

(André Birmelé, *Comprendre la situation œcuménique actuelle*)

« Réponse »

Contrepoint catholique

La participation du pape François à la célébration de Lund le 31 octobre 2016, en ouverture de la commémoration du 500^e anniversaire de la Réforme, est un geste majeur, fruit remarquable du dialogue luthéro-catholique lancé au lendemain du concile Vatican II. À côté de cette avancée décisive, et de bien d'autres, sur le chemin de l'unité, il y a malheureusement aussi bien des contre-exemples, des réaffirmations identitaires et des raidissements confessionnels. Je partage pleinement le diagnostic d'André Birmelé sur la situation complexe et contrastée de l'œcuménisme aujourd'hui.

J'estime aussi très représentatifs les trois axes qu'il a retenus pour caractériser le tableau œcuménique : une vision fondamentale, commune aux Églises occidentales, de l'unité ecclésiale à atteindre ; des dialogues théologiques et des déclarations de communion ; de nouveaux défis. Je les reprends sous une forme un peu différente, et en me limitant strictement au dialogue catholique-luthérien.

UN ACCORD SUR LE SALUT, DES DESACCORDS SUR LE RAPPORT SALUT-ÉGLISE

Concernant la vision fondamentale de l'unité ecclésiale, je pense aussi que les Églises historiques d'Occident sont d'accord pour reconnaître que l'unité, note essentielle de l'Église, est un don du Dieu trinitaire, nourrie par la Parole et les sacrements, au service desquels a été institué le ministère dans l'Église, et par le fait même que la division des Églises est une « hérésie » à surmonter.

Je ne suis cependant pas sûr que toutes les Églises historiques d'Occident partagent la même vision de la communion des Églises à atteindre comme une unité dans la diversité réconciliée. Je le dis d'abord, à mon grand regret, pour des secteurs importants du catholicisme actuel : cinquante ans de réception (insuffisante en tout cas) du concile Vatican II n'ont pas permis de sortir définitivement de la compréhension de l'œcuménisme comme un retour à l'unité (la seule) de l'Église catholique romaine, le ministère du pape y étant conçu

comme la clé de voûte de ce système organique et unitaire catholique. On comprend que, dans cette vision, la différence n'ait sa place que si elle est strictement intégrée et soumise au ministère papal. Ce système ecclésiologique, qui ne fait guère de place à la liberté de l'Esprit Saint, est intenable, dans son organicité close et monarchique, au regard du renouveau ecclésiologique consacré durant les assises conciliaires de 1962-1965.

L'unité des Églises chrétiennes est à penser comme une communion dans une riche diversité, mais une diversité dont la légitimité est vérifiée par le dialogue théologique, et réconciliée si elle avait un caractère séparateur. Le problème est que certains catholiques ont encore (ou de nouveau) une vision assez monolithique de l'unité et ont beaucoup de mal à la penser comme une (comm)union diversifiée, ou à allier unité et différence. La catholicité (qualitative) est un autre nom de cette diversité dans l'unité.

C'est la raison pour laquelle le consensus différencié (différenciant, préfère dire A. Birmelé), qui a rendu possible la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* de 1997/1999, a tant de mal à être accepté comme méthode d'unité et de communion par des secteurs assez importants du catholicisme et, pour d'autres raisons, par certains protestants (même luthériens). Il me semble pourtant que c'est la seule voie possible, quelles que soient les améliorations que l'on puisse lui apporter, pour atteindre une communion entre Églises dans le respect des différences légitimes des traditions chrétiennes, des différences liées aux contextes historiques et culturels différents où s'est pensée et exprimée la foi. Si l'on distingue « contenu » de la confession de foi et « formes » ou « expressions » de celle-ci, une même foi fondamentale (un consensus fondamental dans la foi) peut être compatible avec des expressions et accentuations différentes de cette même foi, dans la mesure où ces différences sont (sup)portées par ce consensus fondamental et, grâce à celui-ci, rendues non exclusives l'une de l'autre : elles ne sont plus alors séparatrices, mais des expressions différenciées d'une foi commune. C'est ce consensus différencié ou différenciant qu'il s'agit de vérifier par un dialogue théologique exigeant.

En complément des pages très justes de la première partie de l'article sur l'orientation et la méthodologie œcuméniques aujourd'hui, sur les dialogues et les déclarations de communion déjà atteintes, je voudrais souligner certaines avancées déjà accomplies et encore à approfondir dans le dialogue catholique-luthérien depuis la signature de la *Déclaration sur la justification* en 1999. Depuis celle-ci, relève encore à raison mon collègue luthérien, le fondement de tout futur dialogue est désormais un accord ou un consensus dans la

compréhension du salut, et non plus un constat de divergences. Il y a consensus dans la compréhension du salut de chaque personne individuelle, mais qu'en est-il de l'articulation entre le salut et l'Église ? Les approches catholique et luthérienne semblent ici symétriquement inversées.

Apparemment, et momentanément, espérons-le, la porte pour un consensus différencié (différenciant) en ecclésiologie reste fermée. L'Église catholique romaine n'est pas encore en mesure de reconnaître officiellement dans les Églises de la Réforme des expressions authentiques de l'unique Église du Christ.

Inversement, pour les Églises de la Réforme, là où le salut est proposé aux individus par la prédication authentique de l'Évangile et la célébration authentique des sacrements du baptême et de la Cène, ces croyants sont insérés dans la communion des saints, dans l'unité de la véritable Église de Jésus-Christ, où un véritable ministère est présent, donné par le Christ à son Église. C'est donc le salut en Christ, à travers les moyens de salut que sont la prédication et les sacrements, qui engendre la communion des saints, l'Église dans son unité, quelles que soient les différences, voire divergences, de compréhension et de formes du ministère entre Églises de la Réforme. En revanche, selon une ecclésiologie catholique assez répandue, c'est la « validité » du ministère en dernier ressort, et par conséquent des sacrements, qui conditionne l'authenticité ecclésiale¹, et par là la possibilité d'y recevoir le salut². Dans cette perspective catholique, l'Église n'est pas seulement engendrée par le salut en Christ, elle est aussi associée par grâce à la communication de ce salut : l'Église est certes toujours seconde par rapport au Christ, mais intimement unie à lui comme son Corps, « lieu » de la réception du salut. Dans une perspective protestante, l'accent est mis très fortement sur le fait que l'Église est la bénéficiaire (purement passive) du salut en Christ, purement créée par celui-ci.

L'asymétrie (d'accent ?) concernant le rapport salut-Église est patente entre catholiques et luthériens. Certaines avancées peuvent-elles être enregistrées quant à la prise au sérieux de cette asymétrie, voire son acceptation grâce à un consensus différencié (différenciant) éprouvé ? C'est en ce sens que je voudrais mettre en exergue certains passages du document

¹ *U(nitatis) R(edintegratio)* 22C est symptomatique de cette séquence, même si ce passage conciliaire doit être interprété de manière très précise et nuancée (voir aussi *UR* 15C à propos des Églises orientales).

² Cette compréhension étroite de *l'extra Ecclesiam, nulla salus* n'a pas disparu, malgré toutes les nuances et ouvertures du concile Vatican II : *L(umen) G(entium)* 14, *UR* 3, *G(audium et) S(pes)* 22E...

catholique-luthérien *Du conflit à la communion*, rédigé en vue de la commémoration de 2017³, et d'un document luthéro-catholique finlandais plus récent, *Communion en croissance*⁴.

DEUX EXEMPLES D'AVANCEE PAR LE DIALOGUE THEOLOGIQUE

Je voudrais d'abord mettre en exergue ce que le dernier rapport de la Commission internationale luthéro-catholique, *Du conflit à la communion*, propose comme perspective d'avenir sur cette question fondamentale du rapport salut-Église⁵.

Après avoir réfléchi sur ce que signifie « Commémorer la Réforme au temps de l'œcuménisme et de la mondialisation » (chapitre I), après avoir enregistré les « nouveaux points de vue sur Martin Luther et la Réforme » (chapitre II) et avoir proposé une « esquisse historique de la Réforme luthérienne et de la réaction catholique » (chapitre III), le document relit les « thèmes principaux de la théologie de Martin Luther à la lumière des dialogues luthéro-catholiques » (chapitre IV) et invite à une commémoration commune de la Réforme (chapitre V), en concluant par « cinq impératifs œcuméniques » (chapitre VI). La question de l'Église est traitée au chapitre IV à la suite de la justification, de l'eucharistie, du ministère et du rapport Écriture-tradition.

Le document synthétise d'abord les acquis du dialogue œcuménique sur l'Église. Grâce au rapport de Malte (« L'Évangile et l'Église », 1971) et aux documents qui ont suivi, « il est aujourd'hui possible de mieux comprendre les positions luthériennes et catholiques et d'identifier à la fois les compréhensions communes et les questions qui doivent encore être discutées » (n° 212)⁶. D'un point de vue luthérien, « l'Église est comprise comme 'l'assemblée des saints dans laquelle l'Évangile est enseigné dans sa pureté et les sacrements sont administrés dans les règles' (*Confession d'Augsbourg* VII) » (n° 213). Il s'agit de l'assemblée locale, mais incluant la dimension de l'Église universelle, car chaque assemblée locale est reliée aux autres par l'enseignement et les sacrements, au service desquels est institué le

³ *Du conflit à la communion. Commémoration luthéro-catholique commune de la Réforme en 2017. Rapport de la Commission luthéro-catholique romaine sur l'unité*, Lyon, Éditions Olivétan, 2014 (première édition en anglais et en allemand en 2013).

⁴ *Communion in Growth. Declaration on the Church, Eucharist, and Ministry. A Report from the Lutheran-Catholic Dialogue Commission for Finland*, Helsinki, Evangelical Lutheran Church of Finland, Catholic Church in Finland, 2017).

⁵ Cf. *Du conflit à la communion*, op. cit., p. 88-90 (« Perspectives d'avenir : l'Évangile et l'Église »).

⁶ Quand je cite *Du conflit à la communion*, j'indique entre parenthèses le paragraphe de référence.

ministère. Il ne faudrait pas oublier non plus que « Luther, dans son *Grand Catéchisme*, appelait l'Église 'la mère qui enfante et qui porte tout chrétien par la Parole divine que lui-même [l'Esprit Saint] révèle et enseigne (...) ; il se sert d'elle pour prêcher et inculquer la Parole' » (n° 213). Dans une perspective catholique, le rôle de l'Église dans l'histoire du salut est compris en termes de sacramentalité : « L'Église est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est à dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 1)⁷. Le concept de Mystère est particulièrement approprié pour tenir ensemble, de manière inséparable, les aspects visible et invisible de l'Église, l'assemblée perceptible par la vue et la communauté spirituelle (cf. LG 8).

Sur cette base, la Commission luthéro-catholique estime de manière encourageante que les deux Églises sont en route vers un consensus global. En effet, un consensus clair a déjà été mis au jour : « la doctrine de la justification et la doctrine de l'Église vont de pair » (n° 216). Salut et Église sont liés. C'est ce qu'avait déjà pu affirmer, il y a vingt-cinq ans, le remarquable accord, « Église et justification. La compréhension de l'Église à la lumière de la doctrine de la justification — 1993 » : « "(Catholiques et luthériens) disent ensemble dans la confession de foi : nous croyons 'à l'Église une, sainte, catholique/universelle et apostolique'. La justification du pécheur et l'Église sont des articles de foi fondamentaux" (*Église et justification* § 4) » (n° 216). Plus exactement, précise cet accord, « "notre foi [au Père, au Christ et au Saint-Esprit] s'étend à la justification et l'Église comme œuvres du Dieu-Trinité, qui ne peuvent être reçues comme il faut que par la foi en Lui" (*Église et Justification* § 5) » (n° 217). À partir de ces avancées et clarifications remarquables, il faut cependant approfondir le dialogue sur les questions suivantes : « la relation entre visibilité et invisibilité de l'Église, la relation entre l'Église universelle et l'Église locale, l'Église comme sacrement, la nécessité de l'ordination sacramentelle dans la vie de l'Église, et le caractère sacramentel de la consécration épiscopale » (n° 218).

Sans pouvoir aller plus loin, ce n'était pas son objectif, *Du conflit à la communion*, rappelle néanmoins une conviction qui devrait être commune à tous les chrétiens et est encore trop peu explorée en œcuménisme, le lien strict entre baptême et (appartenance à l')Église : « L'Église est le Corps du Christ. Comme il n'y a qu'un seul Christ, il n'y a donc qu'un seul corps. Par le baptême, les êtres humains deviennent membres de ce corps » (chap. V, n° 219). C'est

⁷ *Du conflit à la communion*, 214, p. 89.

pourquoi, convaincus d'appartenir au Corps unique du Christ, « les luthériens insistent sur le fait que leur Église ne tire pas son existence de la Réforme, n'est pas née il y a seulement 500 ans. (...) c'est à travers l'effort et l'enseignement des réformateurs que leurs Églises ont acquis leur forme particulière. (...) Ils voulaient réformer l'Église, et ils ont réussi à le faire dans les limites de leur domaine d'influence, malgré des erreurs et des faux-pas » (n° 222).

Suite à ce rapport de synthèse, qui ne manque pas d'ouvrir des perspectives, voyons à présent si le tout récent document d'une commission luthéro-catholique nationale, celle de Finlande, « *Communion en croissance* », va plus loin actuellement⁸.

Ce qui me semble tout à fait significatif et neuf dans ce document, c'est qu'il vise à atteindre un *consensus différencié* sur toutes les grandes questions encore disputées entre les deux confessions chrétiennes (Église, Eucharistie et ministère) et ce, sur la base des accords antérieurs, notamment la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* de 1999. Nous nous limitons ici à la question de l'Église, sujet de dissension partielle entre luthériens et catholiques.

Relevons d'abord le consensus fondamental sur ce sujet et, parmi les points essentiels qu'il comporte⁹, l'accord sur la nature sacramentelle de l'Église : « À travers son ministère de service et proclamation de l'Évangile, (l'Église) est orientée vers la réalité du royaume comme un signe et instrument sacramentel de salut par la présence continuée du Christ »¹⁰. Lorsqu'on sait la réticence des luthériens à qualifier l'Église comme sacrement, par crainte d'en faire une source autonome du salut et de la grâce par rapport au Christ, on ne peut que saluer l'avancée du texte finlandais. Il continue d'ailleurs en levant la dichotomie entre l'Église – *creatura verbi* et l'Église – *sacramentum salutis mundi*, entre l'Église – *congregatio fidelium* et l'Église – *communio sanctorum*. Il n'y a plus de contradiction entre « l'Église de la parole » et « l'Église du sacrement ». L'Église n'est pas un sacrement supplémentaire, mais la structure sacramentelle où s'insèrent les autres sacrements. « Christ lui-même est présent et actif dans l'Église. Par conséquent, d'une manière mystérieuse, elle est un signe efficace (*effective*), quelque chose qui par grâce réalise (*effects*) ce qu'il signifie »¹¹. Ce document me paraît

⁸ *Communion in Growth*, cf. *supra*, note 4.

⁹ Fondement trinitaire de l'Église une, sainte, catholique et apostolique ; sa mission universelle dans le monde ; union salvifique des fidèles avec le Christ, par les sacrements, dans le corps ecclésial.

¹⁰ *Communion in Growth*, 307 (le numéro indique le paragraphe de la Déclaration). La traduction française est mienne.

¹¹ *Communion in Growth*, 308.

donner une interprétation légitime et tout à fait correcte du premier paragraphe de la Constitution dogmatique sur l'Église de Vatican II, resté longtemps un sujet, sinon de dissension, de malentendu entre catholiques et luthériens (comme d'ailleurs entre catholiques eux-mêmes au moment du concile) : « L'Église étant, dans le Christ (*in Christo*), en quelque sorte (*veluti*) le sacrement, c'est-à-dire (*seu*) à la fois le signe et le moyen (*instrumentum*) de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain, ... »¹². On peut parler d'un réel progrès dans la compréhension mutuelle entre luthériens et catholiques, dans la mesure où cet accord national sera reçu au plan international.

La Déclaration précise d'ailleurs encore en quel sens l'Église est un sacrement. En un sens large, elle est « un sacrement dans lequel la dimension transcendante est indissolublement reliée (*inseparably connected*) à la réalité créée ». La dimension divine invisible de l'Église « est à l'œuvre dans et à travers les réalités historiques et humaines visibles », de manière analogue aux natures humaine et divine dans l'unique personne du Christ. Les principaux éléments visibles de l'Église, qui sont des moyens de la grâce salvifique de Dieu, sont « les Saintes Écritures, l'enseignement des apôtres, les sacrements et le ministère divinement institué (*the divinely instituted ministry*) »¹³. Il me semble que l'on atteint ici une clarification nouvelle concernant l'articulation des dimensions invisible et visible de l'Église sur le mode (analogique) de l'Incarnation. D'une certaine façon, est également solidaire de cette clarification la compréhension commune du ministère ici présentée. À titre purement exemplatif, je considère seulement le ministère épiscopal, en outre en me limitant à quelques aspects où des avancées peuvent être notées.

À la faveur d'un long développement (biblique, historique, systématique) sur le ministère¹⁴, la Déclaration peut, sur certains points, faire progresser le dialogue catholique-luthérien dans le sens d'un consensus différencié. Ainsi, de manière plus nette peut-être que dans les documents du dialogue international, luthériens et catholiques affirment-ils ensemble que « l'apostolicité de l'Église a sa source dans le Seigneur vivant et présent (perspective sacramentelle) et est rendue concrète à travers sa continuité historique dans les structures durables de l'Église apostolique (perspective historique) »¹⁵. Si, du côté catholique, l'épiscopat

¹² Texte latin et traduction française de *Concile œcuménique Vatican II*, Paris, Centurion, 1967, p. 13.

¹³ *Communion in Growth*, 309.

¹⁴ *Communion in Growth*, 167-305 (p. 74-130).

¹⁵ *Communion in Growth*, 339.

est « un service nécessaire de l'Évangile, qui est lui-même nécessaire au salut » (*Église et Justification* § 196), « la succession comme signe, indiquée dans la succession épiscopale historique », est, du point de vue luthérien, « une nécessité avant-dernière (*penultimate*) et ne garantit pas par elle-même la fidélité d'une Église à chaque aspect de la foi, de la vie et de la mission apostoliques », car la garantie ultime de la continuité apostolique au sein de l'Église est la promesse du Seigneur et la présence de l'Esprit. À la suite de la Confession d'Augsbourg, la Déclaration rappelle aussi que les Églises « sont tenues par loi divine d'être obéissantes aux évêques » par respect pour le mandat (*commission*) qui est le leur. Le document estime dès lors pouvoir conclure : « Il y a un consensus et une convergence significatifs sur la compréhension de la nature de la succession apostolique au sein de la sacramentalité de l'Église. Les différences restantes n'apparaissent pas comme ecclésiologiquement séparatrices (*Church-dividing*) »¹⁶. Catholiques et luthériens sont ainsi d'accord pour affirmer également : « L'ordination d'un évêque dans la succession historique et apostolique à travers l'imposition des mains est une partie constitutive (*constituent*) et une expression de l'apostolicité de l'Église. Cette tradition apostolique contient de nombreux éléments dans lesquels les perspectives sacramentelles et historiques se complètent »¹⁷.

De nombreux autres passages de la Déclaration finlandaise, tendant au consensus différencié, pourraient être mis en évidence. Ceux-ci l'ont été pour souligner la nécessité et la performance des dialogues théologiques. Ces derniers, cependant, sont confrontés à de sérieux défis.

NOUVEAUX DÉFIS

Avant de revenir sur les nouveaux défis indiqués à juste titre par A. Birmelé, je voudrais opérer une distinction (de pure commodité) entre défis *ad intra* et défis *ad extra* affrontés aujourd'hui par l'œcuménisme, tout en sachant que l'*ad intra* et l'*ad extra* sont solidaires en ecclésiologie.

Par défis *ad intra*, je désigne ceux qui viennent des Églises elles-mêmes et qui concernent la foi chrétienne proprement dite. Par défis *ad extra*, j'entends ceux qui viennent plutôt de notre monde et de ses évolutions culturelles (même si bien sûr les Églises y participent). Je

¹⁶ Cf. *Communion in Growth*, 236-237.

¹⁷ *Communion in Growth*, 345.

placerais ici les questions éthiques pointées par mon confrère luthérien, de même que l'émergence de nouvelles communautés chrétiennes qu'il évoque (je m'en expliquerai).

D'un point de vue interne à l'œcuménisme classique, un premier grand défi reste la réception en profondeur des nombreux acquis des dialogues théologiques (et autres) par le peuple chrétien dans son ensemble, ce qui suppose aussi une stratégie d'Église pour favoriser cette réception à la fois doctrinale et spirituelle. Un second grand défi *ad intra* est, pour une part, conditionné par le premier : la réception officielle des résultats des dialogues par les autorités des différentes Églises. Sur ce point, je suis très sensible aux remarques averties d'A. Birmelé. Les excellents dialogues qui ont été menés depuis cinquante ans n'ont pas, comme tels, à être refaits ou repris sur de nouvelles bases : ils aboutiraient sensiblement aux mêmes conclusions. Les conclusions de ces dialogues n'ont pas non plus à être simplement approuvées par les autorités ecclésiales. À chacun son rôle : aux théologiens, la réflexion théologique ; aux pasteurs, les décisions qui engagent leurs Églises. Ainsi les autorités ecclésiales sont-elles plutôt appelées, sur la base du fondement théologique que représentent les dialogues et au-delà de cet accord théologique, à faire un pas de plus en vue de la communion visible entre Églises. Ce qui manque souvent aujourd'hui, ce ne sont pas les accords théologiques, c'est la volonté ou décision ecclésiale d'aller plus loin sur cette base. Cette volonté des autorités ecclésiales doit cependant pouvoir compter sur une réception suffisante des rapprochements œcuméniques (doctrinaux, pratiques, spirituels) par le peuple chrétien si elle veut prévenir de nouvelles divisions à l'intérieur des Églises, car l'ignorance en cette matière et les raidissements identitaires n'ont pas disparu ou ont réapparu en leur sein.

Les dialogues théologiques, tout particulièrement, restent essentiels et doivent continuer à fonder des déclarations de communion à décider par les Églises.

Apparaissent néanmoins de nouveaux défis, plutôt *ad extra*, qui, précisément, ne peuvent pas être abordés de manière exclusivement théologique et qui peuvent remettre en cause les accords théologiques obtenus, en créant de nouvelles divisions. Je reprends les deux exemples choisis par mon collègue strasbourgeois, car ils sont particulièrement représentatifs de la situation œcuménique actuelle : les questions éthiques et l'émergence de nouvelles communautés chrétiennes.

Les questions éthiques divisives concernent notamment la bioéthique et la sexualité (homosexualité, commencement et fin de vie...), mais pas exclusivement. Elles divisent non seulement les Églises entre elles, mais chaque Église en elle-même, et vont, dans certains cas,

jusqu'à des ruptures de communion interne et l'impossibilité de célébration commune (pensons à la Communion anglicane sur la question de l'ordination épiscopale d'une personne homosexuelle). Dans ce débat, certaines positions éthiques sont considérées comme portant atteinte à l'authenticité de la proclamation de l'Évangile. Or, observe A. Birmelé avec justesse, ce type de jugement dépend de nombreux facteurs qui ne sont pas tous doctrinaux. On ne peut donc dans ce cas se contenter d'un dialogue théologique. Car ce sont aussi des facteurs de type psychologique et culturel qui jouent, et rapprochent d'ailleurs des chrétiens par-delà les frontières confessionnelles : être conservateur (voire fondamentaliste) ou au contraire libéral, en fonction de milieux et de formations théologiques différents... Bien des éléments non directement doctrinaux peuvent donc parasiter la réflexion sur un agir en cohérence avec la foi chrétienne, d'autant plus que les questions sont tout à fait nouvelles. Plus encore que dans les dialogues sur la doctrine de la foi comme telle, où l'on a déjà été amené à reconnaître des systèmes ou des formes de pensée (*Denkform*) différents selon les confessions, il faudra, pour les questions éthiques, être attentif aux morphologies chrétiennes (culturelles, spirituelles, théologiques, exégétiques...) différentes et trouver des voies nouvelles pour les faire communiquer entre elles : comment traduire les conceptions des uns dans la manière de penser des autres, avec le préjugé favorable que chacun veut être fidèle à la Parole de Dieu ? Comment interpréter les exhortations morales formulées dans les Écritures ? J'en conviens parfaitement, c'est à une recherche commune sur la manière même de faire de la théologie appliquée aux questions éthiques qu'il faut désormais s'atteler, au-delà du travail passé sur des points particuliers de doctrine, souvent objets des controverses traditionnelles.

Le second défi *ad extra*, qui est loin d'être sans rapport avec le précédent, concerne l'émergence de nouvelles communautés chrétiennes (néo-pentecôtistes, néo-évangéliques). Pourquoi parler d'un défi externe alors que ces communautés émergent du tronc commun chrétien ? Ce phénomène, s'il a partie liée avec le christianisme, est aussi particulièrement en consonance avec la mondialisation ou la globalisation : c'est le temps de la religion sans culture ou de la déculturation, diagnostiquait Olivier Roy dans son livre *La Sainte Ignorance*¹⁸. Du fait qu'elles ne se lient à aucune culture particulière, ces nouvelles communautés chrétiennes (comme d'autres non chrétiennes) connaissent un succès fulgurant en proposant des « produits » religieux standardisés par et pour la consommation mondiale. En connivence

¹⁸ Paris, Seuil, 2008.

avec la mondialisation actuelle, ces nouvelles communautés sont aussi dans une certaine rupture avec la tradition chrétienne : la foi chrétienne semble commencer avec l'expérience spirituelle individuelle ou la conversion/renaissance personnelle de leurs membres (*born again*), et se concentrer dans leur propre communauté locale, souvent en désaccord avec les autres communautés du même type. Cette manière d'être chrétien interpelle radicalement la manière de se comprendre des Églises traditionnelles. Selon l'analyse pertinente de l'œcuméniste de Strasbourg, ces nouvelles communautés bénéficient des tendances culturelles et sociétales de désaffection vis-à-vis des institutions. De même, comme je l'ai déjà signalé, elles sont marquées par la perte des traditions liée à une absence de sens de l'histoire et des inévitables médiations historiques : ces communautés croient avoir un accès immédiat au sens des Écritures apostoliques, en outre en dehors de toute tradition (confessionnelle) particulière d'interprétation. Les divisions héritées de l'histoire ne sont plus une source de souffrance, pas plus que l'absence de célébration commune de l'eucharistie. Le critère décisif n'est plus doctrinal, mais spirituel : ce qui est en jeu, c'est la piété, l'émotion spirituelle vécue.

Cette évolution très individualiste et « congrégationnelle » (à l'échelle locale) du christianisme désarçonne la démarche œcuménique classique : où est ici le souci de la catholicité et de l'universalité ecclésiales ? Comment dès lors entrer en dialogue, et il y a urgence, avec ces groupes néo-évangéliques et néo-pentecôtistes ? Si ces groupes peuvent apporter un réveil (*revival*) et un renouveau spirituel (missionnaire) aux Églises historiques ou traditionnelles, comment les éveiller, eux, au sens anthropologique et théologique des traditions chrétiennes et de l'historicité ? Ici aussi, un patient dialogue, inventif, doit se mettre en place, où chaque partenaire accepte de recevoir de l'autre en misant sur sa sincérité chrétienne foncière.

CONCLUSION

Unité et/ou pluralité de l'être, telle est la grande question métaphysique qui traverse toute l'histoire de la philosophie occidentale depuis les Présocratiques, depuis Parménide et Héraclite. Cette même question, ontologique et anthropologique, persiste en régime chrétien et est au cœur de la problématique œcuménique : comment articuler théologiquement unité et pluralité ? Qu'est-ce qu'une diversité légitime, non séparatrice, qu'elle soit doctrinale, sacramentelle, ministérielle, liturgique ou éthique ? Qu'est-ce donc qu'une communion

diversifiée ou une unité plurielle¹⁹, et quels en sont les critères ? Telle est la passionnante question qu'il nous faut traiter sans cesse à nouveaux frais en théologiens chrétiens. Elle ne trouvera pas de solution définitive dans l'histoire humaine, mais elle est à travailler sans relâche entre Églises, entre traditions chrétiennes différentes, de manière à anticiper déjà certaines réalisations provisoires d'unités ou communions diversifiées visibles. Mais même si une communion diversifiée visible ne peut s'instaurer entre certaines Églises au cours de l'histoire, il est capital, à mes yeux, que le dialogue œcuménique reste intense entre elles, non seulement au plan spirituel (conversion, prière commune) ou pratique (*Life and Work*), mais aussi au plan proprement doctrinal (*Faith and Order*). Il y va de la catholicité (ici l'ouverture à l'autre chrétien et à son expérience propre) ou de la vive authenticité chrétienne de la théologie, mais aussi des Églises. L'autre tradition chrétienne ouvre la mienne à d'autres dimensions et accentuations de la foi chrétienne, et l'empêche de se refermer étroitement sur elle-même en ignorant d'autres manières authentiques d'être chrétien. Cet enrichissement mutuel, qui parfois prend la forme d'une exigeante correction fraternelle au nom de l'Évangile, avive la catholicité de toutes les Églises en dialogue, de leur théologie notamment. Cet « avivage » de la catholicité des Églises est plus nécessaire que jamais devant le risque croissant de morcellement du christianisme avec l'émergence de multiples communautés nouvelles.

B-1348 Louvain-la-Neuve,
Grand-Place 45, bte L3.01.01.
joseph.fameree@uclouvain.be

Joseph FAMEREE
Professeur à la Faculté de théologie
Université catholique de Louvain

Résumé – Dans la première partie de cet article à deux voix, André Birmelé offre trois clés pour comprendre la situation œcuménique actuelle : (1) un accord fondamental sur l'orientation œcuménique ; (2) des dialogues et des déclarations de communion ; (3) de nouveaux défis. Dans la deuxième partie de l'article, Joseph Famerée propose un contrepoint catholique de la première : sur la base d'un accord fondamental avec le diagnostic de son collègue luthérien, et en reprenant sous une forme un peu différente ses trois clés d'analyse, il relève quelques accents catholiques.

¹⁹ Je renvoie à la réflexion philosophique de P.-J. LABARRIERE, *L'Unité plurielle. Éloge* (Présence et Pensée, 29), Paris, Aubier-Montaigne, 1975, et au grand œcuméniste catholique Y. CONGAR, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique* (Cogitatio Fidei, 112), Paris, Cerf, 1982.