

# CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS

## PLÉNIÈRE 2001

12-17 novembre 2001

### **DISCOURS D'OUVERTURE DU CARDINAL WALTER KASPER**

#### ***Situation actuelle et avenir du mouvement œcuménique***

#### **I.**

#### **L'œcuménisme dans une situation en mutation**

Le présent rapport sur l'activité du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens durant les trois années qui se sont écoulées depuis la dernière Assemblée plénière se limite à une brève période. Néanmoins, pour cette première Assemblée plénière du nouveau millénaire, le rapport ne peut éviter d'aborder la question beaucoup plus importante: Où en sommes-nous avec l'œcuménisme au début du nouveau millénaire? Qu'avons-nous accompli dans les 35 dernières années depuis que l'Église catholique, avec le deuxième Concile du Vatican, est officiellement entrée dans le mouvement œcuménique? Quels en ont été les résultats positifs? Quels sont les nouveaux problèmes et les nouveaux défis auxquels nous sommes confrontés? Mes réflexions sur ces points sont intentionnellement placées sous le titre: « L'œcuménisme dans une situation en mutation ».

Je n'entends pas ni ne pourrais entrer dans les détails des 13 différents dialogues actuellement en cours, ni dans les nombreuses autres activités de notre Conseil. Les rapports complets sont devant vous ; pour toute autre information ou tout éclaircissement, je vous invite à poser des questions au cours de la discussion générale. En ce moment, je voudrais mettre en évidence quelques éléments de caractère général concernant la situation actuelle, et réfléchir sur les changements qui me semblent la caractériser. La thèse que je désire avancer est qu'une nouvelle situation œcuménique se dessine.

Dans un certain sens, on peut parler de crise. Mais le terme 'crise' ne doit pas être compris de façon unilatérale, au sens négatif de dégradation ou d'effondrement de ce qui a été édifié dans les dernières décennies – et qui n'est pas négligeable. 'Crise' s'entend ici dans le sens original du terme grec, qui indique une situation où les choses sont dans un équilibre précaire, où elles ne tiennent qu'à un fil; en fait, un tel état peut être positif ou négatif. Les deux sont possibles. Une situation de crise est une situation où les anciennes méthodes sont à leur terme, mais où des espaces s'ouvrent à de nouvelles possibilités. Une situation de crise se présente donc comme un défi et un temps pour les décisions.

Si nous jetons un regard sur les trois dernières années, surtout sur l'année jubilaire 2000, il est clair qu'il n'y pas de forme unilatérale de crise. En 1999 à Augsburg, nous avons non seulement signé, mais également célébré la signature de la « *Déclaration conjointe sur la justification* » avec la *Fédération luthérienne mondiale*. Comme l'a dit le Pape Jean-Paul II, il s'est agi d'une véritable pierre milliaire: d'une part, c'était le résultat de nombreux dialogues œcuméniques conduits au niveau international et national dans les années précédentes ; d'autre part, toutefois, nous n'avons obtenu qu'un accord différencié, et nous sommes encore

loin du but que nous cherchons. Néanmoins, l'événement a été perçu par beaucoup de chrétiens comme un signe d'espérance offert au monde. Ils se réjouissaient du fait que des polémiques et des différences séculaires qui avaient divisé les Églises sur un point central et fondamental de leur message, avaient pu être surmontées grâce à un sérieux dialogue œcuménique.

Pendant l'année du Jubilé, nous avons eu la joie de célébrer quelques importants événements œcuméniques réellement prophétiques, comme l'a dit le Pape dans « *Novo millennio ineunte* » (2001) (n° 48). L'ouverture de la Porte Sainte à Saint-Paul-hors-les-Murs ; la Journée du pardon, le premier dimanche du Carême ; la Commémoration des nouveaux martyrs (ou mieux, des nouveaux témoins) du XX<sup>e</sup> siècle, au Colisée. Le premier et le troisième de ces événements ont vu plus de délégués œcuméniques que durant le deuxième Concile du Vatican. Tous étaient profondément émus. En effet, n'était-ce pas émouvant, au début du nouveau millénaire, de voir l'évêque de Rome, en tant que premier de tous les évêques, et les représentants des Églises et Communautés ecclésiales d'Orient, le délégué du Patriarcat œcuménique, le représentant des Églises et Communautés ecclésiales occidentales, l'Archevêque de Cantorbéry, entrer dans la Basilique Saint-Paul, faire quelques pas ensemble, encore que très peu, et vers la fin de la liturgie solennelle, tous les évêques et les responsables des Églises et Communautés ecclésiales séparées échanger le signe de la paix avec l'évêque de Rome ? Plus émouvante encore a été pour moi la commémoration des témoins du XX<sup>e</sup> siècle qui, plus que tous les siècles précédents, a été le siècle des martyrs dans toutes les Églises et dans toutes les Communautés ecclésiales. La commémoration de ce patrimoine de martyre commun est une source d'espérance, parce que « *sanguis martyrum semen christianorum* » (Tertullien) et *semen christianorum unitatis* également.

Dans ce contexte, rappelons toutes les visites du Saint-Père: en Égypte et au Mont Sinaï, en Terre Sainte ; et avant cela en Roumanie, et puis en Grèce, Syrie, Ukraine et Arménie. Ces visites ont été très importantes du point de vue œcuménique et, de même que les lettres que le Saint-Père échange régulièrement avec les chefs des autres Églises, sont bien plus qu'une expression de diplomatie et de courtoisie. Elles revêtent une signification ecclésiale plus profonde. Car, comme dans la tradition de l'Église des premiers siècles, elles sont des expressions de la communion ecclésiale qui, aujourd'hui, est déjà réelle et profonde bien qu'encore incomplète. À ce titre, elles étaient le fruit et le sommaire de 35 années de travail œcuménique.

Tout cela montre très clairement la nouvelle et positive situation œcuménique et témoigne des progrès des dernières décennies. Outre la valeur de tous les résultats des différents dialogues, ces événements démontrent qu'un changement historique essentiel a eu lieu et qu'une nouvelle situation historique s'est créée. Dans son encyclique œcuménique « *Ut unum sint* » (1995), le Pape Jean-Paul II décrit les fruits du dialogue, qu'il considère comme « la fraternité retrouvée » (n° 41). Les chrétiens des différentes Églises et Communautés ecclésiales ne sont plus des ennemis ni des voisins indifférents ; ils se rencontrent comme des frères, des sœurs et des amis ; ils sont sur le même chemin commun, en un même pèlerinage vers la pleine communion.

Nous ne pouvons ni ne voulons remonter au-delà de ce riche héritage œcuménique. Nous devons construire à partir de lui. Toutefois, nous serions aveugles si nous négligions de voir qu'une nouvelle situation est en train d'émerger, qui n'est pas seulement la continuation des 35 dernières années. Le Jubilé de l'An 2000 a célébré ces fruits, mais en même temps il a mis en évidence le fait que, de différentes manières au début du nouveau millénaire, nous sommes

confrontés avec une nouvelle situation qui peut être appelée situation de crise dans la double acception du terme.

Voyons d'abord rapidement quelques-uns des dialogues et ensuite nous ferons quelques remarques de caractère général. En premier lieu, le dialogue avec les Églises d'Orient et avec les Églises orthodoxes. Du point de vue théologique, elles sont le plus proche de nous. Depuis 1980, ce dialogue a donné de bons et substantiels résultats. L'échange de délégations entre Rome et Constantinople à l'occasion des fêtes patronales respectives, les visites à Moscou, Bucarest et à de nombreux autres centres montrent que le nouvel esprit existe en dépit de tous les problèmes qui ont surgi, surtout avec le Patriarcat de l'Église orthodoxe russe en ce qui concerne la situation en Ukraine occidentale. Mais bien que ces Églises soient théologiquement très proches de nous, elles sont extrêmement loin tant mentalement que culturellement, beaucoup plus loin que les Communautés ecclésiales protestantes. Cela crée souvent de la suspicion et des malentendus et rend parfois le dialogue difficile et chargé d'émotivité.

Les tensions évidentes au niveau universel correspondent à des tensions entre ces Églises elles-mêmes. Elles se trouvent aujourd'hui dans une situation nouvelle. Pour la première fois dans leur longue histoire, la plupart d'entre elles sont libres – libérées de la soumission aux empereurs byzantins, aux souverains ottomans, au tsar, de l'oppression et des persécutions communistes. Le monde orthodoxe doit donc faire face à une nouvelle situation, et les Églises ont besoin de temps pour trouver leur orientation et définir leur identité. Cela demande du temps et de la patience de notre part. Mais cela cause aussi des craintes et des tensions entre les Églises et suscite en elles la tentation de se refermer sur elles-mêmes. En outre, pendant la période des persécutions, beaucoup de leurs membres se sont réfugiés en Occident. À présent, ces Églises ne sont plus uniquement des Églises d'Orient, mais elles ont une vaste diaspora en Europe, en Amérique et en Australie, c'est-à-dire au sein de la culture pluraliste occidentale. C'est en outre une nouvelle situation qui, jusqu'à présent, n'a pas encore trouvé de solution satisfaisante. Le problème et l'accusation de prosélytisme, et de ce qu'on appelle « uniatisme », sont dans une certaine mesure une projection d'un sentiment de crainte et une forme d'autoprotection.

Toutefois, la requête des Églises orthodoxes de discuter et de résoudre d'abord le problème de 'l'uniatisme' avant de reprendre le programme convenu pour le dialogue, a conduit à une impasse. Comment peut-on résoudre ces problèmes sans parler du ministère pétrinien qui est la base rationnelle même de l'existence des Églises catholiques d'Orient ? Après la triste expérience de la dernière assemblée plénière de la *Commission théologique internationale* à Emmitsburg/Baltimore, je ne vois pas comment nous pourrions poursuivre le dialogue à ce niveau. Dieu merci, nous avons toujours de bonnes relations avec les différents Patriarcats et au niveau régional, au niveau des conférences épiscopales, des diocèses, des monastères, dans de nombreux contacts personnels et entre institutions telles que *Church in Need, Renovabis* et d'autres.

Le dialogue avec la *Communion anglicane* (ARCIC) a également produit d'excellents et précieux documents, surtout le dernier sur « *Le don de l'autorité* » (1998). D'énormes progrès ont été faits, notamment en ce qui concerne la question du ministère pétrinien. Le climat et l'ambiance au plan théologique et au plan hiérarchique sont excellents. Contrairement aux Églises orthodoxes, on sent que nous provenons de la même tradition latine et que nous vivons dans le même monde occidental. On pourrait penser que l'unité doit être possible dans un avenir très proche. Mais comme nous l'avons constaté l'an dernier à Toronto au cours

d'une rencontre avec tous les Primats anglicans – une rencontre qui s'est déroulée dans une atmosphère exceptionnellement fraternelle – la réception de nos documents communs est lacunaire dans les deux Églises. Il existe de fortes tensions à l'intérieur de la Communion anglicane, et on pourrait même se demander si ces documents de dialogue sont réellement représentatifs de l'ensemble ou même de la majorité des anglicans. En particulier, l'introduction de l'ordination des femmes au sacerdoce et, dans quelques provinces anglicanes, également à l'épiscopat, crée un nouveau et sérieux obstacle et reste un problème irrésolu au sein de la Communion anglicane elle-même. Mais ici, au moins, les structures et l'esprit de dialogue sont encore intacts, de sorte que nous pouvons espérer et continuer d'avancer. C'est ce que nous ferons.

La situation est la même en ce qui concerne la *Fédération luthérienne mondiale*. Ici nous avons obtenus de bons résultats et les relations personnelles sont excellentes. Sans aucun doute, la « *Déclaration conjointe sur la justification* » a représenté un important pas en avant et un développement capital dont nous pouvons et devons nous réjouir. Cette Déclaration a donné une dimension et une intensité nouvelles à nos relations mutuelles, qui sont assez différentes de nos relations avec d'autres Communautés ecclésiales issues de la Réforme. Toutefois, les espérances étaient autres quant aux conséquences de l'accord différencié sur la justification, lequel, par la suite, a parfois causé des déceptions et de la frustration. Beaucoup de luthériens pensaient, bien que nous l'avions clairement exclu dès le début, que la participation commune à l'eucharistie, ou tout au moins l'hospitalité eucharistique, devait être la conséquence de l'accord. Par ailleurs, ce sont les problèmes ecclésiologiques qui se posent à présent pour nous: problème des ministères dans l'Église, surtout l'épiscopat et la succession apostolique. À ce propos, mon impression, lors de la dernière session de la Commission de dialogue international au Danemark, il y a deux mois, a été qu'en dépit d'une chaleureuse atmosphère, on peut difficilement parler de progrès concernant ces problèmes ecclésiologiques.

Dans ce contexte, nous ne devons pas non plus oublier qu'il existe encore des problèmes non résolus entre les différentes Églises luthériennes: les Églises de la Communion de Porvoo, en Scandinavie, qui ont l'intention d'introduire l'épiscopat historique, et une intention analogue aux Etats-Unis; il y a les Églises de Leuenberg sur le continent européen, avec des tendances en faveur de la création d'une nouvelle Église Unie comprenant les Églises réformées sous l'égide de l'EKD en Allemagne, etc. J'ai l'impression qu'il nous faut envisager une longue période intermédiaire dans nos relations avec ces Communautés. Et c'est encore plus le cas avec les autres Communautés ecclésiales issues de la Réforme.

Je n'aborderai pas, dans ce cadre de référence, les dialogues avec les autres Communautés ecclésiales (*réformés, méthodistes, mennonites, etc.*) et les nouveaux dialogues que nous entreprenons actuellement, par exemple avec les *Adventistes du Septième Jour*, bien qu'on pourrait signaler bon nombre de résultats positifs à ce propos. Pour finir, je ne mentionnerai que les dialogues avec les nouvelles Communautés, celles des *évangéliques* et des *pentecôtistes*. Elles représentent le mieux la nouvelle situation. Ces communautés grandissent très rapidement, tandis que les Églises protestantes traditionnelles régressent au niveau mondial. Sur les questions éthiques, elles sont souvent plus près de nous que des Églises protestantes historiques et du COE. Il s'agit souvent de chrétiens engagés qui prennent le message biblique, la divinité de Jésus Christ et les commandements de Dieu très au sérieux. Avec quelques-unes d'entre elles nous avons instauré un bon dialogue et une solide amitié, ou tout au moins des contacts positifs et prometteurs. Sur les questions d'ordre ecclésiologique, elles sont certainement loin de nous. Il s'ensuit que ces dialogues ont nécessairement un

caractère très différent des dialogues avec les orthodoxes. Leur but n'est pas l'unité de l'Église, mais la suppression des malentendus, une meilleure compréhension réciproque, l'amitié et la collaboration partout où c'est possible. Les dialogues peuvent avoir une fonction maïeutique et aider ces Communautés à s'interroger, à clarifier leur propre identité et à se poser des questions qu'elles n'avaient jamais discernées jusqu'à présent. Le panorama œcuménique connaît donc un changement considérable sous ce rapport également.

Les nouvelles communautés qui viennent d'être mentionnées se distinguent des anciennes et des nouvelles sectes ainsi que des nombreuses « Églises champignons » d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie. Elles aussi font partie du nouveau panorama. Mais à cause de leurs attitudes et pratiques fondamentalistes, souvent très agressives, syncrétistes et dédiées au prosélytisme, elles pourraient difficilement être les partenaires d'un dialogue œcuménique. Toutefois, les communautés qui sont ouvertes au dialogue œcuménique représentent une véritable stimulation en nous permettant d'avoir une même position et de rendre un témoignage commun à la fraternité chrétienne, malgré toutes les différences et les problèmes qui existent toujours.

Le nouveau panorama se reflète également sur la situation du COE et sur nos rapports avec celui-ci. La coopération au sein de la *Commission « Foi et Constitution »* est excellente et la participation au « *Groupe mixte de travail* » est efficace et empreinte d'un esprit de collaboration et d'amitié. Mais le COE aussi est en crise. Les Églises d'Orient et orthodoxes n'y sont pas fort à l'aise et menacent de se retirer à moins de changements substantiels en matière de procédure et dans les questions qui se rapportent au programme. De nombreuses nouvelles communautés ne désirent pas adhérer au COE en raison de ses positions considérées comme libérales. Cela a donné lieu à un débat sur la création d'un Forum – quelle que soit éventuellement sa forme – qui comprendrait toutes les Communautés et groupes ecclésiaux. Au sein du COE on peut constater une baisse d'intérêt pour les discussions théologiques classiques et souvent un changement paradigmatique orienté vers un soi-disant œcuménisme séculier, où l'accent est mis sur le témoignage commun en matière de justice et de paix, parfois même avec des groupes de pression en faveur des questions concernant les femmes, etc. Sur la base de nos relations passées, le Conseil pontifical est déterminé à poursuivre sa coopération loyale, amicale et constructive, bien que parfois critique, qui est d'ailleurs appréciée par nos partenaires.

Ce qui précède n'est qu'un rapport superficiel sur quelques aspects de la question; il est loin d'être complet et quelques points ont nécessairement un caractère général. Je n'insisterai pas sur chacun des termes. Ce que j'ai voulu dire n'est qu'une introduction à une définition des éléments de la nouvelle situation qui s'amalgame et qui change, et dont nous parlerons par après.

1. Un premier élément d'une situation qui change, ou mieux, qui a déjà changé dans le simple espace de 35 ans depuis le deuxième Concile du Vatican, et de son Décret sur l'œcuménisme, qui déclarait que la restauration de l'unité entre tous les chrétiens était l'un de ses buts principaux (*Unitatis redintegratio*, 1). Dans une certaine mesure, la crise du mouvement œcuménique est paradoxalement la conséquence de sa réussite. Pour beaucoup de chrétiens, l'œcuménisme est devenu évident. Mais plus nous nous rapprochons les uns des autres, plus est douloureuse la perception du fait que nous n'avons pas encore la pleine communion. Ce qui nous sépare encore et nous empêche de nous réunir autour de la table du Seigneur nous blesse; nous sommes de plus en plus insatisfaits du statu quo œcuménique; dans ce climat se

manifeste une frustration œcuménique, et parfois même une opposition. Paradoxalement, c'est le progrès œcuménique lui-même qui est également la cause du malaise œcuménique.

Il y a en outre un deuxième aspect à l'éloignement dans le temps. Pour ceux de ma génération, le deuxième Concile du Vatican et sa décision en faveur du mouvement œcuménique ont été une grande et, dans une certaine mesure, une nouvelle expérience. Entre-temps, nous avons une nouvelle génération de fidèles et de jeunes prêtres catholiques qui « ne connaissaient pas Joseph » ; ils n'étaient pas encore nés à l'époque du Concile, de sorte qu'ils ne comprennent pas réellement ce qui a changé, comment et pourquoi cela a changé. Ils ne comprennent pas nos problèmes théologiques et ceux-ci ne les préoccupent pas. Ainsi, les questions œcuméniques ont perdu leur attrait. C'est souvent lié à un manque d'instruction catéchétique et homilétique. Nombreux sont ceux qui ne savent pas de quoi il est question dans la doctrine catholique ou protestante, ni quelles sont les différences. Ils n'en ont souvent qu'une connaissance superficielle et fragmentaire à travers les médias.

Cette situation nous met devant une tâche et un défi doubles. Nous devons, en premier lieu, promouvoir l'éducation œcuménique et la réception des résultats du travail œcuménique. Les effets des progrès œcuméniques n'ont pas encore pénétré dans les cœurs ni dans la chair de notre Église et des autres Églises. La théologie œcuménique n'est pas une dimension intérieure des programmes théologiques. Souvent c'est la TV qui détermine la réception, tandis que, comme l'ont montré en Allemagne les débats qui ont suivi la Déclaration conjointe, même de sérieux théologiens estiment que: *œcuménique non leguntur*. En second lieu, nous devons clarifier et renouveler la vision œcuménique; nous avons besoin d'un nouvel élan et d'une nouvelle verve œcuménique. Nous risquons de perdre toute une génération de jeunes si nous ne leur donnons pas une vision. Cela signifie un effort catéchétique, homilétique et théologique, mais plus encore un renouvellement spirituel et un nouveau départ.

2. Un second élément de notre situation est le nouvel accent mis sur l'identité. La recherche d'ouverture et de dialogue sous un aspect plus séculier peut être vue comme une part, une figure ou une forme de globalisation. Entre-temps, cette tendance est mise en question par une nouvelle quête d'identité culturelle, nationale, ethnique, confessionnelle et également personnelle. La nouvelle question qui se pose est: Qui sommes-nous? Qui suis-je? Comment pouvons-nous, comment puis-je éviter d'être absorbé dans un plus grand tout sans visage?

La question va de soi dans le monde orthodoxe, mais on la trouve également dans certaines réactions luthériennes à la Déclaration conjointe, ainsi que dans quelques milieux catholiques. Sous des formes extrêmes, elle est vivace dans des mouvements fondamentalistes qui, dans une certaine mesure, sont une réaction au pluralisme postmoderne. La question d'identité est une forme d'affirmation de soi et souvent une expression de la crainte de se perdre soi-même. Ainsi, l'œcuménisme est souvent accusé, ou mieux, on l'interprète mal en l'accusant d'abolir l'identité confessionnelle et de mener à un pluralisme arbitraire, à l'indifférence, au relativisme et au syncrétisme. Œcuménisme est souvent devenu un terme négatif.

La question d'identité comme telle est sans doute légitime et même essentielle; en soi, un dialogue sincère n'est possible qu'avec des personnes qui ont établi leur véritable identité. Mais la question peut aussi être une entrave et une cause de confinement. La tâche consistera à atteindre une identité ouverte, car l'identité est une réalité relationnelle : j'ai mon identité uniquement par rapport aux autres et dans le partage avec les autres. Dans ce sens, le concept d'œcuménisme doit être précisé. C'est dans ce contexte que nous devons voir le problème et

les avantages de « *Dominus Iesus* » qui a mis l'accent sur la question d'identité. Nous devons dire clairement qu'un œcuménisme sérieux est distinct d'une indifférence et d'un relativisme confessionnels qui tendent à se rencontrer au plus petit dénominateur commun. L'œcuménisme doit être compris comme identité catholique ouverte et partagée, comme expression authentique mais aussi comme signification de la catholicité au sens profond du terme.

3. Un troisième élément est la différenciation intérieure au sein des grandes confessions mondiales. Le Conseil pontifical a décidé dès le début d'engager des dialogues avec l'ensemble des Églises orthodoxes, avec les Fédérations mondiales des Églises protestantes (*FLM, ARM, etc.*) et avec le COE et ses unités de travail, telle que la *Commission « Foi et Constitution »*. Ce fut une décision raisonnable, bien que ces Fédérations et Associations ne constituent évidemment pas des Églises individuelles; en fait, il eût été impossible, par exemple, d'engager un dialogue avec différentes 'Landeskirchen' (Églises luthériennes évangéliques).

Cette perspective nous amène à une considération sur la conscience croissante du fait qu'en réalité il n'existe pas l'Église orthodoxe. Il y a des Églises orthodoxes autocéphales, qui sont souvent jalouses de leur indépendance et qui vivent en tension avec leurs propres Églises sœurs. En ce moment, Constantinople ne semble plus en mesure d'intégrer les différentes Églises orthodoxes autocéphales, et sa primauté d'honneur est mise en question, particulièrement par Moscou. Avec Moscou, le dialogue au niveau universel est actuellement très difficile. La situation s'améliore avec la Grèce, tandis qu'au Moyen-Orient, dans le territoire de l'ancien Siège d'Antioche, nous avons une situation totalement différente, où une communion presque totale existe déjà.

Nous avons évoqué auparavant les tensions présentes existant dans le monde luthérien concernant les ministères ecclésiastiques, et les tensions dans la Communion anglicane. Outre ces tensions sur des questions institutionnelles, il y en a d'autres de caractère éthique, comme l'avortement, l'homosexualité, la bioéthique et les questions d'éthique politique, telles que la paix et la justice dans le monde, etc.

Ce ne sont là que quelques exemples, mais qui posent la question de savoir si dans le futur nous aurons un œcuménisme à deux vitesses – ou même à vitesses multiples. Cela semble probable, mais ce n'est pas sans danger ni sans créer de nouveaux problèmes. Nous devons éviter de donner l'impression d'un « *divide et impera* ». Ce serait du mauvais œcuménisme que de créer de nouvelles divisions au sein des autres Églises ou familles confessionnelles, ou de viser à une nouvelle forme d'uniatisme. C'est pourquoi un œcuménisme à deux vitesses est quelque chose de très délicat qui doit être traité avec beaucoup de discrétion. Mais dans la situation actuelle il n'y a pas d'alternative réaliste. La mise en pratique de ce concept a besoin d'un sens de la responsabilité œcuménique en équilibre entre l'Église universelle et les Églises locales. Celles-ci doivent prendre leurs responsabilités, elles ne peuvent pas tout attendre du centre. Notre Assemblée plénière devrait exprimer un encouragement dans cette direction.

4. Un quatrième et dernier point : dans sa Lettre apostolique, « *Tertio millennio adveniente* » (1994), le Pape avait exprimé l'espoir qu'avant l'année jubilaire nous aurions réalisé la pleine communion avec les Églises orthodoxes, ou au moins que nous serions arrivés très près d'elle (n° 34). Après le Jubilé, il a été beaucoup plus prudent dans « *Novo millennio ineunte* », estimant que le chemin est encore long (n° 12 ; 38). Cela me semble très réaliste. Le temps de

l'œcuménisme enthousiaste qui a caractérisé la période immédiatement successive au Concile est révolu.

Les conséquences sont parfois la déception et même le scepticisme, souvent aussi une dure critique à l'égard de l'Église officielle (« Amtskirche »), des attitudes et des actes de protestation ou d'un œcuménisme extravagant qui ne tient aucun compte des règles officielles fixées par exemple dans le [Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme](#). Cet œcuménisme extravagant va à l'encontre du but recherché, car, au lieu de plus de communion il crée de nouvelles divisions. Personnellement je préfère parler d'une nouvelle approche réaliste et d'un œcuménisme en voie de maturation et adulte, qui a dépassé l'enthousiasme de la jeunesse, mais aussi le comportement rudimentaire de l'adolescence et qui est devenu mûr et réaliste.

Cela signifie que nous devons envisager une plus longue période au cours de laquelle nous continuerons de vivre dans l'actuelle situation de communion profonde qui existe déjà, mais qui n'est toujours pas la pleine communion. Cela veut dire une situation où nous avons laissé derrière nous l'hostilité et l'indifférence du passé et où nous avons redécouvert la fraternité de tous les chrétiens. Cela me semble le résultat le plus important des dernières décennies d'œcuménisme. Mais nous devons demeurer réalistes et éviter d'élaborer des schémas de modèles d'unité abstraits, qui finissent tôt ou tard par mener à de nouvelles déceptions. Ainsi, la question se pose à présent de savoir comment donner une vie et une structure à notre situation qui durera probablement plus longtemps que nous ne l'avions pensé. Comment vivre et comment structurer cette situation intermédiaire ? Nous reviendrons plus loin sur ce point.

## II.

### **Le concept catholique de *communio* comme vision œcuménique**

1. Nous commençons par une découverte surprenante. Bien qu'aucun des dialogues des 35 dernières années n'ait jamais eu lieu selon un plan préconçu, il est d'autant plus étonnant de constater que tous convergent de façon curieuse. Tous les dialogues sont convergents du fait de tourner autour du concept de *communio* comme de leur concept clé. Tous définissent l'unité visible de tous les chrétiens comme unité de *communio*, et sont d'accord pour la concevoir, par analogie avec le modèle trinitaire originel, non pas comme uniformité, mais comme unité dans la diversité et diversité dans l'unité. Cette convergence dans le concept de *communio* correspond à la vision du deuxième Concile du Vatican. Le *Synode extraordinaire des évêques de 1985* a déclaré que l'ecclésiologie de *communio* est « l'idée centrale et fondamentale des documents du Concile ».

2. Comme nous l'avons déjà vu, la situation actuelle est complexe et à niveaux multiples. Les documents de dialogue montrent une convergence sur le concept de *communio* mais, en y regardant bien, diverses compréhensions sont cachées derrière le terme. Le concept commun de *communio* a des sens différents et de ce fait il donne lieu à des attentes différentes et à des objectifs projetés différents. Cela suscite nécessairement des malentendus d'un côté comme de l'autre des partenaires. Toutefois, la convergence sur un seul et même concept est aussi – à part d'autres facteurs – une cause de confusion. Les différences de compréhension reflètent des ecclésiologies différentes dans les diverses Églises et Communautés ecclésiales. Mais souvent le concept théologique de *communio* est également remplacé ou recouvert par un concept anthropologique ou sociologique. L'emploi sécularisé de la parole *communio* mène à

une compréhension séculière d'un œcuménisme caractérisé par des critères et des plausibilités non théologiques et sociaux de caractère général.

Dans sa signification sécularisée, *communio* s'entend de manière « horizontale » comme une communauté d'individus, découlant du désir de communauté de ces individus. Dans ce sens, *communio* est le résultat d'une association de partenaires en principe libres et égaux. Une telle compréhension s'applique à l'Église dite Église « d'en bas »; c'est-à-dire l'Église « de base », par opposition à l'Église « établie » et à son œcuménisme officiel. Mais *communio* peut aussi s'entendre au sens néoromantique de communauté personnelle d'origine naturelle, basée sur des relations personnelles primaires ; cette compréhension implique une proximité personnelle et la cordialité d'une atmosphère familiale et amicale. Il en découle une compréhension frère-sœur de l'Église, un modèle qui a fréquemment été ébauché dans les communautés et fraternités monastiques, ainsi que dans certaines Églises libres et communautés piétistes. Aujourd'hui, ce modèle est souvent mis en pratique dans de petits groupes, dans les communautés de base et surtout dans les plus récentes communautés spirituelles. Toutefois, si ce modèle d'ecclésiologie fraternelle était appliqué à l'ensemble de l'Église, il pourrait conduire à une « ecclésiologie pour intimes » qui s'hérise contre la réalité institutionnelle d'une grande Église au lieu d'essayer d'établir une relation constructive avec elle.

D'autre part, une compréhension institutionnelle unilatérale de *communio* peut aussi causer des malentendus. Elle mène parfois à une compréhension mensongère de l'Église comme *communio hierarchica*, dans le sens où ce terme était habituellement compris dans la théologie préconciliaire: l'Église comme *societas perfecta inaequalis* ou *inaequalium*. Le Concile s'est efforcé de dépasser une telle compréhension hiérarchique unilatérale et a souligné à nouveau la doctrine biblique et de l'Église primitive du sacerdoce de tous les baptisés, de même que la doctrine du *sensus* et du *consensus fidelium* qui en découle. Cela ne conduit pas à une compréhension démocratique mais à un concept participatif de *communio* avec des droits progressifs de coopération.

En conséquence, l'Église n'est ni une démocratie ni une monarchie, ni même une monarchie constitutionnelle. Elle est hiérarchique au sens originel du terme, qui signifie « origine sainte » ; c'est-à-dire qu'elle doit être comprise à partir de ce qui est saint, par les dons de salut, par la Parole et les Sacrements comme signes et moyens de l'efficacité de l'Esprit Saint. Cela nous amène à la compréhension théologique originelle et authentique de *communio* comme vision catholique de l'unité.

3. Le mot grec pour *communio*, « *koinonia* », dans son sens originel ne signifie pas communauté, mais participation (*participatio*). Le verbe « *koinoneo* » veut dire « prendre part, participer, avoir quelque chose en commun ». Cela fait partie du message global de la Bible, selon lequel Dieu réunira son peuple et ce qui est dans les cieux et sur la terre sous un seul chef, le Christ (*Ep* 1, 10).

Selon les Actes des Apôtres, l'Église primitive à Jérusalem constituait une *koinonia* dans la fraction du pain et la prière (*Ac* 2, 42) ; les fidèles mettaient tout en commun (*Ac* 2, 44; 4, 23). D'après Paul nous avons la *koinonia* avec Jésus Christ (*I Co* 1, 9), avec l'Évangile (*Ph* 1, 5), dans l'Esprit Saint (*2 Co* 13, 13), dans la foi (*Phm* 6), de souffrance et de consolation (*2 Co* 1,5; 7; *Ph* 3, 10). La Première et la Deuxième Épître de Pierre parlent de la *koinonia* de la gloire qui va être révélée (*I P* 5, 1) et de la nature divine (*2 P* 1, 4) ; la Première Épître de

Jean mentionne la *koinonia* avec le Père et le Fils et donc entre nous (1 Jn 1, 3). Le fondement et la mesure de cette communion est l'unité du Père et du Fils (Jn 17, 21-23).

La base sacramentelle de cette *communio* est l'unique baptême par lequel nous sommes baptisés dans l'unique corps du Christ (1 Co 12, 12s ; cf. Rm 12, 4s ; Ep 4, 3s) et, par conséquent, par le baptême nous sommes un en Christ (Ga 3, 26-28). Le point culminant de la communion est la célébration eucharistique. Ainsi dans l'histoire de la théologie, le texte le plus important allait être 1 Co 10, 16s : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas une communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ? Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps : car tous nous participons à cet unique pain ». Ce texte affirme que la *koinonia* dans l'unique pain eucharistique est source et signe de la *koinonia* dans l'unique corps de l'Église; l'unique corps eucharistique du Christ et source et signe de l'unique corps ecclésial du Christ.

Cette affirmation ne doit pas conduire à une ecclésiologie de *communio* eucharistique unilatérale. La communion avec Dieu par Jésus Christ dans l'Esprit Saint affecte également la communion entre frères, et en particulier avec ceux qui souffrent. Par conséquent, *koinonia/communio* a aussi une dimension à la fois théologique, communautaire et sociale. Ce serait faux de limiter la signification ecclésiale de *koinonia/communio* à la sphère des sacrements et du culte, ou même uniquement à l'eucharistie, comme ce le serait de souligner seulement la dimension sociale. La communion a, pour ainsi dire, une dimension verticale et une dimension horizontale. Les sacrements sont le fondement de l'Église, et l'Église fondée sacramentellement célèbre les sacrements; et la communion sacramentelle s'exprime dans un comportement communautaire et social.

Toutefois, des accents différents peuvent être mis sur les divers aspects de l'unique réalité de *communio*. Ainsi, des ecclésiologies de *communio* différentes et parfois même opposées peuvent être dérivées du terme commun général de *koinonia/communio*. Divers développements confessionnels ont eu lieu dans le sens d'un accord œcuménique d'une grande portée sur ce concept.

4. Nous pourrions en premier lieu jeter un coup d'œil à la nouvelle ecclésiologie eucharistique des Églises d'Orient. Elle n'est pas sans prêter à controverse dans les milieux orthodoxes; ce n'est pas tout simplement « la » position orthodoxe. Du point de vue œcuménique, cependant, elle a pris de l'influence. Le point de départ de l'ecclésiologie eucharistique selon 1 Co 10, 16s, est le rapport intime entre *communio* ecclésiale et *communio* eucharistique, ce qui veut dire que l'Église est réalisée dans l'Église locale rassemblée pour l'eucharistie. L'Église locale qui célèbre l'eucharistie est l'Église rassemblée autour de l'évêque. L'unique Christ et l'unique Église étant présents dans chaque Église locale, aucune Église locale ne peut être isolée; chaque Église locale est nécessairement et essentiellement en *koinonia/communio* avec toutes les autres Églises locales qui célèbrent l'eucharistie. L'Église universelle est une unité de *communio* d'Églises.

Pour les théologiens orthodoxes, cette ecclésiologie eucharistique contient souvent une intention anti-primatiale. Chaque Église locale étant Église au sens le plus plein, il ne peut y avoir de ministère ni d'autorité ecclésiale supérieure à l'évêque. Dans les premiers temps, il pouvait y avoir une préséance des sièges métropolitains et des patriarches, mais elle est incorporée dans le synode. Le ministère pétrinien est également exercé par tous les évêques, individuellement et en communion synodale. Par conséquent, dans la pensée des églises orthodoxes, le problème de la primauté de Rome ne peut être considéré qu'en rapport à la

structure synodale ou conciliaire de l'Église. Les partenaires orthodoxes renvoient toujours au *Canon 34* des « *Apostolic canones* », où il est dit que le premier évêque ne peut prendre d'importantes décisions qu'en accord avec les autres évêques, et ces derniers uniquement en accord avec le premier évêque (cf. *Document Valamo*, 1988). Dans ce sens, les Églises orthodoxes peuvent en général accepter que Rome ait la « primauté dans la charité » (*Ignace d'Antioche, Ad Rom, prooem.*); mais normalement elles considèrent cela comme une primauté honoraire et excluent toute primauté de juridiction. Si cela correspond entièrement à la situation au premier millénaire, c'est une autre question.

L'ecclésiologie des réformés aboutit à un problème analogue. Dans ses premières œuvres, Luther est encore très conscient des liens qui existent entre la Sainte Communion et l'Église. Mais dans la théologie luthérienne et réformée, l'Église est généralement comprise comme étant fondée sur la proclamation de la Parole plutôt que sur les sacrements, et elle est décrite comme *creatura verbi*. Selon la compréhension réformée, l'Église est là où la Parole de Dieu est prêchée dans sa pureté, et les saints sacrements administrés selon l'Évangile. Ainsi, la *communio sanctorum* devient synonyme de *congregatio fidelium* – un terme pour désigner l'Église qui était déjà courant au Moyen-Âge. En ce sens, il existe un accord fondamental entre la compréhension catholique et réformée de *communio* fondée non pas « d'en bas » par la réunion des fidèles, mais constituée par la parole et les sacrements.

Mais la différence aussi est claire. Pour les réformés, l'Église devient réelle dans la communauté de la congrégation locale qui célèbre le culte. Luther veut remplacer le terme d'« Église », sombre et obscur à ses yeux, par celui de « congrégation » (« *Gemeinde* »). La conception réformée de l'Église a son fondement et son centre de gravité dans la congrégation. L'assemblée de la congrégation locale qui célèbre le culte est l'accomplissement et la manifestation visibles de l'Église; il ne lui manque rien de ce qui est constitutif de l'Église. La critique de la distinction théologique entre épiscopat et pastorat, et surtout de la « monarchie papale » de l'Église universelle, naît fondamentalement du fait de concentrer l'attention sur la congrégation locale. D'après la conception réformée généralement acceptée, l'épiscopat ne se différencie que fonctionnellement du pastorat ; il est le ministère du pasteur qui exerce une fonction de gouvernement ecclésial.

Toutefois, même en ce qui concerne cette question de l'épiscopat, une certaine convergence peut être perçue aujourd'hui. Pas même à l'époque de la Réforme pouvait-on soutenir une approche centrée exclusivement sur la congrégation locale; même alors la question de *l'episkopé*, du ministère de supervision et de contrôle sous forme d'un ministère de visitation, s'était posée. Un progrès ultérieur a eu lieu au XX<sup>e</sup> siècle. Il devenait clair que l'Église se réalise à différents niveaux : local, régional et universel. À chacun de ces niveaux, le « avec et contre » du ministère et de la congrégation est un élément constitutif. Cela pose de nouveau la question de la qualité des ministères de gouvernement dans l'Église aux niveaux régional et universel. Avec cette nouvelle ouverture à une vision plus universaliste, la question de la possibilité d'un ministère universel d'unité a été soulevée dans plusieurs dialogues.

Mais pour le moment, l'approche centrée sur l'Église locale et sur la congrégation locale est encore celle qui prévaut. L'objectif œcuménique accepté aujourd'hui par la plupart des communautés ecclésiales de la Réforme est une communauté conciliaire, ou une communion d'Églises qui demeurent indépendantes, mais qui se reconnaissent les unes et les autres comme Églises et sont d'accord pour avoir une communauté d'autel et de chaire, des ministères et des services acceptés mutuellement. Cette idée est en particulier la base de la *Communauté ecclésiale de Leuenberg* (1973). Ce concept est également à l'origine du modèle

de « diversité réconciliée » soutenu par la FLM. Ainsi, la question est de savoir si le modèle d'unité réformé, c'est-à-dire un réseau de congrégations locales, d'Églises locales ou des actuelles familles confessionnelles, est compatible avec l'approche ecclésiologique catholique. Malgré quelque progrès dans la formulation du problème et un début de lignes de convergence possibles, un net consensus œcuménique n'est toujours pas en vue.

5. Pour présenter de manière systématique l'ecclésiologie catholique de *communio*, nous commencerons par la Constitution conciliaire « *Lumen gentium* ». Au point huit, qui se propose de définir où se trouve réellement et concrètement l'Église, la question œcuménique se pose avec le « *subsistit in* » bien connu. La Constitution déclare que l'Église de Jésus Christ est concrètement réelle dans l'Église catholique, en communion avec le Pape, et les évêques en communion avec lui. Dans cette déclaration se trouve le nerf du dialogue œcuménique, et la déclaration « *Dominus Iesus* » (2000), avec le débat qui a suivi, ont clairement montré qu'ici le nerf est à vif et que, par conséquent, le seuil de la douleur est peu élevé.

La question cruciale, du point de vue œcuménique, est de savoir quel est le rapport entre les deux déclarations : comment, d'une part, l'unique l'Église de Jésus Christ est concrètement réelle et présente dans l'Église catholique romaine et, d'autre part, comment les nombreux éléments essentiels de l'Église de Jésus Christ peuvent être trouvés en dehors des limites institutionnelles de l'Église catholique (LG 8; 15; UR 3) et même, dans le cas des Églises d'Orient, comment y trouver d'authentiques Églises particulières (UR 14).

« *Dominus Iesus* », qui va au-delà des termes du Concile et affirme que l'Église de Jésus Christ est « pleinement » réalisée dans l'Église catholique uniquement, offre une indication pour une réponse appropriée. Cette déclaration implique logiquement que, bien qu'il n'y ait pas de pleine réalisation de l'Église de Jésus Christ en dehors de l'Église catholique, on y trouve néanmoins une réalisation imparfaite. Par conséquent, en dehors de l'Église catholique, il n'y a pas un vide ecclésial (UUS 13). Il peut ne pas y avoir « l'Église », mais il y a une réalité ecclésiale. En toute cohérence, « *Dominus Iesus* » ne dit pas que les communautés ecclésiales issues de la Réforme ne sont pas des Églises; le document soutient seulement que ce ne sont pas des Églises au sens propre du terme; ce qui signifie, dans une forme positive, qu'en un sens impropre, tout comme l'Église catholique, elles sont Église. En fait, elles ont une conception différente de l'Église; elles ne désirent pas être Église en sens catholique.

Si, en outre, on veut savoir ce qui constitue concrètement la plénitude de ce qui est catholique, les textes conciliaires montrent que cette plénitude ne concerne pas le salut ni sa réalisation subjective. L'Esprit opère également dans les Églises et Communautés ecclésiales séparées (UR 3); en dehors de l'Église catholique, il existe des formes de sainteté, et même de martyre. Inversement, l'Église catholique est aussi une Église de pécheurs ; elle a besoin de purification et de repentir. La réalité totale et la plénitude de ce qui est catholique ne concerne pas la sainteté subjective, mais les moyens sacramentels et institutionnels de salut, les sacrements et les ministères. Ce n'est que sous ce rapport sacramentel et institutionnel que le Concile peut trouver une lacune (*defectus*) dans les Églises et Communautés ecclésiales issues de la Réforme (UR 22). Tant la plénitude catholique que le *defectus* des autres sont donc de nature sacramentelle et institutionnelle, et non pas existentielle ni même morale ; ils se situent au niveau des signes et instruments de la grâce et non pas au niveau de la *res*, la grâce de salut elle-même.

La conséquence de la thèse selon laquelle l'unique Église de Jésus Christ subsiste dans l'Église catholique est qu'à présent l'unité n'est pas donnée en fragments et qu'elle est donc un objectif œcuménique futur. En fait, l'unité subsiste dans l'Église catholique, en celle-ci elle est déjà réelle (*UR 4*). Cela ne signifie pas que la pleine communion, en tant qu'objectif de l'action œcuménique, doit s'entendre comme le retour pur et simple des frères et des Églises séparés dans le sein de la mère Église catholique. Dans la situation de séparation, l'unité dans l'Église catholique n'est pas réalisée concrètement dans toute sa plénitude; les divisions sont toujours une blessure pour l'Église catholique également. Seul l'effort œcuménique tendant à aider l'actuelle communion réelle mais incomplète à se développer en une pleine communion dans la vérité et la charité, conduira à la réalisation de la catholicité dans toute sa plénitude (*UR 4; UUS 14*). Dans ce sens, l'effort œcuménique est un pèlerinage commun vers la plénitude de catholicité voulue par Jésus Christ pour son Église.

Ce processus œcuménique n'est pas une voie à sens unique où seuls les autres ont quelque chose à apprendre de nous et, en fin de compte, à s'unir à nous. L'œcuménisme est toujours un échange de dons et un enrichissement mutuel (*UUS 28*). La théologie catholique peut accepter tout ce que l'ecclésiologie de *communio* orthodoxe a de positif à dire, parce que l'ecclésiologie catholique affirme, elle aussi, que partout où l'eucharistie est célébrée, l'Église de Jésus Christ est présente. Elle a appris de la théologie réformée que la proclamation de la Parole de Dieu a aussi la fonction d'établir l'Église et la *communio*. Inversement, l'Église catholique est persuadée que ses éléments « institutionnels », tels que l'épiscopat et le ministère pétrinien, sont des dons de l'Esprit destinés à tous les chrétiens; par conséquent, elle désire les offrir, sous une forme spirituellement renouvelée, comme contribution à l'idéal d'une unité œcuménique plus parfaite. Cela ne veut pas dire association ou insertion des autres chrétiens dans un « système » donné, mais enrichissement mutuel. Plus nous nous rapprochons du Christ de cette manière, plus nous nous rapprochons les uns des autres afin d'être finalement pleinement un en Christ.

Dans notre compréhension du « *subsistit* » il est clair, selon la conception catholique, que l'unité est plus qu'un réseau et une unité de *communio* d'Églises locales. Bien que chaque Église locale soit pleinement l'unique Église (*LG 26; 28*), elle n'est pas toute l'Église. L'unique Église existe dans et par les Églises locales (*LG 23*), mais les Églises locales aussi existent dans et par l'unique Église (*Communiones notio, 9*), elles sont formées à son image (*LG 23*). Les Églises locales ne sont pas des subdivisions, de simples départements ou des provinces de l'unique Église, mais l'unique Église n'est pas non plus la somme des Églises locales, ni le résultat de leur association, de leur reconnaissance réciproque ou de leur interpénétration mutuelle. L'Église une est réelle dans la *communio* des Églises locales, mais elle ne naît pas de cette *communio*, elle est donnée antérieurement et elle subsiste dans l'Église catholique. En les mettant ensemble, cela signifie que l'Église une et la diversité des Églises locales sont simultanées ; elles sont intérieures entre elles (périchorétiques).

Dans cette périchorèse, l'unité de l'Église a la priorité sur la diversité des Églises locales. Le fait que l'unité a la priorité sur tous les intérêts particuliers est une évidence qui saute aux yeux dans le Nouveau Testament (*I Co 1, 10ss*). Pour la Bible, une seule Église correspond à un seul Dieu, un seul Christ, un seul Esprit, un seul baptême (cf. *Ep 4, 5s*). Selon le modèle de la communauté primitive de Jérusalem (*Ac 2, 42*), malgré toutes les diversités légitimes, elle est une par la prédication de l'unique Évangile, l'administration des mêmes sacrements et l'unique gouvernement apostolique dans la charité (*LG 13; UR 2*).

La thèse de la priorité de l'unité s'oppose toutefois à la mentalité postmoderne du pluralisme fondamental, pour lequel il n'y a plus une seule et unique vérité, mais seulement des vérités. En conséquence, la position catholique connaît actuellement des difficultés dans les débats publics. L'ecclésiologie catholique va, pour ainsi dire, à l'encontre de l'esprit du temps. Ce n'est pas nécessairement une faiblesse, ce peut être aussi sa force. La conception catholique de l'unité de *communio* de l'Église trouve son expression concrète dans le ministère pétrinien. Nous examinerons ce problème plus tard à partir d'un document particulier.

Enfin, tout le problème du *subsistit* et de la compréhension catholique de *communio* a une dimension plus profonde. Tout le problème doit être vu dans le contexte de la conception catholique spécifique du rapport entre Jésus Christ et l'Église. Le « *subsistit in* » différenciateur entend indiquer qu'il existe un rapport différencié entre Jésus Christ et l'Église. On ne doit pas les identifier ni les confondre l'un avec l'autre, mais on ne doit pas non plus les séparer ni les placer simplement l'un à côté de l'autre. L'Église n'est pas le Christ qui continue de vivre, mais elle est Jésus Christ vivant et à l'œuvre dans l'Église qui est son corps. Dans cette unité différenciée, ils constituent – selon saint Augustin – le « Christ tout entier ». Ainsi, le *solus Christus* est pour nous en même temps le *totus Christus, caput et membra*.

Ce n'est que sur cette base générale que les discussions avec la position réformée peuvent avoir lieu dans toute leur profondeur. Car l'opinion réformée tend à opposer Jésus Christ, comme chef de l'Église, à l'Église même. Cela devient évident lorsque, dans le cas de doctrines ecclésiales, on enregistre des réserves sur leur caractère définitivement obligatoire, sur leur conformité ou non à l'Écriture ; la position protestante, en ce cas, tend à un certain révisionnisme. Un problème similaire se pose lorsqu'il est question de l'admission à l'eucharistie, et lorsqu'on soutient que, puisque Jésus y invite tout le monde, l'Église ne peut en refuser l'accès à personne. Une telle argumentation est impossible pour des catholiques, car Jésus Christ invite uniquement dans l'Église et par l'Église.

Si l'on prend acte de la nature fondamentale de ces problèmes, on s'aperçoit qu'en dépit de progrès encourageants, le chemin reste ardu et peut-être long (*Novo millennio ineunte*, 12). Il est d'autant plus important de se demander: Que pouvons-nous déjà faire, ici et maintenant? Quels sont les prochains pas?

### III.

#### La praxis œcuménique durant la période de transition

Il est essentiel pour l'Église de reconnaître qu'elle vit dans une situation intermédiaire entre le « déjà » et le « pas encore ». La communion parfaite au plein sens du terme ne peut donc être qu'une espérance eschatologique. Sur cette terre, l'Église sera toujours une Église pèlerine luttant avec les tensions, les schismes et l'apostasie. En tant qu'Église de pécheurs, elle ne peut pas être une Église parfaite. Mais comme l'a indiqué *Johann Adam Möhler*, qui a inspiré *Yves Congar*, un des Pères de la théologie œcuménique catholique, nous devons distinguer entre les tensions, qui font partie de la vie et sont un signe de vie, et les contradictions, qui rendent la vie communautaire impossible, la détruisent et mènent à l'excommunication. L'action œcuménique n'est donc pas d'abolir toutes les tensions, mais seulement de transformer les affirmations contradictoires en affirmations complémentaires et en tensions

constructives; c'est-à-dire de trouver un degré de consensus substantiel qui nous permette de lever les excommunications.

Nous avons atteint ce but dans les accords christologiques conclus avec les anciennes Églises orientales et dans la Déclaration conjointe sur la justification. Dans d'autres questions, en particulier celles qui touchent aux ministères dans l'Église, nous n'avons pas encore eu de succès. Ainsi, nous vivons toujours dans une période de transition qui durera probablement encore pendant quelque temps.

Nous devons remplir cette période de transition, faite de *communio* ecclésiale réelle, encore qu'incomplète, avec de la vie réelle. À l'« œcuménisme de charité » et à l'« œcuménisme de vérité », qui restent tous deux évidemment importants, on doit ajouter un « œcuménisme de vie ». Les Églises n'ont pas seulement divergé à travers des discussions, elles ont divergé par leur mode de vie, leur aliénation et leur éloignement. Elles ont donc besoin de se rapprocher de nouveau les unes des autres dans leurs vies; elles doivent s'habituer les unes aux autres, prier ensemble, travailler ensemble, supporter l'aiguillon de l'incomplétude de la *communio* et de la communion eucharistique à la table du Seigneur encore impossible. Je voudrais souligner six points qui devraient être examinés et concrétisés au cours de la discussion qui suivra.

1. Cette période de transition doit avoir son propre « *ethos* » impliquant le renoncement à toute forme ouverte ou cachée de prosélytisme, la conscience que toute décision « interne » concerne également nos partenaires, la guérison des blessures laissées par l'histoire (purification des mémoires), et une réception plus diffuse des dialogues et accords œcuméniques déjà réalisés. Sans aucun danger pour notre foi ou notre conscience, nous pourrions déjà faire ensemble beaucoup plus que nous ne faisons actuellement : étude de la Bible en commun, échange d'expériences spirituelles, recueil de textes liturgiques, cultes en commun au cours de célébrations de la Parole, meilleure compréhension de notre tradition commune et des différences qui existent, coopération dans la théologie, la mission, le témoignage culturel et social, dans le domaine du développement et de la sauvegarde de l'environnement, dans les médias, etc. La réception et la formation œcuméniques sont particulièrement importantes pendant cette période de transition, comme nous l'avons déjà indiqué. Dans ce contexte nous devrions nous souvenir de ce qui a été dit, mais qu'on a malheureusement pour la plupart oublié, dans la dernière Assemblée plénière.

2. Nous devons trouver des formes et des structures institutionnelles pour l'actuelle période de transition et pour l'« œcuménisme de vie » mentionné précédemment. Cela peut se faire en particulier à travers les Conseils d'Églises au niveau régional et national. Ils ne constituent pas une super-Église et n'exigent d'aucune Église l'abandon de son auto-compréhension. En dernière analyse, ce sont les Églises elles-mêmes qui ont la responsabilité du cheminement œcuménique. Mais ces Conseils sont des instruments importants et des forums de coopération entre les Églises et un moyen de promouvoir l'unité (cf. [\*Directoire pour l'application des principes et des normes de l'œcuménisme\*](#), 1993, 166-171). Ce point également avait déjà été examiné dans une des dernières Assemblées plénières.

3. La situation qui change ne nous empêche pas de poursuivre nos dialogues. Après l'éclaircissement approfondi au sujet du contenu central de la foi (christologie, sotériologie et doctrine de la justification), c'est la question de l'Église et de sa mission qui devient capitale. Il faudra préciser ce que l'on entend par Église et par *communio* et parvenir à un accord sur le but ultime du pèlerinage œcuménique. Toutes les Églises devront faire leurs devoirs afin de

mieux comprendre et expliquer la nature et la mission de l'Église. En même temps, nous devons faire l'exposé de nos accords et de nos différences : c'est le seul moyen de parvenir à une clarification et, finalement, à un consensus. Un irénisme fallacieux ne nous conduit nulle part. Dans ce sens, nous soutenons et apportons notre collaboration au processus de consultation multilatérale de la Commission Foi et Constitution, « *Nature et but de l'Église* ». Pour 2002, nous projetons d'organiser un Congrès théologique international ayant pour thème « *La situation actuelle et l'avenir du mouvement œcuménique* ». Le Congrès se propose de préciser une fois pour toutes la vision œcuménique catholique.

4. Une partie du débat sur la conception de *communio* se rapporte aux ministères dans l'Église. C'est actuellement le point crucial du dialogue œcuménique. Est en jeu, en particulier, l'épiscopat dans la succession apostolique et – en réponse à la question et à la requête du Pape Jean-Paul II dans l'encyclique « *Ut unum sint* (n° 95) » - l'exercice futur du ministère pétrinien dans la nouvelle situation œcuménique. Nous devons dire clairement que l'un et l'autre sont des dons à l'Église, que nous désirons partager pour le bien de tous. Mais ce ne sont pas seulement les autres qui ont quelque chose à apprendre de nous – nous aussi pouvons apprendre des traditions orthodoxes et réformées et voir ensuite comment intégrer au mieux l'épiscopat et le ministère pétrinien avec des structures synodales et collégiales. Un tel effort en vue de renforcer et de développer les structures synodales et collégiales dans notre propre Église sans renoncer à la nature essentielle de la responsabilité personnelle, est le seul moyen de parvenir à un consensus œcuménique au sujet des ministères pétrinien et épiscopal.

5. À ce stade intérimaire, deux formes d'œcuménisme sont importantes et corrélées: l'œcuménisme *ad extra* à travers les rencontres, les dialogues et la coopération œcuméniques, et l'œcuménisme *ad intra* à travers une réforme et un renouvellement de l'Église catholique elle-même. Il n'y a pas d'œcuménisme sans conversion et sans réforme (*UR* 6-8; *UUS* 15-17). Il est surtout important pour nous de développer également une « spiritualité de *communio* » (*Novo millennio ineunte*, 42s) dans notre Église et entre les Églises. Ce n'est que dans la mesure où nous saurons ainsi rétablir la confiance récemment perdue, que d'autres démarches seront possibles. En termes plus concrets, c'est uniquement à travers un rapport équilibré entre l'Église universelle et les Églises locales que nous pourrions concevoir un œcuménisme à deux vitesses et – plus important encore – que nous pourrions gagner de la crédibilité pour le concept œcuménique de *communio* comme unité dans la diversité et diversité dans l'unité.

6. En dernier lieu, mais non par ordre d'importance, le mouvement œcuménique a été depuis le tout début et continuera d'être une impulsion et un don de l'Esprit Saint (*UR* 1; 4). Ainsi la prééminence parmi les activités œcuméniques revient à l'œcuménisme spirituel, qui est le cœur de tout œcuménisme (*UR* 7-8; *UUS* 21-27). Souvent, on obtient davantage avec moins d'activisme œcuménique; dans cette optique, l'œcuménisme spirituel devrait être plus fortement encouragé, et les relations avec et entre les monastères, mouvements, fraternités et groupes qui s'intéressent à l'œcuménisme devraient être intensifiées.

Au moment de nous embarquer pour le troisième millénaire, nous avons besoin d'un nouvel enthousiasme œcuménique. Mais cela ne signifie pas d'inventer des utopies irréalistes pour l'avenir. La patience est la sœur cadette de l'espérance chrétienne. Au lieu de contempler l'impossible et de nous impatienter contre lui, nous devons vivre la *communio* possible et déjà donnée, et faire ce qui peut être fait aujourd'hui. En procédant de cette façon, pas à pas, nous pouvons espérer qu'avec l'aide de l'Esprit de Dieu qui est toujours prêt à nous surprendre, nous trouverons le chemin vers un avenir commun meilleur. Dans ce sens: « *Duc in altum !* » « Avance en eau profonde! » (*Lc* 5, 4).

