

N° 123
JUILLET 2001
7€

Unité

D E S C H R É T I E N S

REVUE ŒCUMÉNIQUE
DE FORMATION
ET D'INFORMATION

**NATURE ET
CONCEPTIONS
DE L'ÉGLISE**

Viviers 2001

Unité

DES CHRÉTIENS

Revue trimestrielle
de formation et d'informationRédaction-Administration
80, rue de l'Abbé Carton
75014 PARIS © 01 53 90 25 50

Directeur de publication:

Christian Forster

Secrétaire de rédaction:

Jérôme Cornélis

Assistante de rédaction:

Catherine Aubé-Elie

Composition, maquette, gravure:

SCPP-BAYARD PRESSE

21, avenue Léon Blum

59370 MONS-EN-BARCEUL

IMPRIMERIE DE LA CENTRALE

10-12, rue de l'Hospice - 62301 LENS CEDEX

N° C.P.P.A.P. 51 562

Comité interconfessionnel de rédaction:

Jérôme Cornélis, Gill Daudé,**Sophie Deicha,****Christian Forster,****Matthew Harrison, Gérard Miché.**

Photo de couverture: PINOGES/CIRIC

"Paris, manifestation contre le C.I.P."

ABONNEMENTS

France et Union Européenne

A l'ordre de Association/Revue U.D.C.

- Simple : 24 €
- Soutien : 35 €
- le numéro : 7 €

Pour la Belgique s'adresser à

Communauté de la Résurrection,

B 5020 Vedrin-Namur.

C.C.P. 000 - 1410048-56

Suisse

C.C.P. Constant Christophi,

Revue Unité des Chrétiens

12 - 82343 - 6

- Simple: 40 FS

Autres pays

A l'ordre de Association/Revue U.D.C.

- Abonnement: 27 €
- Surtaxe aérienne: 6 €

ÉDITORIAL

3

- DES CHEMINS OUVERTS

Père Christian Forster

ACTUALITÉ ŒCUMÉNIQUE

4

- MGR KASPER NOUVEAU PRÉSIDENT DU CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS; M^{GR} OUELLET NOUVEAU SECRÉTAIRE

- CÉLÉBRATION COMMUNE DE PÂQUES

- LE VOYAGE DU PAPE EN GRÈCE, EN SYRIE ET À MALTE

- SIGNATURE DE LA CHARTA ŒCUMENICA

DOSSIER

7

NATURE ET CONCEPTIONS DE L'ÉGLISE

Viviers 2001

- ÉCCLÉSIOLOGIE CATHOLIQUE: DIFFÉRENCES SÉPARATRICES ET RAPPROCHEMENTS AVEC LES AUTRES ÉGLISES

Père Joseph Famerée

- EN QUOI NOS DIFFÉRENCES SONT-ELLES SÉPARATRICES? LES DIALOGUES EN COURS APPORTENT-ILS DU NEUF?

Pasteur André Birmelé

- IDENTITÉ NARRATIVE ET RÉCONCILIATION DES MÉMOIRES

Pasteur Marc Boss

- L'ŒCUMÉNISME EST DEVENU UN ENJEU PASTORAL: LA SAISON DE LA MATURITÉ

Père Hervé Legrand

CHRONIQUE

40

- ORTHODOXIE RUSSE:

LE DÉBAT SUR LES RELATIONS ENTRE L'ÉGLISE ORTHODOXE ET L'ÉTAT

Alexandre V. Chipkov

- JALONS SUR LA ROUTE DE L'UNITÉ

Jérôme Cornélis

UNITÉ DES CHRÉTIENS

80, rue de l'Abbé Carton - 75014 PARIS

Tel: 01 53 90 25 50 - fax 01 45 42 03 07

E-Mail: unite.chretiens.revue@wanadoo.fr



Christian FORSTER

Des chemins ouverts

Tous les trois ans, les animateurs de la vie œcuménique en France se réunissent en une session nationale. Elle traite une question d'actualité et leur permet des rencontres et des échanges toujours utiles pour la qualité du dialogue permanent qu'ils entretiennent.

Chacun sait que les difficultés majeures sur lesquelles bute la recherche de l'unité visible entre les chrétiens relèvent de la vision que les uns et les autres se font de l'Église, de sa nature, de son organisation et de son rôle dans la relation entre Dieu et les hommes, à qui le Christ est venu apporter le salut. Ce thème, déjà abordé dans une précédente session (Chantilly 1986) intitulée *Nos différences ecclésiastiques, leur enjeu dans la recherche de l'unité*, valait d'être repris après quinze années de recherches multiples ; mais l'actualité récente lui donnait encore plus de pertinence.

On aurait pu s'attendre à ce que chaque témoin des confessions représentées ne puisse aller au-delà d'un constat des limites actuelles, même si un nouvel effort de précision pouvait être espéré.

C'eût été ne pas tenir un juste compte de la récente signature de l'unique accord jusque-là passé entre l'Église catholique et une Église issue de la Réforme (la déclaration commune à propos de la doctrine de la justification), qui change en réalité la donne et permet d'envisager autrement l'avenir. D'une part en effet, ce qu'on peut considérer comme un "saut ecclésiologique" opéré du côté luthérien par le fait que la Fédération Luthérienne Mondiale s'est engagée comme Église dans la signature, permet d'envisager une plus grande exigence dans la manifestation visible et structurée de l'unité dans les Églises de la Réforme. Ce besoin est ressenti par plusieurs Églises aujourd'hui. D'autre part, la méthode nouvelle du consensus différencié a permis de manifester un accord de fond avec un interlocuteur dont on n'exige

pas une stricte identité dans l'expression de la foi reconnue commune. Cela laisse envisager qu'on pourrait tenter d'appliquer aussi cette méthode en ecclésiologie. Toute la question est alors de savoir jusqu'où, en cette matière, et sur quels points, la différenciation serait recevable pour que soit possible le consensus de fond.

Les interventions qu'on lira dans notre dossier montrent bien comment les orateurs invités ont abordé ces questions.

Cette session a apporté une réelle espérance, en indiquant des ouvertures possibles et donc des perspectives de progrès sur ce terrain difficile.

Un autre enseignement de cette rencontre a été de constater que l'œcuménisme n'était plus seulement un travail en quelque sorte extérieur aux Églises, mais qu'il touche désormais la réflexion de chaque Église sur elle-même et doit la conduire à des révisions, à une conversion, attendues par les autres.

Sans vouloir majorer l'importance de cette session, on doit reconnaître qu'elle marquera une étape dans la réflexion conduite en France, car on y a entendu, dans un climat de vérité et des échanges de groupes très appréciés, des choses neuves. Elles ne devraient pas rester, à terme, sans lendemain.

On pardonnera à la Rédaction la forme inhabituelle de ce numéro de la Revue, à laquelle la dimension des textes, qu'il n'était pas souhaitable de réduire davantage, l'a contrainte.

Nous aurions aimé pouvoir présenter à sa place la contribution très significative de Mgr Joseph (Pop), mais le texte ne nous en est pas parvenu à temps ; et rendre compte de la table-ronde organisée à mi-parcours : nous ferons en sorte que leur contenu ne soit pas perdu.

P. Christian Forster

Deux nominations à la tête du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens



Le cardinal Kasper

Photo L'Osservatore romano

Le cardinal Kasper, président

Mgr Walter Kasper a été nommé le 3 mars par Jean Paul II, président du Conseil pour l'unité. Il en était auparavant le secrétaire (depuis 1999), et avait été fait cardinal le 23 février.

Né le 5 mars 1933 en Allemagne, Walter Kasper a fait des études de philosophie et de théologie. Devenu prêtre, il enseigne la théologie dogmatique aux facultés de Münster et de Tübingen, avant d'en devenir successivement le doyen (1969-1971). Il est considéré comme un des plus brillants spécialistes en théologie dogmatique de sa génération. Il a notamment écrit *Jésus le Christ, le Dieu des Chrétiens*, etc...

En 1979 il est nommé consultant du Secrétariat pour l'unité des chrétiens (l'actuel Conseil pontifical pour l'unité) et membre de la commission "Foi et Constitution" du Conseil œcuménique des Eglises.

Il devient évêque de Rottenburg-Stuttgart en 1989.

En 1994 il est nommé co-président de la commission internationale de dia-

logue catholique-luthérien, puis consultant de la Congrégation pour la doctrine de la Foi et du Conseil pontifical de la culture en 1998, et consultant de la Congrégation pour les Eglises orientales en 2001.

C'est donc une personnalité de grand relief qui va désormais animer la "politique" œcuménique de l'Eglise catholique, ainsi que les rapports religieux avec le judaïsme, dont ce conseil pontifical est aussi chargé.

C'est à un moment délicat que le cardinal Kasper arrive en première ligne du dialogue œcuménique, les relations avec le monde protestant n'étant pas encore vraiment sorties de la tourmente provoquée par la déclaration *Dominus Jesus*, et celles avec les Eglises orthodoxes étant très tendues depuis une dizaine d'années.

Le nouveau président est bien placé pour restaurer la confiance: acteur de longue date du dialogue œcuménique, il a été l'un des artisans de l'accord sur la justification signé en 1999 avec les luthériens. En outre il ne craint guère le débat avec son compatriote Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi.

L'Osservatore romano, 13 février et G. Goubert dans La Croix, 5 mars p. 17)

Mgr Ouellet secrétaire

Le 3 mars le Pape a nommé secrétaire du Conseil pour l'unité des chrétiens le père Marc Ouellet, de la compagnie des prêtres de saint Sulpice, professeur à l'Institut Jean Paul II de l'Université pontificale du Latran. Il l'a dans le même temps élevé au siège épiscopal d'Agropoli.

Né en 1944 à Lamotte, Abitibi, Province de Québec (Canada), le père Ouellet est docteur en théologie de l'Université grégorienne de Rome. Après avoir enseigné et dirigé des grands séminaires pendant dix ans en Colombie, il a été recteur du grand séminaire de

Montréal (1990-1994). Lors de sa nomination il enseignait au Newman Theological College et dirigeait le St Joseph Seminary d'Edmonton (Alberta). Il était depuis 1990 membre du bureau de direction de l'édition nord-américaine de la revue *Communio*. Il était également consultant de la Congrégation pour le clergé (1995-2000).

(L'Osservatore romano, 13 mars p. 11)



Mgr Ouellet

Photo Ch. Forster



La célébration à Limoges : J.-P. Isorez, pasteur baptiste, P. Casquet, pasteur adventiste, J. Proux, délégué à l'œcuménisme, C. Farid, copte orthodoxe, des membres de l'Assemblée de Dieu.

Photo L. Monbureau

Attribution du prix "René Laurentin-Pro Ancilia Domini" au Groupe des Dombes

Le prix créé en 1991 par le Père René Laurentin, et conféré par la faculté théologique pontificale du *Marianum* aux chercheurs ou institutions qui se distinguent dans le champ de la mariologie, a été attribué pour l'année 1991 (c'est sa 7^e édition), au nom du Groupe des Dombes, à ses co-présidents, le père Maurice Jourjon et le pasteur Alain Blancy, récemment décédé, pour *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, paru en 1997, qui fait le point sur les réflexions engagés par le Groupe des Dombes sur ce sujet, depuis des années. Le père Ignacio Calabuig, président du *Marianum*, commente en ces termes l'attribution du prix : "L'ouvrage a été salué par beaucoup de chercheurs comme un "événement œcuménique". Il est le fruit d'une profonde réflexion, d'une tenace expérience de la prière, d'un sincère dialogue animé par la volonté d'une réciproque compréhension, dans le but de faire avancer l'œcuménisme sur un point-relatif à la doctrine sur la Vierge Marie- qui est considéré comme particulièrement conflictuel".

Dans de nombreuses villes de France, les chrétiens ont célébré Pâques ensemble

Profitant du caractère exceptionnel de cette première année du millénaire, qui a vu la fête de Pâques tomber le même jour pour les orthodoxes comme pour les catholiques et les protestants, de nombreuses communautés religieuses des trois grandes confessions ont choisi de se rassembler, au cours de la semaine sainte ou le matin de Pâques, pour préparer ou proclamer ensemble la Résurrection du Christ, et porter un témoignage commun sur l'événement central de la foi de tous. Dans l'impossibilité de relater toutes ces rencontres, nous nous bornons à en évoquer quelques unes :

- à Limoges, 350 personnes se sont rassemblées à 8h30 le dimanche de Pâques dans le jardin municipal de l'Evêché.
- à Moulins, une célébration commune a rassemblé à 5h30, sur le promontoire de Châtel de Neuvre, des centaines de personnes, dont un grand nombre de jeunes qui avaient marché depuis 1h du matin.
- A Melle (Deux sèvres), à l'initiative du pasteur de la communauté réformée, plus d'une centaine de chrétiens catho-

liques et réformés ont marché dans la nuit ver le monastère des bénédictines de Prailles (lieu de rencontres œcuméniques) pour accueillir l'annonce de la Résurrection à l'aube.

- A Châlons-en-Champagne, ce sont les orthodoxes qui accueillent les catholiques et les protestants dans leur petite chapelle de bois située en pleine campagne, près du camp militaire de Mourmelon.
- A Rennes, à l'église Saint Paul, une célébration a rassemblé près de huit cent personnes, invitées ensuite à partager le traditionnel borchotch russe.

Le pèlerinage du Pape en Grèce, en Syrie et à Malte (4-9 mai)

En se rendant en Grèce "sur les pas de Saint Paul", Jean-Paul II affrontait l'hostilité ouverte de l'Eglise orthodoxe de Grèce. Mais sa demande de pardon pour les fautes commises par les catholiques au long des siècles, en particulier au moment des croisades, a renversé la situation et ouvert bien des cœurs. En témoignent les commentaires positifs de la presse grecque, dont grâce à M. V. Goussev nous avons obtenu les extraits suivants :

- *Eleftheros Typos* (droite, opposition,



Le pape et l'archevêque d'Athènes à l'Aréopage

Photo L'Osservatore romano.

très proche de l'Eglise orthodoxe) titre à la Une "pardon historique du Pape". "Discours courageux et fier de l'archevêque Christodoulos. Un nouveau début pour les rapports avec le Vatican".

Sur l'une des six pages consacrées à l'événement, le titre suivant: "le Pape et Christodoulos se sont dépassés eux-mêmes".

- *Kathimerini* (libéral, opposition) titre "la glace de douze siècles fissurée". L'archevêque Christodoulos a posé les problèmes entre orthodoxes et catholiques "de façon crue", mais le Pape "en demandant pardon pour les erreurs de l'Eglise catholique pendant les croisades a créé un climat beaucoup plus positif qui favorise certainement les discussions pour l'unité de la chrétienté".

- *Ta Nea* (socialiste, pro-gouvernemental) titre "L'infaillible Pape a demandé pardon. Il (nous) a pris au dépourvu par un geste spectaculaire, qui a provoqué les applaudissements spontanés de Christodoulos".

- *Eleftherotypia* (socialiste, indépendant) met l'accent sur "le pardon historique du Pape", soulignant que "le chemin pour l'unité des deux Eglises s'est ouvert".

- *Ethnos* (indépendant de gauche) souligne que "le geste du Pape renverse l'histoire: le chemin pour la convergence s'est ouvert". Il insiste sur "le rôle de représentant de toute l'orthodoxie joué par l'archevêque Christodoulos".

- *Avghi* (gauche autogestionnaire) titre "enfin ils sont d'accord et s'attaquent aux états laïcs, faisant pression pour une Europe chrétienne" (allusion à la déclaration commune lue sur l'Aréopage, le site où prêcha Saint Paul).



La signature de la charta œcuménica

Cet important document destiné à servir de guide à l'avenir aux relations entre Eglises d'Europe de confessions différentes, et qui était en préparation depuis plus de deux ans, a été signé le 22 avril dernier à Strasbourg, à la fin de la rencontre œcuménique européenne organisée conjointement par la KEK (Conférence des Eglises européennes) et la CCEE (Conseil des Conférences épiscopales d'Europe). Les signataires étaient Mgr Vlăk (président en exercice de la CCEE) et Mgr Jérémie (président en exercice de la KEK).

**Accolade après la signature:
Mgr Vlăk et Mgr Jérémie**

Photo Ch. Forster

NATURE ET CONCEPTIONS DE L'ÉGLISE

(Viviers 2001)



Viviers - la cérémonie autour du feu pascal, devant la cathédrale

Photo Marie-Alice Larroque

ECCLÉSIOLOGIE CATHOLIQUE DIFFÉRENCES SÉPARATRICES ET RAPPROCHEMENTS AVEC LES AUTRES ÉGLISES

Père Joseph Famerée



Photo G. Miché

Nous remercions le père Famerée d'avoir bien voulu réduire quelque peu le texte de son intervention, afin de lui permettre de se conformer aux dimensions, même

exceptionnelles, de ce numéro.

Quels sont les éléments fondamentaux ou les points nodaux d'une ecclésiologie catholique ? Dans quelle mesure ceux-ci constituent-ils encore aujourd'hui des différences séparatrices entre l'Église catholique et les autres Églises ? Tel est le propos, tels sont également les deux temps de cette intervention.

Dans un premier temps, je me propose de rappeler quelques points clés d'une conception catholique de l'Église en repartant du concile Vatican II, livré aujourd'hui, comme nous le savons, à un conflit d'interprétations au sein du catholicisme. Dans un second temps, j'examinerai, à travers certains documents œcuméniques de la dernière décennie, lesquels de ces points clés restent aujourd'hui séparateurs et dans quelle mesure.

I. ÉLÉMENTS FONDAMENTAUX D'UNE ECCLÉSIOLOGIE CATHOLIQUE

L'enseignement de Vatican II est sans doute connu, mais il n'est pas inutile de le relire à nouveau, surtout quand il donne lieu à des interprétations gra-

vement divergentes sur certaines affirmations capitales.

Il n'est pas question ici de tenter une synthèse ecclésiologique du concile mais plus modestement, à partir du dernier enseignement le plus autorisé de l'Église catholique (et plus particulièrement de la constitution dogmatique *Lumen gentium*), de dégager quelques aspects caractéristiques de cette ecclésiologie, susceptibles, par hypothèse, de marquer une divergence avec d'autres traditions chrétiennes.

Ces aspects caractéristiques, je les regroupe sous trois grandes catégories : l'Église, sacrement du salut ; l'Église : locale et universelle ; les structures ministérielles de l'Église.

1. L'Église, sacrement du salut

Dès l'introduction de *Lumen gentium* (n° 1), l'Église est qualifiée comme suit : elle est, dans le Christ, comme le sacrement (*veluti sacramentum*), c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain. (...)

L'Église du Verbe incarné

Pour approfondir cette compréhension de la sacramentalité ecclésiale, il importe d'avoir en tête l'articulation des deux premiers chapitres de *Lumen gentium*. Le premier présente l'Église dans son mystère théologal: son enracinement trinitaire (...). Le deuxième inscrit ce mystère ecclésial dans l'histoire humaine: l'Église y est le Peuple de Dieu au cours de son pèlerinage terrestre vers la lumière sans couchant (...).

Mais comment s'articulent la dimension théologale et la dimension historique de l'Église? C'est précisément l'objet du n° 8, à la jonction des deux chapitres. Ce paragraphe devrait éclairer la notion de sacrement ecclésial dans sa double composante, théologale (instrument efficace de la grâce de Dieu) et historique (signe visible de cette grâce invisible). Il vaut la peine de citer intégralement le premier alinéa de ce n° 8:

“Le Christ, unique Médiateur, constitue et continuellement soutient sur cette terre, comme un tout visible, son Église sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité, par laquelle il répand, à l'intention de tous, la vérité et la grâce. Or la société organisée hiérarchiquement et le Corps mystique du Christ, l'assemblée discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin (unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento). C'est pourquoi, en vertu d'une analogie qui n'est pas sans valeur (non mediocrem analogiam), on la compare (assimilatur) au mystère du Verbe incarné. Tout comme en effet la nature prise par le Verbe divin est à son service (inservit) comme un organe vivant de salut (ut vivum organum salutis), qui lui est indissolublement uni, à peu près de la même manière (non dissimili modo)



Viviers: Mgr Jérémie et le pasteur J.A. de Clermont

Photo G. Miché

le tout social de l'Église (socialis compago Ecclesiae) est au service (inservit) de l'Esprit du Christ, qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps (cf. Ep 4, 16).”⁽¹⁾

Le concile rejette donc radicalement une dissociation de l'Église visible et de l'Église invisible: l'Église comme mystère est réellement présente sur terre de manière tangible, même si sa manifestation actuelle n'est que partielle. (...)

En comparant l'union de ces deux aspects de l'Église au mystère du Verbe incarné, le concile offre une clé herméneutique globale de l'ensemble de ses décrets. Cette clé de lecture est christologique. Dans le mystère du Verbe incarné se trouvent unies “sans confusion et sans séparation” la plénitude de Dieu et la plénitude de l'homme. Analogiquement, l'Église sera vivante dans la mesure où seront maintenues en elle des tensions vitales, sans confusion et sans rupture, quant à sa nature (humaine et divine), à sa structure sacramentelle (faite de baptisés et de ministres ordonnés) ou à sa mission (dans l'histoire, mais sans confusion avec celle-ci). On pourrait donc parler d'un statut “chalcédonien” de l'ecclésiologie catholique (...).

En ce qui concerne l'être ecclésial, le concile pose donc une analogie ontologique entre l'union hypostatique des deux natures du Verbe incarné et l'union du tout social de l'Église à l'Esprit du Christ. (...) une analogie, par définition, suppose autant une différence qu'une ressemblance: l'analogant (chris-

tique) n'est pas l'analogué ecclésial. (...) Il n'y a pas d'union hypostatique ou personnelle entre le tout social de l'Église et l'Esprit du Christ: on ne peut conclure que l'Église soit le Verbe incarné, mais elle reçoit sa vie de l'Esprit du Christ en vue de sa croissance.

L'instrumentalité de l'Église

Le discours théologique sur l'Église s'efforcera donc de tenir à la fois la ressemblance et la différence du mystère ecclésial par rapport au mystère du Verbe incarné, et visera à l'exprimer le moins mal possible. En ce sens, il paraît difficile de renoncer au langage de l'*instrumentalité* pour signifier l'alliance définitive du Christ et de son Église dans l'Esprit: si l'Église n'est pas la médiatrice du salut, elle n'en est pas moins une médiation, et même la médiation privilégiée du salut, quoique non exclusive, dont le Christ, en toute gratuité et toute liberté, veut “se servir”, tout entière moyen et œuvre de l'Esprit.

L'Église sert le salut du Christ en le *signifiant*; en pure servante sauvée⁽²⁾, elle est *ministre* de l'irruption de ce salut christique dans l'histoire (...).

(1) Pour nos citations de Vatican II, nous utilisons le texte latin et la traduction des éditions du Centurion (*Concile œcuménique Vatican II*, Paris, Centurion 1967), tout en modifiant parfois cette dernière.

(2) cf. B. Sesbouïé, “Les sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, célébration ecclésiale de la justification par la foi”, in *La Maison-Dieu* 116 (1973), 89-121, 92 et 107-111 notamment.

Pure servante sauvée, pure médiation du salut, l'Église, dans tout son être, doit s'efforcer d'être toujours plus transparente à l'œuvre de son Seigneur ressuscité par la grâce même de celui-ci : elle est "*sancta simul et semper purificanda*" (LG, 8, § 3) jusqu'à la pleine manifestation de la communion entre l'Époux et l'Épouse. L'Église peut être "grand sacrement de salut" pour le monde : sacrement fondamental en stricte dépendance du Sacrement originel qu'est le Christ ; sacramentalité existentielle, qui implique à la fois un Don de grâce et une tâche humaine permanente de correspondance prophétique à ce Don, grâce à celui-ci même, pour le salut et le service du monde.

"Église à la fois sainte et pécheresse" ?

Pour affirmer plus radicalement encore sa pure instrumentalité sacramentelle et par le fait même sa dépendance sotériologique absolue du Christ (son propre besoin du salut et de la justification en Christ), l'Église ne pourrait-elle être dite "*Ecclesia peccatrix*" avec les luthériens ?

"*Ecclesia peccatrix*", c.-à-d. pécheresse en tant que telle, non plus seulement en ses membres individuels : il s'agirait de conclure que "*cette Église est pécheresse, la nature de ses membres étant la nature même de l'Église*"⁽³⁾. Cette affirmation pourrait être acceptable, mais à condition d'appliquer à l'Église, tout en la précisant, la fameuse formule "*simul iustus ac peccator*". (...) si l'Église s'avère encore pécheresse, elle se sait aussi, et plus essentiellement, déjà sauvée et justifiée, juste et sainte ; bien plus, par la volonté et la grâce du Christ-Source unique du salut, elle se voit confier le ministère actif et intercesseur du salut (par l'annonce de l'Évangile et la célébration des sacrements). Néanmoins, cette Église sainte, sacrement de salut, reste originellement, actuellement et eschatologiquement "relative" et "incomplète"(...). Relative au Verbe incarné,

dont dépend son origine fondatrice, elle lui est historiquement reliée et ce lien est essentiel

D'où l'importance de l'apostolicité avec ses diverses formes de continuité dans l'histoire : ainsi s'exprime historiquement et visiblement la dépendance de l'Église par rapport au don de la grâce qui la donne à elle-même et fera toujours d'elle un don reçu d'un Autre⁽⁴⁾.

"Subsistit in"

Cette unique réalité complexe, faite d'un élément humain et d'un élément divin, où le tout social de l'Église est au service de l'Esprit du Christ, telle est l'unique Église du Christ, dont nous professons l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité (...). Cette Église, en tant que société constituée et organisée en ce monde, subsiste dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui, bien que des éléments nombreux (*plura*) de sanctification et de vérité se trouvent hors de son organisme ou de sa structure visible (*compaginem*), éléments qui, en tant que dons propres à l'Église du Christ, tendent vers l'unité catholique (cf. LG 8, § 2). (...) Manifestement, le concile évite une identification pure et simple entre Église du Christ et Église catholique. Si l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique, elle n'est pas absente en dehors de celle-ci ; si l'unité de l'Église une du Symbole est dite subsister dans l'Église catholique, elle n'est pas pour autant pleinement réalisée dans l'histoire (des éléments nombreux de l'Église du Christ se trouvent en dehors de l'Église catholique), aussi l'unité de l'Église doit-elle se comprendre dans un sens dynamique et doit-elle croître indéfiniment (...). Pour réfuter des interprétations récentes très restrictives du "*subsistit in*", je renvoie aux excellentes mises au point du cardinal Willebrands, dans *La Documentation catholique*, en 1988 déjà⁽⁵⁾, et du P. Hervé Legrand

dans le précédent numéro d'*Unité des Chrétiens*⁽⁶⁾.

On peut donc constater combien la notion de "sacrement de salut" appliquée à l'Église est un point névralgique de l'ecclésiologie catholique contemporaine : il y va de l'inséparable union de l'Église visible (terrestre) et de l'Église invisible (céleste), ainsi que de la médiation ecclésiale du salut de Jésus-Christ dans l'Esprit. Ce qui est en jeu, c'est le rapport entre élément humain et élément divin de l'Église, et donc, analogiquement, le rapport ontologique et sotériologique entre nature humaine et nature divine dans le Verbe incarné : la réflexion ecclésiologique nous renvoie ainsi à la christologie et à la sotériologie, et ultimement à l'anthropologie chrétienne, car en définitive, c'est du rapport entre l'homme (créé) et Dieu (créateur) qu'il s'agit, comme l'avait bien montré le P. Sesboüé à la session œcuménique de Chantilly en 1986⁽⁷⁾.

Pour nous en tenir à l'ecclésiologie, et avant de revenir à l'apostolicité de ministère (...), il me paraît nécessaire de nous arrêter à une autre articulation fondamentale de l'ecclésiologie catholique : le rapport entre Églises locales et Église universelle, rapport qui a d'ailleurs des implications directes pour la compréhension du ministère apostolique.

(3) A. Birmelé, "La sacramentalité de l'Église et la théologie luthérienne", in *Irénikon* 59 (1986) 482-507, ici 505.

(4) cf. B. Sesboüé, "Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ?", in *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987) 3-30, 7 plus particulièrement.

(5) cf. Cardinal Willebrands, "La signification du "*subsistit in*" dans l'ecclésiologie de communion", in *La Documentation Catholique* 1953 (3 janvier 1988) 35-41.

(6) cf. H. Legrand, "Dominus Jesus et l'œcuménisme", in *Unité des chrétiens* 122 (avril 2001) 10-16.

(7) cf. B. Sesboüé, "Nos différences ecclésiales : leur enjeu dans la recherche de l'unité. Analyse catholique" in *Unité des chrétiens* 63 (juillet 1986) 14-27, texte repris, corrigé et allégé dans "Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ?", op. cit.



Célébration à Chevetogne

Photo S. Martineau

2. L'Église : locale et universelle

Ici aussi, je voudrais rappeler quelques affirmations capitales de Vatican II pour une théologie catholique de l'Église locale et de ses rapports avec l'Église universelle. Ce rappel me semble d'autant plus nécessaire que certaines de ces affirmations sont difficilement reçues au sein de l'Église catholique elle-même.

Les fondements de cette ecclésiologie sont particulièrement bien exprimés en *Sacrosanctum Concilium* (SC) 41, § 2 (1963), *Lumen gentium* (LG) 23, § 1, 26, § 1 (1964) et *Christus Dominus* (CD) 11, § 1 (1965).

SC41, § 2

"Tous doivent accorder la plus grande estime à la vie liturgique du diocèse autour de l'évêque, surtout dans l'église cathédrale : ils doivent être persuadés que la principale (praecipuam) manifestation de l'Église consiste dans la participation plénière et active de tout le saint peuple (plebis) de Dieu aux mêmes célébrations liturgiques, surtout à la même Eucharistie, à une seule prière, auprès de l'unique autel où préside l'évêque entouré de son presby-

terium et de ses ministres".

(...) L'affirmation est très forte : la principale manifestation de l'Église, c'est (idéalement) toute l'Église locale diocésaine (ou du moins une partie représentative de celle-ci), en ses différentes composantes, rassemblée autour de son évêque pour la célébration commune de la Liturgie (...).

LG 23, § 1

"Les évêques sont, chacun, le principe et le fondement visibles de l'unité dans leurs Églises particulières, formées à l'image de l'Église universelle, dans lesquelles et à partir desquelles (in quibus et ex quibus) existe l'une et unique Église catholique. C'est pourquoi les évêques représentent chacun leur Église, et, tous ensemble avec le pape, représentent l'Église tout entière (totam) dans le lien de la paix, de l'amour et de l'unité".

(...) Les Églises (diocésaines) locales ou particulières sont à l'image de l'Église entière ou universelle ; simultanément (et réciproquement), c'est dans ces Églises locales et à partir d'elles qu'existe l'une et unique Église catholique ou l'Église entière (universelle). Il n'y a donc pas d'antériorité de l'Église universelle par rapport aux Églises particulières ni de celles-ci par rapport à l'Église universelle. Il existe une

intériorité mutuelle ou une circumcession entre Églises particulières et Église universelle, à l'image de la Sainte Trinité, en laquelle il y a simultanément de l'unité et de La Trinité (ou diversité) (...). Tel est le modèle et la source de l'Église : *Ecclesia de Trinitate* (cf. LG 2-4). C'est dans les Églises locales (concrètes, situées en un lieu), dont le type même est l'Église diocésaine en communion avec son évêque, qu'existe l'Église entière, et pas ailleurs, ni au-dessus ni en dehors ni antérieurement, contrairement à l'affirmation de la Lettre de la Congrégation pour la doctrine de la foi *Communio notio*⁽⁸⁾ (je renvoie au commentaire critique et circonstancié de l'ensemble de ce document rédigé par le P. Damien Sicard en 1993⁽⁹⁾). L'Église entière n'est rien d'autre que la communion des Églises locales ou que les Églises locales en communion les unes avec les autres, et singulièrement avec l'Église locale de Rome qui préside à cette communion et veille sur elle. Le rôle de l'Église locale de Rome est donc strictement interne à cette communion interecclésiale et à son service. Pour être plus clair encore, l'Église locale de Rome n'est pas davantage Église que les autres Églises, même si elle a une responsabilité particulière, en tant qu'Église du martyr de Pierre et de Paul, pour le maintien de cette *communio Ecclesiarum* dans la foi et la charité, mais cette autorité particulière ne peut s'exercer que dans le cadre d'une vraie synodalité ou collégialité ecclésiale, puisque l'unique Église n'est rien d'autre que la communion des Églises locales.

(8) *Communio notio*, 9 in *Doc. Cath.* 2055 (2 et 16 août 1992) 729-734, ici 731 : "(l'Église universelle) est, dans son mystère essentiel, une réalité ontologiquement et chronologiquement préalable à toute Église particulière singulière".

(9) cf. D. Sicard, "Quelques commentaires sur l'Église comprise comme communion", in *L'Église comprise comme communion* (Coll. Documents des Églises), Paris, Cerf, 1993, p. 37-121, 64-76 à propos du n° 9 de la Lettre ; voir aussi H. Legrand, "Dominus Jesus et l'œcuménisme", *op. cit.*, p. 13-14.

Chaque Église locale est donc entièrement ou totalement Église (Église une, sainte, catholique et apostolique), même si elle n'est pas l'Église entière ou totale et doit par conséquent toujours veiller à rester en communion avec les autres Églises locales. (...) si on appartient à l'Église entière, ce n'est jamais de manière abstraite, mais c'est toujours en appartenant concrètement à une Église locale, située en un lieu et une culture bien déterminés. (...)

CD 11, § 1

Une dernière citation, celle d'un décret qui ajuste à *Lumen gentium* sa réflexion "sur la charge pastorale des évêques dans l'Église":

"Un diocèse est une portion (portio) du Peuple de Dieu, qui est confiée à un évêque pour qu'il en soit le pasteur (pascenda) avec la coopération de (son) presbyterium: ainsi le diocèse, uni (adhaerens) à son pasteur et par lui rassemblé dans l'Esprit Saint grâce à (per) l'Évangile et à l'Eucharistie, constitue une Église particulière, en laquelle est vraiment présente (vere inest) et agissante (operatur) l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique".

Définition des éléments constitutifs de l'Église locale, et par le fait même de l'Église du Christ en tant que telle, qui est vraiment présente et agissante en elle: Esprit Saint, Peuple de Dieu, Évangile, Eucharistie, ministère pastoral. (...)

Cette Église, étant locale (il s'agit d'une portion seulement du Peuple de Dieu, tout en étant véritablement l'Église du Christ en un lieu), se doit de rester en communion avec les autres Églises locales, en chacune desquelles l'Église du Christ est vraiment présente et agissante, et singulièrement, ajoutera le catholique, avec l'Église locale de Rome. Ici intervient, ancré dans la communion des Églises locales, le collège des évêques présidé par l'évêque de Rome, dans sa fonction ministérielle collégiale au service de la



Le monastère Saint Thérapont à Vologda (Russie)

Photo C. Aubé-Elie

communauté des Églises, car "les évêques représentent chacun leur Église, et, tous ensemble avec le Pape, représentent l'Église tout entière dans le lien de la paix, de l'amour et de l'unité" (LG 23, § 1). Nous sommes ainsi amenés à préciser un peu les structures ministérielles de l'Église dans une perspective catholique, autre divergence potentielle avec d'autres traditions chrétiennes en lien, d'ailleurs, avec la conception de l'Église locale qui vient d'être rappelée et de son rapport à l'Église entière.

3. Les structures ministérielles de l'Église

(...) L'union entre l'Église visible (société organisée hiérarchiquement) et l'Esprit du Christ (...) est de l'ordre de la communion spirituelle, de l'alliance, mais une alliance indissoluble et définitive ("Je serai avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps"): l'Esprit du Christ ne peut jamais faire

défaute totalement à son Église (cf. LG 9, § 3 et 12, § 1). On comprend mieux ainsi que l'Église soit une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin: l'assemblée visible et la communauté spirituelle. Telle est la sacramentalité ecclésiale (mystère intrinsèquement constitutif de l'Église): l'Église est le sacrement de l'unique médiation salvifique du Verbe incarné dans la puissance de l'Esprit. (...) Dans cette logique, il est possible de comprendre le ressort profond de la conception catholique des ministères ecclésiaux (ordonnés ou apostoliques). Le lien historique (institutionnel, instauré dans l'histoire) avec l'événement du salut en Jésus-Christ à travers le témoignage de foi des Apôtres est capital: il est une implication de l'Incarnation du Verbe de Dieu en un point du temps et de l'espace. Ce lien avec le témoignage apostolique n'est pas seulement historique (institutionnel, visible), il est simultanément pneumatologique: c'est l'Esprit du Christ ressuscité qui, à

travers l'histoire jusqu'à l'accomplissement eschatologique, maintient l'Église dans la fidélité à la Tradition des Apôtres, celle-ci étant consignée dans les Écritures apostoliques.

Ce lien historique et pneumatologique avec l'Origine s'exprime d'une double manière: l'apostolicité de doctrine et l'apostolicité de ministère. Les deux sont inséparables. L'apostolicité de doctrine est cependant première et englobante. En d'autres termes, c'est le Peuple de Dieu tout entier - dans l'Église entière ou dans une Église locale - qui, dans l'Esprit, est le porteur fidèle de la Tradition venue des Apôtres et la transmet de génération en génération (*sensus fidei*); au sein de ce Peuple de Dieu, certains ont reçu par l'imposition des mains d'autres évêques le charisme du ministère apostolique (épiscopal) et sont ainsi entrés dans la succession apostolique (épiscopale) - dans le temps - et dans le collège épiscopal - dans l'espace - pour veiller, chacun, à la fidélité de son Église locale à la foi des Apôtres et, ensemble, à celle de l'Église entière. Chaque Église locale en communion avec les autres Églises locales est porteuse de la Tradition apostolique; cette fidélité à la doctrine des Apôtres de chaque Église locale est discernée et authentifiée en dernier ressort par le ministère de l'évêque de cette Église en communion avec les autres évêques, successeurs des Apôtres, la fidélité de la communion des Églises étant vérifiée par le collège des évêques. Cependant, étant donné le caractère premier et englobant de l'apostolicité de doctrine et l'enracinement en elle (et à son service) de l'apostolicité de ministère, (...) le ministère apostolique (assisté par l'Esprit) ne peut exercer sa fonction que dans une interaction vivante avec l'ensemble de l'Église (elle aussi assistée par l'Esprit), car c'est en elle, et nulle part ailleurs, que l'on trouve la foi apostolique, même s'il revient à l'évêque de veiller à l'authenticité de celle-ci.



Paroisse anglicane de St Brelade à Jersey

Archives UDC

L'évêque dans et en face de son Église locale, en communion avec les autres évêques, est le signe (sacramental), pour son Église, que tout lui vient d'un Autre: le Christ de Dieu dans l'Esprit. Il préside son Église, il en est le pasteur: il détient ainsi la responsabilité première dans la mission de l'annonce de l'Évangile (apostolique), qui incombe à l'Église entière ("fonction magistérielle"); il dirige pastoralement son Église ("fonction juridictionnelle"); ayant reçu par ordination sacramentelle le charisme de la présidence ecclésiale, il est habilité à présider aussi la célébration des sacrements de la foi qui édifient l'Église ou veille à ce que cette célébration soit assurée selon les règles de la communion ecclésiale.

Concernant la nécessité du ministère épiscopal et le caractère obligatoire de sa double autorité (enseignement et gouvernement), nous sommes très précisément à un point de divergence avec d'autres traditions ecclésiales: un point de divergence plus large que la primauté de juridiction et le magistère infaillible du pape. (...) il me paraît souhaitable et nécessaire que, dans le gouvernement de l'Église catholique, le lien vivant entre chaque évêque et son Église locale, entre le collège des

évêques ou le pape seul et la *communio Ecclesiarum*, soit mieux manifesté et devienne plus effectif à travers des organes diocésains, interdiocésains et universels qui soient davantage délibératifs. (...) L'enjeu, en matière de gouvernement mais aussi d'enseignement ecclésial, est donc de bien articuler communauté, collégialité et primauté.

Par cette réflexion sur la sacramentalité de l'Église, sur le mystère de l'intériorité mutuelle, périchorétique, entre Églises locales et Église entière, enfin sur les institutions ministérielles au service de l'unité et de l'authenticité apostolique des Églises, je pense avoir touché trois points névralgiques d'une ecclésiologie catholique. Comment ceux-ci sont-ils perçus et évalués dans les dialogues œcuméniques récents? Y sont-ils encore et jusqu'à quel point des différences séparatrices? Ce sera l'objet de la seconde partie de mon exposé.

II. DES DIFFÉRENCES SÉPARATRICES PERSISTANTES?

Il est impossible de prendre en compte ici l'ensemble des dialogues œcuméniques récents. Aussi me limiterai-je à trois exemples de la dernière décennie, recoupant d'une certaine manière l'ensemble des dialogues de

l'Église catholique. Dans l'ordre chronologique, j'ai retenu d'abord un document d'étude demandé et adopté en 1990 par le Groupe mixte de travail (GMT) entre l'Église catholique romaine et le Conseil œcuménique des Églises: *L'Église: locale et universelle* (jusqu'à un certain point, l'ensemble des traditions non catholiques sont représentées par les délégués du COE dans ce GMT); ensuite, la déclaration de la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, dont la rédaction a été achevée à Balamand en 1993: *L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion*; enfin, le document de la Commission internationale catholique-luthérienne publié en 1993: *Église et justification*. La compréhension de l'Église à la lumière de la doctrine de la justification.

1. Église locale, Église universelle⁽¹⁰⁾

Toutes les traditions chrétiennes peuvent s'accorder sur une ecclésiologie fondamentale de communion (...) (cf. *L'Église: locale et universelle*, 1-11). Le concept de communion "nous permet de saisir deux dimensions de l'Église - son caractère local et son universalité - non pas comme des entités séparées mais comme deux dimensions intégrées d'une unique réalité" (*ibid.*, 5).

"(...) Les différences entre les Communions mondiales sont liées au rôle et à la place de l'évêque par rapport à l'Église locale". (*ibid.*, 15) À ce sujet, on peut distinguer les Églises de tradition "catholique" et les traditions des Églises de la Réforme et des Églises libres. Pour les premières, qui regroupent l'Église catholique romaine, les Églises orthodoxes et la Communion anglicane, "l'évêque est essentiel pour la compréhension et la structure de l'Église locale"



Le collège Calvin à Genève (fondé en 1559 par Calvin)

Archives UDC

(*ibid.*, 16). Au sein de celle-ci, l'évêque exerce un ministère d'unité ou de communion et veille sur la fidélité de son Église à la Tradition apostolique. L'Église est le plus pleinement manifestée dans l'assemblée eucharistique du peuple de Dieu uni avec son évêque. L'Église locale désigne donc ici tout d'abord le diocèse.

Quant aux Églises de la Réforme et aux Églises libres, qui "ont créé une grande diversité de structures institutionnelles et de formes d'auto-compréhension" (*ibid.*, 17), elles ne définissent pas le terme "Église locale", moins commun, en référence à la fonction de l'évêque: le mot désigne la communauté chrétienne locale (paroisse, congrégation).

Même si certaines convergences existent concernant (...) la signification pastorale et ecclésiologique de structures et de ministères relatifs à un plus vaste regroupement de communautés locales, une vraie divergence subsiste aujourd'hui à propos de la communion nécessaire de ces dernières avec l'Église locale diocésaine grâce au ministère de l'évêque (cf. *ibid.*, 18).

Quant à l'Église universelle, globalement comprise comme "la com-

munion des Églises locales rassemblées par et autour de la célébration de la Parole de Dieu et du Sacrement" (*ibid.*, 19), elle entraîne, dans la pratique, des perceptions différentes. "L'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe estiment qu'elles représentent l'Église universelle" (*ibid.*, 20). La Communion anglicane, pourrait-on ajouter au document, croit qu'elle appartient à l'Église universelle, sans s'identifier à celle-ci.

"Les Églises de la Réforme et les Églises libres, du fait qu'elles ont dû s'organiser elles-mêmes au niveau national, ont souvent éprouvé des difficultés à saisir la dimension universelle de l'Église et à en faire l'expérience" (*ibid.*); toutefois, par leur engagement œcuménique notamment, "elles ont développé un sens plus fort du caractère universel de l'Église du Christ qui transcende leur propre réalité en tant qu'Églises organisées à un niveau national ou régional" (*ibid.*).

(10) cf. Groupe mixte de travail entre l'Église catholique romaine et le Conseil œcuménique des Églises, "L'Église: locale et universelle", in *Irénikon* 63 (1990) 497-522 (texte anglais dans *One in Christ* 27 (1991) 267-284). Je cite la traduction d'*Irénikon*, tout en la modifiant parfois.



Le père Famerée à la tribune

Photo G. Miché

Le document ne donne pas de précisions, mais nous savons que ces perceptions, non seulement pratiques mais théologiques, sont grosses de divergences. Que l'Église catholique ou l'Église orthodoxe se considère, chacune à elle toute seule, comme l'Église universelle a un effet discriminatoire inacceptable aux yeux des autres Églises, qui se sentent par le fait même exclues de l'Église universelle et donc niées dans leur véritable ecclésialité: divergence radicale. C'est dans la compréhension et la manifestation de l'interdépendance du local et de l'universel dans la communion des Églises (cf. *ibid.*, 35-40) qu'apparaît le plus clairement la divergence entre les différentes Églises. Le document en fait le diagnostic: "Chaque Communion chrétienne mondiale doit faire face à des défis spécifiques concernant l'universalité et la particularité. Les Églises protestantes (...) se heurtent au problème de la manifestation concrète de l'universalité entre leurs propres Églises. (...) À l'intérieur de l'Église catholique romaine aujourd'hui, la tension dialectique entre autorité locale et autorité centrale demeure un problème difficile". (*ibid.*, 40) Nous touchons par là aux structures canoniques de la communion ecclésiale (cf. *ibid.*, 41-47). Nous retrouvons ainsi la divergence la plus apparente et traditionnelle

entre l'Église catholique romaine et les autres Églises: dans la première, la communion avec l'évêque de Rome est nécessaire, qu'il s'agisse d'un évêque individuel ou du collègue épiscopal (cf. *ibid.*, 43); "les problèmes du *ius divinum* (droit divin), de la primauté de juridiction, de l'infailibilité et de l'autorité du magistère papal" (*ibid.*, 47) restent des différences séparatrices avec les autres Églises. (...) Passons maintenant à un dialogue bilatéral international: le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe.

2. Le dialogue catholique-orthodoxe

L'Église catholique reconnaît l'ecclésialité véritable des Églises orthodoxes (cf. *Unitatis redintegratio* [UR] 14-18), tout en croyant que toute la plénitude des moyens du salut peut s'obtenir par la seule Église catholique du Christ et que l'unité accordée par le Christ à son Église depuis le commencement subsiste inamissible dans l'Église catholique (cf. UR 3, § 5 et 4, § 3). Hormis la communion avec le Siège romain, on ne voit pas bien cependant ce qui, d'un point de vue catholique, manque aux Églises orthodoxes; cette absence de communion n'altère d'ailleurs pas l'ecclésialité de ces Églises, en

chacune desquelles, "par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur, l'Église de Dieu s'édifie et grandit, la communion entre elles se manifestant par la concélébration" (UR 15, § 1). Bien plus, l'Église catholique et l'Église orthodoxe se reconnaissent à nouveau comme des Églises sœurs (voir le Bref *Anno Ineunte* de Paul VI, du 25 juillet 1967). Ensuite, deux déclarations de la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe proposent une expression théologique commune de la même foi apostolique, respectivement sur "le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité" (Munich, 1982) et sur "le sacrement de l'Ordre dans la structure sacramentelle de l'Église, en particulier l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu" (Valamo, 1988). J'ai volontairement omis le document de Bari "Foi, sacrements et unité de l'Église" (1987), qui constitue un échec partiel: tout en présentant une théologie foncièrement commune des sacrements de l'initiation, il ne parvient pas à une reconnaissance réciproque du baptême conféré par les deux Églises en raison d'une différence ecclésiologique sur laquelle je vais revenir. Néanmoins, à Balamand, en 1993, la Commission mixte adopte à l'unanimité, pour la soumettre aux autorités ecclésiastiques respectives, une déclaration sur "l'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion".⁽¹¹⁾ Je m'intéresse ici uniquement aux principes ecclésiologiques qui ont été développés dans ce document et je souligne tout spécialement les n° 13-14, qui, pour la première fois dans une déclaration mixte, affirme presque explicitement la validité du baptême et des autres sacrements des deux Églises:

(11) Pour le texte de cette déclaration, cf. *Doc. Cath.* 2077 (1^{er} et 15 août 1993) 711-714.

“De part et d’autre, on reconnaît que ce que le Christ a confié à son Église - profession de foi apostolique, participation aux mêmes sacrements, surtout à l’unique sacerdoce célébrant l’unique sacrifice du Christ, succession apostolique des évêques - ne peut être considéré comme la propriété exclusive d’une de nos Églises. Dans ce contexte, il est évident que tout rebaptême est exclu. C’est la raison pour laquelle l’Église catholique et l’Église orthodoxe se reconnaissent mutuellement comme Églises sœurs, responsables ensemble du maintien de l’Église de Dieu dans la fidélité au dessein divin, tout spécialement en ce qui concerne l’unité”. Ce texte fait l’objet d’une réception difficile dans certaines Églises orthodoxes et dans certains secteurs de l’Église catholique. En témoigne dans l’Église catholique, par exemple, la récente note de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur l’expression “Églises sœurs” (on lira les critiques pertinentes adressées à cette note par le P. Legrand dans son article d’*Unité des chrétiens* déjà signalé⁽¹²⁾. (...) Quant à la réception difficile du document de Balamand par certaines Églises orthodoxes n’est-elle pas le signe d’une différence séparatrice en ecclésiologie, qui s’était déjà manifestée lors de la réunion de Bari ? Au moins pour quelques Églises orthodoxes, semble-t-il, en conformité stricte avec la théologie de S. Cyprien et une certaine lecture de S. Basile, seule la véritable Église peut conférer valablement les sacrements (*extra Ecclesiam, nulla salus*); il faudrait donc d’abord leur démontrer que l’Église catholique est aussi la véritable Église pour que ses sacrements puissent être reconnus valides. Dans cette logique, c’est la vraie foi qui “fait” (conditionne) la véritable Église, laquelle “fait” (célèbre) en conséquence les véritables sacrements. La différence séparatrice persistante serait donc ici radicale: pour

certaines Églises orthodoxes du moins, il ne serait pas acquis que l’Église catholique soit une véritable Église.

Pour conclure notre revue de dialogues récents, relevons à présent quelques points du document volumineux et approfondi de la Commission internationale catholique-luthérienne *Église et justification*.

3. Église et justification

Au-delà des concordances impressionnantes qui ont pu être atteintes dans l’important document de 1993 *Église et justification*⁽¹³⁾, je retiendrai seulement l’un ou l’autre noyau dur de division persistante. (...)

L’Église comme réceptrice et médiatrice du salut

Le long chapitre quatre intitulé “L’Église comme réceptrice et médiatrice du salut” (n° 107-242) concerne la pointe de la division et du rapprochement entre catholiques et luthériens. (...)

À propos de l’Église comme “*congregatio fidelium*”, la Commission mixte peut déclarer d’emblée que “*la réalité de l’Église comporte les deux aspects suivants, par principe inséparables: l’Église est, d’une part, le lieu du salut (l’Église comme rassemblement, réceptrice du salut), et elle est d’autre part instrument dans la communication du salut (l’Église comme envoyée, médiatrice du salut)*” (n° 108). (...)

Le rapprochement sur l’Église comme “sacrement” du salut paraîtra sans doute plus surprenant. L’Église, créée par l’Évangile, vit de celui-ci et est mise au service de la double communication salutaire indissociable de l’Évangile par la parole prêchée et les sacrements (cf. n° 118).

“Si donc l’Église est le lieu dans lequel les moyens de salut deviennent efficaces pour l’homme, cela signifie que l’Église elle-même aussi, en un sens dérivé, a un caractère “d’instrument du salut”: d’une part l’intervention des moyens de salut la suscite comme “congregatio fidelium”,

comme Église, et elle est ainsi elle-même “creatura evangelii”. “D’autre part elle est pour les hommes lieu de la participation au salut sans alternative; en ce sens la théologie réformatrice estime aussi qu’hors de l’Église pas de salut”. (n° 126: point de vue luthérien) Plus précisément encore, “*bien que la médiation de l’Église et l’action salvifique de Dieu se confondent dans l’acte sauveur, elles n’en sont pas moins clairement distinctes: certes c’est l’Église qui communique au croyant la participation au salut; mais ce n’est pas elle, c’est uniquement le Christ, qui produit le salut dans le monde et qui donne au croyant par la Parole et le sacrement la participation à ce salut. L’Église dans son agir ne fait que servir le Christ, son Seigneur (...), qui l’appelle à ce service et la mandate pour cela*”. (n° 127) (...) Moyennant certaines réserves, “*il y a accord entre luthériens et catholiques sur le fait que l’Église est instrument et signe du salut, et, dans ce sens, également “sacrement” du salut. (...) cependant (...) il faudra parvenir à un langage théologique dépourvu d’équivoques*”. (n° 134) On arrive ainsi à considérer les différents intérêts confessionnels comme complémentaires et donc compatibles. (...)

Le ministère ecclésiastique

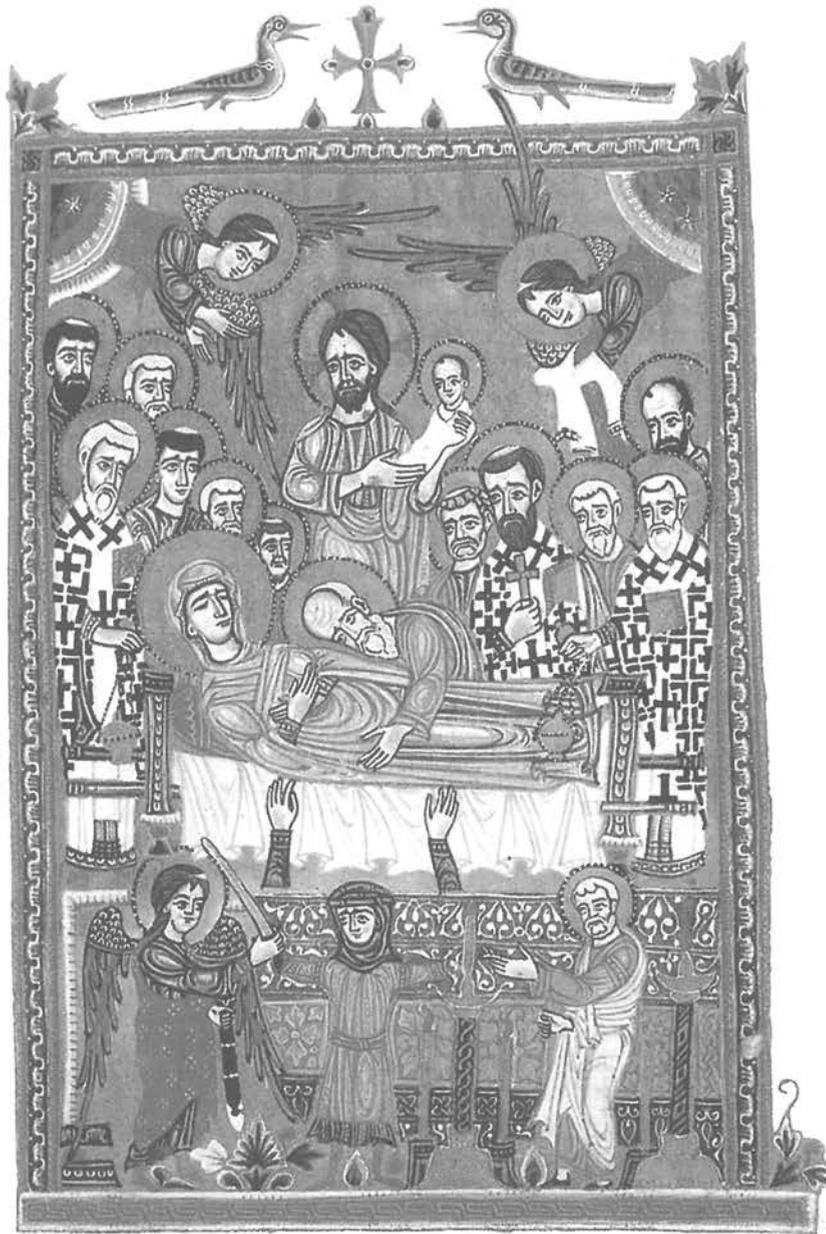
La cinquième section du quatrième chapitre (n° 166-242) est la plus névralgique. Elle traite en effet en détail de la question principale du document: quelle est la signification critique de la doctrine de la justification pour la compréhension de l’Église ?

(12) Pour le texte de la note, cf. “Sur l’usage approprié de l’expression “Églises sœurs”. Note de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur l’expression “Églises sœurs”, in *Doc. Cath.* 2233 (1^{er} octobre 2000) 823-825; pour le commentaire, cf. H. Legrand, “*Dominus Jesus* et l’œcuménisme”, op. cit., p. 14-15.

(13) Pour le texte du document, cf. *Doc. Cath.* 2001 (2 octobre 1994) 810-858.

Cette section est d'une très grande portée œcuménique, car elle concorde en principe avec la position, cruciale pour les luthériens, selon laquelle le critère de l'ecclésiologie doit être recherché dans le message de la justification (cf. n° 168; voir déjà le n° 2). Il n'en est que plus intéressant d'observer comment les thèmes les plus controversés en ecclésiologie (essentiellement le ministère ecclésiastique avec ses fonctions doctrinales et juridictionnelles) sont appréciés à l'aune de ce critère commun.

On peut commencer par noter une des convictions fondamentales communes: *"Dieu qui crée l'Église par sa Parole et qui lui a promis de la conserver dans la vérité, et par là de durer pour toujours, est fidèle à sa Parole et sa Promesse. Dans l'entre-deux, en attendant que cette promesse atteigne sa fin eschatologique dans la consommation de toutes choses, Dieu concrétise sa fidélité et son engagement dans la figure historique de l'Église aussi par des structures qui en assurent la continuité historique"*. (n° 172) C'est l'agir de Dieu qui crée (directement) l'Église par l'Évangile et établit en même temps des structures et des institutions au service de la continuité de la communauté ecclésiale historique depuis sa fondation et destinées aussi à l'exprimer, et qui subsistent elles-mêmes perpétuellement (cf. n° 177). Quant à la question de savoir jusqu'à quel point et dans quelle mesure des réalités ecclésiastiques surgies dans l'histoire (formes prises par le "service de la réconciliation", symboles de foi, dogmes ou écrits confessionnels) participent de la durabilité des éléments donnés avec la fondation de l'Église (prédication apostolique néotestamentaire, sacrements de baptême et de l'eucharistie ainsi que mandat pour le "service de la réconciliation"), elle reçoit des deux Églises des réponses en partie différentes ou même opposées (cf. n° 179). Il y a cependant accord sur le fait que tous les éléments institutionnels ou



Icône arménienne de la Dormition de la Mère de Dieu

•Photo archives UDC

structurels de la continuité de l'Église ne sont instruments de l'Évangile, qui seul crée et garde l'Église, *"que dans la mesure où ils attestent et servent la permanence de l'Église, et aussi longtemps qu'ils l'attestent et la servent"*, et inversement (n° 180).

L'affirmation catholique que les signes et moyens de continuité institutionnelle surgis dans l'histoire sont obligatoires et indispensables à l'Église *"peut faire surgir*

l'inquiétude, sinon le reproche, que l'Évangile de la gratuité radicale du salut et de sa réception inconditionnelle est ici occulté" (n° 181). Aussi faut-il veiller tout particulièrement à ce que ces signes et moyens ne perdent pas leur finalité de service de l'Évangile. Ceci vaut spécialement du ministère ordonné comme institution dans l'Église, de ses fonctions magistérielles et juridictionnelles. Les luthériens ne peuvent admettre

qu'on voie dans la transformation historique du ministère de direction de l'Église en ministère épiscopal "quelque chose dont l'existence est déterminante pour l'être de l'Église" (n° 192). La raison en est avant tout "la crainte qu'une telle valorisation du ministère épiscopal mette en danger le caractère inconditionnel du don et de la réception du salut", car "seulement ce qui, selon le témoignage de l'Écriture, fut donné par Jésus-Christ lui-même, comme moyen du salut, doit être considéré comme nécessaire à "l'être Église" de l'Église" (ibid.). Aussi est-il illégitime, d'un point de vue luthérien, que des structures ecclésiales apparues au cours de l'histoire deviennent conditions du salut en étant mises au niveau de l'Évangile proclamé dans la prédication et les sacrements. Pour les catholiques, la différenciation post-apostolique du ministère ordonné en évêques, prêtres et autres ministres "s'annonce déjà dans la Bible et s'amorce dans la genèse qui aboutit à l'Église constituée" (n° 194). Luthériens et catholiques sont convaincus que le devenir historique de la structure du ministère a eu lieu sous l'assistance du Saint-Esprit, mais cette conviction commune revêt "selon la conception catholique un autre caractère et un autre poids que pour la pensée luthérienne": selon la doctrine catholique, "ministère épiscopal et succession apostolique, en tant que transmission structurée du ministère ordonné, se sont pleinement développés, sous l'action du Saint-Esprit, au sein de la tradition apostolique, comme expression, moyen et critère de la continuité de la tradition dans la période post-apostolique" (n° 195). Les évêques ont ainsi succédé aux Apôtres par "institution divine". Pour cette raison, ministère et succession épiscopale sont, d'après la conception catholique, "essentiels à l'Église en tant qu'Église, et en ce sens absolument nécessaires": par l'œuvre de l'Esprit de Dieu, ils sont un "service indispensable" à "ce qui est

nécessaire au salut, pour que la Parole soit authentiquement proclamée et les sacrements célébrés correctement", pour "garder l'Église dans la continuité avec son origine apostolique" et "intégrer les croyants dans l'unique foi universelle de l'Église" (n° 196). Tandis que les catholiques disent ce ministère "nécessaire", les luthériens le jugent "important", "valable" et dès lors "souhaitable": l'opposition n'est pas abrupte, quoique réelle (cf. n° 197). Derrière cette question, se trouve une différence de rapport entre salut et Église (cf. n° 198). Selon la doctrine luthérienne, là (seulement) où a lieu la prédication salutaire de l'Évangile - dans la Parole et les sacrements confiés au ministère légitime -, il y a pleinement Église (cf. n° 199). La partie catholique affirme "la nécessité ecclésiale [non au plan individuel pour le salut] de ce ministère [épiscopal] sans que cela contredise la doctrine de la justification": il est "service nécessaire dans l'Église à l'Évangile qui, lui, est nécessaire au salut" (n° 202).

À propos de la fonction magistérielle du ministère ecclésiastique, "catholiques et luthériens sont d'accord pour dire que l'exercice de l'autorité doctrinale normative sert la vérité de l'Évangile" (n° 222). Mais sur la question de savoir comment la vérité de l'Évangile est mise en œuvre, il reste des différences considérables. Les catholiques craignent une relativisation de la vérité de l'Évangile par l'opinion individuelle et les luthériens, une absolutisation de l'autorité doctrinale au détriment de l'autorité absolue qui revient à l'Évangile seul.

Quant à la fonction juridictionnelle du ministère ecclésiastique, il faut, selon la conception réformatrice, en préserver le caractère pastoral et maintenir à son égard une réserve critique au nom de l'Évangile (cf. n° 226). Dans une perspective catholique, "en dernière analyse, la force obligatoire des lois de l'Église a pour fondement

la normativité de la foi" (n° 240), même "s'il peut y avoir conflit dans des cas particuliers", un chrétien devant alors "suivre sa conscience" (ibid.).

On saluera encore une fois le rapprochement maximal, très fin et nuancé, qui a été obtenu dans ce dialogue, même si les divergences subsistantes, parfois importantes, n'en ressortent que davantage à la mesure du consensus réalisé.

Conclusion

En ecclésiologie, il subsiste des différences séparatrices entre la tradition catholique et les autres traditions chrétiennes, même si elles varient très fort d'une tradition à l'autre et ont parfois suscité de remarquables rapprochements au cours des dernières années.

Je ne me suis pas attaché à la divergence la plus connue et la plus apparente, la primauté romaine, pour m'efforcer plutôt de dégager les ressorts profonds de l'ecclésiologie catholique. Il me semble qu'avec l'Église, sacrement de salut dans le Christ, l'intériorité mutuelle entre Églises locales et Église entière, ainsi que le ministère épiscopal, des éléments fondamentaux de l'ecclésiologie catholique sont mis au jour et doivent, selon les cas, être nécessairement traités dans un dialogue œcuménique. On voit effectivement que ce sont encore des lieux de séparation, de mieux en mieux circonscrits dans le cadre d'importants consensus. Si l'ouverture réciproque, caractéristique des dialogues œcuméniques, continue à s'approfondir, ces lieux de séparation deviendront de plus en plus des lieux de conversion et de diversité légitime. À une condition cependant: qu'aucune Église ne prétende au monopole de l'ecclésialité ou ne nie l'ecclésialité de l'autre, quelles que soient les conversions à opérer de part et d'autre.

Joseph FAMERÉE, scj

Professeur à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve (Belgique)

EN QUOI NOS DIFFÉRENCES SONT-ELLES SÉPARATRICES? LES DIALOGUES EN COURS APPORTENT-ILS DU NEUF?

Pasteur André Birmelé



Photo G. Miché

Le concert œcuménique contemporain est-il la cacophonie de la tour de Babel où la langue est "brouillée" et où les partenaires "ne s'entendent pas les uns les autres" (Gn 11,7) ou, au contraire, la symphonie de la Jérusalem de la Pentecôte où chaque famille entend annoncer dans sa langue les mêmes "merveilles de Dieu" (Ac 2,11)? Les progrès sur le chemin de l'unité ont été considérables dans ces quarante dernières années. Par de nombreux signes, l'Esprit Saint nous a laissé et nous laisse entrevoir ce jour de la Pentecôte, mais nous hésitons encore à proclamer joyeusement que l'Eglise dans une autre communauté ecclésiale célèbre, dans sa langue, le même Evangile que la nôtre. Les Eglises n'ont pas encore atteint le point où chacune peut reconnaître que l'autre tradition ecclésiale est, à sa manière et avec ses options théologiques et spirituelles, une expression pleine et légitime de l'unique Eglise de Jésus-Christ. Subsistent en effet certaines différences séparatrices qui relèvent essentiellement du domaine de l'ecclésiologie, de la nature et de la conception de l'Eglise. Il m'a été demandé de vous propo-

ser mon analyse de cette situation, de vous dire où le théologien luthérien voit les avancées et les obstacles. Je le ferai en me concentrant sur le dialogue et les relations entre les Eglises luthériennes et réformées d'une part, et l'Eglise catholique romaine de l'autre. Ce choix n'exprime pas un manque d'intérêt pour les Eglises orthodoxes ou les Eglises dites évangéliques. Il découle simplement du fait que c'est le dialogue entre la tradition catholique romaine et les traditions historiquement liées à la Réforme du XVI^e siècle qui a aujourd'hui atteint un palier où certaines questions ecclésiologiques et par là la question de la communion ecclésiale se posent d'une nouvelle manière et avec une insistance qui n'apparaît pas encore ailleurs.

1. LA SITUATION ACTUELLE

En ce printemps 2001 la situation est radicalement autre qu'il y a deux ans à peine. On ne saurait assez insister sur le fait que, pour la première fois depuis le XVI^e siècle une tradition issue de la Réforme et la tradition catholique se sont accordées à propos de la compréhension du salut en signant la Déclaration commune à propos de la doctrine de la justification (DCJ) en octobre 1999. Cet événement est décisif car il place tout nouveau dialogue sur une autre base que les précédents. Malgré des différences séparatrices qui demeurent dans le domaine de l'ecclésiologie le point de départ n'est plus la division et la condamnation mais une compréhension commune de l'Evangile. On me rétorquera que seules les Eglises luthérienne et catholique sont directement concernées. La non-implication des réformés, des méthodistes et des anglicans ne résulte cependant pas de désaccords théologiques. Elle relève d'un décalage dans le temps et il est probable que l'accord signé à Augsburg englobera dans un proche avenir d'autres traditions

issues de la Réforme. En effet dans le débat théologique assez houleux qui a précédé cette signature, aucun théologien d'une tradition issue de la Réforme n'a remis en cause la réalité du consensus fondamental dans la compréhension du salut, aucun n'a plaidé pour que les condamnations du XVI^e siècle qui séparaient la Réforme de Rome à propos du salut soient maintenues. La participation d'autres traditions réformatrices aurait certes entraîné des accentuations différentes mais non une remise en cause radicale du consensus. La signature de la DCJ représente une percée majeure dans le mouvement œcuménique contemporain

Trois points sont à ce propos essentiels:

- ① Il y a un accord fondamental: "Nous confessons ensemble: c'est seulement par la grâce, par le moyen de la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur la base de notre mérite, que nous sommes acceptés par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui renouvelle nos cœurs, nous habilite et nous appelle à accomplir des œuvres bonnes".⁽¹⁾
- ② Ce même Evangile du salut est cependant proclamé par les deux familles dans deux langues différentes. Il y a accord sur l'Evangile, mais cet accord n'entraîne pas que ce message ne peut être rendu que par une seule formulation. Le but atteint n'est pas l'uniformité. Le consensus est "différencié", la différence n'est pas tolérée mais comprise comme étant un élément majeur du consensus. Après un nécessaire énoncé commun, une étude détaillée des différences particulières qui avaient entraîné la séparation dans la compréhension du salut, était nécessaire. Dans chacun des domaines qui avaient donné lieu à des condamnations dans l'histoire, il a fallu vérifier si les affirmations des uns et des autres demeuraient séparatrices.

(1) La doctrine de la justification. Déclaration commune de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Eglise catholique romaine. (DC 2168 du 19.10.1997 pp.875-885)

Ces vérifications ayant montré qu'il n'en était plus ainsi aujourd'hui, on s'est accordé pour dire, à propos de l'ensemble de la doctrine de la justification, que chacun proclame dans sa langue les mêmes "merveilles de Dieu" en ce qui concerne le salut en Jésus-Christ. Les condamnations de l'histoire ne touchent donc plus l'Eglise dans l'état actuel de sa doctrine. Cette démarche est décisive pour toute méthodologie des futurs dialogues œcuméniques entre les traditions issues de la Réforme et la tradition catholique romaine.

⊕ ce consensus a été sanctionné par les plus hautes instances magistérielles des deux familles. Nous n'avons plus affaire à un simple résultat d'un dialogue entre théologiens. Ce qui n'était depuis de longues années que la conviction de spécialistes est à présent affirmé officiellement par les Eglises concernées. Il y a (enfin !) eu un acte officiel de réception ecclésiale. Cette première, qui devra être étendue à d'autres familles et à d'autres enjeux théologiques, change fondamentalement la situation œcuménique et ecclésiale en Occident.

Les questions ecclésiologiques qui nous préoccupent ici, s'inscrivent sur cet arrière fond et on ne saurait les aborder indépendamment de ce "consensus différencié" dans la compréhension du salut. Entre Eglises issues de la Réforme et l'Eglise catholique romaine le point de départ est la communion déjà donnée par la compréhension commune du don de la grâce.

Importance des accords conclus au sein de la tradition protestante

• La seconde donnée qui caractérise la situation œcuménique actuelle est le progrès qui a pu être réalisé entre les familles issues de la Réforme dans ces dix dernières années, indépendamment des relations de ces Eglises avec Rome. La pleine reconnaissance mutuelle qui unit luthériens et réformés en Europe depuis 1972 (La Concorde de Leuenberg) a été éten-



Viviers - délégués de différentes confessions : le Père N. Baboudjian et Mme A. Johnson

Photo G. Miché

due entre 1995 et 1998 aux Eglises méthodistes d'Europe. Les Eglises anglicanes britanniques et luthériennes scandinaves sont depuis 1994 liées par l'accord de Porvoo, les Eglises luthériennes et réformées allemandes à l'Eglise d'Angleterre par la déclaration de Meissen de 1988, les Eglises réformées et luthériennes françaises aux Eglises anglicanes britanniques par la déclaration de Reuilly, déjà ratifiée par les synodes et qui sera officiellement signée en juin 2001. Cette reconnaissance mutuelle entre la communion anglicane et les Eglises issues de la Réforme devrait être étendue dans les prochaines années à l'ensemble des Eglises de ces traditions au niveau européen.

Ces accords officiels entre Eglises, c'est à dire ratifiés par les synodes et inaugurés lors d'une célébration commune reposent tous sur ce même type de consensus, un consensus qui inclut la différence mais qui ne saurait être confondu avec un compromis.

A la différence de ce qui était possible dans leur dialogue avec Rome, ces Eglises issues de la Réforme ont pu faire un pas complémentaire et décisif.

L'accord dans la compréhension de l'Evangile entraîne et inclut un "consensus différencié" en ecclésiologie. Non seulement la compréhension du salut mais aussi la compréhension de l'Eglise est ouverte aux différences. Celles-ci ont été étudiées avec le plus grand soin, un dialogue

souvent difficile a été nécessaire avant que l'on parvienne au stade où l'on a pu affirmer que l'autre manière d'être et de vivre l'Eglise unique du Christ est une langue légitime pour célébrer les mêmes merveilles de Dieu.

Cette démarche met un terme à cinq siècles de division ou pour le moins d'indifférence qui existait aussi entre les familles issues de la Réforme. Le consensus différencié ouvre à la communion dans la parole et les sacrements, il comprend la reconnaissance réciproque des ministères et dans certains cas l'échange des ministres entre ces familles.

La "reconnaissance mutuelle comme expressions authentiques de l'unique Eglise de Jésus-Christ" n'est donc pas une simple vision d'œcuménistes, mais une réalité concrète aujourd'hui vécue à tous les niveaux de la vie ecclésiale et qui demande à être approfondie et étendue.

Dans un troisième moment il nous faut évoquer les événements récents qui ont émaillé les relations entre la tradition catholique romaine et les traditions issues de la Réforme. Ces événements semblent contredire tout ce qui vient d'être dit. Ils ont perturbé la situation œcuménique et bouleversé le niveau local: les "indulgences du jubilé 2000" et les récents textes du cardinal Ratzinger, *Dominus Iesus* et la note à propos de l'expression "Eglises sœurs".⁽²⁾

(2) Textes in DC 2233 du 1.10.2000 pp. 812-822 et 823-825.



Le pasteur Birmelé pendant son intervention

Photo G. Miché

A l'avancée répond un blocage que même les interprétations les plus indulgentes ne sauraient gommer. Vers où pointe la boussole œcuménique ?

Les textes romains évoqués ont un impact évident sur le sujet ecclésiologique qui nous préoccupe car les documents du Cardinal Ratzinger soulignant la seule ecclésialité de l'Eglise romaine, signifient que la reconnaissance mutuelle entre Eglises sœurs n'est, selon le cardinal, pas la visée de la démarche œcuménique romaine.

L'alliance des conservatismes

Ma tâche n'est pas de vous proposer une lecture détaillée de ces documents qui disent bien cela. Je voudrais cependant constater que ces textes n'ont pas seulement une orientation œcuménique mais souhaitent régler, et c'est peut-être leur première finalité, un différend au sein même de l'Eglise catholique romaine aujourd'hui porté sur la place publique. Les adeptes d'une plus grande autonomie des Eglises diocésaines et des conférences épiscopales, à l'instar du cardinal Kasper, se heurtent à ceux qui défendent, comme le cardinal Ratzinger, la priorité absolue, chronologique et théologique de l'Eglise universelle qui est l'Eglise romaine⁽³⁾. Pour ces derniers, il ne saurait être question de mettre sur le même plan l'Eglise catholique, les Eglises locales (diocésaines) et les autres Eglises, y compris la famille orthodoxe. Ceci vaut à plus forte raison pour les "communautés ecclésiales" issues de la Réforme. Ce courant plus

conservateur propose une lecture restrictive des textes du Concile Vatican II et des encycliques papales pour mettre un terme à une revendication interne demandant une autre articulation entre Eglise universelle et Eglises locales. Elle s'oppose du même coup à des avancées, aussi œcuméniques, que de nombreux ministres et fidèles catholiques souhaitent.

Comme toujours dans ce genre de situation nous assistons à une étonnante alliance des conservatismes. De nombreux protestants conservateurs s'offusquent certes, mais ne sont guère mécontents de pareille évolution. Les catholiques demeurant conformes à l'image que ces protestants en ont toujours eue, ils pensent pouvoir fermer la parenthèse œcuménique et demeurer eux-mêmes ce qu'ils ont toujours été.

Ce type de réaction est paradoxalement une conséquence du progrès et des récentes percées œcuméniques. Dans une première phase du mouvement œcuménique il nous fallait de longues années de dialogues théologiques. Ils ont permis une certaine normalisation de nos relations tout en maintenant le statu quo. Les dialogues nécessaires avaient l'avantage de ne pas vraiment remettre en cause les identités traditionnelles. Le chemin entre ces dialogues et les modifications majeures de la vie ecclésiale locale semblait encore fort long. Cette situation a changé. Des pas concrets sont à présent possibles. Ce faisant nous touchons aux éléments qui constituent nos existences ecclésiales concrètes et constatons sur le terrain ce que nous savions intellectuellement : l'engagement en œcuménisme ne saurait demeurer

sans une conversion des Eglises. Cette conversion ne concerne pas seulement le regard traditionnellement porté sur l'"autre" Eglise mais aussi sur notre propre manière de nous comprendre comme et de vivre l'Eglise. Il n'est donc pas étonnant que ce progrès provoque certains remous et de vives réactions chez les défenseurs des identités anciennes. Les avancées œcuméniques sont pour certains des remises en question inacceptables. De nombreux éléments permettent d'étayer cette thèse⁽⁴⁾. On ne saurait négliger le réel danger que présente ce passage difficile pour l'unité de chacune des Eglises et pour l'ensemble du mouvement œcuménique.

II. LES NÉCESSAIRES INTERPELLATIONS MUTUELLES

C'est sur cet arrière-fond que s'inscrit la question de la nature et de la conception de l'Eglise, le problème majeur qui interdit encore la pleine unité des Eglises en Occident.

- Il faut dans un premier moment rappeler les défis majeurs. Nous avons mené de nombreux dialogues à propos de la compréhension de l'Eglise, des sacrements, des ministères et des principaux thèmes ecclésiologiques.

(3) On peut se référer ici à une conférence du cardinal Ratzinger : *L'ecclésiologie de la constitution conciliaire Lumen gentium* (DC 2223 du 2.4.2000 p. 303-312) où le cardinal conteste publiquement les conceptions ecclésiologiques de Walter Kasper (p. 306). Ce dernier répond dans un article "Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche" in *Stimmen der Zeit* (218/2000 pp. 795-804) où il conteste la justesse de l'approche de Joseph Ratzinger.

(4) L'exemple de la DCJ en est la meilleure illustration. Le protestant conservateur, qui est par définition même non-catholique, n'était guère dérangé par les débats sur les querelles médiévales à propos de la foi et des œuvres. Mais il se rebelle lorsque certains veulent l'amener à dire que le catholique proclame, lui aussi, le salut en Christ par la foi et la grâce seules. La même chose vaut pour le catholique conservateur amené à reconnaître que sa structure ecclésiale n'est pas la seule "institution de salut". Les deux ont cru pouvoir recourir à l'épouvantail des indulgences mal comprises afin de ne pas devoir modifier leurs habitudes !

Nous connaissons les lieux de consensus et les questions qui demeurent conflictuelles et empêchent encore la pleine reconnaissance mutuelle dans le dialogue entre les familles issues de la Réforme et la famille catholique romaine.

Je les rappelle en 3 points et je me réfère pour cela aux travaux du comité mixte catholique/protestant en France qui a, en 1986, publié un important document : Consensus œcuménique et différence fondamentale :

a) Nous confessons ensemble, dans le Credo, l'Eglise une sainte, catholique et apostolique. Elle est corps du Christ, communion des croyants célébrant la parole et les sacrements, les éléments par lesquels Dieu nous communique sa grâce salvatrice. Cette Eglise est création de l'Esprit Saint, elle ne se fonde pas elle-même mais reçoit son identité de Dieu qui la maintient dans la vraie foi. "Nous affirmons les uns et les autres que le fait d'être Eglise appartient au mystère chrétien dans son essence. Le mystère pascal pleinement achevé à la Pentecôte, est fondement de l'Eglise : en lui l'Eglise naît comme événement créé par le salut" (5). Nous nous accordons pour dire qu'aucune identité ecclésiale en ce monde ne saurait être directement identifiée à cette unique

Eglise du Christ. Notre divergence porte sur le fait et la manière dont nous nous comprenons nous-mêmes et les autres comme expressions de cette Eglise, objet de la foi. Le problème de l'articulation entre l'Eglise du Christ et son expression particulière est un problème qui se pose au sein de chaque famille. Il se pose donc à plus forte raison dans le dialogue entre les Eglises. L'identité ecclésiale de ma tradition est-elle impeccable, c'est à dire exempte d'erreur ? Elle est évidemment Eglise authentique mais cette authenticité qualifie-t-elle ma seule famille ? Quels sont les signes nécessaires pour que l'Eglise concrète puisse être perçue comme Eglise une, sainte, catholique et apostolique ? Quels éléments et quelles structures caractérisent cette Eglise et sont donc nécessaires à son unité ? C'est là le premier enjeu de nos dialogues à propos de l'ecclésiologie.

L'Eglise comme sacrement ?

b) Cette Eglise a pour mission de proclamer et de vivre cet Evangile, ce message du salut : voici son ministère. Ce ministère la constitue. Il est confié à l'ensemble des croyants et plus particulièrement à ceux qui ont, au sein de cette Eglise, la charge de célébrer la Parole et

les sacrements, et de conduire la communauté des croyants au niveau local et supra-local. Cette conviction nous est commune. La divergence porte sur le sens, la pérennité et l'autorité des formes que ce ministère a prises au cours des siècles, "les catholiques mettant du côté de la structure constitutive de l'Eglise, c'est à dire du côté de sa fondation divine par le Christ, un certain nombre d'éléments que les protestants mettent du côté de l'organisation, c'est à dire du côté des institutions humaines" (6). Le ministère ordonné est le thème qui permet de comprendre cette divergence. Les catholiques ont l'impression, souvent justifiée, que dans les Eglises issues de la Réforme le ministère particulier est compris de manière exclusivement fonctionnelle. Les protestants par contre diront, non sans raisons, que l'insistance catholique sur l'être particulier de ce ministère accorde à ce dernier une dimension divine qui ne saurait lui revenir. L'enjeu est l'articulation du divin et de l'humain au sein de l'Eglise.

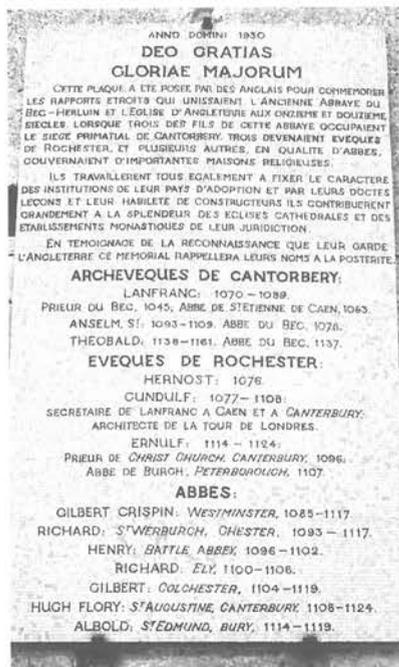
(5) Comité mixte catholique-protestant en France : *Consensus œcuménique et différence fondamentale*. Paris 1987 par. 8.

(6) *Ibid* par. 6



L'assistance dans la salle de conférences

Photo G. Miché



Plaque commémorative des moines du Bec-Hellouin en Angleterre

Photo S. Martineau

Cette question ne se pose pas seulement à propos du ministère mais apparaît en de nombreux lieux. On pourrait par exemple mentionner la compréhension de l'autorité. Une direction d'Eglise peut-elle prétendre s'exprimer "au nom de Dieu"? A-t-elle ce mandat? Dans quel contexte? Quelle est l'obéissance qui lui est due? Elle apparaît aussi à propos de la valeur accordée à l'histoire et à la tradition et dans la compréhension de l'Eglise elle-même que le catholicisme comprend comme sacrement, une idée que certains protestants peuvent, sous certaines conditions, accepter mais que d'autres refusent catégoriquement. C'est là le second enjeu de nos dialogues ecclésiologiques.

c) Dieu a décidé de se servir de cette Eglise, de ses fidèles et de ses ministres afin de poser des signes de son Royaume. Nous sommes ses coopérateurs afin que l'Évangile advienne (1 Co 3,9; Col 4,11; 1 th 3,2). "La divergence entre nous ne concerne donc pas le fait de l'instrumentalité de l'Eglise dans la transmission du salut, mais la nature de

cette instrumentalité: l'Eglise est-elle sanctifiée de manière à devenir elle-même sujet sanctifiant?"⁽⁷⁾.

Tout en soulignant la priorité de l'agir sauveur de Dieu en Jésus-Christ, les catholiques diront qu'"elle est au service de la médiation du Christ qu'elle rend efficacement présente"⁽⁸⁾. Comment comprendre cet "efficacement"? L'Eglise ne serait-elle pas en train de s'approprier ce qui revient à Dieu seul? Du côté des Eglises issues de la Réforme on dira que l'Eglise est appelée à œuvrer à la venue du royaume de Dieu mais on ajoutera: "Au nom du salut par la grâce seule, l'Eglise est toujours cause seconde entièrement transparente pour la seule cause première, Dieu. Toute compréhension de l'Eglise comme prolongement du Christ, toute notion de médiation ministérielle dont dépendrait la présence du Christ sont comprises comme atteintes à la seule souveraineté de Dieu. L'Eglise vit et agit. Son action cependant est soumise à un critère sotériologique. La justification par la foi vaut de toute l'Eglise comme elle vaut de chaque chrétien"⁽⁹⁾. Pour les catholiques cette approche ecclésiologique de la tradition réformatrice apparaît comme une conception minimaliste du rôle de l'Eglise. L'articulation entre sotériologie et ecclésiologie n'est pas la même dans nos deux traditions, une difficulté réaffirmée en 1999 par la *Déclaration à propos de la justification*⁽¹⁰⁾.

Ces points pourraient à présent être développés mais je ne suis pas sûr que nous progresserions. On peut les remettre à l'ordre du jour de dialogues futurs mais il est improbable que nous parvenions à des résultats autres que ceux dont nous disposons. De nouveaux dialogues ne feraient que répéter les mêmes conclusions dogmatiques. Il ne s'agit pas pour autant de négliger ces thèmes. Il est probable qu'ils devront être repris à frais nouveaux sans fausse concession ou

compromis, tout comme les thèmes classiques de la sotériologie ont été retravaillés avec minutie dans le cadre de l'élaboration de la *Déclaration commune à propos de la doctrine de la justification*. Mais dans le cadre de la DCJ ces thèmes sotériologiques ont été repris avec une nouvelle finalité: ils s'inscrivaient à présent dans le cadre de la réalisation d'une nouvelle étape de communion. Sommes-nous en mesure de placer notre dialogue ecclésiologique dans un cadre analogue, un cadre qui s'ouvre sur une nouvelle dimension et une nouvelle qualité de communion ecclésiale? Sil en est ainsi, alors la reprise de ces thèmes classiques de l'ecclésiologie aura toute son importance. Pour le moment nous n'avons pas encore atteint ce stade. La difficulté me semble se situer en amont, c'est à dire au sein de chacune de nos familles. C'est là qu'il nous faut clarifier certains points. Pour avancer sur ce chemin il me semble judicieux de poser une question précise à chaque partenaire, une question aux traditions issues de la Réforme et une à la tradition catholique romaine.

Se doter de structures d'unité

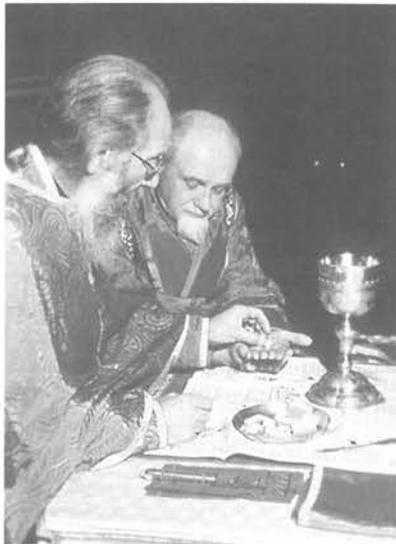
● L'interpellation qu'il faut aujourd'hui adresser aux traditions issues de la Réforme est celle de la visibilité de l'unité. L'unité de l'Eglise ne saurait demeurer cachée et il s'agit là d'autre chose que d'une simple question d'image. La nouvelle communion d'Eglises, scellée par les déclarations officielles, doit prendre une forme concrète et apparaître comme corps social en ce monde. La visibilité de l'unité est du même ordre que la visibilité de l'Eglise elle-même.

(7) *Ibid* par. 11

(8) *Ibid* par. 12

(9) *Ibid* par. 13

(10) paragraphes 18 et 43 de la DCJ *op. cit*



Célébration à Chevetogne

Photo S. Martineau

Elle relève de la théologie de l'Incarnation. Les traditions issues de la Réforme ne l'ont jamais remise en question au niveau de l'Eglise locale mais elles se méfient souvent des dimensions ecclésiales supra-locales. Sur le chemin de l'unité on ne saurait se limiter au seul niveau local. Une nouvelle étape dépassant le caractère formel de l'engagement mutuel et cherchant à traduire la nouvelle qualité de vie commune dans tous les domaines de la réalité ecclésiale, s'impose. Il faut pour cela qu'un certain nombre d'éléments structurent cette unité et rendent cette expression possible.

Se doter de structures d'unité signifie que les Eglises engagées par la déclaration de communion disposent de moyens spirituels et structurels leur permettant d'arrêter des décisions communes, de vivre l'unité d'une manière appropriée dans la loyauté mutuelle et avec les avantages et les contraintes que représente tout engagement, même entre des Eglises.

C'est bien ce pas que les Eglises issues de la Réforme ont de la peine à faire. On a souvent l'impression que, sans vouloir revenir sur leur signature, certaines Eglises souhaitent cependant que celle-ci soit plutôt interprétée de manière formelle et n'ait pas de

véritable conséquence. Il y a un problème de compatibilité entre l'engagement mutuel des Eglises et la "pleine autonomie" que revendique chaque Eglise locale dont le souci est de demeurer le seul lieu de décision et d'exercice de l'autorité ecclésiale. Pour éviter tout malentendu, il faut préciser que l'affirmation de la nécessité de structures d'unité ne saurait être comprise comme demande d'une structure ou d'une institution ecclésiastique supplémentaire. Une multiplication d'organisations ne résoudrait pas le problème. Le problème n'est pas quantitatif mais qualitatif. C'est donc à ce propos qu'il faut aujourd'hui interpellier les Eglises issues de la Réforme si l'on veut avancer dans le domaine de l'ecclésiologie.

Il y a à cela différentes raisons:

a) On pourrait argumenter de manière empirique ou sociologique en soulignant la nécessité d'une voix protestante plus perceptible dans cette Europe qui se construit et où seuls quelques spécialistes savent que les familles réformées, luthériennes, anglicanes et méthodistes sont liées par des déclarations de communion. Sans évolution rapide en ce sens le protestantisme pourrait bientôt être réduit à un ensemble de petits groupes anonymes et ignorés. Ce fait mérite réflexion mais cette argumentation ne saurait être la seule. Les véritables défis sont plus théologiques. La situation ecclésiale et œcuménique actuelle pose à ces traditions la question du sens théologique des structures ecclésiales qui est très directement liée à la question de l'autorité et de l'exercice de l'autorité au sein de ces Eglises. C'est bien pour cela que le fait même de poser pareille question provoque généralement des réactions passionnées dans les Eglises issues de la Réforme.

b) Tant dans les milieux luthériens que réformés on insiste généralement sur l'argumentation de l'article 7 de la Confession d'Augsbourg qui affirme que la prédication authentique de l'Évangile et la

vraie célébration des sacrements sont la condition nécessaire et suffisante pour l'être de l'Eglise et pour son unité. Cette conviction est essentielle pour l'ecclésiologie réformatrice et n'est pas devenue sans raison une des clés de voûte de toutes les déclarations de communion ecclésiale (cf. l'introduction de la Concorde de Leuenberg).

Cette définition ecclésiologique a souvent été et est souvent interprétée de manière exclusive et utilisée dans un sens réducteur. Tout ce qui ne relève pas directement de ces données est déclaré inutile. Cette description des éléments qui constituent le véritable être de l'Eglise est, au nom de l'Évangile, considérée comme exhaustive.

Cette interprétation ne saurait cependant se réclamer de la Réforme. Pour la théologie réformatrice du XVI^e siècle il n'y a exhaustivité que dans le sens où l'insistance sur Parole et Sacrement s'oppose à toute donnée complémentaire qui serait présentée comme nécessaire et dont l'absolutisation contredirait ou obscurcirait l'Évangile. L'histoire fournit de nombreux exemples de pareille dérive. Mais la même théologie de la Réforme n'a pas prétendu pour autant que l'Eglise pouvait se passer d'une structure ecclésiale. Une *constitution* qui gère la vie, l'unité et l'exercice de l'autorité dans la vie ecclésiale était, au XVI^e siècle, considérée comme indispensable. Elle ne relève certes pas de l'esse mais du bene esse de l'Eglise. Elle n'est donc pas nécessaire au même titre que la Parole et les sacrements célébrés conformément à l'Évangile mais elle est utile à l'Eglise au sens fort de ce terme. Sa non-nécessité à l'être de l'Eglise au même titre que Parole et sacrements ne signifie pas son inutilité, bien au contraire.

Les constitutions ecclésiales des protestants

Ayant à juste titre remis en cause le pouvoir des évêques qui contredisait à leurs yeux l'Évangile, les

communautés du XVI^e siècle ouvertes à la Réforme se sont donné d'autres moyens. La tradition réformée développera la "discipline", une notion qui n'est pas synonyme de règlement bureaucratique, mais qui est une discipline spirituelle, une constitution ecclésiale supra-locale sur la base de laquelle les ministres s'engagent lors de leur ordination tout comme ils s'engagent vis à vis des confessions de foi. La tradition luthérienne confèrera, à l'origine contre son gré vu l'échec de la mise en place d'un épiscopat renouvelé, cette responsabilité aux autorités civiles qui l'exerceront dans une situation qui ne connaît pas la séparation Eglise/Etat. Ces données étaient considérées comme fondamentales. La Confession d'Augsbourg est à ce propos éloquent. Après la définition de l'Eglise et des sacrements, les articles 14 et 15 traitent de la direction de l'Eglise et des structures qui ne sauraient certes prendre la place de l'Évangile mais dont la nécessité est incontestable.⁽¹¹⁾

L'histoire des Eglises issues de la Réforme dans les siècles ultérieurs montre d'ailleurs que ces traditions ont toujours vécu de cette manière et se sont dotées des constitutions ecclésiales nécessaires à leur mission, même si la tâche permanente de ces Eglises a été de rappeler que ces données ne sauraient être nécessaires à l'Eglise au même titre que la célébration de la Parole et des sacrements. Une critique constante de ces constitutions est nécessaire afin de préserver l'authenticité de l'annonce de l'Évangile. Mais leur utilité et leur nécessité résident dans le fait qu'elles créent et ouvrent l'espace qui rend possible l'advenue de ce seul Évangile. Même si cette fonction relève du *bene esse* de l'Eglise, elle ne relève pas pour autant du *bene volens* de l'Eglise. Les constitutions sont nécessaires au service des données qui constituent l'Eglise et son unité.

ç) une troisième raison relève davantage de l'ecclésiologie proprement dite et indique la difficulté de l'articulation entre le local et le supra-local. On pourrait, en sché-

matissant, parler de deux options : les uns défendent une approche plus congrégationaliste et insistent avant tout sur l'autonomie de l'Eglise locale. Ils ont certes conscience des réalités ecclésiales plus larges, mais accordent un primat à cette Eglise locale. Elle est l'instance normative qui prend les décisions dernières.

Les autres souhaitent parvenir à un autre équilibre de ces différentes réalités ecclésiales et n'hésitent pas à affirmer, s'il le faut, le primat de l'Eglise supra-locale sur les communautés locales.

Le point d'équilibre entre Eglise locale et Eglise supra-locale est perçu de manières fort différentes. Le problème apparaît par exemple lorsqu'il s'agit de s'accorder sur la valeur des décisions synodales et de leur autorité pour les Eglises locales. Il réapparaît constamment dans le débat sur les ministères. Le ministre est-il l'émanation de la communauté locale ou bien l'envoyé de l'Eglise supra-locale en un lieu ? Il est aussi au centre des débats portant sur l'autorité⁽¹²⁾ des options proposées par les instances nationales et internationales.

La majorité des traditions réformatrices contemporaines est consciente du fait que l'articulation Eglise locale/Eglise supra-locale exige un équilibre qui ne saurait se faire au détriment d'une des deux parties. Toutes s'efforcent de dépasser le congrégationalisme et de parvenir à une redécouverte d'une catholicité véritable. Mais au sein de chaque Eglise (peu importe sa tradition confessionnelle) on est généralement contraint, en particulier dans le domaine des engagements œcuméniques, à un difficile exercice d'équilibriste car cet effort touche des domaines très sensibles comme celui du transfert d'autorité ou la possibilité d'accepter des décisions qui ne sont pas exclusivement le fruit de ma seule tradition ou de ma seule région géographique. Même si l'on ajoute qu'en bonne tradition réformatrice, la mise en place de structures d'unité passe nécessairement par des options de type syno-

dal (assemblées communes, direction collégiale, etc.), cette précision n'empêche pas que les solutions auxquelles on a déjà pu parvenir sont précaires et demeurent très différentes d'une Eglise à l'autre.

La question de l'articulation entre l'Eglise locale et l'Eglise supra-locale ne saurait, en théologie réformatrice, justifier une rupture de communion. Il est néanmoins indispensable que ces Eglises parviennent à un accord plus large dans ce domaine, si elles veulent effectivement donner une meilleure visibilité à leur unité et contribuer à une unité qui dépasse leurs seules identités. Le déblocage du dossier ecclésiologique exige, de la part des Eglises issues de la Réforme, des avancées dans ce domaine.

La notion de consensus différencié appliqué à l'ecclésiologie ?

• L'interpellation qu'il faut aujourd'hui adresser à l'Eglise catholique romaine n'est évidemment pas la même, vu la conception que cette Eglise a des structures et de leur nécessité. Elle est pourtant du même ordre car il ne s'agit pas tant d'un problème à régler dans le dialogue interconfessionnel que d'une question qui exige une clarification au sein même de cette tradition. On peut la formuler ainsi : dans quelle mesure l'Eglise catholique peut-elle concevoir qu'une conception ecclésiologique autre que la sienne pourrait exprimer la réalité de l'Eglise une de Jésus-Christ ? En d'autres termes : le catholicisme romain peut-il aussi appliquer au domaine ecclésiologique l'idée d'un "consensus différencié" qu'il a développée dans le dialogue à propos de la compréhension du salut ?

11) Le titre de l'article 15 de la Confession d'Augsbourg "des rites ecclésiastiques" (in *La foi des Eglises luthériennes*, Paris-Genève 1991, n° 21) avait son sens au XVI^e siècle car ce terme n'avait pas la connotation négative qu'il a aujourd'hui. Il ne s'agit pas de données dont on peut se passer. Dès 1526 sont mises en place de nouvelles "constitutions ecclésiales" et aussi des "règlements pour la visitation des paroisses".

a) Certains répondront immédiatement par la négative en ne manquant pas de citer les derniers textes du cardinal Ratzinger. En niant la pleine ecclésialité des traditions issues de la Réforme *Dominus Iesus* ne laisse planer aucune ambiguïté. Sans entrer dans le débat interne de cette Eglise, il faut noter que cette approche du cardinal Ratzinger a été vivement critiquée par de nombreux croyants, évêques et théologiens catholiques jusqu'au sein du Sacré Collège des cardinaux. Beaucoup de catholiques refusent les interprétations des textes de Vatican II proposées par le cardinal. Le débat est plus ouvert qu'il ne semble à première vue et il suffit de se référer à Jean Paul II lui-même ⁽¹³⁾. Dans l'encyclique de 1995 *Ut unum sint* le pape peut qualifier d'Eglises des traditions ecclésiales non romaines. Nous ne sommes donc pas dans une situation du tout ou rien, et il nous faut revenir au véritable enjeu théologique.

Vatican II et la théologie catholique depuis ce concile distinguent deux choses : Il y a d'une part l'affirmation selon laquelle l'Eglise du Christ "*subsiste dans*" l'Eglise catholique romaine, une affirmation qui n'est pas restrictive et qui n'exclut pas que des dimensions importantes de l'Eglise sont vécues hors des frontières du catholicisme. ⁽¹⁴⁾

Il y d'autre part la conviction que seule l'Eglise catholique romaine est l'Eglise en plénitude ⁽¹⁵⁾. Cette seconde conviction qu'il ne faut pas chercher à confondre avec la première, comme le propose le cardinal Ratzinger dans *Dominus Iesus*, est ancienne et fondamentale pour la démarche œcuménique catholique. Et c'est sur cette seconde dimension que porte notre interpellation : pourrait-il être envisageable à Rome qu'il puisse y avoir une autre expression de la plénitude ecclésiale que l'expression catholique romaine ? Si l'on pose la question d'une manière aussi abrupte dans la situation actuelle, la première réponse ne peut être que négative.



Le Christ en majesté (Book of Kells, Trinity College library, Dublin)

Archives UDC

(12) Il faudrait utiliser le terme allemand de "*Verbindlichkeit*" qui exprime mieux ce dont il s'agit ici : "le caractère liant".

(13) Les réactions furent si vives que le Pape lui-même est intervenu au début du mois d'octobre 2000 pour défendre *Dominus Iesus*. Fin diplomate, le Pape défend d'une part le cardinal et souligne l'importance du sujet, l'unicité du salut en Christ et le rôle particulier qui revient à l'Eglise

catholique. Mais il revient aussi aux textes conciliaires dans leur version originale. Il reprend donc le discours habituel à propos "*des autres Eglises et communautés ecclésiales*" pour lesquelles il "*n'entend pas montrer peu de considération*" (Allocution du Pape in DC 2235 du 5.11.2000 p.809s.)

(14) *Lumen gentium* 8, *Unitatis redintegratio* 3

(15) UR 3

La recherche œcuménique ne peut cependant s'en contenter. Elle constatera que cette dimension exclusive est aujourd'hui interrogée au sein même de la famille catholique, en particulier à travers les nombreux débats internes déjà évoqués qui portent sur l'articulation entre l'Eglise universelle et les Eglises locales. On s'y interroge sur le sens des conférences épiscopales nationales, la nécessité de l'autorité dernière de l'Eglise de Rome pour chaque décision prise par les Eglises locales, dans ce cas diocésaines, la mise en place de certaines structures synodales. Cette interrogation vient aussi du problème de l'inculturation. Ne peut-on pas envisager dans d'autres cultures une autre forme ecclésiale qui ne serait pas la forme romaine mais qui serait cependant une Eglise en communion avec Rome ? D'autant plus qu'il existe un exemple ancien qui met ceci en pratique, les Eglises catholiques orientales, qui ne sont pas romaines mais qui sont en communion avec Rome.

Un problème posé depuis fort longtemps

L'interpellation du théologien protestant porte sur ce point bien précis. Quelles sont, selon Rome, les possibilités d'une reconnaissance ecclésiale des Eglises qui ne sont pas romaines et qui n'ont pas l'intention de le devenir ? Il ne s'agit pas d'ouvrir toutes les portes ecclésiologiques et de prôner un pluralisme sans limites. Il s'agit cependant de dire quand et à quelles conditions l'Eglise de Rome peut considérer des Eglises non romaines comme étant, en plénitude, expressions de l'unique Eglise de Jésus-Christ. Et ceci doit, dans un premier temps, être clarifié au sein de la famille catholique.

b) Cette question est difficile mais le problème n'est pas définitivement insurmontable. Le problème est posé depuis fort

longtemps au sein du catholicisme. Il n'a jamais eu une réponse univoque. C'est à ce propos qu'il est utile de se rappeler le discours par lequel le pape Jean XXIII inaugura le Concile Vatican II. Il proposait, le 11 octobre 1962, de distinguer entre la "vérité révélée", intangible et immuable et les diverses "formulations" qu'elle fut appelée à recevoir au cours des siècles: "En effet autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est à dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée" (16).

En affirmant que la continuité historique de l'Eglise réside dans la substance de l'énoncé et non dans les formulations historiques, et par là que les formulations historiques de la vérité sont ouvertes au dialogue, le Pape inaugurerait une nouvelle époque. L'évêque de Rome proposait au Concile une option herméneutique qui entraînera une évolution de l'attitude fondamentale de l'Eglise catholique qui n'a pas de véritable antécédent historique: une nouvelle compréhension d'elle-même et de son enseignement ainsi que le passage d'une attitude de monologue à une attitude de dialogue tout en préservant les fondements traditionnels du catholicisme. En affirmant le caractère immuable de la vérité dont l'Eglise est le dépositaire mais en distinguant "les vérités contenues dans notre vénérable doctrine" des formes qu'elles ont prises dans l'histoire, Jean XXIII a rendu possible la critique et l'évolution de certaines de ces formes.

Une minorité conciliaire souhaitait dès 1962 éviter cette orientation et les instances romaines chercheront par la suite à relativiser la portée de ce propos.

On pourrait mentionner de nombreux essais de ces quarante dernières années qui n'ont pas manqué de souligner le caractère

immuable de toutes les affirmations doctrinales et de toutes les évolutions ecclésiales.

Mais le Pape avait bel et bien proposé une nouvelle manière d'aborder l'enseignement de l'Eglise catholique, et une majorité des pères conciliaires étaient prêts à le suivre. Et c'est bien sur cette base que l'on a pu travailler dans le dialogue qui a conduit à la signature de la *Declaration commune à propos de la doctrine de la justification* dans le domaine de la sotériologie grâce à la notion de "consensus différencié" déjà évoquée. En signant la DCJ Rome a accepté que l'on puisse vivre et dire le salut en d'autres termes que les siens. C'est là une portée décisive de cette déclaration, qui ouvre de nouvelles possibilités dans les relations entre Eglises et au sein de la famille romaine. Le débat interne au catholicisme est loin d'être clos.

c) il nous faut ajouter une troisième remarque qui ne porte pas tant sur le nécessaire débat interne au catholicisme, que nous venons de mentionner, que sur la dimension plus œcuménique et interconfessionnelle. Il faut en effet noter ce que l'on peut appeler une "asymétrie" à propos de l'ecclésiologie. Pour le théologien des familles issues de la Réforme, un consensus différencié en ecclésiologie relève de l'évidence. Dans le dialogue entre luthériens, réformés, anglicans et méthodistes les Eglises concernées ne se sont jamais accordées sur la base d'une seule et même ecclésiologie. L'accord fondamental dans la célébration de la Parole et des sacrements a pour conséquence la reconnaissance mutuelle de l'ecclésialité et des ministères. Si une communauté reconnaît qu'il y a dans l'autre communauté cette célébration authentique, elle reconnaît cette communauté comme Eglise authentique.

(16) DC 1387/1962, p. 1383

Cette démarche typiquement réformatrice se fonde sur la priorité herméneutique et ecclésiologique accordée à ces moyens de grâce, Parole et sacrements, les moyens par lesquels Dieu se donne aux croyants individuellement et communautairement, les moyens par lesquels il fonde et maintient l'Eglise et qui sont donc de ce fait les données nécessaires et suffisantes à l'unité de l'Eglise.

Cette logique n'est pas la logique catholique qui articule différemment Parole et sacrements d'une part, et l'être ecclésial de l'autre, et qui prône une autre hiérarchie des vérités. Il serait œcuméniquement stérile de demander au catholicisme d'épouser cette approche réformatrice. Il nous faut cependant maintenir l'interpellation initiale. Quand les familles issues de la Réforme demandent dans quelle mesure un "consensus différencié" possible en sotériologie est également possible en ecclésiologie, elles ne demandent pas à Rome d'avoir la même démarche que la leur. Elles souhaitent s'engager dans un nouveau dialogue à ce propos. Dans une première étape de ce dialogue elles demandent au catholicisme de préciser, sur la base de son histoire et de ses choix théologiques et ecclésiaux, quels sont les données ecclésiologiques où l'uniformité est requise et quels sont les domaines où une diversité ecclésiologique est non seulement possible mais même souhaitable. Et ce dialogue exige au préalable une clarification au sein même de la famille catholique romaine.

Il n'est guère nécessaire d'ajouter que cette même question devrait aussi être posée à la tradition orthodoxe avec laquelle le dialogue n'a pas encore atteint ce même palier. Elle se pose au dialogue catholique/orthodoxe et à tous les dialogues de l'orthodoxie avec les familles issues de la Réforme.

Perspectives

Interpeller les familles issues de la Réforme quant à la visibilité de

l'Eglise supra-locale et la famille catholique à propos de la pluralité des expressions ecclésiales énonce deux défis urgents qu'il faut relever si nous voulons avancer dans notre compréhension commune de l'Eglise. Il est utile, en guise de conclusion, de mettre les deux interpellations en perspective.

On notera tout d'abord que les deux interpellations ne sont pas seulement nouvelles. La difficulté des Eglises issues de la Réforme avec la dimension supra-locale ou supranationale de l'Eglise n'est pas une découverte, tout comme personne d'entre nous n'a découvert les réticences catholiques à propos d'une pluralité ecclésiale en lisant les derniers documents du cardinal Ratzinger. Il s'agit de problèmes connus qui ne sont pas réglés, le premier au sein des Eglises réformatrices, le second au sein de l'Eglise catholique. Une fois de plus le dialogue œcuménique aura servi de révélateur. Un problème interne à une famille apparaît avec une acuité plus grande lorsqu'il est posé au niveau du dialogue entre Eglises. C'est à ce niveau là que l'on prend, à nouveaux frais, conscience de l'identité de sa tradition avec ses forces et ses faiblesses. Formuler aujourd'hui ces interpellations n'est donc pas un retour à des débats internes à chaque famille, mais au contraire l'expression d'un progrès. Arrive en effet le moment où dans l'approche commune du but fixé, on est contraint, ou plutôt on a la possibilité de mettre à l'ordre du jour des questions jusqu'à ce jour quelque peu négligées et qui semblaient secondes à côté de tous les autres thèmes qu'il fallait discuter. Nous sommes à présent dans la phase où il s'agit de prendre des décisions ecclésiales qui engagent et aussi transforment nos identités traditionnelles. Et dans cette nouvelle phase ces interpellations sont décisives. Pouvoir interpeller ainsi exprime la réalité des progrès œcuméniques. Si nos Eglises acceptent d'être interpellées de la sorte et si elles s'efforcent de dépasser ces déficits qui les caractérisent

aujourd'hui, de nouveaux pas communs sont envisageables dans un proche avenir. Si elles s'y refusaient, la réponse aurait aussi son sens œcuménique car elle cimenterait le statu quo actuel.

Les deux interpellations ne sont pas aussi disjointes qu'elles semblent l'être à première vue. Il s'agit certes d'une part d'un problème typiquement protestant et de l'autre d'un problème typiquement catholique, mais les deux se rejoignent pour poser la question de la catholicité au sens théologique du terme. Dans la famille réformatrice on a appris par l'histoire à se méfier de toute forme ecclésiale catholique, c'est à dire universelle dans les sens géographique et historique, au risque de donner dans une hypertrophie congrégationaliste. Dans la famille catholique certains se méfient des Eglises locales au risquede promouvoir à l'excès une institution mondiale centralisée. Théologiquement nous avons tous compris qu'il faut un certaine tension entre le local et l'universel et que l'un est nécessaire comme expression et, le cas échéant, comme correctif de l'autre. Nous ne sommes pas dans une situation du tout ou rien. Il ne s'agit évidemment pas de prôner un bouleversement total et immédiat. Nos Eglises ne peuvent se rapprocher que par étapes. Les premières sont franchies. Les secondes pourraient l'être. A la tradition réformatrice d'envisager dans certains cas que des décisions les concernant puissent être prises au niveau de la communion œcuménique qui dépasse leur seul lieu. A la tradition catholique de dire quand, où et comment d'autres Eglises, non liées à l'évêque de Rome, cheminent avec elles sur le chemin de l'unité en tant qu'Eglises-sœurs. C'est là une nouvelle étape que nous pourrions aujourd'hui franchir.

André Birmelé (ECAAL)

*Doyen de la faculté de
théologie protestante de
Strasbourg*

IDENTITÉ NARRATIVE ET RÉCONCILIATION DES MÉMOIRES

Pasteur Marc Boss



Photo G. Miché

Brèves réflexions sur le rapport de la commission mixte réformée-catholique

Vers une compréhension commune des Eglises (1990)⁽¹⁾

“Il n’y aura pas d’union entre catholiques et protestants aussi longtemps que les premiers ne se repentiront pas du péché de Pierre et les seconds du péché de Luther au travers de leur commune mémoire de Jésus-Christ. Il n’y aura pas d’union entre eux jusqu’à ce que les protestants reconnaissent Thomas d’Aquin comme l’un de leurs pères, l’inquisition comme leur propre péché, et Ignace de Loyola comme l’un de leurs Réformateurs; il n’y aura pas d’union entre eux jusqu’à ce que les catholiques canonisent Luther et Calvin, se repentent du nationalisme protestant, et s’approprient Schleiermacher et Barth comme leurs propres théologiens”.⁽²⁾

Ces mots sont ceux de Richard Niebuhr, l’une des grandes figures de la théologie américaine du milieu du XX^e siècle. Niebuhr était convaincu que catholiques et protestants ne seraient authentiquement réconciliés que le jour où leurs deux mémoires se fondraient pour ainsi dire en une seule, chacune assumant dans sa propre histo-

re les grandeurs et les misères du passé de l’autre. Niebuhr écrivait ces lignes en 1941, quand personne ou presque ne pouvait encore imaginer le tournant que les relations entre catholiques et protestants prendraient 20 ans plus tard, sous l’impulsion de Vatican II. Niebuhr était-il, comme on a pu le croire, une sorte de prophète de l’oecuménisme ? Les esprits chagrins d’aujourd’hui diront peut-être qu’il n’avait pas prévu *Dominus Jesus*. Mais Niebuhr, après tout, n’a jamais prétendu être Nostradamus. Sa seule ambition était de montrer que si une pleine réconciliation entre catholiques et protestants devait avoir lieu un jour, elle passerait nécessairement par une révision historiographique des récits qui structurent leurs identités communautaires.

J’ignore si les auteurs du rapport *Vers une compréhension commune de l’Eglise* se sont inspirés du programme tracé par Niebuhr (un certain Niebuhr est bien mentionné au paragraphe 27 comme l’un des grands personnages de la théologie réformée contemporaine, mais il s’agit de Reinhold, le frère de Richard). Toujours est-il qu’une “réconciliation des mémoires” fondée sur un effort conjoint de révision historiographique est bien ici à l’ordre du jour. Ce travail historiographique est présenté dans le sommaire du premier chapitre comme un objectif majeur du dialogue entre catholiques romains et protestants réformés: “La nouvelle ouverture des relations oecuméniques nous a aidés à voir nos histoires respectives sous de nouveaux points de vue (...). Nous sommes de plus en plus près de pouvoir écrire nos histoires ensemble” (§7). La suite confirmera qu’il s’agit bien, dans ce premier chapitre du document, d’entreprendre “une certaine réévaluation du passé”. “Nous avons commencé, est-il dit, à détruire les mythes que les uns entretenaient sur les autres et à balayer les incompréhensions. C’est à partir de là que nous

devons aller de l’avant (...) vers une réconciliation des mémoires, grâce à laquelle nous commencerons à reconnaître ensemble un seul sens au lieu de lui en donner deux” (§16).

Il faut une certaine témérité pour prétendre ainsi débarrasser l’histoire commune des protestants réformés et des catholiques romains de ses interprétations conflictuelles. Les auteurs du rapport nous disent avoir emprunté une double méthode pour y parvenir, celle du dialogue d’une part, et celle d’une utilisation commune des résultats de ce qu’ils nomment les “recherches objectives et savantes” d’autre part. La méthode utilisée dans leur dialogue a, disent-ils, approfondi leur compréhension commune de l’histoire. Après avoir rédigé séparément les parties qui revenaient aux uns et aux autres, ils ont corrigé ces premières ébauches à la lumière de leurs discussions et de leurs échanges parfois très vifs. La véhémence même de ces discussions semble avoir eu pour eux une valeur instructive: “Nous avons ressenti, disent-ils, certaines des passions qui avaient dicté le cours des événements historiques et qui, dans une certaine mesure, nous entraînent encore aujourd’hui” (§15).

La méthode qui consiste à recourir aux résultats de la recherche historique récente joue un rôle plus décisif dans la quête d’un consensus historiographique entre catholiques et réformés. Elle appelle aussi plus de réserves à mon sens. Les auteurs du rapport disent être parvenus, dans le domaine de la science historique, à “un large accord en ce qui concerne les sources, les méthodes de recherche et les arguments qui permettent de tirer les conclusions” (§14). Il leur est ainsi possible de tendre vers une plus grande objectivité et vers un jugement plus équitable.

(1) *La Documentation catholique*, 7 juillet 1991, no. 2031, p.625-652

(2) H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, New York: Mac-Millan, 1955, p. 119.

Qui ne s'en réjouirait pas! Mais ce refus légitime d'une historiographie fondée sur des "préjugés confessionnels" n'exige pas comme conséquence nécessaire, me semble-t-il, un accord entre catholiques et réformés autour d'une historiographie consensuelle.

Après tout, les conflits d'interprétation ne sont pas toujours occasionnés par des crispations confessionnelles, de la mauvaise foi ou des arrière-pensées dogmatiques. Même des historiens de grande probité intellectuelle développent souvent des interprétations divergentes, voire contradictoires d'un même événement historique. Ils peuvent se baser sur des faits identiques, disposer des mêmes sources et des mêmes témoignages, mais ces faits demandent inévitablement à être interprétés, ne serait-ce que pour être reliés entre eux par un même fil narratif. Les auteurs du document en sont d'ailleurs bien conscients. Même si "un nouveau degré d'objectivité est devenu possible", disent-ils, "nous faisons encore des interprétations et des choix". "L'important, ajoutent-ils, est d'en être conscient" (§14). Mais comment harmoniser le réalisme herméneutique exprimé dans ces lignes avec la quête d'une historiographie consensuelle que semblent par ailleurs poursuivre les auteurs du rapport ?

Si les faits historiques appellent toujours une interprétation de l'historien, la possibilité d'un conflit d'interprétation ne peut pas être évacuée au nom des principes de la science historique. Pour quelle autre raison alors les réformés et les catholiques sont-ils invités ici à se mettre d'accord sur une historiographie univoque, c'est-à-dire, "à reconnaître ensemble un seul sens au passé au lieu de lui en donner deux" (§16) ? Je serais bien tenté de dire qu'il s'agit d'une raison théologique, voire même confessionnelle, si l'on veut bien admettre avec David Tracy qu'il existe aujourd'hui une forme inclusive de théologie confession-



Le pasteur Tartier et le pasteur Daudé

Photo G. Miché

nelle qui est précisément celle des grands organismes œcuméniques⁽³⁾. Si cette forme de confessionnalisme n'a rien d'illégitime, elle manque parfois de lucidité face à ses propres limites. Le paragraphe 13 du rapport nous en donne une illustration: "Aujourd'hui, à la fin du XX^e siècle, nos Eglises ne sont pas les mêmes partenaires de dialogue qu'il y a encore une génération, pour ne pas parler du 16^e siècle. Dans le passé, nous avions tendance à lire nos histoires de façon à la fois sélective et polémique. Dans une certaine mesure, nous continuons à le faire. Nous voyons les événements à travers ce que nous avons vécu, avec des préjugés confessionnels. (...) Nous commençons maintenant à être capables de dépasser ces limites (...)" (§13).

Si vous me permettez une pointe d'irrévérence humoristique, je voudrais paraphraser ce texte de manière à mettre en évidence quelques postulats informulés: Hier, c'était

moins bien qu'aujourd'hui. Hier, nous avions des "préjugés confessionnels", nous faisons des lectures "sélectives et polémiques" de notre histoire. Aujourd'hui, nous sommes en mesure de "dépasser ces limites" grâce au dialogue inter-confessionnel et grâce aux apports de la science historique. Il nous arrive encore d'être tributaires de nos préjugés confessionnels, mais si nous restons vigilants, nous ne succomberons plus à nos anciens travers.

Les auteurs du rapport me pardonneront, j'espère, de forcer le trait jusqu'à la caricature. Mais les caricatures sont parfois utiles quand il s'agit de tenir notre vigilance critique en éveil. Combattre nos anciens préjugés ne nous sera que d'un faible secours si nous ne cherchons pas à savoir par quoi nous les avons remplacés.

(3) cf. David Tracy, "Lindbeck's New program for Theology. A Reflection", *The Thomist* 49 (1985), p. 465-466



La basilique du Concile à Trente

Photo Archives UDC

J'incline à penser pour ma part que l'historiographie consensuelle que les auteurs de notre document appellent de leurs vœux repose sur des postulats qui mériteraient un examen au moins aussi critique et circonspect que celui auquel nous soumettons les préjugés confessionnels d'autrefois. Cette historiographie s'inscrit en effet dans le cadre d'une transformation de nos anciennes identités confessionnelles au sein du mouvement oecuménique.

La philosophie politique d'un théoricien de l'identité narrative comme Alastair MacIntyre peut, je crois, nous aider à comprendre les mécanismes d'une telle transformation⁴⁾. Dans la mesure où les identités communautaires se construisent toujours au travers d'un processus narratif (dis-moi comment tu racontes ton histoire,

je te dirai qui tu es), toute transformation de la conscience identitaire d'une communauté appelle inévitablement une réécriture de son histoire. Il est donc dans l'ordre des choses, pourrait-on dire, que les nouvelles identités ecclésiales qui procèdent du dialogue oecuménique cherchent à s'affirmer dans un effort de révision historiographique. Mais il vaudrait mieux, me semble-t-il, ne pas être dupe de ce qui se joue dans cette redéfinition de nos identités narratives. Il serait prudent, par exemple, de distinguer l'historiographie des historiens de celle des communautés culturelles ou religieuses qui construisent leur identité sur un mode narratif. La première est en principe purement descriptive. La seconde est indissociable d'une intention normative. L'une et l'autre sont légitimes. Mais il

serait abusif, me semble-t-il, d'invoquer l'autorité de ce que notre document nomme les recherches historiques "*objectives et savantes*" pour promouvoir une identité narrative au détriment d'une autre, même (et peut-être surtout!) si la nouvelle identité qu'on cherche à promouvoir prétend absorber les anciennes identités confessionnelles dans le récit univoque d'une historiographie consensuelle.

Marc Boss (ERF)

Professeur de systématique et de dogmatique à l'Institut de théologie protestante de Montpellier

4) cf. Alastair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981). Trad. fr. Laurent Bury : *Après la Vertu. Etude de théologie morale*, Paris, PUF 1997, ch. 15 p. 199-21

L'ŒCUMÉNISME DEVIENT UN ENJEU PASTORAL : LA SAISON DE LA MATURITÉ

Père Hervé Legrand



Photo G. Miché

Cette session de Viviers 2001 restera dans les mémoires comme un très bon millésime, grâce à la remarquable qualité des interventions théologiques dont nous avons bénéficié et aux particularités de la saison œcuménique que nous vivons. Voilà qui appelle l'action de grâces. C'est un moment à savourer. Toute la première partie de mon intervention, s'en fera l'écho (I), avant de nous projeter vers l'avenir, vers ces tâches de réflexion qui nous attendent encore (II). Au cours de ces deux moments que je vous propose, je ne me contenterai donc pas d'être le simple miroir de ce qui a été dit et ressenti pendant la session, mais je retiendrai, avec un risque de subjectivité, ce qui m'a paru le plus positif dans la conjoncture actuelle et ce qui permettra à la réflexion théologique, encore requise, d'aller de l'avant.

I- UNE SAISON ŒCUMÉNIQUE QUI NOUS MENE A LA MATURITÉ

Je commencerai par donner mon plein accord au diagnostic du doyen André Birmelé : les dialogues théologiques viennent de franchir une étape décisive. Ceux-ci ne sont plus, pour les Eglises, une manière de gérer leurs relations extérieures et leurs contentieux renaissants. Désormais elles ont pris conscience que les accords doctrinaux obtenus entre théologiens représentent aussi une exigence dans leur vie ordinaire. Maintenant que nous avons entendu l'autre, on lui demande moins de s'expliquer. Ayant compris le bien-fondé de nombre de ses requêtes, il s'agit de leur faire droit chez nous : chacun doit mettre sa propre maison en ordre. D'inévitables tensions en naissent. A cet égard les diagnostics ont été étonnamment convergents entre le doyen Birmelé et le professeur Famerée. Tous les deux ont su montrer que désormais les questions œcuméniques sont devenues des débats internes.

Savourons, dans l'action de grâces, ce moment si important où les progrès doctrinaux créent des "perturbations", signes de la force du mouvement en marche, et où nous avons commencé à relever les défis œcuméniques qui ont suivi la chute du Mur de Berlin.

1) La chute du Mur de Berlin a redonné une actualité nouvelle à l'œcuménisme en Europe : on est en train de relever ce défi.

Chacun sait combien le souci missionnaire et la cause œcuménique ont partie liée historiquement. Mais voici que notre continent, qui avait exporté les divisions chrétiennes dans le monde entier, au point d'y compromettre l'annonce de l'Évangile, a besoin lui-même d'entendre cet Évangile à nouveaux frais. Des nouveautés culturelles si considérables ont marqué ce moment nos sociétés occidentales que jusqu'à maintenant ni notre théologie, ni notre éthique, ni notre manière de célébrer, n'ont su

y faire face. Ce qui se traduit, dans toutes les Eglises, par une érosion constante de la pratique religieuse et par une extension significative de l'agnosticisme en Europe.

Tandis que nous prenions conscience de la nécessité d'une nouvelle qualité d'évangélisation en Europe, ce continent s'est vu confronté, sous les spots des médias, à des conflits ethniques dont on a souligné avec facilité la composante religieuse. Aux problèmes de l'Irlande du Nord, entre catholiques et protestants, sont venus s'ajouter, avec l'après communisme, les conflits de l'ex-Yougoslavie, apparemment entre catholiques croates, serbes orthodoxes, musulmans slaves, mais aussi les tensions en Ukraine, Slovaquie, Roumanie à propos des gréco-catholiques. Simultanément le ton a monté entre Rome et Moscou, mais aussi entre Moscou et Constantinople allant jusqu'à une excommunication temporaire au sujet de l'Estonie. En Ukraine des divisions s'installent entre juridictions orthodoxes, répétant celles des années vingt. Les guerres du Caucase sont loin de se résumer à la Tchétchénie. Dans notre culture européenne, toutes ces situations amalgamées nourrissent les soupçons, qui viennent des Lumières, sur les sombres fonctions sociales des religions. Ajoutons-y l'image publique de l'Islam : celle de Téhéran, des talibans et de l'Algérie à nos portes. Dans pareil contexte, l'urgence œcuménique est très grande pour la crédibilité de l'Évangile. Ajoutons-y que, si un certain nombre de chrétiens avaient cru pouvoir tirer de la chute du Mur (construit par des athées) un argument en faveur de Dieu, cet argument s'est retourné aux yeux des agnostiques qui constatent que l'athéisme avait permis à ces ethnies qui se déchaînent aujourd'hui de cohabiter.

Staline et Tito avaient obtenu ce résultat. Lénine, qui avait dénoncé dans la Russie tsariste "la grande prison des peuples", s'était empressé de reconduire le système.

Du moins les communistes avaient-ils obtenu la tolérance, le "retour de Dieu" coïncide avec celui de l'intolérance. Une conclusion assez claire en découle : sans progrès de l'œcuménisme, il ne saurait y avoir d'évangélisation en Europe. Maintenant que 25, 30 millions de musulmans, qui n'en partiront plus, vivent en Europe, -la plus grande transformation de la carte religieuse du continent depuis la Réforme-, cette conclusion acquiert encore une plus grande pertinence. Dans la sourate V du Coran, versets 16 et 17, Dieu parle comme suit : *"Les chrétiens déplacent une partie de ce qui leur fut enseigné. C'est pourquoi Nous (= Allah), nous avons semé entre eux la haine et la division jusqu'au jour de la Résurrection"*. Ainsi nous avons été punis pour avoir falsifié les Ecritures et transformé le prophète Jésus en Fils de Dieu. Autrement dit, après le rejet successif des juifs et des chrétiens, les musulmans sont désormais le nouveau Peuple de Dieu, la division des chrétiens tant le grand signe levé parmi les nations pour en témoigner.

Un lecture partagée de l'histoire

Autrement dit, l'Évangile, ou en tout cas le message des Eglises, perdra sa crédibilité et sa force missionnaire si nos Eglises n'arrivent pas à collaborer en Europe dans l'estime et le respect mutuels. Nous avons reçu beaucoup d'impulsions en ce sens ici. La Charte œcuménique, que Mgr Jérémie et le Pasteur de Clermont nous ont présentée hier, vise bien cela. On ne saurait atteindre ce but sans une lecture partagée de notre histoire commune, souvent si conflictuelle. Ce que le pasteur Boss nous a dit au sujet de l'historiographie est capital. Il s'agit moins de l'historiographie des gens savants, que de cette autre historiographie combien plus importante, celle que l'on transmet à travers la catéchèse, à travers les



Viviers - La délégation orthodoxe : au centre, Mgr Pop et Mgr Jérémie

Photo G. Miché

histoires des paroisses, à travers la tradition orale, voire les bandes dessinées chrétiennes. Pensez aussi à ce qu'aimait raconter le père Congar † : *"J'ai fait, je continue de faire, et si Dieu le permet, je ferai toujours beaucoup d'histoire. L'histoire est l'un des meilleurs instruments d'accès à la vérité et de service de cette même vérité"* (1). Les humanistes séculiers nous lancent un défi. En trois quarts de siècle, trois guerres atroces ont vu les français et les allemands se dresser les uns contre les autres. Vous le savez probablement : depuis trente ans, une Commission d'historiens français et allemands relit tous les manuels d'histoire nationale en usage en Allemagne quand il est question des relations entre les deux pays, et symétriquement elle relit tous les manuels en usage dans l'enseignement primaire et secondaire français quand il est question des relations de la France avec l'Allemagne ou de l'histoire de l'Allemagne. Ce travail historiographique a été un point de passage obligé de la réconciliation franco-allemande. Ce sont là des intérêts séculiers et politiques. Quand donc aurons-nous, nous chrétiens, révisé ce que nous disons des autres Eglises non seulement dans nos instruments de catéchèse mais même dans nos dictionnaires de théologie ?

Pour se connaître, il serait capital de se visiter les uns les autres. Que le Pape, pour la première fois en deux mille ans, ait visité la synagogue de Rome, m'a beaucoup ému ; beaucoup perturbé également : comment se fait-il qu'il ait fallu deux mille ans pour rendre visite à ce frère aîné ? J'ai été très ému qu'à Jérusalem il aille insérer son message dans le Mur des Lamentations. Je crois que j'en ai pleuré. C'est comme cela qu'on touche la sensibilité de l'autre. Ne faudrait-il pas, par exemple, envoyer les petits catholiques du catéchisme de Viviers en excursion à la Tour de Constance ? Car tant que nous n'entrerons pas dans la sensibilité des autres, la situation restera difficile en Europe : les stéréotypes continueront de se reproduire parce que l'amour s'est refroidi entre nous. Notre témoignage passe certainement par cette redécouverte mutuelle.

2) Au cours du dernier quart de siècle nous avons fait plus de progrès que pendant les quatre siècles précédents.

La présente session l'a montré, au cours du dernier quart de siècle nos Eglises se sont rapprochées plus que pendant les quatre siècles précédents. Nous devons en rendre grâce.

(1) *Chrétiens désunis*, p.125

Périodiquement les journalistes, même les spécialistes de l'information religieuse, expriment leur pessimisme œcuménique. Depuis trente ans, ils répètent que l'œcuménisme traditionnel aboutit à une impasse. Cela s'explique -ne leur jetons pas la pierre- du fait que, par profession, ce sont des historiens de l'instant. Peu préparés à évaluer les changements sur le long ou même le moyen terme, qui est l'échelle en œcuménisme, ils ont tendance à monter en épingle le dernier incident : l'actualité oblige !

Entre catholiques et orthodoxes les progrès sont étonnants. Pensez au texte de Balamand :

"A cause de la manière dont catholiques et orthodoxes se considèrent de nouveau, dans leur rapport au mystère de l'Eglise, et se redécouvrent comme Eglises-sœurs, cette forme d'apostolat missionnaire appelée uniatisme ne peut plus être acceptée, ni en tant que méthode à suivre, ni en tant que modèle recherché par nos Eglises".

Ainsi l'histoire s'ouvre. Imaginez la dureté de ces phrases pour les catholiques orientaux. Non seulement la méthode qui fut la leur n'était pas bonne, mais même le but qu'ils poursuivaient était erroné. Beaucoup l'auront ressenti ainsi.

De tels textes sont entrés déjà dans le tissu de l'Eglise au point d'y créer des perturbations : les uniates

roumains ont commencé par refuser Balamand, tandis que ceux d'Antioche le recevaient avec enthousiasme. Quel que soit le statut juridique de ce texte, il n'a pas fini de faire sentir ses effets. Il en va de même pour l'accord d'Aug-sbourg du 31 octobre 1999. Cet accord entre Eglises porte sur le point de cristallisation de la Réforme, même si elle a eu bien d'autres causes. Pour Luther, avec ce point l'Eglise s'effondre ou se redresse, et en théologie, cet article permet de juger de tous les autres articles. Nos Eglises ont pu lever leurs anathèmes respectifs. Certains, désormais, de confesser le même salut de façon "polyglotte" nous voici dans la joie et l'action de grâces qui ont porté aussi notre session de Viviers.

3) Les tensions récentes sont porteuses d'espérance : les enjeux œcuméniques concernent désormais les Eglises concrètement.

Désormais les résultats des dialogues bilatéraux affectent le corps de nos Eglises. Dans un contexte multilatéral comme celui de Viviers, nous le ressentons vivement. Le doyen Birmelé a raison : pour l'Eglise catholique, les questions œcuméniques ont cessé d'être une question de relations aux autres pour devenir une question interne. Le professeur Fame-rée aussi, qui pour les mêmes raisons, déclare, dès la seconde phrase de son exposé, que Vatican II est livré aujourd'hui à un conflit d'interprétation au sein du catholi-

cisme. J'ajouterais qu'on en trouve une preuve éclatante dans la "discussion amicale" entre les cardinaux Kasper et Ratzinger, à laquelle *Stimmen der Zeit* accordait l'hospitalité en décembre dernier. André Birmelé a encore souligné à deux reprises, avec toute la clarté désirable, que ces différents accords "*nous obligent, nous luthériens ou réformés, à trouver une nouvelle articulation entre les Eglises locales, les Eglises régionales, et l'Eglise entière*". Il y a là une convergence exceptionnelle. Est-ce se tromper que de dire que le texte de Balamand suscite lui aussi des "perturbations" non seulement au sein de l'Eglise catholique, mais aussi au sein des Eglises orthodoxes ?

A Viviers 2001, nous avons ainsi senti mûrir le mouvement œcuménique. Après en avoir rendu grâce, il nous faut dégager maintenant quelques tâches de réflexion qui en découlent.

II- QUELQUES TACHES DE REFLEXION POUR L'AVENIR

Notre Assemblée elle-même a enregistré cette maturité. Aucune crispation de sensibilité ecclésiale ou confessionnelle ne s'y est manifestée. Une confiance fondamentale a fini par s'instaurer entre nous, rendant la parole vraiment libre. Certes, il reste des incompréhensions entre nous. Nous conservons des requêtes les uns vis-à-vis des autres. Mais cela même a conforté le climat d'ensemble, surtout qu'au plan doctrinal, tous les exposés ont présenté une convergence profonde, d'autant plus impressionnante qu'elle n'était en rien concertée. Quatre grandes acquisitions doctrinales peuvent être retenues, me semble-t-il.

La première, pacifique et pacifiante, concerne l'accord sur la justification. Mais ce sont les questions qui n'ont pas trouvé de solution, qui doivent retenir notre attention en priorité. Notons, à cet égard, quelque chose de vraiment nouveau et d'encourageant : nous



Viviers - délégués en discussion : de face, le Père Baret (Périgueux)

Photo G. Miché

avons facilement admis, me semble-t-il, que les problèmes qui "fâchaient" étaient des problèmes que nous avons chacun chez nous; par exemple l'articulation entre les Eglises locales, les Eglises régionales, et l'Eglise entière. Mais nous avons fait un pas de plus: à ces problèmes communs, nous commençons à avouer que nous donnons des réponses insatisfaisantes à nos propres yeux. Nous entrevoyons désormais, qu'en nous mettant ensemble pour les résoudre nous serons plus à même de leur trouver une solution chrétiennement satisfaisante. Ne serait-ce pas une grande percée?

Je ne reviens donc pas sur la joyeuse nouvelle de la justification, afin d'analyser plutôt ces problèmes communs que nous ne résolvons probablement pas bien chacun de notre côté.

Premier problème:

La cause œcuménique, et nos Eglises elles-mêmes, ne gagneraient-elles pas à étendre à l'ecclésiologie la méthode du consensus différencié, mise en œuvre dans la Déclaration sur la justification?

Malgré nos dénégations ou nos perceptions individuelles, toutes nos Eglises sont très unitaires. Nous sommes très unitaires dans nos liturgies. Quelle que soit la langue dans laquelle elle est célébrée, la liturgie byzantine n'est-elle pas la même partout? Une liturgie luthérienne ressemble beaucoup à une liturgie luthérienne, quel que soit le temple dans lequel on la célèbre. Les liturgies réformées suivent le même schéma. Ce constat va bien au-delà des liturgies et concerne nos ecclésiologies. La question d'André Birmelé est donc bien légitime: la méthode du consensus différencié peut-elle s'appliquer à l'ecclésiologie? Ne pouvant traiter cette question dans toute sa généralité, je mettrai, à mes risques et périls, cette idée à l'épreuve dans le cadre de l'ecclésiologie catholique. Je verrai



Le monastère Saint Jean le Précurseur à Viazma (Russie)

Photo monastère Saint Jean

quatre raisons pour que ce qu'elle accepte en droit, elle le mette en pratique. Je les développe à la suite.

Première raison: Pour les catholiques les Eglises orthodoxes sont de véritables Eglises particulières. La Note sur les Eglises-soeurs de juin 2000 le confirme. Leur liturgie, leur droit canon, leur spiritualité, leur ecclésiologie même, témoignent de grandes différences qui ne sont pas séparatrices⁽²⁾. Le NB de la Nota Praevia au chapitre 3 de *Lumen gentium* confirme tant la validité que la licéité de leur épiscopat "pour l'explication desquelles existent des opinions diverses". L'idée d'un consensus différencié en ecclésiologie a donc sa légitimité principielle.

Deuxième raison: Depuis 1990, le Code des canons des Eglises orientales donne le titre d'Eglises *sui juris* aux Eglises orientales catholiques, c'est à dire qu'on leur reconnaît, en principe, l'autonomie juridique. Nous connaissons au moins les noms de ces Eglises: maronite, melkite, ukrainienne

catholique, etc., une vingtaine en tout. Une nouvelle fois, constatons qu'il y a là des pierres d'attente, quel que soit, par ailleurs, le sentiment des orthodoxes à leur égard.

Troisième raison: A Vatican II, le décret sur l'œcuménisme, en son n.4, se réfère à l'adage d'un pseudo-Augustin: "*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*". (*Dans les choses nécessaires, il faut l'unité, dans les questions disputées la liberté, et en toutes choses la charité*). Voilà qui converge avec ce que l'on a déjà indiqué précédemment.

Quatrième raison: Le grand canoniste luthérien Hans Dombois a interprété l'histoire des divisions chrétiennes en une formule aussi juste que frappante "*L'histoire nous apprend que l'unité de l'Eglise et l'Eglise unitaire se contredisent à un point tel qu'une Eglise unitaire ne saurait être le modèle de l'unité de l'Eglise*". Plus une Eglise se conçoit comme uniforme et unitaire, et plus elle devient excluante. Que l'idéal catholique ne puisse être confondu avec l'uniformité est une évidence chez tous les bons auteurs:

"L'image d'un état centralisé que l'Eglise catholique (offre d'elle-même) ne découle pas de la charge de Pierre. (...) Le droit ecclésial unitaire, la liturgie unitaire, l'attribution unitaire, faite par le centre de Rome, des sièges épiscopaux, tout cela sont des choses qui ne font pas nécessairement partie de la primauté en tant que telle, elles résultent de la concentration de deux fonctions (confusion à Rome entre le patriarcat et la primauté).

(2) Selon le cardinal Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique*, Paris, 1985, p.222: "*Rome ne doit pas exiger de l'Orient, au sujet de la doctrine de la primauté, plus que ce qui a été formulé et vécu pendant le premier millénaire*". Plus récemment, il a fait valoir que cela n'équivalait pas à exclure du dialogue "*des vérités dogmatiques de l'époque postérieure aux séparations*", ce qui aboutirait "*à une fuite dans un univers artificiel*", *Eglise œcuménique et politique*, Paris, 1987, p.115

L'unité avec l'Orient ne changerait rien, même dans la vie concrète de celui-ci (...) il suffirait lorsque les sièges épiscopaux centraux seraient pourvus, d'une "ratification" analogue à l'échange de lettres de communion de l'Eglise ancienne. On se réunirait à nouveau en conciles et synodes communs, on échangerait des lettres pascales, ou d'autres encycliques qui déborderaient de nouveau la frontière entre l'Orient et l'Occident. Corrélativement, on pourrait, sans aucun doute, envisager un jour une forme spéciale de la chrétienté réformée dans l'unité de l'Eglise. On pourrait dans un avenir pas trop éloigné se demander si les Eglises d'Asie et d'Afrique, comme celles d'Orient, ne pourraient pas présenter leurs formes propres en tant que "patriarcats" ou "grandes Eglises", ou quel que soit le nom que, dans le futur, porteront ces Eglises".

Vous aurez reconnu l'auteur cité, c'est le cardinal J. Ratzinger⁽³⁾. Sans lui, soit dit en passant, l'accord d'Augsbourg n'aurait probablement pas vu le jour, alors qu'il est si fondamental sur le fond et plus encore sur la forme, celle d'un consensus différencié.

Les quatre raisons que nous avons invoquées ne tiennent pas lieu d'inventaire des difficultés réelles que nous rencontrerons en mettant en œuvre une ecclésiologie différenciée, mais sans doute est-ce déjà un résultat positif que de pouvoir établir que le principe d'une telle ecclésiologie a droit de cité.

Deuxième problème:

La cause œcuménique, et nos Eglises elles-mêmes, ne gagneraient-elles pas à revoir les articulations entre les Eglises locales, les Eglises régionales et l'Eglise entière?

Ce que l'on vient de lire sous la plume du futur cardinal Ratzinger représente bien une tâche catholique, mais la recherche d'un meilleur ajustement entre les Eglises régionales et l'Eglise entière n'est-elle pas également à



L'entrée dans une vie de foi adulte chez les catholiques : la profession de foi

Photo C. Aubé-Elie

l'ordre du jour dans les Eglises orthodoxes et dans les Eglises issues de la Réforme?

Certes, dans l'Eglise catholique, cette tâche est urgente, surtout lorsque l'on constate que pour certains il n'y a de droit divin que le Pape et chaque évêque dans son diocèse. Tout ce qui se trouverait entre les deux ne relevant que du seul droit ecclésiastique positif, qui pourrait ignorer la vocation fondamentale de l'Eglise, consistant, dans la fidélité à la Pentecôte, à prêcher la Bonne Nouvelle dans chacune des langues, des cultures et des sociétés qu'elle rencontre pour que chaque peuple rende grâce à Dieu dans sa propre langue. Pastoralement, la façon de se marier, de naître ou de mourir, d'exercer les ministères ne sont-elles pas bien différentes sur les bords de la Seine ou du fleuve Congo? L'inculturation, dont on parle tant, restera largement rhétorique tant que ne se développeront pas, dans l'Eglise catholique, des Eglises régionales, sujets de droit et d'initiatives dans la communion.

Les Eglises de la Réforme, quelle que soit la force de l'ecclésiologie congrégationaliste, ne peuvent plus éviter, comme André Birmelé l'a souligné, de se donner des ins-

tances de décision supranationales. Non pas d'abord parce que sinon le protestantisme disparaîtrait visiblement de la scène européenne, mais pour des raisons théologiques : la synodalité ou la conciliarité de l'Eglise demandent des structures d'expression plus larges et plus efficaces qu'actuellement.

L'Eglise orthodoxe a un problème analogue. Elle a des Eglises régionales aux fortes identités, mais comment s'articulent-elles entre elles? L'ecclésiologie eucharistique, dont Mgr Joseph nous a rappelé la profondeur, permet-elle de répondre aux difficultés inhérentes à l'auto-céphalie, telle qu'elle est actuellement conçue et pratiquée? Un exemple l'illustrera : le grand et saint concile à venir, est remis aux calendes grecques. Les raisons en sont complexes. Les conciles œcuméniques avaient été convoqués, présidés et ratifiés par les empereurs, comme le P. de Vries l'a bien montré dans son livre, *Orient et Occident*, mais désormais il n'y a plus d'empereur orthodoxe et on chercherait en vain une primauté effective. Pourtant, sans une instance de ce genre, Vatican II eût été impossible.

(3) *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, 1971, p. 68-69



Le Christ apaise la tempête - fresque de R. Kopsidis et G. Chochlidakis au monastère de Chevetogne

Photo monastère de Chevetogne

Partir de la communion des Eglises

Ainsi nos trois familles d'Eglises ont un même problème: l'articulation entre le local, le régional et l'universel n'y est actuellement, nulle part, pleinement satisfaisante. C'est seulement dans ce contexte que pourra se développer un dialogue fructueux sur la papauté, mais on ne saurait commencer par là. Nous ne pouvons donc qu'être très reconnaissants au professeur Famerée, d'avoir résisté aux impatiences de certains catholiques qui voudraient qu'on discute enfin de la papauté, qu'ils y voient "le principal obstacle à l'unité des chrétiens" (Paul VI) ou une précieuse ressource à cet effet. Il a gardé le silence sur ce point car, en bon systématicien, il sait parfaitement qu'on ne pourra traiter, avec fruit, le moment venu, de la figure que pourrait prendre la primauté romaine dans l'Eglise entière, avant d'avoir travaillé ensemble l'articulation entre le local et le régional dans la communion des Eglises. Cette impatience que l'on décèle chez certains catholiques n'a rien

de surprenant. Elle traduit la propension catholique à survaloriser la personne du ministre par rapport à l'objet de son ministère. C'est ainsi que, chez nous, nous partons plus volontiers de la personne qui "a la vocation", "qui se fait prêtre", que nous n'appelons des chrétiens au ministère en fonction de l'analyse des nécessités du service de l'Evangile et de la construction de l'Eglise. C'est ainsi que l'on aura tendance à apprécier l'ecclésialité d'une Eglise à partir de la "validité" de l'ordination de ses ministres ou plus généralement à comprendre l'Eglise à partir du Pape et des évêques, plutôt qu'à comprendre le Pape et les évêques à partir de la communion entre les Eglises. Pour progresser, il nous faudra apprendre à partir de la communion des Eglises avant de poser la question des ministères qui seront à son service. Ces derniers n'auront pas nécessairement une figure unique, et pourraient connaître une pluriformité qui, après tout; serait biblique et traditionnelle, combinant, comme le BEM l'a suggéré, l'autorité personnelle, collégiale et synodale. Sur la pluriformité des formes d'articulation entre les Eglises, nous catholiques, nous avons du chemin à faire. Nous n'en sommes même, probablement, qu'au stade où il faut enlever les obstacles dressés sur le chemin. Essayons d'évaluer, à cet égard, trois formules ecclésiologiques, quelquefois proposées officiellement, et qui seront difficilement une aide dans la solution du problème posé.

✓ **"Le collège épiscopal est une réalité antérieure à la charge d'être tête d'une Eglise particulière"**.

Cette proposition, avancée par *Apostolos suos* n.12 (qui, en 1998, enlève aux conférences leur magistère authentique), s'appuie, en note, sur le fait suivant: "comme il est évident pour tous, il y a de nombreux évêques qui ne sont pas à la tête d'une Eglise particulière". Parce qu'elle dissocie le collège des évêques de la communion des Eglises, une telle formule,

au demeurant impossible à fonder en tradition, (qu'on se rappelle le can.6 de Chalcedoine frappant de nullité les ordinations absolues, c'est-à-dire qui ne sont pas faites en fonction d'une Eglise déterminée), n'a aucune chance de réception œcuménique. Au lieu de la légitimer, il faut, bien au contraire, penser étroitement ensemble ministère et communion.

✓ **"L'Eglise universelle est une réalité ontologiquement et chronologiquement préalable à toute Eglise particulière singulière"**.

Pas plus que le précédent, cet axiome, avancé par *Communio notio 9*, ne peut aider à résoudre le problème que nous avons tous en commun. L'Eglise a toujours été locale et catholique, et surtout on ne voit pas comment elle pourrait avoir préexisté (sauf dans la pensée de Dieu) aux processus confessants et sacramentels, nécessairement localisés, qui la font exister. Une telle affirmation semble avoir pour rôle d'affaiblir les titres que les Eglises locales pourraient avoir, de se considérer comme sujets de droit et d'initiatives dans l'Eglise entière. Ce semble être aussi le rôle de la troisième et dernière formule.

✓ **"L'Eglise universelle est la mère de toutes les Eglises particulières"**.

Cet énoncé du n. 10 de la *Note sur l'usage approprié de l'expression Eglises-sœurs* (juin 2000) ne doit être confondu ni avec l'engendrement des fidèles à la foi, ni avec le rapport de fondation liant telle Eglise à une autre: Irénée parlait à ce sujet de marcottage et non de filiation, puisque la nouvelle Eglise, tout en reconnaissant ses origines, devenait une sœur de la précédente, dès qu'à son tour elle baptisait, célébrait l'eucharistie et ordonnait. Ni avec le rapport de dépendance des Eglises paroissiales par rapport à l'Eglise cathédrale. Ni avec la requête de tel pape d'Avignon, prétendant que l'Eglise romaine, ayant fondé toutes les autres, avait le droit de nommer leurs évêques. Comme les deux énoncés précédents, cette

sorte d'insistance sur la maternité de l'Eglise universelle, illustre la tentation, fréquente chez les catholiques, d'absorber les Eglises locales en elle, les réduisant à n'être que des parties subordonnées de l'Eglise entière.

Concluons l'analyse de notre second problème. La question de l'articulation entre Eglises locales, Eglises régionales et Eglise entière, reste une question ouverte dans toutes les confessions. Non seulement, aucune ne convainc les autres de la justesse de sa propre solution, mais chacune se rend compte que la solution qu'elle adopte n'est pas pleinement satisfaisante à ses propres yeux. L'ecclésiologie catholique pêche par une uniformisation qui tend à occulter la réalité des Eglises locales, tandis que les ecclésiolo-

gies orthodoxe ou issues de la Réforme, peinent à donner une expression à l'Eglise entière. Aussi, l'intuition développée par le n.26 du BEM nous paraît fructueuse, également en notre domaine car, si on la comprend bien, elle permettrait de donner une valeur et une figure différenciée aux organes de communion entre les Eglises :

"Dans la constitution de l'Eglise primitive, (...) chacun des trois systèmes d'organisation ecclésiastique (épiscopalisme, presbytérianisme, congrégationalisme) a été accepté dans le passé durant des siècles, et est encore pratiqué aujourd'hui par d'importantes fractions de la chrétienté. Chacun d'eux est considéré, par ses tenants, comme essentiel au bon ordre de l'Eglise. En conséquence, nous estimons que, sous certaines conditions à préciser, ils devront prendre simultanément leur place respective dans l'organisation de l'Eglise réunie".

On devrait donc pouvoir, dans cette organisation de l'Eglise réunie, faire place à des synodes et à des primats, articuler les uns et les autres, autrement qu'aujourd'hui, pour sortir des impasses actuelles que Möhler avait déjà décrites : elles se produisent quand chacun veut être tout ou quand un seul veut l'être.

Troisième problème:

La cause œcuménique, et nos Eglises elles-mêmes, ne gagneraient-elles pas à reprendre la question de l'épiscopat ?

Ce que l'on vient de rappeler, suggère que la théologie de l'Eglise locale et les rapports de communion entre les Eglises locales, représentent un point de passage obligé d'une théologie de l'épiscopat. L'échange qui s'est instauré entre Joseph Famerée et André Birmelé, illustre la nécessité de reprendre la question du ministère épiscopal, ou plus techniquement de l'épiscopat. Dans le document de la Commission internationale luthéro-catholique *Eglise et justification* (1993), des convergences

intéressantes se dessinent à ce sujet. On y affirme ensemble que *"L'existence d'un ministère spécial est de l'essence permanente de l'Eglise"* (n.186). Plus encore, on y lit :

"Il est tout à fait possible pour la pensée luthérienne de reconnaître que le développement dans le sens d'un ministère épiscopal se réclamant de la succession historique ne fut pas un phénomène purement immanent à l'histoire, déclenché et déterminé uniquement par des facteurs sociologiques et politiques, mais qu'il eut lieu sous l'assistance du Saint-Esprit et qu'en lui quelque chose d'essentiel pour l'Eglise a pris naissance" (n.191).

La question est désormais de juger du "degré d'importance" à reconnaître à ce ministère, que les catholiques ont dit "nécessaire", "indispensable", et qui est pour les luthériens "important", "valable" et dès lors, "souhaitable" (n.197).

Pour poser cette question correctement, et pour donner sa chance à un consensus différencié sur ce point, il est capital que les Eglises de la Réforme comprennent bien ce que les catholiques entendent par épiscopat et succession apostolique. A elle seule, la juste compréhension de la position catholique devrait ouvrir le chemin en ce sens, mais c'est évidemment à nos partenaires de nous en assurer.

Quatre points de la doctrine catholique me semblent habituellement méconnus :

1) *Selon Vatican II, seul le ministère spécial appartient à l'essence de l'Eglise, mais non sa tripartition en épiscopat, presbytérat, diaconat.*

Il serait possible, probablement, de trouver, dans des documents catéchétiques catholiques, une conception de la succession apostolique présentant Jésus comme ayant ordonné les Douze, qui à leur tour ont ordonné des évêques. Mais tel n'est pas l'enseignement de Vatican II qui, prenant en compte les résultats de l'exégèse, est beaucoup plus sobre :

"Le ministère ecclésiastique, institué par Dieu, est exercé dans la



Baptême chez les anglicans

Photo S. Martineau

diversité des ordres par ceux que déjà depuis l'antiquité on appelle évêques, prêtres et diacre" (LG 28). Cette position doctrinale catholique de principe, indique au minimum, qu'en cas d'accord doctrinal sur le ministère spécial, l'épiscopat n'aurait pas à être "imposé" aux luthériens (et, par suite, aux autres Eglises de la Réforme) tel qu'il est exercé et conçu de nos jours. L'attention à d'autres énoncés doctrinaux méconnus renforce cette probabilité.

2) *Selon la doctrine catholique, le mono-épiscopat ne découle pas strictement de l'unité de l'épiscopat.* Selon *Lumen Gentium* 28, la distinction épiscopat/presbytérat remonte à l'antiquité. On fait droit ainsi, au fait que le mono-épiscopat ne s'établit définitivement partout qu'en même temps que le canon des Ecritures, vers les années 160. Auparavant, il y avait certes une épiscopat réelle, succédant aux apôtres mais, sans que celle-ci ait toujours un unique titulaire. On en a un certain nombre d'indices dont, pour commencer, le désordre dans les listes romaines telles que nous les rapportent Irénée, Hégésippe et le Catalogue libérien. A l'origine, il n'y avait probablement pas d'évêque unique à Rome, ville immense, où les communautés de quartier, communautés d'émigrés, devaient chacune avoir leurs évêques et leurs presbytres. Dans chacune de ses lettres, Ignace d'Antioche salue l'évêque du lieu par son nom, sauf pour Rome, qu'il honore du titre de "président à la charité". Autre indice, concernant Corinthe cette fois: la *Lettre de Clément* lui reproche d'avoir déposé, non pas son évêque, mais ses deux presbytres. D'après le témoignage (tardif) de Jérôme, les presbytres d'Alexandrie, désignaient l'un des leurs comme évêque, par simple acclamation. L'idée que l'épiscopat (le contenu du ministère épiscopal) ne soit pas exercée par une personne unique, reste une idée pensable. Ainsi, au Caire sept

évêques, de rite différent, ont en charge l'Eglise catholique du lieu, en toute autonomie l'un par rapport à l'autre. Mais, l'ecclésiologie catholique n'objecterait pas à la reconnaissance de l'évêque copte comme évêque principal, les six autres exerçant collégalement l'épiscopat avec lui. De même, si à Newark ou New-York, où l'on trouve 5 et 8 auxiliaires, ces derniers, au lieu de recevoir le titre d'une Eglise disparue, comme actuellement, devenaient des auxiliaires du siège, ne constitueraient-ils pas l'épiscopat collégiale de ces Eglises locales? Autrement dit, pour la doctrine catholique, l'épiscopat ne doit pas être confondu avec le mono-épiscopat. Certes, depuis la fin du second siècle, la tradition catholique et orthodoxe ne connaissent que l'unicité d'évêque. Même si nous ne changions pas, il nous serait cependant loisible de reconnaître la légitimité d'une pratique différente, chez les autres, si nous rentrions en communion. Il y a des ressources, de part et d'autre, pour creuser ces questions ensemble.

3) *Selon la doctrine catholique, l'unicité d'évêque n'est pas l'équivalent nécessaire de la monarchie épiscopale.*

Au sens technique qu'en donne, par exemple, le récent *Dictionnaire de philosophie politique* des PUF, la monarchie absolue "concentre en ses mains tout le pouvoir, gouverne sans aucun contrôle". Elle n'est pas l'équivalent de l'arbitraire, et encore moins de la dictature. Jamais, aucun de nos conciles n'a défini la papauté ou l'épiscopat comme étant monarchiques. Mais, il est difficile de nier que tel est leur fonctionnement pratique. Ainsi, le Pape peut-il "toujours librement exercer son pouvoir plénier, suprême et universel" (LG 22) et "pour régler, promouvoir et approuver l'exercice collégial, il procède selon sa propre discrétion" (*Nota Praevia* 4). Ce régime d'autorité, vaut aussi de l'évêque et du curé, sauf que ces derniers doivent

rendre compte à l'échelon supérieur, mais jamais aux fidèles. Sur ce point, le professeur Famerée demande très justement: "qu'est-ce qui nous empêche d'avoir des structures de décision délibérative?". On voit le travail considérable, requis dans l'Eglise catholique. Il s'agit de passer à une ecclésiologie de communion, et non de poursuivre une "démocratisation", concept tout aussi séculier que celui de monarchie!

4) *Le constitutif formel de la succession apostolique ne réside pas dans la chaîne ininterrompue d'imposition des mains.*

Ni la tradition orthodoxe, ni la tradition catholique ne conçoivent la succession apostolique comme une chaîne ininterrompue d'impositions valides des mains, d'individu à individu. Puisque les listes de succession apostolique ont un rôle capital, pour identifier la vraie foi, la manière dont elles sont établies mérite attention. Depuis l'origine, elles sont établies selon la session sur la cathèdre: le nouvel évêque ne succède pas à l'évêque qui l'a ordonné, mais à son prédécesseur. Tel est le principe à Rome, à Antioche, à Alexandrie, à Paris, depuis l'origine. Les généalogies épiscopales que l'ancien *Ami du Clergé* a quelquefois établies reposent sur une erreur doctrinale. La succession apostolique est d'abord succession dans telle Eglise qui a la vraie foi. C'est ainsi que, catholiques et orthodoxes disent ensemble à Munich en 1982 que "le nouvel évêque ordonné reçoit de l'Eglise à laquelle il va présider cet Evangile dont il va être le témoin". On s'y préoccupe de l'attestation de la vraie foi, mais "il n'y est jamais question de transmission de pouvoirs apostoliques par ordination" (4). Comme J. Famerée l'a souligné, c'est la doctrine qui est l'englobant du ministère.

(4) cf. Bischofsliste dans la dernière édition du *Lexikon für Theologie und Kirche* (sous la direction de W. Kasper), p. 500



Eglise méthodiste à Londres

Photo Ch. Forster

C'est clair dans notre tradition, où Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin prescrivent de désertier la prédication d'un évêque hérétique, illustrant ainsi, que la succession de quelques-uns dans le ministère apostolique est loin d'abolir la responsabilité de tous à l'égard de la foi apostolique.

Conclusion. Certes, les quatre mises au point qui précèdent ne résolvent pas toutes les questions. Elles ont pu, du moins, illustrer que l'on peut réfléchir ensemble, avec fruit, sur l'épiscopat. Il faut donc continuer.

Reprenons une suggestion pratique pour terminer: que Viviers devienne un vivier!

Je ne puis que faire écho à ce slogan remonté de l'assemblée. Si des représentants plus nombreux des jeunes générations étaient parmi nous, ils auraient bien perçu que l'œcuménisme ne consiste pas à régler des contentieux, à soigner nos relations extérieures, mais qu'il s'agit avant tout d'être des témoins crédibles dans nos sociétés, d'avoir une théologie de la grâce du Christ beaucoup plus profonde, et une théologie de l'Eglise

plus juste. Les enjeux œcuméniques sont désormais des enjeux de la vie chrétienne.

Ce sera sûrement l'une des leçons qu'on retiendra de Viviers 2001.

Certains n'auraient-ils pas aimé repartir avec des critères d'ecclésiologie plus opératoires? Ces critères, nous en disposons déjà. Nous savons qu'une Eglise est une portion, et non une partie, du peuple que Dieu rassemble par l'Evangile dans l'Esprit Saint, pour en faire le Corps du Christ, sous la conduite de pasteurs. C'est là, que nous trouvons l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. Ces critères nous sont familiers. Il ne s'agit pas d'en inventer d'autres, mais de savoir si nous allons en faire un usage statique ou dynamique.

En faire un usage statique reviendrait, pour nous, à expliquer pourquoi l'ecclésiologie pentecôtiste nous paraît déficiente; à relever telle difficulté dans l'Eglise Réformée de France ou chez les luthériens; à dire aux orthodoxes ce qui leur manque encore pour atteindre la plénitude ecclésiale. Appliqués surtout aux autres, de tels critères deviennent vite statiques et même

quantitatifs. Mais, appliqués à nous-mêmes, ils deviennent dynamiques et qualitatifs. Reprenons l'un ou l'autre, à titre d'exemple.

Sommes-nous une portion, et non une partie, du peuple de Dieu? Dans ce cas, notre Eglise locale doit se considérer comme pleinement Eglise de Dieu, tout en étant bien consciente de n'être pas toute l'Eglise de Dieu: son identité comporte de prêter l'oreille aux autres Eglises et de recevoir d'elles puisqu'elles sont aussi pleinement Eglises de Dieu.

Sommes-nous le corps du Christ, dans le repas du Seigneur? Comment alors, ne pas nous interroger sur la figure concrète que nous donnons au rassemblement eschatologique de la Nouvelle Alliance, selon la mise en garde de Paul aux Corinthiens (I Co 11)? Comment comprenons-nous le lien étroit qu'il instaure entre communion eucharistique et communion ecclésiale?

Sommes-nous le temple du Saint Esprit? Alors, il est vrai que l'ensemble des dons du Saint Esprit ne se trouve que dans l'ensemble de l'Eglise. Si personne n'a le monopole de ses dons, nous devons favoriser conseils et synodes au sein de l'Eglise locale et chacune de nos Eglises est, potentiellement, sujet de droit et d'initiative au sein de l'Eglise entière.

Etre peuple de Dieu, corps du Christ, temple du Saint Esprit, sous l'Evangile; être l'Eglise une, sainte, catholique, et apostolique, telle est notre identité dynamique. Imposable de progresser, sans nous interroger sur la fidélité de notre Eglise à cette identité fondamentale. Mais, pour le faire fructueusement, nous avons besoin d'écouter les autres chrétiens. Tel est le secret du dynamisme œcuménique. A cet égard, il me semble que nous approchons de la maturité.

Hervé LEGRAND op.

Professeur ordinaire à l'institut catholique,
directeur de l'ISEO

LA RESTRUCTURATION DES RELATIONS ENTRE L'EGLISE ET L'ETAT

Dans le tourbillon d'idées qui agite la Russie actuelle, l'un des principaux débats concerne sans conteste la place de la religion dans la société post-communiste. En témoignent les vives discussions qui ont accompagné l'adoption des deux lois régulant la vie religieuse du pays, en 1991 mais surtout en 1997. Si en 1997 une nette majorité s'est assez vite manifestée, dans un pays où le nationalisme et les réflexes identitaires s'étaient beaucoup développés, en faveur de la nouvelle loi, nettement plus restrictive que la précédente pour les Eglises "non traditionnelles" (catholicisme, dénominations protestantes en particulier), elle n'en a pas moins suscité de vives oppositions dans une fraction non négligeable de l'opinion russe, chez les intellectuels les plus ouverts à l'occident, notamment, mais aussi chez les membres de mouvements de défense des droits de l'homme, quelles que soient leurs convictions religieuses. Le débat ne s'est pas arrêté avec la publication de la nouvelle loi, qui ne règle pas les difficiles problèmes des relations entre l'Etat russe et la puissante Eglise orthodoxe. Celle-ci a toujours vécu une relation étroite avec le pouvoir, qu'il fût monarchique ou totalitaire communiste. Elle lui a été complètement inféodée pendant de longues périodes de son histoire, que ce soit en raison du contrôle absolu mis en place par un tsar autocrate comme Pierre le Grand, ou de celui mis en place par le régime totalitaire et athée des bolcheviks. Ces relations d'interpénétration trouvent en partie leur origine dans la conception byzantine de symphonie des pouvoirs (le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel proviennent tous deux de Dieu, ils doivent fonctionner en harmonie réciproque, chacun conservant son autorité dans sa sphère). Inutile de dire que cet équilibre n'est en pratique jamais atteint, l'un ou l'autre des partenaires "tirant la couverture à soi", en fonction de la conjoncture de l'époque et des personnalités en présence. La majorité des Russes sentent bien que ce modèle du passé est aujourd'hui inadapté et qu'il faut inventer de nouveaux rapports.



Alexandre V. Chipkov

Alexandre Chipkov est sociologue, éditeur dans la presse écrite et audiovisuelle (Radio Russie) pour les problèmes religieux, président de la commission des journalistes chrétiens de l'Union des journalistes de Russie. Il nous livre ici le fruit de ses réflexions, sous forme de la proposition de la création d'un organisme de régulation de ces relations Eglise-Etat, dont l'indépendance serait garantie par leur rattachement direct à l'administration présidentielle. C'est un piège à conviction dans le débat actuel, qui ne le conclut pas, mais contribue à l'ouvrir.

La formulation d'une politique intérieure pour la Russie sur fond de recherche d'identité nationale et de remise en ordre du système administratif est impossible aujourd'hui sans qu'il soit tenu compte du facteur religieux.

La libéralisation de la législation qui a été votée il y a dix ans a permis aux croyants de se mettre à participer activement à la vie sociale. Ils font partie maintenant d'organisations caritatives, éducatives, commerciales, politiques. Les associations religieuses se sont multipliées. La situation aujourd'hui se caractérise non plus par des évolutions internes, mais externes, qui influent sur la vie de la société et sur la politique du gouvernement. Religion et pouvoir politique, qui alternativement se présentent en Russie soit comme des partenaires, soit comme des concurrents, ne se sont jamais fondus dans une seule entité administrative et spirituelle, montrant même parfois des rapports conflictuels, nullement "symphoniques" en tous cas.

A la fin du XX^e siècle la situation a changé. La question se pose pour les deux prota-

gonistes d'une nouvelle approche dans leurs relations; mais puisque les aspects idéologiques internes de ces relations sont encore à éclaircir, il est indispensable de clarifier au moins les relations externes. La fin, dans les années 90/91, du système des délégués aux affaires religieuses a été sans aucun doute positif, et son caractère révolutionnaire a mis en route une réflexion sur une nouvelle conception des rapports entre l'Eglise et l'Etat.

Aujourd'hui sur les immenses espaces de la fédération de Russie, des évolutions se produisent librement dans des directions diverses - et elles se concluent par la division dramatique des religions traditionnelles. Le judaïsme est divisé, le bouddhisme est divisé, l'islam est divisé... Il n'y a en cela rien de surprenant, non plus que de typiquement russe. Aucune situation religieuse n'est jamais stabilisée, en aucun endroit, eu égard à la nature irrationnelle de la religion elle-même, et à son pouvoir émotionnel aussi bien au niveau de l'individu que de la société tout entière. C'est la raison pour laquelle l'Etat ne doit pas s'immiscer dans les affaires intérieures des Eglises, mais établir un schéma modèle de ses relations avec elles, qui d'un côté laisse une porte de sortie libérale au modèle proposé, et de l'autre ne permette pas à l'élément irrationnel de la religion de devenir dangereux pour la société.

La religion en tant que gardienne de la morale s'efforce, tout comme la politique, de réguler les relations entre des gens appartenant à des milieux différents. Par conséquent, l'Etat peut mener des pourparlers avec les organisations religieuses comme il le fait avec les partis politiques - en utilisant le même langage juridique.

La Loi sur la liberté de conscience et les organisations religieuses de 1997 ne résoud pas, c'est clair, le problème qui lui avait été posé. Les problèmes liés à la structure fédérale de l'Etat ne sont pas réglés: certaines législations locales sur les organisations religieuses contredisent la législation fédérale. Et le mécanisme qui permettrait d'éviter la collusion du pouvoir religieux avec les élites religieuses locales n'est toujours pas trouvé.

Comment reconstruire les relations Eglises-Etat? Essayer d'atteindre une liberté religieuse complète, ou préférer le paternalisme du contrôle de l'Etat? Donner la priorité aux religions traditionnelles, ou sauvegarder le grand principe de la tolérance?



La cathédrale du Christ Sauveur, récemment reconstruite dans le centre de Moscou, symbole de la résurrection de l'Eglise orthodoxe

Photo Archives UDC

La Russie doit maintenant faire face au problème très compliqué de l'instauration de nouvelles relations qui permettent, dans le contexte d'un Etat multinational, à ces deux principes de fonctionner ensemble, mais dans le même temps d'éviter les tensions national-religieuses.

Pour cela il faudra, tôt ou tard, reconsidérer la loi de 1997, et proposer, à la place du système *par enregistrement* actuellement en vigueur, un système *par accord mutuel* basé sur le principe du partenariat social entre chacune des Eglises en particulier, et l'Etat russe.

Aujourd'hui la liberté de conscience s'entend dans son sens absolu, mais les organisations religieuses sont cyniquement considérées comme des partenaires commerciaux. On favorise donc d'un côté la naissance de succédanés de religions, de l'autre l'affairisme des Eglises traditionnelles. Tout cela est gravement préjudiciable à la nation.

Un système par accord mutuel se base sur la conclusion d'un contrat entre chaque Eglise et l'Etat. Chacune des deux parties s'engage à respecter des devoirs: l'Eglise fait du travail social, s'occupe des orphelins, etc. L'Etat apporte un soutien financier, des avantages fiscaux, et une protection. Dans le même temps les deux parties obtiennent des droits: l'Eglise à ses activités d'évangélisation, l'Etat au contrôle des moyens financiers mis à disposition.

Droits, devoirs et sphère d'activité sont discutés pour chaque situation concrète, en fonction des intérêts de la Russie, et en s'appuyant sur la législation en vigueur. Cette approche préserve les principes démocratiques, permet d'utiliser au mieux le potentiel des religions traditionnelles, protège l'individu des avances des groupes pseudo-religieux, et prévient en même temps les conflits entre organisations religieuses concurrentes.

En période d'instabilité économique l'Etat

a besoin de la coopération des organisations religieuses. Ce système d'accords honnête devrait permettre de développer des partenariats sur le plan social.

Ce passage d'une pensée chaotique à une politique religieuse réfléchie, et du système par enregistrement au nouveau système par accord, demandera du temps, des efforts intellectuels et une volonté politique.

A l'heure actuelle quatre grandes structures gouvernementales s'occupent des relations Eglises-Etat:

- ✓ le département pour la collaboration avec les organisations religieuses de l'Administration présidentielle gère l'aspect politique à proprement parler de ces relations.

- ✓ la commission pour les affaires sociales et religieuses de la Douma rédige les projets de loi, les amendements, etc.

- ✓ le comité pour les questions religieuses auprès du gouvernement de la Fédération de Russie règle les affaires courantes du ressort de l'exécutif.

- ✓ le Ministère de la Justice s'occupe de l'enregistrement des associations.

Aucune de ces structures ne possède ni les pouvoirs administratifs, ni les pouvoirs exécutifs indispensables à la conception et à l'approbation d'une nouvelle législation.

Il serait donc tout-à-fait rationnel de créer un seul organisme, qui rassemblerait les pouvoirs de contrôle actuels avec des pouvoirs de création nouveaux. Il faut une structure peu nombreuse, mobile - appelons-la pour l'instant "Département des Cultes" - qui contrôlerait l'information dans les régions, et serait capable de prendre des décisions théoriques et pratiques. Afin d'avoir une portée sociale et politique particulière, le Département des Cultes devrait dépendre directement du président. Il devrait être dirigé par un plénipotentiaire représentant le président, assisté de sept adjoints. De cette façon les fonctionnaires du Département en province seraient indépendants des administrations locales: ce point est essentiel. Fixer le reste de ses attributions ne présente pas de difficulté.

Alexandre CHIPKOV

*Sociologue des religions
docteur en philosophie*

(traduction: C. AUBE-ELIE)

SUR LA ROUTE DE L'UNITÉ JANVIER-MARS 2001

Jérôme CORNÉLIS

Fin du Jubilé le Pape insiste sur l'engagement œcuménique de l'Eglise du troisième millénaire

Le 6 janvier, en la fête de l'Épiphanie, le Pape a refermé solennellement la Porte sainte de la basilique Saint Paul hors les murs. Dans la Lettre apostolique *Novo millennio ineunte* qu'il a signée à cette occasion, il rappelle les grandes intuitions et dynamiques qui ont marqué cete année jubilaire: en particulier les déclarations de repentance des 12 et 26 mars à Rome et Jérusalem, la confirmation des engagements œcuméniques pris à Vatican II, en dépit des remous soulevés par la déclaration *Dominus Iesus* du cardinal Ratzinger.



Jean Paul II devant le Mur des Lamentations Photo L'Osservatore romano

La Porte sainte se ferme, mais "la porte vivante qu'est le Christ s'ouvre à tous" concluait le Pape avant d'inviter les 80 000 fidèles encore présents et, au-delà d'eux, tous les catholiques à "ne pas retomber dans la grisaille du quotidien après l'enthousiasme jubilaire", et à poursuivre avec constance l'effort engagé (*Le Monde*, 7 janvier, p. 4).



Janvier 2001

WASHINGTON

Rapprochement décisif entre luthériens et épiscopaliens américains

Au cours d'une imposante cérémonie, début janvier, dans la cathédrale nationale de Washington, l'Eglise épiscopaliennne (anglicane) des États-Unis, qui compte 2,5 millions de membres, et l'Eglise évangélique luthérienne d'Amérique, qui en a 5,2 millions, ont célébré leur rapprochement décisif. Désormais, tout en conservant chacune ses propres structures et sa tradition liturgique, il y a entre elles reconnaissance réciproque des fidèles, des ministères et des sacrements. Elles peuvent donc procéder à l'échange de membres du clergé et participer à une mission commune. Cet accord illustre les bons rapports qui existent dans de nombreux pays entre luthériens et anglicans. Ainsi, les Eglises luthériennes des pays nordiques et baltiques sont-elles déjà en communion avec les Eglises anglicanes des îles britanniques. Les instances internationales des deux Eglises se sont réjouies de ce nouveau pas "sur la voie de l'unité chrétienne totale et visible".



Le pasteur K. Raiser

Photo Ch. Forster

PARIS

L'ISEO reçoit le pasteur Konrad Raiser

Le 17 janvier, veille de l'ouverture de la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens, l'Institut supérieur d'études œcuméniques, en partenariat avec l'hebdomadaire Réforme et le journal La Croix, recevait le pasteur Konrad Raiser, secrétaire général du Conseil œcuménique des Eglises.

Au cours de sa conférence sur l'avenir du COE et de l'œcuménisme, celui-ci a souligné que le défi fondamental aujourd'hui est d'ordre ecclésiologique, du fait de la différence profonde entre deux conceptions apparemment inconciliables: l'"*ecclésiologie exigeante*" propre à l'Eglise catholique et aux Eglises orthodoxes les empêche de "reconnaître dans d'autres Eglises, l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique", tandis que le "pluralisme dénominationnel" de la majorité des Eglises de la tradition protestante ne les laisse pas facilement "se réconcilier avec l'affirmation de la catholicité de l'Eglise".

(*La Croix*, 23 janvier, p. 17)

La semaine de prière universelle pour l'unité des chrétiens

Partout dans le monde, du 18 au 25 janvier, la semaine de prière pour l'unité a été célébrée sous le thème "Je suis le chemin, la vérité, la vie". Les textes proposés avaient été choisis par le groupe œcuménique de Vulcan (Roumanie).



Cérémonie de clôture de la Semaine de l'unité à Saint Paul hors les murs

Photo L'Osservatore romano

ROME

Une délégation œcuménique de l'Eglise évangélique luthérienne de Finlande à Rome

Le Pape a reçu en audience le 19 janvier une délégation de l'Eglise luthérienne de Finlande. Au cours de son allocution, il a notamment déclaré :

"Tandis que nous entrons dans le troisième millénaire, nous sommes conscients du besoin de nous engager toujours plus profondément à la tâche de restaurer l'unité pleine et visible parmi les disciples de Notre Seigneur Jésus-Christ, afin que la vérité salvifique de l'Evangile soit prêchée de façon plus effi-

cace aux peuples d'Europe aujourd'hui".

(L'Osservatore romano, 6 février p. 2)

PARIS

Le pasteur Tartier élu co-président du Groupe des Dombes

Jean Tartier, pasteur luthérien à Strasbourg, responsable des relations œcuméniques des Eglises luthériennes et réformées d'Alsace, et ancien président de la Fédération protestante de France (1992-1997), a été élu co-président protestant du Groupe des Dombes, en remplacement du pasteur Alain Blancy, décédé en septembre 2000.



Le pasteur Jean Tartier

Photo G. Miché

POTSDAM

Crise institutionnelle au Conseil œcuménique des Eglises

Réuni à Potsdam du 29 janvier au 6 février, le comité central du COE a solennellement lancé le thème de la décennie qui s'ouvre, "vaincre la violence". Les participants ont en outre pris connaissance du rapport intérimaire de la commission spéciale sur la participation des orthodoxes au COE, créée en 1998 après l'assemblée de Harare, pour examiner les griefs des Eglises ortho-

doxes : d'abord sur le mode de fonctionnement parlementaire qui les défavorise, leur nombre restant stable alors que celui des communautés protestantes (pentecôtistes en particulier) progresse régulièrement - mais aussi sur nombre de questions théologiques ou éthiques (ordination des femmes, homosexualité, etc...). Pour assurer la mise en pratique des réformes institutionnelles demandées par les orthodoxes comme condition de leur maintien dans le COE, le comité a décidé de prolonger exceptionnellement d'un an le mandat du pasteur Raiser, qui devait prendre fin en 2002. Ces



La délégation de l'Eglise luthérienne de Finlande

Photo L'Osservatore romano



Les pèlerins du patriarcat d'Antioche des Grecs-Melkites

Photo L'Osservatore romano

réformes devraient comprendre le recours au consensus (et non plus au vote à la majorité) pour certains sujets, et la mise en place d'autres formes d'appartenance au Conseil, en regroupant les Eglises par familles confessionnelles, ce qui permettrait de présenter à part égale protestants, anglicans, orthodoxes et orientaux, ou encore en créant une catégorie d'observateurs "pour les Eglises qui désirent s'associer au Conseil de manière plus souple".

(La Croix, 2 et 7 février)

LONDRES

Une nouvelle étape dans le dialogue catholique-anglican

Les Eglises catholique et anglicane ont annoncé fin janvier leur décision de créer une commission épiscopale conjointe afin de "passer en revue les relations entre catholiques et anglicans à travers le monde, consolider les résultats de plus de trente ans de dialogue œcuménique et fixer un cap pour l'avenir".

La création de cette commission avait été suggérée en mai dernier par les évêques catholiques et anglicans réunis au Canada pour une évaluation du dialogue entre

les deux confessions. Etant parvenus à la conclusion que "nous sommes beaucoup plus proches de la pleine communion visible que nous n'osions le croire", les évêques avaient proposé d'instaurer cette commission avec pour première tâche l'élaboration d'une "déclaration commune de foi". Composée de dix membres dont huit évêques, la nouvelle commission sera coprésidée par Mgr David Beetle, évêque anglican de Highvale (Afrique du Sud) et Mgr John Bathersby, archevêque catholique de Brisbane (Australie).



Février

ROME

Catholiques, luthériens et réformés ont discuté des indulgences

Les 9 et 10 février, pour la première fois depuis la Réforme, catholiques,

luthériens et réformés se sont rencontrés autour du thème des indulgences, la question même qui fut à l'origine du schisme de Luther. Le but de cette rencontre, suscitée par le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, était seulement, souligne le communiqué officiel, de "clarifier les problèmes historiques, théologiques et pastoraux liés aux indulgences". La consultation qui s'est déroulée "dans une atmosphère positive" pourrait être suivie d'autres discussions.

ROME

Pèlerinage à Rome du Patriarcat d'Antioche des Grecs-Melkites

Jean Paul II a reçu en audience le 12 février les pèlerins Grecs-Melkites d'Antioche, guidés par Sa Béatitude Grégoire III. Cette Eglise catholique de rite oriental a toujours connu une intense activité œcuménique. Le Pape leur a notamment déclaré : "L'union avec le siège de Rome n'amointrit pas votre spécificité ni vos richesses propres, mais au contraire elle les fortifie et en fait un don précieux qui enrichit la catholicité tout entière". (...).

(L'Osservatore romano, 20 février p. 4 et 5)

PARIS

Le décès de Cyrille Eltchaninoff

Cyrille Eltchaninoff est mort le 24 février dernier. Il était président d'honneur de l'Action chrétienne des étudiants russes - Mouvement de jeunesse orthodoxe (ACER-MJO), et fondateur du service de l'Aide aux croyants de l'Union soviétique (aujourd'hui ACER-Russie), mouvement très actif d'aide aux chrétiens persécutés (désormais orienté vers le soutien d'associations russes chrétiennes à caractère social), placé sous le patronnage des présidents de la Conférence des évêques (catholiques) de France, de l'Assemblée des évêques orthodoxes de France, et de la Fédération protestante de France.



Cyrille ELTCHANINOFF Photo ACER-Russie

Au cours des obsèques célébrées le 28 février en l'église de l'Entrée-de-la-Mère-de-Dieu-au-Temple, rue Olivier de Serres à Paris, le père Boris Bobrinskoy, doyen de l'Institut Saint Serge, a évoqué toute une vie de dévouement au service de l'Eglise et du mouvement qu'il avait créé : "Après une formation théologique classique à l'Institut Saint Serge, Cyrille se spécialisa dans le domaine de la philosophie religieuse russe qu'il enseigna pendant plusieurs années à l'Institut. Profondément ancré dans la tradition théologique orthodoxe, il

savait communiquer la richesse de la pensée religieuse contemporaine. A partir de là, sa préoccupation sera de préserver l'héritage spirituel de l'orthodoxie russe et de la communiquer au peuple russe encore muselé et asservi. Il développe ainsi une extraordinaire action de transmission de la littérature religieuse russe vers la Russie par tous les moyens à sa disposition. C'est ainsi que se crée et se développe au sein de l'ACER le département d'Aide aux Croyants en URSS".

(SOP, avril 2001)

LIBAN

La mort accidentelle du père Jean Corbon

Le père Jean Corbon est mort brutalement dans un accident de la route le 25 février. Ses obsèques ont été célébrées le 28 février à Beyrouth selon le rite melkite.

(cf. *Unité des Chrétiens* n°. 122, avril 2001)

**Mars****La journée mondiale œcuménique des femmes chrétiennes**

Le 2 mars a eu lieu partout dans le monde la Journée mondiale de prière pour les femmes de diverses confessions chrétiennes. Née en 1987 aux Etats Unis, cette journée est une initiative de femmes souhaitant unir prière et action solidaire dans une célébration accompagnée d'une offrande. En France, plus de 250 célébrations étaient prévues.

LYON

Le dialogue judéo-chrétien

Les 3 et 4 mars s'est tenue à Lyon une session organisée par le Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme, pour faire progresser ce dialogue sur de nouvelles pistes. Pour le cardinal Louis-Marie Billé, évêque de Lyon et président de la Conférence épiscopale de France, les relations avec le judaïsme sont une priorité pour l'Eglise catholique en France. "Chrétiens et juifs sont mis à l'épreuve de la modernité. (...) L'institution de relations fraternelles peut ouvrir un espace pour empêcher les violences qui menacent de ressurgir".

(*La Croix*, 6 mars p. 21)

BERLIN

Les patriarchats de Constantinople et de Moscou ont mis fin à leur conflit en Estonie

Une "brève" de *La Croix* (8 mars, p. 3) signale que, réunis à Berlin le 19 février dernier, de hauts représentants des patriarchats de Moscou et de Constantinople se sont mis d'accord sur le contentieux de juridiction qui les opposait en Estonie. Par cet accord, qui doit encore être ratifié par le Saint-Synode de chaque patriarchat, "chaque structure ecclésiastique aura le droit de propriété sur les églises qu'elles utilisent actuellement" explique le patriarchat de Moscou dans un communiqué. Les deux délégations ont également convenu de continuer leurs discussions sur la situation en Ukraine (où un autre conflit oppose les deux patriarchats) lors d'une prochaine réunion qui doit se tenir en avril.

MULHOUSE

Assemblée générale de la Fédération protestante de France

Elle s'est tenue le 10 mars dans la cité alsacienne. Il y fut question du



Le pasteur de Clermont Photo G. Miché

rôle des aumôniers dans les armées, les hôpitaux et les prisons, et de l'admission de nouvelles Eglises. "Notre identité d'Eglise, qu'elle soit luthérienne, réformée, baptiste, pentecôtiste, est insuffisante pour rendre compte de la compréhension que nous avons de l'Eglise de Jésus-Christ. Chacune a besoin des autres pour avancer." a répondu le pasteur Jean-Arnold de Clermont, président de la FPF, à ceux qui redoutent la croissance trop rapide du "pôle évangélique", notamment avec l'adhésion des adventistes et des Assemblées de Dieu. Il a néanmoins rappelé que si le dialogue était ouvert, il ne fallait pas pour autant préjuger de ses résultats; "Dialoguer, c'est rendre justice à notre conviction que la vérité ne nous appartient pas, mais cela ne dit pas que nous pourrions construire un projet associatif commun. C'est sur ce point qu'il nous faudra répondre dans deux ans".

(La Croix, 12 mars p. 17)

MOSCOU

Remise à l'Eglise orthodoxe russe de reliques de Saint Nicolas

Les reliques de ce saint, évêque de Myre (Turquie actuelle) au IV^e siècle, particulièrement vénéré en Russie, sont actuellement conservées à Bari, dans le sud de l'Italie. Des fragments, contenus dans un petit coffret, ont été remis le 12 mars au patriarche Alexis II par

le père Giovanni Matera, recteur de la basilique Saint Nicolas à Bari, et une délégation de ce diocèse particulièrement engagé dans l'œcuménisme, lors d'une cérémonie qui a eu lieu au monastère Saint Daniel. Ces reliques seront proposées à la vénération des fidèles dans la basilique du Christ Sauveur, récemment édiflée au centre de Moscou.

(SOP, avril 2001).

ROME

Entretiens fraternels entre l'Eglise presbytérienne des Etats Unis et le Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens

En réponse à l'invitation du pape Jean Paul II, adressée à toutes les confessions chrétiennes, de s'engager dans un dialogue fraternel sur les formes à travers lesquelles son ministère d'unité "pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et par les autres" (*Ut unum sint*, no. 95) la Presbyterian Church des Etats Unis a préparé un document intitulé "le successeur de Pierre".

Un premier débat sur ce document a eu lieu lors de la visite du cardinal Cassidy au siège de la PCUSA à Louisville en décembre dernier. Il s'est poursuivi du 18 au 23 à Rome avec le nouveau président du Conseil pontifical pour l'Unité des chrétiens, le cardinal Kasper. La délégation de l'Eglise presbytérienne était conduite par son chef de la communion, le révérend D^r Clifton Kirpatrick.

PARIS

Le décès du père Panayotis Simiyatos

Le Père Simiyatos, recteur de la cathédrale orthodoxe grecque Saint

Etienne depuis trente sept ans, est mort le 21 mars des suites d'un infarctus, à l'âge de 65 ans. "Il rayonnait d'une joie continue": a dit Mgr Jérémie, président de l'Assemblée des évêques orthodoxes de France, au moment des obsèques, le 24 mars.

(SOP, avril 2001)

ROME

A propos de la Déclaration luthéro-catholique sur la justification

Le 25 mars *L'Osservatore romano* publiait un article signé de trois astérisques (code utilisé parfois par le quotidien du saint Siège pour indiquer que l'article émane d'une instance autorisée de la Curie), pour rappeler que l'accord sur la justification par la foi est bien "un pas décisif dans le dépassement de la séparation des Eglises", mais n'est pas à lui seul suffisant pour que l'Eglise catholique puisse d'ores et déjà autoriser l'intercommunion avec les luthériens.

Il rappelle que la Déclaration d'Augsbourg souligne que "certaines questions demeurent et exigent une clarification complémentaire", mentionnant "le rapport entre parole de Dieu et enseignement de l'Eglise, l'ecclésiologie, l'autorité dans l'Eglise, son unité, le ministère et les sacrements". Selon l'article, "il ne s'agit pas de thèmes secondaires, mais d'affirmations centrales de la confession ecclésiale sur lesquelles il doit y avoir accord afin que l'unité des chrétiens ne dépende pas d'interprétations humaines arbitraires ou d'objectifs pragmatiques".

Dès lors, s'il n'y a pas d'unité sur de tels thèmes, "la célébration commune de l'Eucharistie ne serait pas vraie et constituerait même une démonstration que la fragmentation de la chrétienté est insurmontable".

(La Croix, 28 mars p. 20)

SEMAINE ŒCUMÉNIQUE DES "AVENTS"

Chrétiens et morale

semaine animée par les pasteurs Denis Vatinel (Eglise réformée de Royan, membre du groupe des Dombes), et Yves noyer (Eglise réformée de saint Malo, président de l'équipe régionale œcuménique), et les pères Louis-Michel Renier (doyen de la faculté de théologie d'Angers, membre du groupe des Dombes) et Pierre Guilbaud (faculté de théologie d'Angers, séminaire interdiocésain de Nantes), avec la participation de André Talbot (directeur du Centre théologique de Poitiers, enseignant à l'Institut catholique de Paris), et Denis Müller (faculté de théologie de Lausanne).

Au centre spirituel de La Pommeraye (Maine et Loire). - Contact : Denise Bréard - tél. 02 33 64 31 26

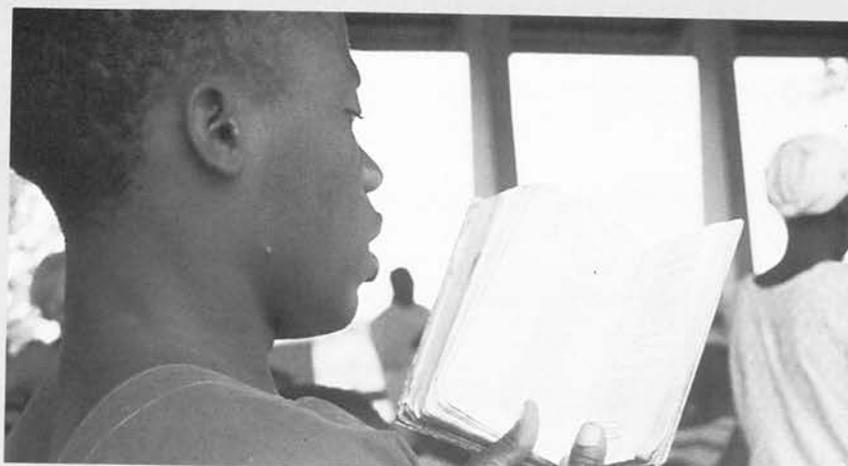


Semaine

de la Bible 2001

Préparée par l'Alliance biblique française

Elle aura lieu pendant la première semaine de l'Avent 2001, du dimanche 2 au dimanche 9 décembre. Le slogan en sera "*Vous avez un nouveau message*" en référence aux moyens de communication contemporains (Internet, téléphonie mobile).



Lecture de la Bible

Archives UDC



IX COLLOQUE ŒCUMÉNIQUE INTERNATIONAL

Au monastère de Bose (Italie) sous le patronage du Patriarche de Constantinople et du Monastère Sainte Catherine du Sinaï.

16-18 septembre : Saint Jean Climaque et le Mont Sinaï

20-22 septembre : Voies du monachisme Russe

Parmi les orateurs : Enzo Bianchi, Hilarion (Alfaïev), Mgr Meletios, M. Van Parys, Damaskin

Renseignements : Fax. 39 015 679 290 - e-mail : convegna@monasterodibose.it



À LIRE

B. SESBOÛÉ, *Le magistère à l'épreuve*, Paris, 2001 (DDB).

L'auteur, dont la culture et l'expérience œcuméniques sont reconnues, aborde ici un sujet délicat et central que manifeste bien son sous-titre : autorité, vérité et liberté dans l'Eglise.

Parcourant l'histoire de l'Eglise, il en tire de précieuses leçons en s'attachant au vocabulaire employé et aux relations entre les divers acteurs du magistère ecclésial. Il cherche ensuite à montrer comment le fonctionnement du magistère devrait honorer les dimensions communautaire, collégiale et présidentielle de l'exercice du magistère dans la vie de l'Eglise.

Prenant appui sur la proposition de Jean-Paul II, dans l'encyclique *Ut unum sint*, de réviser les modalités de l'exercice du ministère de Pierre, il donne des éléments pour une figure renouvelée du magistère dans l'avenir.

Sa critique équilibrée lui permet de faire des propositions utiles, avec le souci de servir aussi la cause de l'unité.

Hermann J. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire*, Paris, 2001 (Cerf)

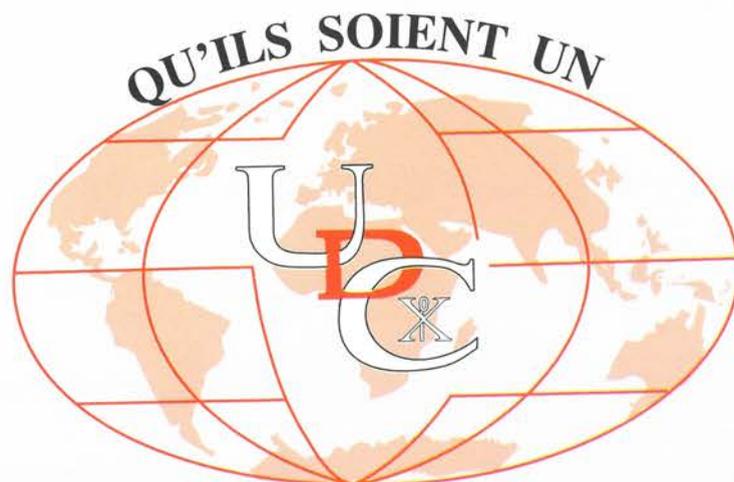
La traduction de Joseph HOFFMANN, nous donne accès à un livre paru en 1998, d'un spécialiste de Vatican I et Vatican II. Ce livre se situe dans la perspective ouverte par l'encyclique *Ut unum sint*. Histoire et théologie permettent à l'auteur de montrer d'abord que la primauté pontificale et de l'infailibilité de son magistère définies à Vatican I n'imposent pas une certaine forme de centralisme romain, chère à ceux qui en font une interprétation maximaliste. Dans la ligne de l'ecclésiologie de communion qui rallie nombre de théologiens de toutes confessions, l'auteur esquisse ce qui pourrait être une primauté de communion, au service de la communion des Eglises.

UNITÉ DES CHRÉTIENS - 80, RUE DE L'ABBÉ CARTON - 75 014 PARIS

☎ 01 53 90 25 50 • fax 01 45 42 03 07

E-Mail : unite.chretiens.revue@wanadoo.fr

Revue placée sous le patronage du Conseil d'Églises chrétiennes en France



Une seule Tête, un seul Corps, un seul Christ, Il y a donc le Pasteur des pasteurs, les pasteurs du Pasteur, les brebis et les pasteurs sous la houlette du Pasteur (...).

C'est moi qui suis l'unique, avec moi ne font qu'un tous ceux qui demeurent dans l'Unité (...). Il parlait à la première bergerie qui était la nation d'Israël selon la chair. Il y en avait d'autres qui devaient partager la foi d'Israël, qui étaient encore au-dehors, dispersés chez les gentils, prédestinés, pas encore rassemblés. (...) Il faut qu'on me les amène, dit-il. Car il ne doit y avoir qu'un seul troupeau et un seul Pasteur (...), le Pasteur des pasteurs.

Saint Augustin (Sermon, 138)