le sens organique et libre de la croissance.

Nous avons de la sorte été conduits, dès l'ouverture de cette session, à une discussion forte sur notre histoire chrétienne commune et sur nos mémoires confessionnelles particulières.



Il me semble que nous avons été aidés par l'histoire à dédramatiser ces particularités. Il a même été dit par André BIRMELE : « Il n'y a d'identité chrétienne que confessionnelle et une foi sera toujours une foi confessante ».

Lukas VISCHER nous interpellait il y a trois ans : « L'histoire des autres Eglises doit commencer à faire partie de notre propre histoire. »

D'OU MA PREMIERE QUESTION :

Comment concilier notre volonté d'une lecture commune de nos passés séparés - un travail difficile et lent - avec la seule commémoration qui en définitive nous importe : « Faites ceci en mémoire de moi ». Cette mémoire-là n'inaugure-t-elle pas une nouvelle histoire ?

**

Mais interpellés au carrefour de notre histoire commune et de nos mémoires, nous sommes également à la croisée de l'Evangile avec le monde de ce temps, et ses questions urgentes d'espérance et de sens, de justice et de paix.

D'OU MA SECONDE QUESTION :

Comment nous assurer que la recherche sur l'œcuménologie, bien nécessaire et légitime, est en prise avec les impératifs actuels du témoignage et du service ? A l'origine, ce projet œcuménique est né dans le monde protestant d'un souci missionnaire ; il est pour l'Eglise catholique la volonté de témoigner plus clairement de Celui qui est « lumière des nations ».

La commande pour Chantilly 86 était ecclésiologique, mais le commandement de tous les Chantilly reste celui du premier d'entre eux, en 1974 : « Annoncer ensemble Jésus Christ ».

Si la mission et l'unité des chrétiens ne constituent pas des départements des Eglises, mais concernent tout leur comportement et tous leurs projets, comment retrouver un souffle authentiquement et inséparablement missionnaire et œcuménique ?

MA TROISIEME QUESTION partira d'une remarque contradictoire :

D'une part, avec passion et patience, nous avons pu nous dire beaucoup de choses, nous exprimer en toute franchise et loyauté, et c'est un grand bien.

Mais d'autre part, le dialogue a été difficile parce que les conférenciers ont utilisé à juste titre des outils précis de langage, mais aussi parce que nous donnons parfois des significations différentes aux mêmes mots : symbole et sacrement, parmi les mots qui nous habitent, demanderaient, par exemple, des définitions précises.

Aussi, pour faciliter l'accès du plus grand nombre à des débats décisifs comme pour permettre un emploi plus exact de mots très incisifs, pourrait-on imaginer une sorte de vocabulaire de théologie œcuménique ?

**

MA QUATRIEME et DERNIERE OBSERVATION portera sur le contenu même de nos travaux. Ils ont donc concerné « nos différences ecclésiales, leur enjeu dans la recherche de l'unité ».

Il y a encore des différences, certes, mais nous les analysons comme des questions ouvertes et non comme des impasses définitives. Qu'il s'agisse de l'Eucharistie, des ministères ou de l'Ecriture, nous commençons à voir ce qui est en jeu, à nous apercevoir que nos questions sont souvent « croisées » : elles s'interrogent l'une l'autre et le dialogue, renonçant aux deux extrêmes de la fusion et de l'exclusion, devra permettre une purification réciproque de nos convictions.

Il y a maintenant une tâche œcuménique urgente, d'émulation spirituelle, d'interrogations mutuelles et finalement de conversion profonde.

Mais ici, il faut dédoubler l'observation :

— D'abord, pour ne pas nous enfermer dans un dialogue strictement bi-latéral entre catholiques et protestants. D'autres partenaires de la tâche œcuménique, des orthodoxes aux évangéliques, et d'autres cultures, des Africains aux Asiatiques, nous protégeront de cultiver la différence et de répartir en deux colonnes bien françaises l'immobile duel d'un bi-partisme ecclésial.

— Ensuite, j'observe qu'il a été fait mention par nos théologiens de « la conversion de nos différences séparatrices et négatives en richesses positives et complémentaires » (Bernard SESBOUE), et de « consensus qui porte nos différences et du même coup les transforme en richesses » (André BIRMELE). Voilà donc une question posée de spiritualité et de théologie : quelle est cette conversion, dite metanoia ecclésiale, quelle est cette transformation que nous appelons « réformation » de l'Eglise ? Comment une communauté chrétienne au bénéfice de la justification par la foi se connaît-elle pécheresse, pénitente et grâciée ?

Les protestants devraient-ils se convertir tandis que les catholiques auraient à se réformer ? L'emploi des verbes là aussi n'est pas innocent. Peut-être serait-il plus clair et opératoire de nous souvenir que le CHRETIEN se convertit à Jésus Christ tous les jours et que la COMMUNAUTE doit se réformer sans cesse.

Quelques vérités simples ne sont pas inutiles à rappeler à nos Eglises et aux fidèles.

Je conclurai en rappelant que nous avons parfois été conduits à utiliser des images, à nous exprimer par métaphores, voire à parler en paraboles.

C'est dire notre aveu des limites et de la profondeur du langage théologique - il va à l'essentiel. Toute pensée est réductrice du mystère, même si nous avons, nous aussi, à croire, pour comprendre.

« Nos différences ecclésiales... »

Elles ont aussi leur sous-sol et j'en reviens à l'histoire ou plutôt à cette histoire très très lente qui s'appelle la géologie. André SIEGFRIED disait que le catholicisme avait tendance à croître sur le granit tandis que les protestants étaient chez eux avec le grès. De la Bretagne à l'Auvergne, des Cévennes à l'Alsace, sur quelles pierres est bâtie « l'una et unica » ? Sur ce sable solidement aggloméré des confessions de foi ? Sur la roche lourde de doctrines pétrifiées ? Ou sur Jésus Christ d'abord et toujours ?

Mais ici, la parabole s'affole et nos sous-sols géologiquement divers se souviennent qu'ils appartiennent à la nouvelle création et à la même histoire, sous ce « sacré vieux soleil » qui nous a visités d'en haut. »

Lecture critique de la session par un catholique

(Extraits)

par Jean-Jacques Latour

1.) Apologie de la différence

Durant toute cette session, j'ai été accompagné par le souvenir d'un ami trop tôt disparu voici trois mois, le jésuite Michel de Certeau. J'avais gardé le souvenir assez vif d'un article prémonitoire, publié dans les ETUDES de janvier 1968 (p. 81 à 106), intitulé précisément APOLOGIE DE LA DIFFERENCE. On y voit que la différence n'est pas du tout une maladie, qu'elle ne se soigne pas ! Elle est normale, sans que cet aveu constitue un plaisir pour un statu quo qui ne satisfait personne. Il m'est arrivé en carrefour de dire que, entre nous, elle est aussi inévitable que la différence entre nos groupes sanguins ; on m'a répondu que c'était très grave car cela entraînait l'impossibilité de toute transfusion sanguine... Pas sûr après tout, il existe des donneurs universels et des receveurs universels, sans que je sache du tout où me tourner parmi nous pour savoir qui serait plutôt donneur ou plutôt receveur... Surtout, Michel de Certeau nous aiderait à corriger une espèce de désillusion transcendante faisant que très spontanément comme sans le vouloir et même sans nous en rendre compte, chacun ressent une tendance quasi invincible, ou en tout cas difficile à corriger, à apprécier la différence comme l'écart entre un centre et une périphérie, le centre étant supposé automatiquement coïncider avec ma position ou celle de ma confession, la périphérie désignant la région des variantes admissibles ou inadmissibles, du côté des ombres ou de l'obscurité. Il me semble bien que le propos de Michel de Certeau va jusqu'à suggérer, à la lumière des épistémologies contemporaines qu'il n'y a pas du tout de centre absolu. Assertion assez déroutante quand on la rencontre pour la première fois, surtout quand on se déclare « catholique romain », et que facilement on parle de Rome comme d'un centre de la chrétienté. Mais j'aime à dire (même si on m'a un jour fait retirer ces phrases d'un texte dont j'étais rapporteur), que mon Eglise est romaine comme Jésus est de Nazareth. Il est le Seigneur de gloire, c'est le titre de sa majesté, il est de Nazareth, c'est le nom de son humilité et de son enracinement. Mon Eglise est catholique : c'est le nom de sa gloire et d'abord de sa mission ; elle est romaine, c'est le nom de son humilité et de son enracinement historique.



2.) La fin de l'eurocentrisme

J'ai eu récemment la chance, et même un peu plus anciennement, de pouvoir, au gré de missions diverses, voyager beaucoup. Je me réjouis ainsi d'avoir pu, entre octobre 1984 et janvier 1986, en l'espace de 15 mois, me rendre successivement à Rome, Jérusalem, Pékin, Montréal. Précédemment, il m'avait été donné de pouvoir visiter plusieurs pays d'Afrique subsaharienne et notamment les trois pays des trois amis africains qui nous ont parlé : le Zaïre, le Togo, le Cameroun. Ce qui m'a permis de les écouter avec une attention passionnée. J'en ai rapporté la conviction que des mutations considérables vont désormais survenir très vite. D'ici la fin du siècle nous constaterons la fin inéluctable des temps où la destinée du monde moderne comme l'avenir des Eglises se jouaient sur le pourtour du bassin méditerranéen et de l'Atlantique Nord. Des données majeures doivent désormais être prises en compte : il y aura sans tarder plus de chrétiens en Afrique noire que dans toute l'Europe, et le centre de gravité démographique du catholicisme se trouvera au Brésil. Or, à Vatican II les pensées

maîtresses venaient des facultés de théologie de Louvain, de Tübingen, de Lyon ou de Paris, et de Rome... Les derniers synodes romains ont manifesté qu'il n'en allait plus ainsi, et les choses vont s'accélérer. D'autres expériences sont en cours, et nous sommes nécessairement interrogés par des données massives, la principale étant que la Chine, l'Inde et le Japon constituent bientôt une masse de deux milliards d'hommes auxquels le christianisme n'a encore qu'à peine fait entendre sa voix, régions immenses d'ancienne culture où l'Évangile présente un accent très étranger, où l'inculturation soulève des difficultés colossales dont nous, européens, n'avons guère d'idée précise. De ce fait, la question de nos différences, appuyées sur des contentieux séculaires ou millénaires, se trouve singulièrement déplacée. Le poids du nombre, le poids de nos mémoires (ou le poids de l'histoire) dont nous a si justement parlé Etienne Fouilloux, va jouer tout autrement au point que nos débats présents risqueront fort à nos successeurs de paraître périmés et très décolorés.

3.) La dignité d'être cause, et la liberté.

J'ai été très sensible à ce que nous a dit André Birmelé relativement à Saint Augustin et à Saint Thomas d'Aquin, ainsi qu'aux observations correspondantes de Bernard Sesboué. Ainsi m'est revenu à la pensée le souvenir d'une étude due à Etienne Gilson : « Pourquoi Saint Thomas d'Aquin a-t-il critiqué Saint Augustin ? » Si mes souvenirs ne sont pas trop inexacts, au fond de ce débat se trouvait en cause la dignité pour la créature de pouvoir être cause efficiente, correspondant à une conception de la générosité du Créateur. L'enjeu est grand, et que j'aimerais ne pas être mis en demeure de renoncer à une position à laquelle je tiens, sur laquelle je souhaite que la différence possible entre nous ne soit pas séparatrice. Dans la ligne augustinienne, Dieu seul est cause au sens strict (*causa essendi, ratio intelligendi, ordo vivendi*) au point que les créatures risquent de se trouver réduites au rôle limité d'être simples occasions d'exercice de cette causalité souveraine. En la matière les positions thomistes me tiennent à cœur : c'est que, pour lui, la majesté de Dieu, sa bonté, sa générosité ne sont pas du tout amoindries, mais au contraire majorées et mieux manifestées si Dieu confie à ses créatures la capacité d'être vraiment des causes authentiques, et si en particulier l'homme peut être vraiment cause de ses actes, c'est-à-dire libre, dans la mesure où être libre, c'est être *causa sui* ; et je ne me sens pas d'humeur à renoncer facilement à cette dignité dans la mesure où il est précisé que cette efficacité est tout entière et constamment reçue comme un don. C'est à partir de là que j'ai suivi nos débats sur la possibilité pour l'homme (et partant pour l'Église dans son ordre de salut) de coopérer avec Dieu (à

l'origine, l'expression vient de Saint Paul I Co 3, 9, encore qu'une note de la TOB m'invite à ne pas majorer). Certes, on a parlé du stylo qui ne devait pas se mettre à écrire tout seul... par goût de la musique, je préférerais la comparaison de l'archet et de la main du violoniste : un seul son, mais la participation de l'instrument à l'inspiration de l'artiste. Simultanément je préfère ajouter à cette comparaison une référence à la finale de l'Apocalypse : ensemble, l'Esprit et l'Épouse disent : « Viens » ; mais il me semble que dans ce chant conjoint, il ne faut pas priver l'Épouse de sa voix propre pour chanter Maranatha. Autrement il n'y aurait plus d'alliance.

4) Un trait pour finir

De ces journées de Chantilly 86, j'aimerais ne pas oublier et je souhaiterais que les uns et les autres le conservent aussi en mémoire, un mot si spontané et si chaleureux d'Elisabeth Behr-Sigel, dans son explication au sujet de l'iconostase et de son caractère plus ou moins infranchissable : « Vous avez vu, nous a-t-elle dit, le mur ; vous n'avez pas vu les portes, les portes par lesquelles Dieu s'avance à la rencontre de son peuple ». Belle image pour conclure : certes, subsistent des murs, mais plutôt, regardons les portes, surtout quand il s'agit d'une « porte royale ».

Dans le courrier de « Réforme » du 8-2-1986, est publiée la lettre suivante de Jean-Pierre Jossua, sous le titre « Relativisation fondamentale » : « J'ai lu avec beaucoup d'intérêt, l'article d'André Birmelé (Réforme du 18 janvier, « Une différence fondamentale »), sur la différence fondamentale (la manière de comprendre le rôle de l'Église dans le salut) entre Catholicisme et Réforme, et je crois qu'il a raison, historiquement et même actuellement. Mais il me semble qu'il faut moins souhaiter - par sagesse et par réalisme - de voir dépassée dans un accord cette polarité, qui est peut-être une richesse étant donné la complexité des choses, que de la voir relativisée. Que l'on dise : la confession de foi chrétienne ne tranche pas ce point et, sur le fondement de l'essentiel - qui fait d'ores et déjà l'objet de notre consensus -, nous pouvons nous unir en restant différents en de semblables affaires. Et très convaincus chacun, ce nonobstant, d'être dans le vrai. Évidemment, une telle avancée supposerait d'une part que des excès dans les positions en présence soient corrigés ; d'autre part, et ce serait plus douloureux, que les catholiques admettent qu'une doctrine de la médiation ecclésiale ou ministérielle n'est pas la seule façon acceptable de comprendre le rôle de l'Église dans le salut, que les protestants acceptent l'idée qu'une compréhension moins absolue de la *gratia sola* n'est pas impiété. Voilà la voie de rapprochement la plus sûre, à mon avis. Mais est-ce que mon incapacité fondamentale, comme celle de quelques autres théologiens de l'un et de l'autre bord, à m'y retrouver entièrement dans l'une et l'autre position serait, elle aussi, signe de quelque chose. »

Pour l'Unité des Chrétiens

Le Pavillon de l'Oecuménisme à Lourdes offre aux pèlerins une possibilité d'éveil aux exigences de l'Oecuménisme, dont l'Église ne peut faire l'économie, après Vatican II.

Il propose aux visiteurs isolés ou en groupe :

- une information sur l'histoire des ruptures, la situation actuelle des Églises séparées, leur cheminement vers l'UNITE.
- un dialogue avec les animateurs, en réponse aux questions posées.
- une ouverture sur diverses activités : que pouvons-nous faire là où nous sommes, pour l'Unité des Chrétiens ?
- par des moyens divers : montage audio-visuel, panneaux, tracts, revues, documents, etc. . .

Lieu : à gauche de la salle Notre-Dame.

Ouverture : tous les jours, de Pâques au 15 septembre, de 9 h à 11 h 45 et de 14 h et 18 h 30 (sauf le lundi matin).

Les animateurs du Pavillon de l'Oecuménisme sont aussi à la disposition des responsables de pèlerinage ou de groupe, pour des rencontres, avec montage audio-visuel, dans d'autres salles de réunion des Sanctuaires.

Réflexion en forme de conclusion à la fin de CHANTILLY 1986

Au moment où certains s'accordent à dire que l'Œcuménisme connaît aujourd'hui une période de crise, il importe de nous interroger sur la réalité et les causes possibles de ce phénomène. Notre recherche de l'unité et notre aspiration à l'Unité réclament une meilleure compréhension des convictions profondes qui ont marqué les traditions de nos Eglises. Réfléchir sur nos différences ecclésiales, c'est aussi montrer des voies possibles en vue d'une reconnaissance réciproque plus authentique.

Vers une meilleure intelligence de nos différences

Il nous a été montré que nos appartenances confessionnelles structureront l'agir de chacun au plan social. L'histoire, la tradition et la mémoire de nos identités interviennent très différemment dans notre esprit selon que l'on appartient à une confession sociologiquement majoritaire ou minoritaire. Cela permet un autre regard sur l'idée que nous nous faisons de nos différences.

A la découverte des différences fondamentales

Cependant les différences doctrinales profondes doivent être soulignées. Pour le Protestantisme, la confession de Jésus-Christ Fils de Dieu comme unique et seul Sauveur révèle et situe la nature de l'Eglise. Celle-ci est uniquement l'instrument du Christ qui, par son Esprit, lui donne de témoigner du salut offert au monde. Par la Parole et les sacrements, l'Eglise accomplit sa mission de témoin du Christ et de son Royaume qui vient.

La tradition catholique proclame aussi ce fait central et fondateur de la Foi chrétienne. Mais elle insiste sur la grâce donnée à l'Eglise d'être, par le Christ et dans l'Esprit-Saint, le sacrement de l'agir sauveur de Dieu pour le salut du monde, c'est-à-dire le sacrement de la médiation du Verbe Incarné.

Appelés à vivre des richesses complémentaires

Il ne s'agit pas de méconnaître ce qui nous sépare encore. Les différences indiquées plus haut éclairent tout l'enjeu de la communion ecclésiale visible et pleinement reconnue

entre nos Eglises. Comment éviter que leurs dimensions séparatrices ne neutralisent leurs richesses unificatrices ?

Nous savons maintenant que le chemin de notre réconciliation plénière passe entre deux écueils :

- celui d'une uniformité fusionnelle évacuant les différences ;
- celui d'un durcissement des différences les maintenant dans une opposition stérile et nuisible.

Les chrétiens, dans la communion de leurs Eglises, choisiront entre ce qui ouvre véritablement au don de l'unité et ce qui enferme dans certaines formes d'exclusivismes doctrinaux et institutionnels qui menacent toutes nos Eglises.

Cela nous autorise à demander fermement que la vie de nos Eglises locales fasse apparaître concrètement dès aujourd'hui un meilleur « vivre ensemble » des chrétiens dans le respect des diversités légitimes.

Ce qui nous unit est plus fort que ce qui nous sépare.

Des plages d'unité et de réconciliation existent déjà entre nos communautés ecclésiales. Cette réalité nous engage à entrer dans une communion plus grande, plus dynamique, orientée vers l'avènement du Christ.

Evangéliser... vérifier nos identités

L'Eglise ne vit pas pour elle-même. Elle est signe du Royaume.

Interpellés par les Eglises du Tiers monde, confrontés à des idéologies, à des analyses socio-politiques et des mondes culturels divers, nous éprouvons cette difficulté à vivre dans le monde sans être du monde (Jean 17). Mais dans la perspective du Royaume, cette difficulté est un défi qui stimule notre commune espérance. En effet, notre mission nous conduit à vivre dans une solidarité salutaire avec tous les hommes de notre temps, particulièrement le monde des pauvres et des opprimés, en démasquant les idoles modernes qui menacent de nous asservir.



Chantilly 86 : le Père Pierre Gressot et le Pasteur Philippe Kabongo-Mbaya étaient chargés de préparer ce texte de conclusion.

Dans cette perspective, tous, nous nous sentons appelés à exprimer une meilleure « catholicité » de l'Eglise... Tous, nous avons vocation de « protester » au nom de notre foi devant les réalités destructrices de l'humanité de notre temps. Tous, nous devons vérifier constamment l'« orthodoxie » de cette même foi...

Dans la joie des pécheurs grâciés

Serviteurs de l'unité, dans la grâce du mouvement œcuménique accordée à notre temps, nous demandons au Seigneur d'avancer

— libérés de l'attitude de possesseurs exclusifs de la vérité engendrant le mépris et le rejet des autres ;

— renouvelés dans la joie des pécheurs pardonnés, humbles témoins du Royaume de Dieu offert à tous les hommes et que nous avons à proclamer ensemble.

La réconciliation entre nos Eglises est vitale pour le témoignage que le Seigneur attend de nous « afin que le monde croie ». Affrontés à une mission qui dépasse les forces humaines, appuyés sur la prière de Jésus (Jean 17, 20), portés par l'Esprit du Ressuscité, nous nous sentons appelés à mieux rejoindre Celui qui nous précède sur la route de l'unité des chrétiens.

Reconnaître cela, c'est accueillir nos différences sans complexes ni complaisances dans l'Espérance d'une purification capable de les transfigurer.

par Jérôme Cornélis

UN IMPORTANT DOCUMENT QUI TOMBE A PIC !

Tel est le titre que R. Levet, bien connu pour ses chroniques d'œcuménisme dans « L'Eglise aujourd'hui à Marseille » et surtout à la Radio œcuménique « Dialogue », donne à l'article où il présente le nouveau document des Dombes : « Le ministère de Communion dans l'Eglise universelle », paru juste avant la Semaine de l'Unité 1986...

Le Groupe des Dombes ainsi appelé parce qu'il se réunit habituellement à l'Abbaye cistercienne de Notre-Dame des Dombes dans l'Ain, a été fondé en 1937 par l'abbé Paul Couturier pour se consacrer au dialogue théologique entre catholiques et protestants. En principe, il comprend une vingtaine de catholiques et une vingtaine de protestants réformés et luthériens. Les résultats de leurs travaux furent mis par écrit à partir de 1956 sous forme de « thèses communes » et à compter de 1972, sous forme de brochures imprimées et largement diffusées (cf. « Unité des Chrétiens », n° 14, entièrement consacré au « Groupe des Dombes »).

Comme c'est le cas dans la plupart des recherches inter-confessionnelles visant à des accords ou à des consensus, le Groupe des Dombes, groupe privé, mais faisant autorité, est allé du plus facile au plus difficile, de ce que les Eglises ont déjà en commun à ce qui les différencie et les divise. Cette démarche a ainsi abouti à de véritables accords comme « Vers une même foi eucharistique ? » (1972) ou à de simples éléments d'accord comme « Pour une réconciliation des ministères » (1973) ou seulement à des réflexions et propositions comme « Le ministère épiscopal » (1976) ou encore « L'Esprit Saint, l'Eglise et les sacrements » (1979). Le dernier document, consacré au problème œcuménique le plus difficile est naturellement le moins ambitieux de tous, il ne veut être qu'un dossier de travail et se propose avant tout de bien poser les problèmes en évitant les solutions hâtives.

Cependant, dans sa recherche sur « le ministère de Communion dans l'Eglise universelle », le Groupe des Dombes ne partait pas de rien. L'étude du ministère épiscopal dans la ligne de « Foi et Constitution » à Lausanne avait déjà rappelé que le ministère de Communion ne peut s'exercer que selon une triple dimension personnelle, collégiale et communautaire. Cette structure ternaire doit sous-tendre tout modèle d'organisation ecclésiale et devenir un élément authentique de la « metanoïa » des Eglises.

A la différence des documents antérieurs, celui-ci s'ouvre sur une première partie historique, couvrant les deux millénaires et montrant comment a évolué le ministère de Communion à chaque époque. La deuxième partie scripturaire s'efforce de proposer une lecture réconciliée des textes ayant trait au sujet et spécialement de Matthieu 16, 17-19. Enfin une troisième partie énonce des propositions en vue de la conversion confessionnelle qui s'adressent aux Eglises de la Réforme et à l'Eglise Catholique, invitée à la « décentralisation » afin de permettre un meilleur équilibre des trois dimensions communautaire, collégiale et personnelle du ministère de Communion.

Dans son vœu final, le document des Dombes émet le souhait que le Pape, conjointement avec le Conseil œcuménique des Eglises, convoque une large assemblée œcuménique pour dresser le bilan de tout ce qui a déjà été fait sur la route de l'Unité : travaux, rencontres, accords bilatéraux et multilatéraux, constater les avancées faites et poser des jalons pour l'avenir. Et il conclut : « Si cet appel est susceptible de recevoir un écho, nous en bénissons à l'avance le Seigneur ».

JANVIER

LE PAPE JEAN-PAUL II : « RE-EVANGELISER L'EUROPE »

A ROME, le 2 janvier, le pape Jean-Paul II a envoyé une lettre aux présidents des conférences épiscopales d'Europe, insistant sur l'urgence de ré-évangéliser l'Europe. Cette lettre est d'autant plus importante au point de vue œcuménique que le Pape y présente les divisions entre les chrétiens comme un obstacle sérieux à cette tâche de l'évangélisation. C'est en Europe que les divisions se sont produites, c'est pourquoi les chrétiens d'Europe ont plus particulièrement la responsabilité d'y trouver un remède.

(Texte intégral de la lettre dans la D.C., n° 1912, pp. 183-184).

LA RECHERCHE DU TEMOIGNAGE CHRETIEN COMMUN EN ESPAGNE

A MAJADAHONDA (Madrid), du 2 au 4 janvier, catholiques romains, orthodoxes, anglicans et réformés ont tenu pour la deuxième fois des « Journées Interconfessionnelles de théologie et pastorale de l'œcuménisme » autour du thème : « Vous serez mes témoins : Témoignage commun ». Il a été développé par les sujets suivants : - « Témoignage commun, exigence de l'Evangile » (P. Moldovan, orthodoxe) ; - « L'incroyance en Espagne, défi commun à notre foi » (A. Gonzalez Montes, catholique) ; - « Témoignage commun et engagement chrétien » (J.R. Asensio, réformé) ; - « Le dialogue théologique, manifestation du témoignage commun » (E. Fortino, catholique, Rome). Le vécu œcuménique en Espagne aujourd'hui a été présenté sous forme de rapports du travail du Comité chrétien interconfessionnel, des Centres œcuméniques et des rencontres de femmes en Espagne et au Portugal.

La rencontre a donné lieu à une déclaration commune qui constate que le mouvement œcuménique fait approfondir la connaissance réciproque, permet de faire des déclarations



Chantilly 86 : Mgr Joseph Duval, archevêque de Rouen et président de la Commission épiscopale pour l'unité des chrétiens en conversation avec la théologienne orthodoxe Mme Elisabeth Behr-Sigel.

communes sur des sujets précis, et anime l'esprit de prière en commun, mais laisse encore beaucoup de tâches à entreprendre et accomplir sur le terrain des divergences et des séparations. Le témoignage commun à donner dans un entourage agnostique et indifférent est entravé par le scandale et l'anti-témoignage du manque d'unité.

Ces journées ont été présidées par les représentants officiels de l'Eglise catholique romaine en Espagne, l'Eglise espagnole épiscopale, l'Eglise évangélique espagnole (réformée) et le Patriarcat orthodoxe de Constantinople à Madrid.

●

REUNION DE LA COMMISSION MIXTE E.C.R. - A.R.M.

A VENISE, du 3 au 8 janvier, s'est ouverte une nouvelle étape dans le dialogue international entre catholiques et réformés avec une rencontre réunissant des experts de l'Eglise catholique et de l'Alliance réformée mondiale (A.R.M.), un organisme réunissant 150 Eglises indépendantes de toutes les parties du monde (plus de 70 millions de fidèles).

On en est aujourd'hui à la seconde phase du dialogue international entre catholiques et réformés. La première phase (1970-1977) a culminé avec un rapport intitulé : « La présence du Christ dans l'Eglise et dans le monde », qui abordait un large éventail de thèmes, comme les

relations entre le Christ et l'Eglise, l'autorité magistérielle de l'Eglise, l'eucharistie et le ministère. Si l'on n'est pas parvenu à cette occasion à un accord théologique global, une « convergence significative » s'est dégagée sur certains points importants, par exemple sur l'eucharistie. Par contre, des difficultés subsistent notamment sur la question de l'infaillibilité. Le rapport se concluait toutefois sur une note d'espérance, relève Radio Vatican, puisque « la discussion a ouvert des perspectives inattendues de vision commune et d'engagement qui étaient restées enfouies sous des conflits qui dureraient depuis des siècles ».

La seconde phase du dialogue a débuté en 1984, sur le thème : « L'Eglise, peuple de Dieu, corps du Christ, temple de l'Esprit-Saint ».

●

PROPOSITION D'UN CONCILE POUR LA PAIX

A BIELEFELD, le 8 janvier, le professeur Karl Friedrich von Weizsäcker, qui s'est fait l'avocat d'un véritable Concile des Eglises pour la paix, a relancé cette idée qu'« se réalisera si le C.O.E. et le Pape en ont vraiment la volonté »... Dans sa déclaration, il a précisé que le but du Concile qu'il souhaite serait de justifier théologiquement comment « l'institution guerre » doit être surmontée. Le concept de Concile pourrait être remplacé par un autre, au besoin, s'il pose des difficultés insurmontables aux Eglises orthodoxes et catholiques ».

C'est précisément la remarque avancée par le métropolite Philarète de Minsk, président de la Commission des affaires extérieures du patriarcat de Moscou, qui propose de nommer cette assemblée panchrétienne : « Congrès de tous les chrétiens pour la réalisation de la paix et la préservation du don sacré de la vie ». Le terme Concile, remarque-t-il, est réservé aux assemblées qui se penchent sur des questions de foi, les Congrès ayant pour objet des questions pratiques. Le métropolite ajoute qu'il considère essentielle pour cet « éventuel Congrès de la paix » la présence du Pape Jean-Paul II ou, en tout cas, de l'Eglise catholique romaine ».

●

L'EGLISE ORTHODOXE ACCUSE LES CHYPRIOTES TURCS DE PROFANATIONS

A NICOSIE, le 14 janvier, Mgr Chrysostomos, archevêque orthodoxe de Chypre, a vivement protesté contre la décision prise par les autorités du secteur turc de la capitale de transformer une église en salle des fêtes. Dans une lettre adressée au secrétaire général du Conseil œcuménique des Eglises, Emilio Castro, l'archevêque a déclaré que les chrétiens — qui sont pour la plupart d'origine grecque et qui constituent la majorité des habitants de l'île — « considèrent cet acte des occupants comme une profanation de leurs lieux saints ». Il a demandé au C.O.E. d'« intervenir pour empêcher cet acte et pour faire cesser immédiatement toutes les autres actions sacrilèges commises contre des lieux saints situés dans la zone occupée de notre île » et il a cité des exemples d'églises utilisées comme « entrepôts, étables et malheureusement souvent comme latrines ».

●

AU LIBAN, UN APPEL DE Mgr HELOU POUR L'UNITE DES CHRETIENS

A BKERKE (Liban), le 15 janvier, l'administrateur apostolique maronite, Mgr Ibrahim El Helou, a lancé un appel à la paix. Evoquant les incidents graves entre chrétiens des 13 et 15 janvier 1986 et « les malheurs de ces onze dernières années », il a conjuré fermement les responsables de ces « actions militaires »... de « cesser immédiatement la lutte fratricide », concluant ainsi son appel :

« Qu'ils sachent enfin, s'ils sont véritablement chrétiens, comme ils le prétendent, que la loi du Christ n'a jamais autorisé à verser le sang d'autrui. Cela est d'autant plus vrai quand il s'agit de civils innocents et sans armes. La loi du Christ, dans son alpha comme dans son oméga, est et restera une Loi d'Amour ».

EMISSION COMMUNE CATHOLIQUE - PROTESTANTE A LA TELEVISION

A PARIS, le 19 janvier, sur TF 1, de 10 h à 11 h, « Présence Protestante » et « Le jour du Seigneur » donnaient une émission commune pour le Dimanche de l'Unité des Chrétiens. Le thème en était : « Les chrétiens dans l'actualité » : Baisse du dollar... Guerre en Erythrée... Manifestation pacifiste en Allemagne. Pourquoi et comment des chrétiens, au nom-même de leur foi, se préoccupent-ils des événements qui font l'actualité ? Pourquoi et comment en traiter dans des émissions religieuses de radio et de télévision, dans la presse écrite ? Pourquoi et comment exercer le métier de journaliste ? Telle était la problématique.

Mettant en commun leurs émissions régulières sur l'Actualité (« Nouvelles, Bonne Nouvelle » et « Résonances »), les équipes des émissions protestante et catholique de la TV proposèrent pour ce « Dimanche de l'Unité » une réflexion sur les rapports entre christianisme et événements du monde.

Ces questions de fond furent abordées à partir de reportages, dossiers, nouvelles, etc... relevant de l'actualité immédiate.

Participèrent à cette émission : Noël Copin, rédacteur en chef de « La Croix-l'Événement » ; Jean-François Fourel, rédacteur en chef de « Cimage-Information » ; Jacques Duquesne, directeur de l'hebdomadaire « Le Point » ; Paul Viallaneix, directeur de l'hebdomadaire « Réforme ».

Après ce magazine commun, « Le jour du Seigneur » a poursuivi son programme habituel, à 11 h, par une messe pour le dimanche de l'Unité des Chrétiens, célébrée avec la Paroisse Notre-Dame de l'Assomption à Paris (XVI^e), où existe de manière habituelle une vivante activité œcuménique. C'est l'Évêque Jérémie, orthodoxe, du Patriarcat Œcuménique, qui prononça l'homélie.

A 11 h 52, eut lieu l'interview d'un couple de « foyer mixte » (l'un des conjoints étant protestant et l'autre catholique), par Jacques Paugam.

(Texte de l'homélie prononcée par Mgr Jérémie, dans le S.O.P., n° 105, de février 1986, pp. 12-13).

LA SEMAINE DE L'UNITE A PARIS

A PARIS, le 20 janvier, la principale cérémonie œcuménique de la Semaine de l'Unité pour toute la région de l'Île-de-France a eu lieu à la cathédrale Notre-Dame selon la coutume qui donne à chaque Eglise la possibilité d'animer l'office selon sa propre tradition. C'était au tour de l'Eglise anglicane de mener cette année la grande prière pour la Semaine de l'Unité.

Les Vêpres solennelles anglicanes étaient célébrées par le Père Martin Draper, Recteur de l'église anglicane Saint-Georges, Délégué épiscopal pour l'Œcuménisme, avec le concours de la chorale de Saint-Georges, à laquelle s'étaient joints quelques chanteurs d'autres églises anglicanes de Paris.

Comme chaque année, cette cérémonie était placée sous la présidence de M. le Cardinal Jean-Marie Lustiger, Monseigneur Meletios, M. le Pasteur Michel Leplay et M. l'Inspecteur ecclésiastique Edouard Kiener.

Dans son homélie, le Chanoine Roger Greenacre, Chancelier de la cathédrale de Chichester et ancien Recteur de l'église Saint-Georges, s'est interrogé sur la situation de l'œcuménisme dans le monde chrétien. Sans nier un certain ralentissement du progrès vers l'unité, il a relevé les signes d'un avenir prometteur. Ceci n'exclut pas que nous ayons à travailler, à prier, à souffrir, à connaître le chemin de croix et la semaine sainte de l'œcuménisme :

« Notre temps est peut-être celui de la semaine sainte de l'œcuménisme, le temps d'une nuit sombre dans laquelle nous ne voyons rien très clairement devant nous. Mais il est aussi le temps d'une espérance très forte, d'une conviction inébranlable, et peut-être dans ce sens le temps d'une neuvaine qui prépare une nouvelle Pentecôte.

« Vous serez mes témoins », disait Jésus le jour de son Ascension et

nous sommes, malgré nos divisions, déjà les témoins de Jésus, essayant de rendre ce témoignage ensemble. Mais, parce que c'est sa volonté et sa prière afin que le monde croie qu'Il est l'Envoyé du Père, nous prions pour cette unité visible qui rendra plus digne de foi notre témoignage au Seigneur ».

PREMIERE TRADUCTION INTERCONFESIONNELLE DE LA BIBLE EN ITALIEN

A MILAN, le 21 janvier, la première traduction interconfessionnelle italienne de la Bible a été présentée au siège de l'université catholique.

Pour la première fois en effet, la Bible a été traduite en italien avec la participation de théologiens non seulement catholiques, mais aussi des autres Eglises chrétiennes présentes en Italie. Le travail de traduction a duré environ neuf ans.

Lors de la rencontre de Milan, la première d'une série de présentations de cette œuvre ont été examinés le problème linguistique et le problème œcuménique, avec des interventions du professeur Carlo Buzzetti, qui enseigne l'exégèse au grand séminaire de Bergame, et du directeur de l'équipe des traducteurs, ainsi que du docteur Daniel Garrone, pasteur de l'Eglise vaudoise. Le lendemain, une nouvelle rencontre a porté sur les problèmes liés à l'utilisation de cette nouvelle traduction. Le texte est mis à la disposition des différentes confessions qui le publieront sans notes.

COLLOQUE ŒCUMENIQUE A TOULOUSE

A TOULOUSE, les 21 et 22 janvier, réunis en colloque par l'Institut catholique, juifs, musulmans et chrétiens se sont mis à l'écoute les uns des autres. Deux cent cinquante personnes ont participé à cette recherche commune entre « marcheurs de Dieu » fidèles à la tradition d'Abraham. Ce colloque, dont les actes seront publiés prochainement — Institut Catholique, 31, rue de la Fonderie, 31068 Toulouse Cedex — avait pour but de favoriser la connaissance et l'estime mutuelle entre juifs, chrétiens et musulmans. S'il a permis de poser un modeste jalon sur la route de la fraternité entre fils

d'Abraham et de Moïse, il a montré aussi « qu'unique est la montagne de Dieu » mais que divers étaient ses versants.

LE PAPE JEAN-PAUL II : LA PRIERE DES CHRETIENS LES UNS POUR LES AUTRES

A ROME, le 22 janvier, pour la Semaine de l'Unité, le Saint Père, dans son discours à l'audience générale a réitéré l'engagement pris par les évêques au cours du synode extraordinaire en vue de la recherche de la pleine communion entre tous les chrétiens. Dans ce discours, le Pape a cité parmi les moyens d'arriver à l'unité un moyen particulièrement important : la prière des chrétiens les uns pour les autres.

ŒCUMENISME A NEUCHÂTEL « NOUS RELEVERONS LE DEFI »

A PESEUX (Neuchâtel), le 25 janvier, une cinquantaine de délégués de l'Assemblée synodale œcuménique temporaire (A.S.O.T.) ont déposé leurs propositions sur l'autel nu de l'église catholique. Une liturgie œcuménique mettait fin ce jour-là à cinq ans de patient dialogue à la recherche de l'unité.

M. Jean Guimand, recteur de l'Université de Neuchâtel et président de l'A.S.O.T., a signifié la douleur de ces chrétiens devant l'impossibilité de célébrer ensemble la communion, mais aussi leur confiance que les Eglises partenaires de l'A.S.O.T. sauront reprendre les propositions faites : la mise sur pied d'un Conseil œcuménique neuchâtelois et la création d'un fond, toutes mesures propres à donner une suite à cette expérience œcuménique volontairement provisoire.

« Nous n'en resterons pas là », a déclaré Mgr Léon Gauthier, évêque de l'Eglise catholique chrétienne. « Je souscris et je soutiendrai tout ce qui se fera ».

Toutes les instances de l'Eglise catholique romaine étudieront les propositions et donneront leur avis, a répondu en substance Mgr Pierre Mamie, évêque du diocèse : « En ce 450ème anniversaire de la réformation dans les cantons de Vaud et Genève, il nous incombe de réfléchir à notre mission commune ».

Opération délicate que de reprendre le flambeau dans les circonstances présentes, devait encore ajouter le pasteur Michel de Montmollin, président du Conseil synodal et pionnier de l'A.S.O.T. : « L'Eglise réformée neuchâteloise est prête à relever le défi avec les autres Eglises ».

« Votre amitié a eu raison de nos prudences », s'est enfin exclamé M. Charly Ummel, président de l'Eglise mennonite et observateur à l'ASOT : « La barque œcuménique est en marche, peut-être allons-nous bientôt monter à bord ».

Une barque ornait en effet l'intérieur de l'Eglise, sa voilure : des dizaines de triangles de toiles multicolores apportés par les délégués des quelque 80 paroisses réformées, catholiques romaines et catholiques chrétiennes du canton.

UN IMPORTANT SYMPOSIUM ŒCUMÉNIQUE A NAPLES

A NAPLES, à l'occasion de la Semaine de l'Unité, un symposium œcuménique a eu lieu à la Faculté pontificale de Théologie sous le haut patronage de S.E. le Cardinal Corrado Ursi. Les principaux conférenciers étaient S.E. le Métropolitain Bartholomée de Philadelphie, membre du Saint Synode du Patriarcat œcuménique et vice-président de la Commission « Foi et Constitution » du C.O.E., l'Archevêque de Livourne Mgr

Ablondi, Président de la Commission spéciale pour le dialogue et le mouvement œcuménique du Synode Episcopal d'Italie, et le Pasteur Bertalot, Président de la Société Biblique en ce même pays. Chaque conférencier développa le thème : « La parole de Dieu et l'Unité des chrétiens » selon les positions de son Eglise. Avant de commencer son discours, S.E. le Métropolitain Bartholomée a transmis les vœux de S.S. le Patriarche Dimitrios aux participants et, tout particulièrement, au Cardinal Ursi, auquel il a décerné plus tard au nom de Sa Sainteté une médaille frappée à l'occasion du deuxième Concile œcuménique.

Enfin, une table ronde rassembla des représentants de toutes les Eglises et Confessions chrétiennes d'Italie (catholique, orthodoxe, anglicane, luthériens, Méthodistes, Baptistes et Vaudois). Signalons à cette occasion que Naples est le siège d'une Commission interecclésiale, unique en Italie, s'occupant des problèmes théologiques, sociaux et pastoraux.

CLOTURE DE LA SEMAINE DE L'UNITÉ A ROME

A ROME, le 25 janvier, une assistance nombreuse participait à la messe du Pape à Saint-Paul-hors-les-murs, couronnement de la semaine de prière pour l'unité. Dans son homélie, le Saint Père a appelé toutes les femmes et tous les hommes de



Chantilly 86 : le Père René Girault, responsable du Secrétariat national pour l'Unité des chrétiens, en conversation avec le Père Gérard Daucourt du Secrétariat romain U.D.C.

foi à faire de cette année une année de prière pour la paix. En particulier, il a invité les dirigeants religieux du monde entier à se rendre à Assise un peu plus tard dans l'année pour prier pour la paix.

C'est le lundi 27 octobre qu'aura lieu à Assise la journée mondiale de prière pour la paix à laquelle le Saint-Père a convié les responsables des grandes religions.

L'initiative a été accueillie favorablement par le Conseil Œcuménique des Eglises et l'Archevêque de Canterbury, au nom de la Communion anglicane. Avis favorable également de la part du Patriarcat œcuménique de Constantinople. En dehors du monde chrétien, plusieurs personnalités ont déjà fait savoir qu'elles se rendraient à Assise, comme le Dalaï Lama, le chef spirituel des bouddhistes tibétains, le Grand Mufti de Damas, le responsable de l'Association bouddhiste japonaise « Rishso Kosei Kai ». On estime également quasi certaine la participation de délégations juive, islamique, shintoïste et sikh.

Il va sans dire que cette journée mondiale d'intercession et le mouvement de prière pour la paix qu'elle déclencherà seront la meilleure des préparations à la Conférence projetée par le C.O.E. pour 1990 et comme l'a affirmé G. Staalsett, secrétaire général de la F.L.M., une contribution positive de Rome au « Concile » proposé par C.F. Weizsäcker.

(Texte intégral de l'homélie du Pape dans l'O.R.L.F. du 4-2-86, p. 5 et dans la D.C. n° 1913, pp. 233-235).

LA SEMAINE DE L'UNITÉ A ATHENES

A ATHENES, la Semaine de l'Unité a connu plusieurs manifestations œcuméniques dont le P. Augustin Roussos nous envoie le compte rendu. C'est ainsi « qu'au centre culturel des Pères Jésuites (K.E.O.) trois conférenciers se sont donné rendez-vous autour d'une table ronde. C'étaient M. Nikos Nissiotis, professeur de théologie à l'université d'Athènes, le P. Jean Spiteris, capucin, docteur en théologie et Mgr Antoine Varthalitis, a.a. archevêque des catholiques de Corfou et président de la Conférence épiscopale du pays. Un sujet commun a été développé successivement et différemment par les orateurs : quel a été l'impact du

Concile œcuménique de Vatican II sur l'Eglise Catholique et sur les autres Eglises ?

Le P. Spiteris nous a rappelé, avec aisance, la théologie de Vatican II, en notant qu'il s'agit du plus important événement religieux du siècle.

M. Nissiotis a développé le point de vue œcuménique du Concile. En tant qu'observateur il a connu de près les tendances théologiques des Pères et nous a présenté, avec beaucoup d'humour, certains souvenirs de son séjour d'alors à Rome.

Enfin, Mgr Varthalitis qui était présent aussi bien au Concile qu'au récent Synode des évêques à Rome a pu nous communiquer son dynamisme enthousiaste en soulignant que l'Eglise chemine avec courage et espoir vers le troisième millénaire ».

Le P. Augustin Roussos nous signale encore que la Fraternité d'œcuménisme spirituel dont il est responsable « a organisé, comme chaque année, une soirée de prière et de sensibilisation du peuple de Dieu au problème œcuménique. Les fidèles se sont réunis d'abord à notre église pour assister et prendre part active à une concélébration, présidée par Mgr Nicolas Foscolos, archevêque des catholiques d'Athènes. L'assistance, soutenue par une chorale peu nombreuse mais dynamique, a aidé les fidèles à mieux participer au sacrifice eucharistique de la messe, offert pour l'Unité Chrétienne.

Après la concélébration, tout le monde s'est rendu à la salle d'œuvres où M. Athanase Arvanitis, éminent théologien orthodoxe, a donné une conférence magistrale sur les rapports des deux Eglises sœurs - catholique et orthodoxe - à travers l'histoire. L'esprit irénique et le sens œcuménique de l'orateur ont été hautement appréciés par l'assistance mixte. Parmi l'auditoire on distinguait quelques prêtres orthodoxes.

La Fraternité a publié, comme d'habitude, 5 000 livrets œcuméniques qui sont de plus en plus utilisés aux célébrations œcuméniques en Grèce ».

Mgr DUVAL SUR R.M.C. : « L'UNITÉ, DON REÇU »

A RADIO-MONTE-CARLO, le 26 janvier, à l'issue de la Semaine de prière pour l'Unité des chrétiens,

Mgr Duval, archevêque de Rouen, président de la Commission épiscopale pour l'Unité des chrétiens, a appelé les chrétiens à une conversion personnelle. « L'Unité, a-t-il déclaré, est un don reçu de la part de Dieu. Elle ne se fera que dans une conversion spirituelle profonde ». Interrogé sur Radio-Monte-Carlo dans le cadre de l'émission « Eglise aujourd'hui », présentée par Fernand Soboul, avec la participation de Bernard Le Léanec de « La Croix » et d'André Madec de « Pèlerin-Magazine », l'archevêque a tracé les grandes lignes de l'expérience œcuménique de ces dernières années : « Après la découverte, il y a eu l'espérance. Après l'espérance, il y a la marche toujours longue et difficile ». Comparant l'œcuménisme à une randonnée en montagne, il a déclaré : « Je crois que depuis le Concile nous avons franchi plusieurs sommets secondaires qui nous camouflaient le vrai but, mais nous marchons vers le but ».

A partir de son diocèse, il a donné l'éventail des initiatives vécues au quotidien, les qualifiant de « zèle nouveau pour avancer les uns avec les autres ».

Mgr Duval a, par ailleurs, qualifié d'« intéressantes » les propositions avancées par le Groupe des Dombes pour une éventuelle Assemblée œcuménique des Eglises. Tout en déclarant : « Dans cette marche, il faut l'impatience de l'amour qui ne peut se faire que dans l'infini de la patience ».

LA SEMAINE DE L'UNITÉ : REVUE DE PRESSE CONFESSIONNELLE

Pour la Semaine de l'Unité, les journaux et périodiques d'inspiration chrétienne ou qui publient ordinairement une chronique religieuse, ont présenté la Semaine de prière pour l'Unité et consacré à ce sujet des articles de réflexion. Et à plus forte raison, les 80 bulletins diocésains, parfois même avec un article de l'évêque du lieu. C'est ainsi qu'on pouvait lire dans « Eglise de Verdun » : Œcuménisme « vous serez mes témoins », deux pages sur cette recherche œcuménique dont Mgr P. Boillon écrit qu'« elle est d'autant plus difficile que les positions ne sont pas seulement théologiques, mais correspondent à des mentalités. Il faut une ferveur instantane de prière pour que l'Esprit Saint nous éclaire sur les voies de l'Unité ».



Chantilly 86. Mgr Pietro Giachetti, évêque de Pinerolo, délégué du Secrétariat national d'Italie pour l'Unité des chrétiens.

Le B.S.S., n° 535, a recensé du côté protestant - luthériens et réformés - 10 journaux régionaux (de format 21 x 29,7 cm en général, le nombre de pages non pub variant de 20 à 50). (La démarcation est parfois difficile à faire entre un journal régional ou un journal d'union d'Eglises).

A part une publicité pour la Semaine de prière pour l'Unité des Chrétiens, la plupart ont été assez discrets sur ce thème. Par contre, ceux qui en ont parlé, l'ont fait avec profondeur et intelligence.

— « Ensemble », mensuel protestant du Sud-Ouest, annonce, en page de couverture, « œcuménisme ». Le numéro, après l'éditorial, commence par quatre pages : « Un œcuménisme découvert et vécu, souvenirs et pensées d'un vieux pasteur ». On peut relever le dernier inter-titre : « La confession de foi commune, c'est pour demain, mais l'amour, pour aujourd'hui ». Les deux pages suivantes sont une interview de l'évêque de Montauban, Jacques de Saint-Blanquat. Répondant, entre autres, à la question de savoir si les foyers mixtes sont des prophètes, il dit : « Pas prophètes, mais ils sont un aiguillon dans notre chair en nous rappelant certaines réalités... »

— « L'ami chrétien », journal mensuel de l'Eglise évangélique luthérienne au Pays de Montbéliard, donne une page au Père René Girault, sur la Semaine de l'Unité. Deux pages, « L'œcuménisme vu des coulisses », sont un compte rendu du Comité central du Conseil œcuménique des Eglises, à Buenos-Aires, en juillet 1985.

— « Echanges », journal de l'Eglise réformée Provence - Côte d'Azur-Corse, en une page et demie, raconte l'histoire et suggère pour le présent : « La Semaine de prière pour l'Unité : Pourquoi ? Comment ? »

— « Le Cep », journal de l'Eglise réformée en région Cévennes, Languedoc-Roussillon, consacre à l'« Œcuménisme » son éditorial, en page 1, avec cette conclusion : « ... La recherche de l'unité n'est pas une activité facultative ou marginale (réservée à certains groupes dont c'est la spécialité), mais une dimension essentielle de la vie de nos Eglises, en même temps qu'une des conditions de la crédibilité de notre message ».

COLLOQUE ŒCUMENIQUE SUR « ISRAËL ET ISLAM »

A GAGNIERES (Gard), du 27 janvier au 1er février, une cinquantaine de participants, catholiques et protestants, ont pu suivre au Centre Chrétien une session sur « Israël et Islam ». L'absence de représentants de ces deux grandes religions monothéistes n'a pas empêché que soit donnée une information aussi complète que possible.

Quatre spécialistes sont intervenus : deux pour Israël, le professeur Lovsky, président de la Commission « Eglise-Peuple d'Israël », de la Fédération protestante, et le père Georges Maurice, expert auprès du Comité épiscopal pour les relations avec les Juifs. Deux pour l'Islam :

le professeur Jean-Paul Gabus, de la Faculté de théologie protestante à Bruxelles, membre de la Commission « Eglise-Islam » de la F.P.F., et M. Guy Stremmsdoerfer, enseignant-chercheur à l'Ecole Centrale de Lyon, ayant particulièrement à cœur le monde musulman. (Ces deux derniers ont vécu dans des pays musulmans). Un témoignage a aussi été apporté par Gérard Bryon, de la Communauté Chrétienne de Lille, qui effectue un gros travail d'évangélisation parmi les musulmans de cette agglomération.



FEVRIER

WEEK-END NATIONAL DE L'A.C.A.T.

A PARIS, les 1er et 2 février, le rassemblement national de l'A.C.A.T. était accueilli par la communauté orthodoxe de Châtenay-Malabry dont le P. Michel Evdokimov est le pasteur. Le premier jour, Guy Aurenche anima une table ronde sur la persécution en Albanie où toute vie religieuse est proscrite. Ensuite Michel Bourdeaux, le prêtre anglican fondateur du fameux Keston Collège, fit le point sur la situation religieuse en U.R.S.S. après l'avènement de Gorbatchev. Le second jour, Olivier Clément fit un brillant exposé sur les « théologies de la libération » du point de vue orthodoxe.

(Textes des contributions dans le « Courrier de l'A.C.A.T. »).

COLLOQUE ŒCUMENIQUE DU SCOUTISME FRANÇAIS

A PARIS, le 1er février, s'est tenu à la Maison de l'Unesco, le colloque du Scoutisme français précisément voulu entre l'Année internationale de la Jeunesse 1985 et l'Année Internationale de la Paix 1986.

Son thème général était : « Développement communautaire et compréhension internationale ». L'importance de ce thème s'est ressentie fortement à travers le Forum, présentant des projets vécus par des

équipes de jeunes des différents mouvements du Scoutisme français, et dans les cinq carrefours qui se sont tenus dans l'après-midi, avec la participation de l'UNICEF, des Volontaires du Progrès, de la CIMADE et d'A.T.D.-Quart monde.

La soirée a eu lieu en présence de 2 000 personnes : invités du monde politique, culturel et associatif d'une part, jeunes en foule houleuse et joyeuse d'autre part, membres des mouvements fédérés au sein du Scoutisme français : Eclaireuses et Eclaireurs de France, Eclaireuses et Eclaireurs israélites de France, Eclaireuses et Eclaireurs unionistes de France, Guides de France, et Scouts de France (soit 250 000 jeunes).

M. M'Bow, directeur général de l'Unesco, qui présidait la soirée, est intervenu ainsi que deux représentants de l'Organisation mondiale du Mouvement scout et de l'Association mondiale des Guides et Eclaireuses.

Le résumé condensé des carrefours par des jeunes eux-mêmes, la musique, le spectacle mis en scène par 120 jeunes : « La croisade des enfants », de Bertolt Brecht, ainsi qu'un montage audio-visuel de Georges Dobbelaere ont montré que le scoutisme français se remodelait « selon les aspirations des jeunes d'aujourd'hui et les besoins du monde », tout en restant fidèle à ce qui est son identité : une éducation de qualité pour un engagement responsable.

Il a été rappelé que le scoutisme, idée de Baden-Powel, était bien devenu, du fait de son ampleur, non seulement un mouvement, mais une organisation. S'il lui a manqué, jusqu'ici, de savoir faire évoluer son image de marque par les médias, il n'en représente pas moins, à travers le monde, 2,5 millions de jeunes, répartis dans 150 pays, avec cette double idée : la fraternité internationale à travers races et religions, et l'éducation à la responsabilité.

LA FEDERATION PROTESTANTE DE FRANCE ET LA QUESTION DES RELATIONS ŒCUMENIQUES

A PARIS, les 1er et 2 février, s'est réuni le Conseil de la F.P.F. qui a demandé au pasteur Jacques Maury de revenir sur sa décision de ne pas poursuivre son mandat au-delà du 1er juillet 1986, date administrative de sa retraite, et de rester président jusqu'au 1er juillet 1987. Il a égale-

ment fait le point « sur les relations œcuméniques du protestantisme français ». Le Conseil a consacré une grande partie de ses débats à une large évaluation des structures des relations œcuméniques du protestantisme français. Il s'est en particulier penché sur les responsabilités respectives de la Fédération protestante de France (F.P.F.) et du Conseil permanent luthéro-réformé (C.P.L.R.) qui regroupe les quatre Eglises réformées et luthériennes qui ont en commun d'être membres du Conseil œcuménique des Eglises (C.O.E.).

Lors de la création du service permanent des relations avec le catholicisme, il y a une vingtaine d'années, il avait été jugé préférable de le situer au niveau du seul C.P.L.R., certaines des autres Eglises membres de la F.P.F. étant alors hésitantes à s'engager plus avant dans la relation œcuménique. La F.P.F. est cependant restée engagée dans la relation avec le catholicisme ; c'est toujours elle, par exemple, qui a été signataire au nom de la communauté protestante de déclarations œcuméniques publiques. Depuis, le temps a passé, les relations œcuméniques de toutes les Eglises se sont multipliées. C.P.L.R. et F.P.F. se demandent donc à l'heure actuelle s'il ne serait pas plus simple de situer l'essentiel de la relation du protestantisme avec le catholicisme et l'orthodoxie dans la F.P.F. sous la responsabilité commune de toutes les Eglises qui y sont regroupées. Le protestantisme présenterait ainsi dans le dialogue œcuménique un visage plus conforme à sa réalité une et diverse.

A cette occasion, le Conseil s'est aussi demandé comment mieux coordonner la relation du protestantisme avec le C.O.E.

En tout état de cause, l'ensemble de ces problèmes, qui ne sont pas de pure organisation mais comportent d'importantes dimensions de politique générale, sera repris en consultation étroite avec les Eglises membres dans les sessions à venir du Conseil de la F.P.F. et du C.P.L.R.

EN INDE, JEAN-PAUL II APPELLE A LA COLLABORATION DES RELIGIONS

A DELHI, le 2 février, au cours de son voyage en Inde, le Pape Jean-Paul II a d'abord reçu le Dalaï-Lama à la nonciature. Il s'est rendu ensuite au stade Indira-Gandhi où il a célébré la messe spécialement pour les

fidèles des provinces au nord de Delhi. Il a prêché sur le thème : « Le Christ, lumière du monde ». L'après-midi, il est revenu dans ce même stade pour une rencontre avec des représentants du monde de la culture, de la politique et de l'économie. Après les interventions d'un musulman, d'un hindouiste et de deux jeunes chrétiens (un catholique et un protestant), le Pape adressa une importante allocution aux représentants des religions et de la culture où il déclara notamment : « Dans le monde d'aujourd'hui, il est nécessaire que toutes les religions collaborent à la cause de l'humanité et il est nécessaire qu'elles le fassent en tenant compte de la nature spirituelle de l'homme... Travailler à l'obtention et à la préservation de tous les droits de l'homme, y compris le droit fondamental à adorer Dieu selon ce que dicte une conscience droite et de professer extérieurement cette foi, doit devenir toujours davantage un sujet de collaboration entre les religions à tous les niveaux. Cette collaboration entre les religions doit avoir le souci du combat pour éliminer la faim, la pauvreté, l'ignorance, la persécution, la discrimination et toute forme d'esclavage de l'esprit humain. La religion est la source principale de l'engagement de la Société pour la justice et la collaboration entre les Religions doit le réaffirmer dans la pratique ».

(Texte complet de l'allocution dans la D.C. n° 1914, pp. 289-291).

A CALCUTTA : LA RENCONTRE DE JEAN-PAUL II AVEC LES CHRETIENS NON CATHOLIQUES

A CALCUTTA, le 3 février, au cours de sa visite en Inde, le Pape rencontra au Collège Saint-François-Xavier, les responsables des Communautés chrétiennes, parmi lesquels on remarquait en particulier les représentants de l'Eglise du Nord de l'Inde, créée en 1970, des Anglicans, des Méthodistes, et des Marthomites (de l'Eglise issue des Syro-orthodoxes sous influence protestante). Dans l'allocution qu'il leur a adressée pour les saluer, le Pape a rappelé que les chrétiens de l'Inde avaient donné des chefs au mouvement œcuménique contemporain et il a vivement encouragé le développement de la collaboration œcuménique. Elle doit se fonder sur le dialogue théologique et en même temps l'orienter. Jean-Paul II a aussi recommandé d'y unir

le témoignage commun partout où c'est possible, la prière surtout et la conversion du cœur.

ASSEMBLEE PLENIERE DU SECRETARIAT POUR L'UNITE DES CHRETIENS

A ROME, du 3 au 8 février, l'assemblée plénière du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens a eu lieu sous la présidence du Cardinal Willebrands.

Les deux principaux thèmes de cette assemblée ont été la révision du directoire œcuménique de 1967 et la discussion des rapports d'activité du secrétariat (dialogues bilatéraux et multilatéraux) depuis la dernière assemblée. Les participants - une trentaine d'évêques - ont examiné la question de l'inter-communion, des mariages mixtes et de l'œcuménisme dans l'enseignement supérieur.

RECONNAISSANCE MUTUELLE DES MINISTERES EN ECOSSE

A EDIMBOURG, le 3 février, après une célébration commune de l'eucharistie, des responsables de cinq Eglises d'Ecosse - Eglise méthodiste, Eglise unie (réformée) et réformée (Eglise d'Ecosse, Union congrégationaliste, Eglise libre unie) - ont signé un accord selon lequel les « pasteurs de toutes ces Eglises pourraient exercer toutes les formes de leur ministère, y compris la célébration des sacrements, dans toutes ces Eglises quand ils seraient invités à le faire et selon les procédures en vigueur dans ces Eglises ».

Les cinq Eglises, plus l'Eglise épiscopale d'Ecosse (anglicane), ont longtemps discuté de leur union. Toutefois, de nombreux presbytères (unités régionales) de l'Eglise d'Ecosse avaient soulevé d'importantes objections à ces propositions, en particulier la perspective d'inclure d'une manière ou d'une autre la charge d'évêque dans une Eglise unie.

BONHOEFFER AURAIT EU 80 ANS LE 4 FEVRIER

A BERLIN, le 4 février, jour anniversaire du prestigieux théologien, des représentants de l'Eglise et de l'Etat ont pour la première fois commé-

moré ensemble Bonhoeffer et son œuvre. C'est le sénateur de la ville de Berlin chargé de la culture qui a dirigé la cérémonie à la bibliothèque d'Etat, rappelant que l'ancienne capitale impériale avait été le lieu principal où Bonhoeffer avait œuvré et souffert. Son courage civique et sa confiance dans l'avenir, à une époque de désespoir général, de même que son « amour critique » furent mis en valeur.

B I P SONORE POUR LE MILLIEME BULLETIN D'INFORMATION PROTESTANT

A PARIS, le 5 février, dans une présentation plaisante et agréable, le B.I.P. a publié son numéro 1 000, sous l'experte direction de Claudette Marquet. Fondé en 1946, le B.I.P. a d'abord été le service de presse officiel de la Fédération protestante de France. Puis, à l'initiative de celui qui en a longtemps été le directeur, Georges-Richard Molard, il s'est associé avec le S.N.O.P. (Bulletin d'information catholique), le S.O.P. (Service orthodoxe de presse), qui publient ensemble une fois par semaine le Bulletin œcuménique d'information. Le B.I.P. a un peu moins de mille abonnés, ce qui est beaucoup pour un service de presse : leur nombre a doublé depuis 1976.

Le millième numéro offre une sur-

prise au public : désormais, on pourra appeler par téléphone le 42.81.40.01 à Paris pour entendre en quatre minutes les nouvelles importantes du protestantisme français et étranger, communiquées par le Service radio et le Service d'information de la F.P.F.

A COCHIN : RENCONTRE DU PAPE AVEC LE CATHOLICOS DE L'EGLISE MALANKARE SYRIENNE ORTHODOXE JACOBITE

A COCHIN, le 7 février, au cours de sa visite en Inde, le Pape a rencontré le Catholikos de l'Eglise malankare syrienne orthodoxe jacobite, S.B. Mar Baselius Paulose II. Dans son discours, le Pape a rappelé que le Catholikos se trouvait à Rome en 1984 au moment de la déclaration commune historique du Pape et du Patriarche de l'Eglise syrienne orthodoxe d'Antioche, S.S. Mar Ignatius Zakka Iwas I. Le Pape a dit que cette déclaration avait marqué une étape décisive dans les relations entre l'Eglise catholique et l'Eglise syrienne orthodoxe, et il insista sur l'urgence de continuer à édifier sur cette base. Il ajouta qu'il savait que le Catholikos avait fait des propositions concrètes pour mettre en œuvre les dispositions pastorales de la Déclaration et qu'il espérait que bientôt puisse être



Chantilly 86 : le pasteur Daniel Atger au cours d'une intervention en assemblée générale.

mis en route un dialogue théologique qui s'accompagne d'une collaboration pastorale. Il a terminé son allocution en reprenant le thème de l'unité et de la réconciliation.

●

A KOTTAYAM : RENCONTRE DU PAPE AVEC LE CATHOLICOS DE L'EGLISE MALANKARE SYRO-ORTHODOXE

A KOTTAYAM, le 8 février, au cours de sa visite en Inde, le Pape a rencontré le Catholicos de l'Eglise malankare syrienne orthodoxe Mar Baselios Mar Thoma Mathews I. Dans son discours, le Pape a rappelé la visite que le Catholicos avait faite à Rome trois ans auparavant, et a parlé de la nécessité de trouver une unité plus grande entre les Eglises pour le bien de la mission pastorale de l'Eglise. Dans sa réponse, le Catholicos a évoqué avec grande tristesse les divisions qui se sont développées en Inde entre les chrétiens dans les cinq derniers siècles et a plaidé avec force contre toute forme de prosélytisme dans cette situation, disant que le dialogue doit être la voie du progrès pour les Eglises en Inde.

●

A BOMBAY : RENCONTRE ENTRE LE PAPE ET L'ARCHEVEQUE DE CANTORBÉRY

A BOMBAY, le 9 février, alors que le Pape Jean-Paul II allait quitter l'Inde, l'Archevêque de Cantorbéry y arrivait, lui aussi pour une visite pastorale aux Communautés anglicanes et aux Eglises unies d'Inde du nord et du sud. Une rencontre qui a pris la forme d'une conversation de 40 minutes entre eux a eu lieu à Bombay. « Cette rencontre a été exactement ce que j'espérais et même elle a été mieux que je ne l'espérais » a dit l'Archevêque. La réunion proposée par le Pape à Assise, l'état des réponses au Rapport final de la Commission internationale et aussi la question de l'ordination des femmes ont été les principaux sujets abordés très librement. Après une prière silencieuse, ils sont sortis devant les photographes en se serrant chaudement les mains. Exemple de deux responsables d'Eglises qui profitent

de toutes les occasions pour se rencontrer et prier ensemble.

Il faut aussi savoir qu'une correspondance privée s'est établie entre le Pape et l'Archevêque au sujet de l'ordination des femmes, entre le Secrétariat pour l'Unité au Vatican et le Palais de Lambeth au sujet de la validité des ordres anglicans.

●

RENCONTRE ŒCUMENIQUE EUROPEENNE EN ESPAGNE

AU MONASTÈRE DE MONTSERRAT (Barcelone), du 13 au 15 février, s'est réuni, pour sa session annuelle, le Comité mixte formé par le C.C.E.E. (Conseil des Conférences Episcopales d'Europe) et la K.E.K. (Conférence des Eglises Européennes). C'était la première fois, depuis sa création en 1972, que le Comité tenait une réunion en Espagne.

Participaient à cette rencontre :

— pour la K.E.K. : M. le pasteur André Appel, Président (Strasbourg), S.E. le métropolite Alexy (URSS), l'évêque Gerhard Heintze (République Fédérale d'Allemagne), l'évêque Attila Kovack (Hongrie), l'évêque Patrick Rodger (Royaume-Uni), le professeur Dumitru Popescu (Genève), le Dr. Glen Garfield Williams, secrétaire général de la K.E.K. et son assistante, Mme Ada Silensi (Genève) ;

— pour le C.C.E.E. : le cardinal Basil Hume, Président (Londres), Mgr Ramon Torella (Espagne), Mgr Aloïs Sustar (Yougoslavie), Mgr Hans Martensen (Danemark), Mgr Paul-Werner Scheele (République Fédérale d'Allemagne), les Rév. Ivo Fürer et Paul Huot-Pleuroux, secrétaires du C.C.E.E. (Saint-Gall/Suisse) et Mgr George Leonard, assistant du cardinal Hume.

Après un échange d'informations sur les activités des deux organisations au cours de l'année 1985 et l'étude de la lettre adressée le 2 janvier dernier par Jean-Paul II aux Présidents des Conférences épiscopales européennes, l'essentiel de la session a été consacré à la préparation de la quatrième rencontre œcuménique européenne, qui fera suite à celle qui fut tenue à Riva del Garda/Trento en octobre 1984. Il a été décidé de retenir le thème du « Notre Père » pour cette rencontre, en liant la réflexion théologique et la prière. Les

diverses demandes de la prière du Seigneur seront étudiées, pour en tirer la signification spirituelle et des applications pratiques pour la vie des Eglises aujourd'hui, dans le souci commun de témoigner de l'Evangile. Cette rencontre aura lieu en 1988. Son lieu sera fixé au cours de la présente année. Un Comité mixte sera chargé de la préparer.

Avant de conclure, les participants ont encore échangé sur l'année internationale de la paix (1986), sur l'Islam en Europe, sur l'aide à apporter pour la coopération œcuménique en Irlande du Nord.

●

PREPARATION DU SAINT ET GRAND CONCILE ORTHODOXE

A CHAMBESY (Genève), du 15 au 23 février, la Commission interorthodoxe préparatoire au grand Concile de l'Eglise orthodoxe s'est réunie sous la présidence du métropolite Chrysostome de Myre, du patriarcat œcuménique de Constantinople.

Cette Commission préparatoire a étudié quatre sujets : la question du jeûne, les relations des Eglises orthodoxes avec l'ensemble du monde chrétien, les relations entre l'orthodoxie et le C.O.E., les problèmes de paix, de liberté et de fraternité entre les peuples.

A propos des relations avec les catholiques, la Commission reconnaît que la marche du dialogue entre les deux Eglises a été positive. Mais elle propose quelques changements pour l'améliorer :

« En ce qui concerne la thématique, la Commission propose de choisir dorénavant les thèmes du dialogue non pas seulement parmi ceux qui « unissent » les deux Eglises, mais aussi parmi ceux qui les « divisent », notamment ceux qui ressortent du domaine de l'ecclésiologie.

Quant à la méthodologie, la Commission propose : (a) la rédaction des projets de textes séparés - un orthodoxe et un catholique romain - qui serviront de base au travail des sous-commissions pour la rédaction de la première version des textes communs ; (b) l'exercice d'une critique orthodoxe sur les textes communs rédigés par le Comité de coordination déjà dans le cadre de la Commission interorthodoxe ; (c) l'existence de deux textes originaux, au lieu d'un

seul, l'un en grec et l'autre en français, et l'utilisation plus large dans ces textes d'un langage et d'une terminologie bibliques et patristiques ; (d) la réception des textes communs lors de chaque réunion de la Commission mixte, non pas par personne, mais par Eglise en tant que deux parties engagées dans le dialogue à titre égal...

Plus particulièrement, afin de faire avancer ce dialogue sans entraves, il est indispensable de discuter très vite des retombées défavorables sur le dialogue de certains problèmes épineux, tels l'uniatisme et le prosélytisme...

Dans cette perspective, nous proposons que le fait de l'uniatisme ainsi que le prosélytisme exercé à travers lui ou par d'autres moyens, soient examinés dans une des prochaines étapes du dialogue en tant que priorité ecclésiologique... »

(Le communiqué officiel, les discours d'ouverture et de clôture du métropolitain Chrysostome de Myre et les conclusions des rapports du métropolitain Damaskinos de Suisse sont publiés dans « Episkopsis », n° 351, pp. 1-21. Les quatre textes rédigés par la Commission interorthodoxe préparatoire sont publiés dans « Episkopsis », n° 354, pp. 1-17 et le document sur les dialogues œcuméniques de l'Eglise orthodoxe dans la D.C. n° 1919, pp. 566-568).

INAUGURATION DU MEMORIAL ARMENIEN A MONTPELLIER

A MONTPELLIER, le 16 février, les cérémonies qui marquèrent l'inauguration du Mémorial arménien commencèrent à 9 heures par une messe de Requiem à la mémoire des martyrs arméniens de 1915, célébrée par Mgr Hagop Vartanian, évêque arménien de Marseille, assisté du très révérend Père Bezdjian, du Père Dédéyan, et en présence de Mgr Norvan Zakarian, évêque de Lyon, de Mgr Kude Nakkachian, évêque de Paris (qui prononça l'homélie en arménien), de Monsieur le Chanoine Charles Chazottes (qui fit un sermon en français) et de Monsieur le Chanoine Pierre Massé, recteur du Collège Saint-François-Régis.

L'église Notre-Dame-des-Tables était remplie d'une foule de chrétiens de rite arménien, venus de toute la France (Paris, Lyon, Marseille, Tou-



Chantilly 86 : séance de travail en carrefour.

louse, Avignon, Grenoble, Montbéliard) et même d'Espagne. Les catholiques du diocèse étaient également bien représentés, et tout particulièrement la Paroisse Notre-Dame de la Paix, qui accueille habituellement les messes arméniennes. Quelques protestants et orthodoxes étaient présents.

A 11 h 30 eut lieu l'inauguration du monument. Celui-ci, de forme pyramidale (12 pans représentant les 12 provinces de l'Arménie convergeant vers une boule métallique, figurant un germe, symbole de renaissance) a été conçu par l'architecte marseillais Edouard Sarxian, au talent reconnu. De France, mais aussi de l'étranger, des centaines de personnes avaient envoyé les noms de victimes de leur famille, gravés désormais en lettres arméniennes par les soins de Christian Pinatel. Une inscription en français rappelle également le crime qui fut commis en 1915, premier génocide du XX^e siècle.

Les prélats arméniens et Monseigneur Louis Boffet, évêque de Montpellier, procédèrent à la bénédiction. Monsieur l'abbé Raymond Girard, et Monsieur Louis Secondy, de Radio Maguelone, entre autres, avaient pu se joindre à l'assistance, de même que le Rabbin Senior et des membres de la communauté juive.

Du point de vue œcuménique, ce fut une belle journée qui rassembla catholiques et autres chrétiens autour de leurs frères arméniens.

COLLOQUE SUR LA LIBERTÉ RELIGIEUSE DANS LA REGION DANUBIENNE

A MISKOLC (Hongrie), les 17 et 18 février, s'est tenu un colloque, sur le thème de la liberté religieuse, organisé par le Programme des Eglises sur les Droits de l'Homme en vue de l'application de l'acte final d'Helsinki. L'Eglise réformée de Hongrie a, en collaboration avec le Conseil œcuménique de Hongrie, lancé cette invitation. Il y avait en tout environ 25 représentants d'Eglises et experts de la région danubienne (c'est-à-dire de la Suisse jusqu'à l'embouchure du Danube dans la Mer Noire).

L'histoire de cette région permet d'y étudier avec précision le problème spécifique de la liberté religieuse. Au cours des siècles, trois confessions chrétiennes (catholicisme, protestantisme et orthodoxie) et l'Islam ont suivi le chemin difficile qui les conduisit du conflit à la coexistence et de là à un début de création en commun. En plus, la démarcation Est/Ouest n'engendre pas seulement une séparation et une différence de systèmes, mais réclame une nouvelle forme de coopération pacifique.

Ceci exige une réflexion théologique approfondie sur les limites internes et externes qui sont nécessaires à l'Eglise afin qu'elle puisse accomplir sa tâche dans la société actuelle, indépendamment du système socio-économique dans lequel elle évolue.

LE 20^{ème} ANNIVERSAIRE DE « NOSTRA AETATE » A PARIS

A PARIS, le 23 février, furent célébrés le vingtième anniversaire de « Nostra aetate », la déclaration conciliaire sur les religions non chrétiennes dans laquelle l'Eglise définissait sa nouvelle attitude face au judaïsme et les vingt ans du Service international de documentation judéo-chrétienne (Sidic), animé par les Sœurs de Notre-Dame de Sion. Leur rôle, lors de l'élaboration difficile de « Nostra aetate », a été sans nul doute capital. Sœur Bénédicte a rappelé la question de Jules Isaac à Jean XXIII, lors d'une audience privée en 1960 : « Pouvons-nous espérer une révision de l'attitude de l'Eglise vis-à-vis de notre peuple ? »

Jean XXIII avait répondu à l'historien juif : « Vous avez droit à plus que de l'espoir ». Et c'est avant la deuxième session du Concile que Jean XXIII donnait son appui au cardinal Bea pour entamer un combat difficile, qui devait aboutir à la rédaction finale de « Nostra aetate ».

Le grand rabbin Kaplan a souligné qu'il avait toujours été attaché au dialogue judéo-chrétien, mais aussi combien pour les juifs la déclaration conciliaire était à la fois source de déceptions et de satisfactions. Déception parce que la condamnation de l'antisémitisme et du génocide n'était pas nette, on déplorait seulement ; déception parce que la clause rejetant l'accusation de déicide lancée contre le peuple juif avait finalement disparu du texte. Mais satisfaction aussi de voir rappeler fortement le lien entre la religion juive et le christianisme, ainsi que l'importance de la lecture de la Bible par les chrétiens.

Pour le grand rabbin, le chemin parcouru depuis est étonnant et il est manifeste, comme l'ont souligné d'autres intervenants juifs, tels Colette Kessler, qu'un temps nouveau s'est ouvert dans les relations judéo-chrétiennes.

Le cardinal Lustiger, pour sa part, a souligné « la relation singulière et unique du christianisme à Israël », concluant son propos en affirmant : « On ne peut être catholique ou chrétien si on ne partage pas cet amour du Peuple de Dieu qu'est le peuple d'Israël. L'Eglise elle-même ne peut se dire Peuple de Dieu qu'en fonction d'Israël ».

ENTREE DE L'EGLISE CATHOLIQUE DANS LE CONSEIL CANADIEN DES EGLISES

AU CANADA, le 24 février, la Conférence des évêques catholiques du Canada a annoncé, par un communiqué qu'elle deviendra officiellement membre associé du Conseil canadien des Eglises en mai 1986.

Cette décision est l'aboutissement de quinze ans de discussions et de négociations en vue d'une association œcuménique nationale. Créé en 1944, le Conseil canadien des Eglises qui comptait lors de sa fondation sept Eglises, en comprend maintenant treize, dont l'Eglise anglicane, l'Eglise grecque orthodoxe, l'Eglise presbytérienne, l'Eglise luthérienne en Amérique, l'Armée du Salut au Canada.

Dans une brochure destinée au grand public, l'Eglise catholique du Canada explique en ces termes sa décision : « La collaboration occasionnelle tend à demeurer partielle et à manquer de sérieuse continuité. L'appartenance au Conseil canadien des Eglises constituera un témoignage continu de l'unité qui existe déjà entre les Eglises chrétiennes et offre un lieu où cette unité peut être vécue et développée... Elle créera une relation plus étroite entre l'Eglise catholique et les autres Eglises. Ceci est particulièrement important pour le Canada où environ la moitié de la population chrétienne est dans l'Eglise catholique. Elle fournira une tribune pour l'étude sérieuse et soutenue de la croissance dans l'unité et pour le dialogue sur les sujets qui nous divisent... Elle prêtera aux Eglises une voix unifiée pour remplir la fonction prophétique du peuple chrétien. Elle permettra une action plus immédiate dans les problèmes de justice sociale, au pays et ailleurs ».

LE « PRIX ŒCUMENIQUE » DU SECRETARIAT POUR L'UNITE ATTRIBUE POUR LA 1^{ère} FOIS

A ROME, le 25 février, le Prix œcuménique, créé par le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, a été décerné, pour sa première attribution, au professeur Dumitriu Snagov, professeur de sciences historiques à l'Ecole supérieure d'archivistique de Bucarest, pour sa thèse de doctorat :

« Le Saint-Siège et la Roumanie moderne, 1850-1866 », publiée par les Editions de l'Université grégorienne à Rome. Le prix lui a été remis lors d'une cérémonie présidée par le P. Pierre Duprey, secrétaire du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens et par le P. Navarrete, recteur de l'Université grégorienne.

UN GROUPE DE CHRETIENS, DE JUIFS ET DE MUSULMANS REÇU PAR JEAN-PAUL II

A ROME, le 27 février, Jean-Paul II a reçu en audience des chrétiens, des juifs et des musulmans appartenant à une association pour le dialogue religieux et la réconciliation, le « Jerusalem Hope Center for Interfaith Understanding and Reconciliation », qui a son siège à Jérusalem.

« Cette rencontre... est déjà en elle-même une chose pour laquelle nous devons rendre grâce ensemble, a-t-il dit. En centrant votre attention sur Dieu, vous affirmez que c'est seulement en lui que l'on peut trouver une réconciliation véritable entre les peuples. C'est Dieu qui continuellement réconcilie l'humanité avec lui par le pardon de nos fautes et le partage de ses dons. La Bible et le Coran enseignent l'une et l'autre que la miséricorde et la justice sont deux attributs les plus caractéristiques de Dieu. Lui, « le seul juste », « le miséricordieux, Celui qui a pitié », peut répandre ces mêmes qualités dans le genre humain si nous lui ouvrons nos cœurs pour lui permettre de le faire. Il veut que nous soyons miséricordieux les uns envers les autres. Sur cette voie, il faut trouver des solutions nouvelles aux conflits politiques, raciaux et confessionnels qui ont tourmenté la famille humaine tout au long de son histoire.

Vous venez d'une ville qui a une si grande signification pour nous tous, juifs, chrétiens et musulmans. Jérusalem, la ville de David, le lieu de la mort de Jésus et de sa Résurrection, le lieu du voyage nocturne de Muhammad vers Dieu : cette ville doit être un symbole vivant que la volonté de Dieu sur nous est que nous vivions dans la paix et le respect mutuel !

Je veux vous encourager dans vos efforts. Dans le monde d'aujourd'hui, il est plus important que jamais que les hommes de foi mettent au service de l'humanité leurs convictions reli-

gieuses, fondées sur la pratique quotidienne de l'écoute du message de Dieu et de la rencontre avec Dieu dans l'adoration et la prière. Mes prières et mes espoirs vous accompagnent dans la poursuite de votre réflexion sur le Dieu de miséricorde et de justice, le Dieu de la paix et de la réconciliation ».

On ne s'étonnera pas d'un tel message si l'on considère que le Pape au cours de ses derniers voyages a multiplié les rencontres avec les représentants du judaïsme et des autres grandes religions, avec le bouddhisme en Corée ou au Japon, et un de ses représentants les plus importants, le dalaï-lama, récemment en Inde ; avec l'hindouisme mais aussi avec l'islam, notamment à Casablanca, à l'invitation du roi Hassan II, sans oublier le contact avec les religions traditionnelles africaines, par exemple au Togo en août dernier. L'évolution a été si rapide et si profonde que personne n'a semblé s'étonner que Jean-Paul II, récemment, ait fait part de son intention d'inviter à Assise, pour une assemblée de dialogue et de prière, des représentants des grandes religions. C'est ainsi que l'Association bouddhiste japonaise « Rissho Kosei-Kai », 6 millions d'adhérents, a accepté l'invitation lancée par le Pape pour une « rencontre spéciale de prière pour la paix » qui réunira « les croyants de toutes les religions » à Assise. Son président, Nikkyo Niwano, seul observateur non chrétien

à la seconde session du Concile et fondateur de la Conférence mondiale des religions pour la paix, désire depuis longtemps que Jean-Paul II soutienne ce dialogue interreligieux pour la paix.

SEMAINE DE L'UNITE 1987 :

A GENEVE, la Commission « Foi et Constitution » du C.O.E. a envoyé à toutes les Eglises la brochure préparatoire à la Semaine de l'Unité 1987. Le thème en sera « Unis au Christ, une nouvelle création », basé sur le texte de la seconde épître aux Corinthiens 5, 17 - 6, 4 a. Le texte initial en a été préparé par un groupe de la Conférence permanente sur l'unité dans la prière du C.O.E. Il a été ensuite revu, sous la responsabilité de la Commission de Foi et Constitution et du Secrétariat du Vatican pour l'Unité des chrétiens, par un groupe préparatoire international, qui s'est réuni auprès de la Communauté de Taizé, en France.

B E M :

PLUS DE CENT REPONSES OFFICIELLES

A GENEVE, en février, le bulletin de « Foi et Constitution » « Information », n° 2, a publié une étude de

Max Thurian intitulée « B.E.M. : Informations et réflexions » où l'auteur déclare qu'il est prévu de publier si possible toutes les réponses. Un premier volume doit paraître en mars sous le titre « Churches Respond to BEM », et un second paraîtra en automne, avec les réponses reçues jusqu'à présent. La réponse de l'Eglise catholique romaine est attendue pour juin. Chaque Eglise est invitée à répondre durant cette année-ci encore, si possible avant octobre, pour que l'évaluation générale ne prenne pas trop de retard.

Une première évaluation sera faite par des représentants des diverses familles confessionnelles lors d'une consultation qui aura lieu en octobre à Venise. Une évaluation globale, ainsi qu'un projet de « Réponse aux réponses », seront étudiés par la Commission de Foi et Constitution, en particulier lors de la Conférence mondiale prévue pour 1989.

Par ailleurs, dans le même bulletin, le théologien Max Thurian fait une première analyse des réponses. Il relève que certaines Eglises demandent que la « théologie de la grâce » soit mieux mise en évidence, c'est-à-dire que la primauté de Dieu comme source et cause du salut soit toujours clairement affirmée à travers tout le BEM. D'autres Eglises mettent en question l'affirmation selon laquelle l'eucharistie est l'acte central du culte de l'Eglise.

Des réponses de plusieurs Eglises, il apparaît que l'usage de mots comme « sacrement » ou « signe efficace » pour désigner l'eucharistie, n'est pas compris comme une manière adéquate d'exprimer la réalité de la présence et de l'action de Dieu, et que des difficultés surgissent à propos de l'affirmation selon laquelle le ministère ordonné est constitutif de la vie et du témoignage de l'Eglise.

Le bulletin de Foi et Constitution conclut en exprimant « notre attente que le Saint-Esprit utilise cet événement œcuménique sans précédent pour conduire les Eglises plus près de cette unité qui leur est donnée et à laquelle elles sont appelées ».

Par ailleurs, le secrétariat de Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Eglises, a publié la liste des Eglises - plus de cent - qui ont envoyé leur réponse officielle au document de convergence sur le « Baptême, l'Eucharistie et le Ministère » soumis à leur appréciation.



Chantilly 86 : de gauche à droite, Sœur Marie-Thérèse Caritey et Mlle Huguette Morize, chargées du Secrétariat d'accueil.

M A R S

INAUGURATION DU DIALOGUE ORTHODOXES - REFORMES

A CHAMBESY (Genève), du 2 au 6 mars, s'est tenue au Centre orthodoxe une réunion dont le but était de programmer le dialogue international entre chrétiens orthodoxes et réformés. Venant de tous les coins du monde, ils furent ainsi un peu plus d'une vingtaine à se réunir.

Selon le bulletin « Episkepsis », après avoir entendu un exposé sur les conversations préalables entre le Patriarcat et l'Alliance réformée mondiale (A.R.M.), il a été décidé de proposer aux deux confessions chrétiennes le thème de dialogue suivant : « La doctrine de la Sainte Trinité sur la base du symbole de Nicée-Constantinople ». Dans le cadre du thème général, une attention particulière sera accordée à l'Eglise en tant que Corps du Christ, et à la mission de l'Eglise dans le monde.

La première rencontre de la Commission internationale responsable du dialogue doit avoir lieu pendant la première semaine de mars 1988, sur l'invitation de l'A.R.M. Il appartient aux deux confessions d'y nommer leurs représentants.

Lors de cette première rencontre seront faites une esquisse ecclésiologique de chacune de ces confessions ainsi qu'une évaluation des rapports des dialogues locaux existant déjà entre elles.

UN DIRIGEANT JUIF REÇOIT UNE DÉCORATION PONTIFICALE

A LONDRES, le 4 mars, le cardinal Basil Hume, archevêque de Westminster, a remis à sir Sigmund Sternberg, industriel juif actuellement président du « Conseil international des chrétiens et des juifs », les insignes de chevalier de l'Ordre de Saint Grégoire-le-Grand. Le grand rabbin Immanuel Jacobovits ainsi que l'ancien archevêque de Canterbury, lord Cogan, assistaient à la cérémonie.

Dans son discours, le cardinal Hume a souligné que ce geste était « un signe public de respect et de reconnaissance » pour l'action de sir Sigmund en faveur des relations judéo-chrétiennes, et « aussi un geste d'amitié sincère de la part de l'Eglise

catholique à l'égard du peuple juif tout entier ».

Un autre leader juif de Grande-Bretagne, L. Lever, membre du Parlement, avait déjà reçu, lui aussi, les insignes de chevalier de Saint-Grégoire.

UN NOUVEAU TEXTE FRANÇAIS CONTRE LA DISSUASION NUCLEAIRE

A PARIS, le 5 mars, un document intitulé « La paix autrement. Se défendre sans se renier » a été rendu public. Après deux années de travail, ce texte a recueilli la signature de plusieurs mouvements et groupes chrétiens, catholiques principalement, mais également protestants, soit directement soit par l'intermédiaire de l'un de leurs responsables. L'ont signé également environ 600 personnalités chrétiennes, dont cinq évêques français.

« Ce texte, dit son introduction, est né d'une prise de conscience. En 1983, le texte « Gagner la paix » des évêques français et la déclaration « La lutte pour la paix » de la Fédération protestante révélèrent que les chrétiens étaient loin d'être unanimes en ce domaine ».

Se voulant « pluraliste et engagé », voulant également « articuler des exigences morales irrécusables et une analyse précise de la situation concrète qui conditionne leur application », ce texte, qui n'a pas reçu le soutien des Eglises en tant que telles, ne prétend pas « représenter l'opinion de tous les chrétiens » et surtout, se sait « une étape provisoire... en un temps où les problèmes de défense évoluent rapidement ».

Après une analyse de la situation et des orientations éthiques, il offre des propositions pour « dégager des solutions alternatives en matière de défense, et œuvrer pour l'éducation de tous les citoyens ».

On peut se procurer ce texte en s'adressant à B. Boudouresque (avec la mention : « La Paix autrement »), 60, rue de Rome, 75008 Paris.

UN NOUVEAU PROGRES DANS LES RELATIONS CATHOLIQUES - ANGLICANS

A ROME, le 6 mars, l'Osservatore Romano a publié une lettre du car-

dinal J. Willebrands, datée du 13 juillet 1985 et adressée aux co-présidents de la Commission internationale anglicane-catholique (ARCIC II), évoquant le problème de la validité des ordinations anglicanes. La réponse des co-présidents, datée du 14 janvier, est également publiée à la suite de la lettre du Cardinal. Ce dernier commence par rappeler - c'est là le but de sa lettre - que, dans leur déclaration commune du 29 mai, Jean-Paul II et l'archevêque Runcie ont demandé à la nouvelle Commission ARCIC II « d'étudier tout ce qui fait obstacle à la reconnaissance mutuelle des ministères de nos deux Communions ». La question de la validité des ordinations anglicanes est donc primordiale. Depuis la bulle « Apostolicae Curae » (1896) où Léon XIII avait conclu à l'invalidité des ordres anglicans à cause des déficiences de l'Ordinal de 1552 en matière d'eucharistie et de sacerdoce - ce que le Pape appelait la « nativa indoles ac spiritus », le caractère et l'esprit originels de l'Ordinal dans son ensemble - « il y a eu beaucoup de développements importants » : le remarquable développement du renouveau liturgique dans les deux Communions avec l'introduction de nouveaux Ordinaux et surtout les progrès considérables en matière doctrinale avec l'accord de l'ARCIC sur l'essentiel de la foi eucharistique et la nature du ministère qui a créé un contexte nouveau dans lequel tout devient possible. Si, au terme du processus d'évaluation qui pourrait s'achever à Lambeth en 1988 pour l'Eglise anglicane et à peu près à la même époque pour l'Eglise catholique, les deux Communions étaient clairement en accord sur leur foi concernant l'Eucharistie et le ministère, le contexte de la discussion sur les ordinations anglicanes serait en effet changé. Un nouvel examen de l'Ordinal anglican pourrait alors amener l'Eglise catholique à reconnaître le caractère suffisant des rites anglicans pour ce qui concerne les ordinations futures. Et le cardinal de conclure : « De notre point de vue, une telle possibilité (même si on ne peut pas encore prédire avec certitude l'issue d'une telle étude) pourrait faire beaucoup pour aider au climat de la discussion tout entière. La profession explicite d'une seule foi sur l'Eucharistie et le ministère en même temps que les effets positifs possibles d'une telle profession sur l'évaluation par l'Eglise catholique romaine des formulaires anglicans d'ordination, serait l'aiguillon le plus puissant possible pour surmonter les difficultés qui font encore obstacle à une reconnaissance mutuelle des mi-

mistères, ces obstacles qu'ARCIC II a mission d'étudier. » (Textes dans la D.C., n° 1915, pages 354 à 358).

L'ASSISTANCE A L'ETHIOPIE CONTRE LA FAMINE

A ADDIS-ABEBA, le 7 mars, des responsables d'Eglises éthiopiennes ont quitté leur pays pour entreprendre une tournée de visites dans sept pays afin d'exprimer leur reconnaissance pour l'assistance reçue durant la période de famine qui a affecté le pays en 1984-1985 et pour assurer que les secours ont été distribués à la population affamée. Ils veulent également demander la poursuite du soutien à leur programme de secours d'urgence en vue de stopper l'aggravation de la famine pour 1986.

Dans les pays visités, la délégation a rencontré des responsables de gouvernement, du parlement et des Nations Unies, ainsi que des responsables d'Eglise et des représentants des médias.

La délégation est conduite par le cardinal Paulos Tsadua de l'Eglise catholique éthiopienne, l'archevêque Abune Garima de l'Eglise orthodoxe éthiopienne et Francis Stephanos, président de l'Eglise évangélique éthiopienne Mekane Yesus, dont l'ensemble des fidèles représente plus de la moitié de la population éthiopienne.

Mgr JORGE MEJIA DEVIENT VICE-PRESIDENT DE « JUSTICE ET PAIX »

A ROME, le 9 mars, l'O. R. annonçait la nomination de Mgr Jorge Mejia (membre du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens) comme évêque titulaire d'Apollonia et vice-président de la Commission pontificale « Justice et Paix » (OR, 9 mars).

Né à Buenos Aires le 31 janvier 1923, ordonné prêtre le 22 septembre 1945, Mgr Mejia a enseigné l'Ancien Testament à la faculté de théologie de l'Université catholique argentine, de 1951 à 1977. Expert au Concile Vatican II, secrétaire de la Commission pour l'œcuménisme du CELAM (Conseil épiscopal latino-américain) de 1967 à 1977, Mgr Mejia était depuis 1977 secrétaire de la Commission pour les rapports religieux avec le judaïsme au sein du Secrétariat romain pour l'Unité des chrétiens.



Chantilly 86 : Sœur Louise-Suzanne Le Petit, oblate de l'Assomption, au stand des périodiques.

REUNION DU COMITE EXECUTIF DU C.O.E.

A KINSHASA, du 9 au 15 mars, le Comité exécutif du C.O.E. s'est réuni et a décidé que la Conférence mondiale œcuménique destinée à rassembler tous les chrétiens engagés pour la défense de la justice et de la paix et contre la destruction de la création aura lieu comme prologue à l'Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises (C.O.E.) en 1991, et non en 1990, comme l'avait décidé le Comité central du C.O.E. à Buenos Aires en août 1985.

Le Comité exécutif a également salué les résultats positifs du Synode extraordinaire des évêques, qui a confirmé la ligne du Concile du Vatican II. Il a, en outre, approuvé une déclaration concernant l'Année internationale de la paix 1986 et dans laquelle il demande la mise en application d'un traité d'interdiction des essais nucléaires.

INAUGURATION DE LA TROISIEME PHASE DU DIALOGUE LUTHERO - CATHOLIQUE

A BOSSEY (Genève), du 10 au 14 mars, a débuté la troisième phase du dialogue luthéro-catholique avec la

réunion de la Commission mixte luthéro-catholique à l'Institut œcuménique.

Le dialogue bilatéral international s'est fixé comme but l'« Unité visible » et est patronné par la F.L.M. et le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens du Vatican. La première phase de ce dialogue (1967-1972) s'était achevée avec un rapport intitulé : « L'Evangile et l'Eglise ». Sa seconde phase a abouti à la publication de six déclarations : « L'Eucharistie » - « Les chemins vers la communauté » - « Tous avec un seul Christ » - « Le ministère dans l'Eglise » - « Martin Luther : Témoin de Jésus-Christ » et plus récemment : « Vers l'Unité : modèles, formes et phases de la communion ecclésiale luthéro-catholique ».

La troisième phase doit durer six ans et traitera de questions se rapportant aux thèmes de la justification, de l'ecclésiologie et la sacramentalité. Lors de la rencontre de Bossey, des documents furent ainsi distribués : « L'Eglise en tant que sacrement et justification » par le Rt. Rev. Karl Lehmann, évêque catholique romain de Mayence (R.F.A.) ; « Justification et Ecclésiologie », par le professeur Robert Jenson du Séminaire théologique luthérien (Gettysburg, Pensylvanie) ; « Les points ecclésiologiques particulièrement pertinents dans les documents du dialogue international luthéro-catholique », par le professeur Harding Meyer de l'Institut pour la Recherche œcuménique (Strasbourg, France).

Deux représentants suisses ont pris la parole durant cette session : Mgr Pierre Mamie, évêque catholique de Lausanne, Genève et Fribourg, et le Rév. Etienne Sordet, président de l'Eglise réformée du consistoire de Genève.

La prochaine rencontre sur le dialogue doit avoir lieu en février 1987 et sera accueillie par le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens du Vatican ; elle aura pour thèmes la relation entre la justification et l'ecclésiologie, et la place de l'Eglise dans le travail pour le salut.

LE NOUVEAU SECRETAIRE DE LA COMMISSION EPISCOPALE POUR L'UNITE DES CHRETIENS

A PARIS, du 10 au 12 mars, le Conseil permanent de la Conférence des évêques de France a tenu sa session trimestrielle, avec les présidents de commissions.

Lors de cette rencontre, a été annoncée la nomination du Père Damien Sicard, comme Secrétaire de la Commission épiscopale pour l'Unité des chrétiens. A compter du 1er septembre 1986, il remplacera le Père René Girault.

Rappelons que le Secrétaire de la Commission épiscopale pour l'Unité des chrétiens reçoit un mandat de trois ans, renouvelable une fois. Le Père R. Girault avait été nommé au Conseil permanent de juin 1979, avec effet à compter de juillet 1980. Renouvelé au Conseil permanent de juin 1983, son mandat se termine en 1986.

Né en 1925 à Montpellier, le Père D. Sicard a été ordonné prêtre en 1948. Licencié en théologie dogmatique, il a été, à Montpellier, aumônier diocésain de plusieurs mouvements d'Action catholique.

De 1963 à 1968, il a été Secrétaire diocésain pour l'Unité des chrétiens, toujours à Montpellier.

C'est en 1977, année où il obtient son doctorat en théologie « cum magna laude », qu'il devient membre de la Commission épiscopale pour l'Unité des chrétiens.

Depuis cette même année 1977, le Père D. Sicard est Secrétaire épiscopal de la région Provence-Méditerranée et, depuis 1984, l'un des deux secrétaires du Bureau d'Etudes doctrinales. Il est également Secrétaire de la Commission épiscopale de l'état religieux qui est chargée d'assurer le lien entre les autorités hiérarchiques de l'Eglise catholique et les religieux et religieuses.

DECLARATION ŒCUMENIQUE EN FRANCE CONCERNANT LE LIBAN

A PARIS, le 11 mars, a été rendu public le communiqué suivant : « Dans la ligne de leurs déclarations précédentes, le Conseil permanent des évêques catholiques de France, la Fédération protestante de France, Mgr Mélétiós, représentant le Comité inter-épiscopal orthodoxe en France, le Conseil supérieur rabbinique, la Grande Mosquée de Paris, partagent l'émotion des Français, invitent les croyants à la prière pour la paix et la fraternité entre les hommes, et demandent aux hommes de bonne volonté d'exprimer leur réprobation devant tous les massacres au Liban et en particulier la prise ou l'exécution d'otages de quelque nationalité qu'ils soient ».

SEMINAIRE SUR L'EGLISE CATHOLIQUE APRES VATICAN II

A BOSSEY (Genève), du 14 au 21 mars, l'Institut œcuménique bien connu, a organisé un séminaire sur « l'Eglise catholique après Vatican II ». Cette évaluation du Concile et de l'après-Concile du point de vue œcuménique était présentée par d'éminents théologiens de diverses confessions : le professeur Nikos Nissiotis, le Dr Lukas Vischer, les Pères Tillard, Stransky et le Dr Rosemary Goldie. Les vingt-quatre participants appartenaient eux aussi à toutes les confessions chrétiennes.

Le Dr Lukas Vischer, théologien réformé, souligna tout d'abord l'ouverture œcuménique provoquée par le Concile, mais il montra fort bien, comme il l'avait déjà fait à Chantilly en 1983, que le ministère papal, tel qu'il est exercé aujourd'hui, reste l'obstacle majeur au progrès de l'œcuménisme. Quant au P. Tillard, il n'eut aucune peine à démontrer que Vatican II, dans nombre de domaines importants, était à l'origine d'une avancée œcuménique sans précédent. L'impression générale, de ceux qui ont assisté à ce séminaire, fut marquée par un optimisme raisonnable et surtout pour ce qui concerne les progrès du dialogue théologique.



Chantilly 86 : le pasteur Jacques Fischer et Sœur Catherine Mayor, diaconesse de Versailles, préparent l'Assemblée au chant des Béatitudes.



SECRETARIAT NATIONAL POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS

17, rue de l'Assomption — 75016 Paris