

« DE TOUTES LES NATIONS... »

Pour la catholicité des Églises

Préface des co-présidents

Vers une catholicité réformée

Il y a plus d'une dizaine d'années, le Groupe des Dombes publiait un volume consacré à la prière commune à tous les chrétiens : « Vous donc, priez ainsi ». Le Notre Père, itinéraire pour la conversion des Églises. Depuis lors, nous n'avons proposé aucune étude nouvelle. À de multiples reprises, nos amis, lecteurs fidèles ou plus occasionnels de nos textes, nous ont interrogés, nous demandant sur quoi nous travaillions et à quelle date, qui leur semblait ne jamais devoir arriver, nous envisagions la publication de notre prochain ouvrage. Il est vrai que l'attente a été longue, encore prolongée par la pandémie de Covid-19 de ces dernières années et ses conséquences sur la disponibilité des membres du Groupe, dont le labeur quotidien en paroisse comme à l'Université et les obligations en famille ou en communauté en ont été singulièrement perturbés. Enfin, le voici !

À peine un travail achevé, il convient de penser au suivant. Notre livre sur le Notre Père présenté aux lecteurs, il restait aux membres du Groupe à se mettre d'accord sur un nouveau sujet à traiter. À vrai dire, le consensus n'a guère été long à trouver. Nous pensions qu'il était urgent de nous ouvrir à des expressions nouvelles du christianisme, et donc de nous arrêter à un sujet qui intéresserait au-delà des cercles habituels du dialogue entre l'Église catholique et les Églises réformées et luthériennes. En d'autres termes, et pour dire brièvement les choses : comment faire entrer dans notre débat les Églises évangéliques ?

Ce qu'il est convenu d'appeler les marques de l'Église, *notae ecclesiae*, c'est-à-dire ce à quoi on reconnaît celle-ci, nous est rapidement venu à l'esprit. Le symbole de Nicée-Constantinople retient quatre marques : l'unité, qui est au centre du travail du Groupe des Dombes depuis sa fondation, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité. D'autres ont été énoncées par les théologiens au long des siècles de l'histoire du christianisme. Au XVI<sup>e</sup> siècle, par exemple, les Réformateurs ont mis l'accent sur la proclamation de l'Évangile et la célébration des sacrements conformément à celui-ci. Après mûre réflexion, le Groupe a décidé de consacrer sa recherche à l'une seulement de ces marques, sans perdre de vue cependant ce qui les relie toutes entre elles. L'injonction de Jésus-Christ aux Apôtres, transmise par

l'évangéliste Matthieu, « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples » (Mt 28, 19) nous a semblé être ce lien. De là, ce livre sur la catholicité et son titre.

La méthodologie, sur laquelle nous nous sommes appuyés pour mener à bien ce travail, est au fond la même que celle mise en œuvre dans nos précédentes publications. Nous exposons d'abord le problème, qui souvent a été posé au cours des dialogues œcuméniques, en signalant les positions respectivement catholique et protestante. Avant d'aller plus loin, un bref chapitre rappelle de quelle manière et avec quelles conséquences a été fixé le canon des Écritures, essentielles quant à l'expression de la foi commune des chrétiens. Vient ensuite un long chapitre, dans lequel nous repérons l'emploi des termes catholique et catholicité dans leurs diverses acceptions par les théologiens anciens et modernes. Nous n'avons pas oublié les textes d'accord entre les Églises ; c'est le quatrième chapitre. Ce n'est que cette étape franchie que nous abordons le témoignage biblique, universalité et unité dans l'Ancien Testament, unité et diversité dans le Nouveau, qui permet de vérifier les intuitions des Pères et des Docteurs. Il est alors temps d'envisager une « catholicité réformée » et de soutenir notre thèse d'une seule Église, bien qu'en communion imparfaite. Notre travail s'achève, selon la pratique chère au Groupe des Dombes, par plusieurs propositions de conversion en vue précisément d'atteindre et conforter une telle catholicité réformée.

Comme on vient de l'indiquer, le Groupe se risque à proposer une thèse : il estime qu'il est possible d'affirmer que l'Église catholique et les Églises de la Réforme forment une seule Église, bien qu'en communion imparfaite. Cette thèse, il s'emploie à la justifier et à en montrer le caractère recevable, notamment dans le monde catholique romain. Une thèse est, certes, élaborée pour être reçue ; elle l'est avant tout pour être discutée. Il ne s'agit pas ici d'énoncer une vérité d'ordre dogmatique, mais, au vu notamment de documents magistériels romains que le Groupe ne songe pas à remettre en question, de tirer certaines conséquences et, pourquoi pas, de faire bouger certaines lignes. Le Groupe des Dombes, dont la parole n'engage que ses membres, met en œuvre, depuis longtemps, la liberté qui est la sienne pour oser proposer ce qui, auparavant, n'était pas explicite ou n'allait pas de soi. C'est la raison d'être du dialogue œcuménique qui est ici en cause : progresser, au nom d'une catholicité prise au sérieux et véritablement reconnue comme telle, vers l'unité visible, non seulement des chrétiens, mais de leurs communautés. L'enjeu exige que l'on n'en reste pas aux formules convenues ; il autorise une certaine audace. La formulation retenue, qui estime honorer les positions de fond du magistère catholique, serait, si elle rencontrait un écho favorable, de grande portée quant à la reconnaissance, du point de vue catholique, du caractère ecclésial des Églises de la Réforme et de leur catholicité.

Un lecteur qui cherchera une porte d'entrée plus accessible dans un document au nombre de pages important, il est vrai, pourra commencer par se reporter, après l'introduction, à la relecture du parcours historique (p. 143-151), qui procure un résumé des acquis essentiels et une série de points de repère. Il pourra poursuivre par la courte conclusion du parcours biblique (avec quelques « sondages » dans la partie elle-même, par exemple les passages consacrés aux livres d'Esdras et de Néhémie, qui présentent trois « modèles » d'identité, dans le contexte de la relation aux païens). Il va de soi que les deux derniers chapitres, VI et VII, doivent constituer l'aboutissement d'une première lecture. Il sera ensuite plus aisé de revenir au chapitre initial,

qui présente les positions catholique et protestante sur les relations entre Église du Christ et Églises historiques, et sur l'ensemble des autres chapitres, notamment celui, très riche, consacré aux dialogues œcuméniques. En procédant de la sorte, le lecteur constatera que le document qu'il tient en main propose nombre de synthèses originales sur les différentes dimensions du thème abordé.

Le Groupe des Dombes estime avoir souligné l'enjeu de la catholicité en vue d'une saine compréhension du mouvement œcuménique et de l'espérance qu'il suscite. La « catholicité réformée », telle que nous l'envisageons, rend compte à la fois de la grâce du Christ qui maintient son Église et de l'action vivifiante du Saint-Esprit en celle-ci. Elle nous donne aussi de comprendre que nos Églises – au sein desquelles nous nous réunissons pour prier et, comme les Apôtres jadis, pour aller faire de toutes les nations des disciples –, déjà vraiment catholiques, ne pourront être qu'ensemble « pleinement » l'Église, et une Église pleinement catholique, dans le Royaume promis et attendu.

Au terme de cette préface, les co-présidents signataires, qui ont accompagné le long processus de rédaction de ce document, sont heureux de transmettre le flambeau à leurs successeurs, élus lors de la dernière session du Groupe, la pasteure Élisabeth Parmentier et le père Joseph Famerée. Il leur reviendra de veiller à la réception, dans les milieux œcuméniques et, on l'espère, au-delà, de ce qui se veut une contribution de bonne foi à la compréhension de ce qu'est, et est appelée à être, l'unique Église du Christ.

Père Jean-François Chiron    Pasteur Jacques-Noël Pérès

## INTRODUCTION

1. « Protestant » ou « catholique » : spontanément ces deux qualificatifs font référence à des appartenances ecclésiales nettement profilées, qui ne sont pas encore réconciliées (et il faudrait en dire autant du qualificatif

« orthodoxe », en tant qu'il désigne l'appartenance à « l'Église orthodoxe »). S'affirmer protestant (luthérien, réformé ou évangélique), c'est se considérer comme héritier du vaste mouvement de la Réformation qui a fêté ses 500 ans en 2017, une histoire déjà longue qui généra de nombreuses Églises à travers de dures tribulations. S'affirmer catholique, voire catholique romain, c'est se placer du côté de ce que l'Antiquité appelait la grande Église, qui à partir du siège de Rome se déploie aux dimensions du monde. Les protestants n'en ont pas moins, eux aussi, une conception de la « catholicité », et les catholiques reconnaissent de leur côté qu'ils doivent eux-mêmes se « réformer ». Les Églises se sont largement rapprochées grâce au mouvement œcuménique, sans pour autant parvenir encore à l'unité à laquelle elles aspirent.

2. Or en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle, de nombreux changements mettent en question les identités et les lieux qui apparaissaient comme des marqueurs classiques. La mondialisation fait intervenir de nouvelles recompositions des pays, peuples et cultures. Le phénomène des migrations (souvent occasionnées par les conflits ou les guerres) atteint une ampleur considérable et a un contre-coup sur les populations en de nombreuses régions du monde. Non seulement la globalisation, mais aussi les nouvelles technologies et les médias ouvrent chaque individu au monde entier et entraînent de nouvelles affinités et appartenances, des associations inédites et des ouvertures imprévues. Il y a une explosion de la communication, qui multiplie les contacts entre les individus ou les groupes sur toute la surface de la terre, au point que la mondialisation pourrait parfois apparaître à certains comme un nouveau nom de la catholicité.

Mais cette situation brouille les repères et engendre des confusions (avec pour incidence concrète que beaucoup tombent dans une sorte de relativisme : « tout se vaut... »). Plus largement, l'incroyable ouverture de la mondialisation se double, en miroir inversé, de phénomènes de replis et de crainte face à la dissolution des identités jusque-là convenues : un tel terrain est propice à de nouvelles formes de nationalisme, à des crispations identitaires sur des traditions jugées intouchables, ou encore à de nouvelles manifestations d'intégrisme religieux. La mondialisation suscite ainsi des conservatismes identitaires tout comme des recompositions anarchiques. C'est dans ce contexte que les chrétiens doivent honorer la tension entre unité et diversité, entre particularités et plénitude, autrement dit la catholicité, qui doit, quelle que soit leur confession, rester constitutive de leur être ecclésial.

3. Plus fondamentalement, l'aspiration à la catholicité rejoint une question qui, de tout temps, travaille l'humanité : celle-ci peut-elle se reconnaître une ? N'est-elle pas sans cesse tentée de rejeter certains de ses membres hors de ses frontières, lorsqu'ils relèvent d'une autre culture ou religion, lorsque pour une raison ou une autre, ils font peur, lorsqu'ils ne sont jamais pris au sérieux ni reconnus comme membres de la famille humaine ? La vocation à la catholicité, qui marque les croyants et les Églises, appelle à une prise de position claire et forte sur cette question lancinante. Réciproquement, on peut dire que la tendance, jamais complètement éteinte à déchoir de la dignité humaine une partie des êtres humains, provoque

les Églises, elles-mêmes travaillées par les mêmes questions, à réaffirmer leur foi en des retrouvailles qui ne laissent personne de côté, et les oblige à véritablement honorer l'aspiration à la catholicité que l'Esprit ne cesse de vivifier en elles. Ainsi, on voit que la question de la catholicité rejoint une question anthropologique fondamentale.

#### Une exigence de l'Évangile

4. Le paysage ecclésial connaît lui aussi des recompositions. Les Églises de l'Occident et du Nord, traditionnellement puissantes, perdent en nombre et importance au profit des Églises du Sud qui apportent leurs propres accents et orientations. Les camps forts qui s'affrontaient jadis : réformés, luthériens et catholiques, sont dépassés par la forte croissance des Églises évangéliques et pentecôtistes, qui ont une autre conception de l'unité et qui sont avant tout soucieuses de témoignage. Nombreuses sont même celles qui s'affirment « non-dénominationnelles », sans appartenance autre qu'à Jésus-Christ, ou « émergentes », recomposées à partir du besoin d'un témoignage non lié à des lieux ou des traditions.

5. Dans de telles conditions, pourquoi confesser l'Église comme « catholique » ? Comment rendre compte de cette catholicité ? Et l'œcuménisme fait-il encore sens ? Peut-on continuer à se fonder sur les marqueurs traditionnels qui identifient « protestants » et « catholiques » ? Le mouvement œcuménique cherche précisément à prendre une orientation différente. Loin de vouloir rester focalisé sur les identités héritées des contentieux confessionnels, il plaide pour une « catholicité réformée ». La catholicité n'est pas la propriété exclusive des fidèles catholiques romains, mais elle qualifie l'Église chrétienne tout entière. Dans le Symbole de Nicée-Constantinople, celle-ci est confessée comme « une, sainte, catholique et apostolique ». Les protestants francophones y ont souvent remplacé l'adjectif catholique par « universel » – à tort ! Car l'adjectif leur appartient tout autant, et donne sens à l'unité interne à chaque Église, tout comme à la communion ecclésiale à laquelle nous aspirons. Si l'unité est fondamentalement donnée en Christ, la catholicité est comme le ferment qui travaille cette unité, sa qualité intrinsèque : que Jésus-Christ soit tout, en tous, et avec tous. Il n'y a pas de catholicité sans « réforme » permanente, au sens d'un nécessaire retour à son cœur, l'Évangile. C'est cette dynamique que le Groupe des Dombes appelle de ses vœux.

6. La catholicité réformée veut-elle alors effacer les identités ? Précisément non, car la catholicité ne peut s'épanouir à sa pleine mesure que dans la diversité ! Dès le début de l'Église, sa situation originelle n'est pas l'uniformité, mais la diversité, parfois le conflit – une diversité cependant tenue dans une unité fondamentale. De la multitude des nations le Seigneur fait un peuple, de la diversité des communautés il fait son Église, celle-ci n'étant pas centrée autour d'une appartenance ethnique ou affinitaire, mais, selon l'étymologie grecque d'ekklèsia, « appelée » à partir de tous les lieux. La leçon des Écritures, tout comme de l'histoire de l'Église, est que l'œcuménisme n'est pas une option, mais le cœur de l'exigence évangélique de vivre la foi dans toutes ses facettes et ses relations – dans sa plénitude, sa catholicité. L'œcuménisme ne mène pas vers la dissolution des identités, si redoutée, mais cherche à donner un statut à la différence au sein de la communion, moyennant les réformes nécessaires : le Groupe des Dombes examine jusqu'où nous pouvons vivre de la manière la plus engagée les

uns avec les autres, avec nos différences pour richesses, mais sans nous contenter d'une simple juxtaposition et en aspirant à une authentique catholicité.

### Un témoignage pour le monde

7. On peut souhaiter par surcroît qu'un tel engagement porte du fruit pour nos sociétés elles-mêmes qui, dans le contexte de la mondialisation, sont appelées au dépassement des conflits et à la recherche d'une cohésion plus profonde. La question de la catholicité est soulevée, de fait, par les drames qui affectent la vie de l'humanité : ainsi lorsque les relations hommes-femmes sont abîmées, lorsque des personnes ou des groupes sont victimes d'injustices, lorsque la crise écologique porte atteinte à notre « maison commune ». De manière imprévue, la question de la catholicité a été aussi posée par la pandémie de la Covid-19 qui a gagné le monde entier durant l'année 2020. Durant les semaines de confinement, nombre d'églises et de temples ont été fermés, les chrétiens n'ont pas pu participer aux réunions de leurs paroisses ou de leurs aumôneries, ils ont été privés de tout rassemblement liturgique. Il est cependant apparu qu'il ne fallait pas pour autant se replier ni s'isoler, mais chercher des manières originales de demeurer en relation et de vivre autrement une réelle forme de communion. Cette perspective a motivé des membres de toute Église ou confession chrétienne, et les conduit à s'interroger de manière renouvelée sur ce qui constitue fondamentalement la « catholicité ».

8. Certes, il ne s'agit pas d'assimiler la finalité œcuménique à une finalité d'ordre social, l'une et l'autre n'étant pas du même ordre. Cependant nos sociétés, malgré leurs fractures et leurs crises, ou à travers elles, aspirent à certaines formes de réconciliation ; elles sont travaillées par la quête d'un

« vivre ensemble » qui soit tout à la fois attentif aux différences et respectueux du bien commun ; elles sont mues par une aspiration fondamentale à la fraternité. La conversion des Églises à une « catholicité » plus réelle serait donc un geste prophétique qui pourrait, indirectement au moins, stimuler au sein du corps social cette recherche d'une pluralité en quête de réconciliation et de fraternité. Elle serait aussi un témoignage pour l'humanité en son ensemble, car en montrant que des murs de séparation ont pu être abolis entre nos Églises sans préjudice de leurs différences légitimes, elle dessinerait l'horizon d'un monde où des peuples jusque-là opposés pourraient, dans leur diversité même, se réconcilier et œuvrer ensemble pour la justice, la paix et la préservation de notre « maison commune ». La catholicité, assurément, ne se confond pas avec la mondialisation ; mais dans le contexte de celle-ci, le monde a plus que jamais besoin du témoignage que nos Églises donneraient en devenant, par les voies de leur conversion et de leur réforme, plus véritablement « catholiques ».

9. Dans le passé, le Groupe des Dombes a déjà abordé la question de la catholicité. Ainsi, le document *Le ministère de communion dans l'Église universelle* de 1985 reconnaissait que l'Église catholique, tout en demeurant attachée au ministère personnel de l'évêque de Rome, devait davantage prendre en compte la dimension communautaire et la dimension collégiale du ministère de communion ; de leur côté, écrivait-il, « les Églises issues de la

Réforme confessent toutes, et chacune pour sa part, “la sainte Église catholique” », mais « ne sont pas en état de dire clairement et de manifester, au plan universel, comment cette “catholicité” de l’Église peut être vécue visiblement ». Le même document ajoutait : « La vraie catholicité de l’Église commence à l’heure où la repentance des uns entraîne celle des autres pour que, sous l’impulsion de l’Esprit Saint, nous donnions ensemble les signes concrets de notre conversion au Christ, tête de l’Église et source de toute communion retrouvée<sup>1</sup>. » Quelques années plus tard, le document Pour la conversion des Églises de 1991 reprenait le sujet dans le cadre d’une réflexion sur les quatre « notes<sup>2</sup> » de l’Église que sont l’unité, la sainteté, la catholicité et l’apostolicité. Il soulignait que les confessions chrétiennes devaient renoncer à « l’unité comme uniformité » et à « la catholicité comme universalisme de conquête ou préservation de territoires conquis » ; de telles tentations, poursuivait-il, devaient être repoussées pour que les Églises s’ouvrent « à la catholicité comme la possibilité offerte à tout homme quel qu’il soit et où qu’il soit de s’aventurer vers la vérité tout entière<sup>3</sup> ».

10. Cependant, dans ces documents antérieurs, la question de la catholicité n’était abordée que latéralement, à l’occasion de développements sur le ministère de communion ou sur la conversion des Églises. Or les évolutions qui ont été évoquées plus haut – celles qui sont liées au phénomène global de la mondialisation, comme celles qui touchent directement le paysage ecclésial – invitent aujourd’hui le Groupe des Dombes à réfléchir davantage sur le sens même de cette catholicité, d’une manière qui intègre l’appel à la conversion et l’exigence de réforme, donc aussi de transformation effective. Cette dernière exigence, chère aux Églises protestantes, a été également formulée par le concile Vatican II : l’Église, dit ce concile, « est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a continuellement besoin, en tant qu’institution humaine et terrestre<sup>4</sup> ». Une telle réforme ne doit pas être entendue au sens de « restauration » ni de « révolution » ; elle est bien plutôt à comprendre comme retour au Christ et à son Évangile, d’une manière qui puisse féconder la vie présente des Églises et leur ouverture à une véritable catholicité en vue de la communion espérée. À l’inverse, l’exigence de la « catholicité », chère à l’Église catholique, a été également formulée par les Églises de la Réforme ; ainsi s’est exprimée la Concorde de Leuenberg : « Les Églises de la Réforme doivent montrer qu’elles sont capables de catholicité » ; l’enjeu est la capacité de pouvoir dépasser le « congrégationalisme national » et de reconnaître des instances qui dépassent les frontières locales traditionnelles ; et le texte ajoute : « une conversion spirituelle des Églises de la Réforme à la catholicité est aujourd’hui une des exigences majeures<sup>5</sup> ».

---

<sup>1</sup> Groupe des Dombes, Le ministère de communion dans l’Église universelle (1985), n° 133-162 (textes cités : n° 152 et 153), dans Groupe des Dombes, Communion et conversion des Églises, Montrouge, Bayard, 2014, p. 216-226.

<sup>2</sup> Le substantif latin *nota*, « marque », « signe », est utilisé dans l’expression *notae ecclesiae* devenue classique en ecclésiologie, qui selon les auteurs est traduite « marques de l’Église » ou simplement décalquée « notes de l’Église ». Dans notre texte, nous employons indifféremment ces deux termes, *marque* et *note*, pour désigner, comme explicité au n° 81, « une caractéristique de l’Église par laquelle on reconnaît son être-Église ».

<sup>3</sup> Groupe des Dombes, Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion (1991), n° 191 et 192 ; *ibid.*, p. 324-325.

<sup>4</sup> Vatican II, Décret sur l’œcuménisme *Unitatis Redintegratio* 6.

<sup>5</sup> Concorde de Leuenberg, § 4.7.

## Les étapes du parcours

11. Dans le premier chapitre de ce nouveau document, nous commencerons par identifier les diverses représentations qui nous habitent : non seulement la manière dont chacune de nos Églises envisage la catholicité, mais aussi la façon dont les Églises historiques envisagent leur relation à l'unique Église du Christ. Un tel diagnostic aidera à repérer ce qui, dans la diversité même de nos représentations, fait aujourd'hui « obstacle à l'unité ».

12. Nous ferons alors mémoire, dans un deuxième chapitre, de ce qui s'est produit au temps des premières générations chrétiennes : la constitution du « canon des Écritures », rassemblant en un seul corpus des écrits fort divers mais témoignant tous de l'Évangile du Christ ; nous reconnaitrons là, aux origines de l'histoire de l'Église, une mise en œuvre exemplaire de cette « unité dans la diversité » à laquelle nos Églises sont précisément appelées.

13. Dans un troisième chapitre, nous nous engagerons dans un parcours historique. Nous montrerons ce qu'il est advenu de la catholicité depuis l'Antiquité chrétienne jusqu'à l'époque contemporaine : les évolutions du mot, les représentations sous-jacentes, les courants de réforme, les crises qui ont éclaté, les tentatives de réconciliation, les nouvelles aspirations qui se sont fait jour au XX<sup>e</sup> siècle. Une reprise de ce parcours historique aidera à saisir comment l'idéal d'une authentique catholicité, inscrit dès les origines, a été souvent perdu de vue ou même contredit, mais aussi comment il a été à certains moments réaffirmé au bénéfice des relations entre Églises et de leur « quête d'unité ».

14. Dans un quatrième chapitre, on montrera comment le mouvement œcuménique est animé depuis un siècle par la question de la catholicité et l'on présentera les dialogues les plus significatifs sur ce sujet.

15. Sur ce fond, dans un cinquième chapitre, nous recueillerons l'éclairage de l'Écriture elle-même. Bien que celle-ci n'emploie pas les mots « catholique » et « catholicité », elle témoigne clairement de l'exigence signifiée par ces mots ; elle montre en même temps comment cette exigence implique elle-même un mouvement de conversion de la part des personnes ou des groupes appelés à vivre, dans l'Esprit du Christ, en parfaite et mutuelle communion.

16. On verra alors, dans un sixième chapitre, comment le parcours ainsi effectué reflue sur nos conceptions de la catholicité et de la réforme. Il s'agira finalement, dans un septième chapitre, de reconnaître ce qui, dans chacune de nos traditions, a besoin d'être « converti » et « réformé » pour que notre catholicité soit vécue d'une manière plus fidèle à l'Évangile et pour que nos Églises donnent par là même le témoignage d'une « unité plus visible » – ce témoignage que le Christ attend de ses disciples et dont le monde a plus que jamais besoin.

## I

### COMMENT LES ÉGLISES HISTORIQUES ENVISAGENT LEUR RELATION À L'ÉGLISE DU CHRIST

17. Il faut, pour comprendre comment les Églises cherchent à réaliser la catholicité de l'unique Église du Christ, revenir sur la façon dont elles envisagent la relation entre l'Église du Christ – celle qui est pleinement une, sainte, catholique et apostolique – et les communions séparées de fait. Les points de vue catholique et protestant sont différents à cet égard et beaucoup de choses en dépendent, à commencer par la façon dont la communion plénière à venir réalisera la catholicité de l'Église une et unique.

18. On aura à cet égard intérêt à se souvenir de l'avertissement de Bernard Sesboüé : « Nous n'avons pas encore à notre disposition, en aucune tradition ecclésiale, des catégories vraiment satisfaisantes pour penser la relation de l'Una Sancta aux Églises historiques<sup>6</sup>. » Mais peut-il en aller autrement ? Il s'agit de penser une situation – l'état de division qui est celui des chrétiens – qui ne correspond pas au projet de Dieu pour son Église.

#### POSITION CATHOLIQUE

##### Une perspective fondamentale

19. Le concile Vatican II, premier concile de l'histoire à envisager pour elle-même la question théologique de l'Église, a souligné la dimension communautaire de toute adhésion personnelle au Christ :

Il a plu à Dieu de sanctifier et de sauver les hommes non pas individuellement, hors de tout lien mutuel, mais de les constituer en un peuple qui le connaîtrait dans la vérité et le servirait dans la sainteté (Lumen gentium [= LG] 9)<sup>7</sup>.

C'est donc la réalisation concrète du projet de Dieu, tel qu'il s'est manifesté en Christ, qui a d'emblée une dimension ecclésiale. La théologie catholique a prolongé la réflexion conciliaire en montrant combien l'Église ne pouvait être comprise indépendamment d'une prise en compte du thème du Royaume (ou Règne) de Dieu, cœur du message et de l'action de Jésus. La perspective catholique souligne davantage aujourd'hui que l'Église, dans sa réalité historique, ne saurait être confondue avec le Royaume de Dieu, dans sa plénitude à venir ; elle reconnaît aussi que le Règne de Dieu est présent et agissant dans le monde. Elle n'en considère pas moins que, de ce Royaume, l'Église constitue le « germe » (LG 5), la réalisation historique, certes précaire, mais authentique.

20. La nécessaire articulation entre Royaume et Église a été assumée par plusieurs documents d'accord œcuménique de haut niveau, qui ont aussi fait droit aux différences d'accents. Ainsi dans le dialogue entre catholiques et luthériens :

---

<sup>6</sup> B. Sesboüé, « Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante ? », dans Pour une théologie œcuménique, Paris, Cerf, 1990, p. 161.

<sup>7</sup> Nous utilisons ici la traduction de R. Winling dans Le concile Vatican II, 1962-1965, édition intégrale définitive, Paris, Cerf, 2003.

Après avoir affirmé que l'Église « est le peuple de Dieu concret dans lequel brille déjà la Seigneurie de Dieu et par lequel elle doit s'étendre : l'Église est avènement et signe du Royaume de Dieu » (n° 299), le document « Église et justification » poursuit :

Luthériens et catholiques voient d'un commun accord dans l'Église l'avènement et l'instrument du Royaume de Dieu. Deux points sont à souligner : d'une part, la réalité des forces du Royaume de Dieu, particulièrement dans les moyens de salut, la prédication de la Parole de Dieu et la célébration des sacrements, mais aussi dans la communauté réconciliée des frères et des sœurs comme lieu du salut ; d'autre part, le caractère provisoire de toutes les paroles et des signes par lesquels le salut est communiqué, mais aussi les carences que l'on constate concrètement au sein du peuple chrétien dans la prédication, la liturgie et l'entraide<sup>8</sup>.

Un document du dialogue entre réformés et catholiques a pu énoncer :

Royaume et Église sont intégralement liés. En Christ, l'Église est appelée à être un signe, un instrument et un avant-goût du Royaume de Dieu. Ce que le Christ a accompli par sa croix et sa résurrection est transmis par l'Esprit Saint dans la vie de l'Église. Spécifiquement, l'Église, comme communion de l'Esprit Saint, est appelée à proclamer et à préfigurer le Royaume de Dieu en annonçant l'Évangile au monde et en étant constituée comme le corps du Christ. L'Église est au service du Royaume, elle n'est ni à son propre service ni une fin en soi<sup>9</sup>.

Le même document poursuit, reprenant les termes du texte « Église et justification » :

L'Église est l'avènement et l'instrument du Royaume de Dieu. D'une part, il y a la réalité des forces du Royaume de Dieu, particulièrement dans la prédication de la Parole, la célébration des sacrements, mais aussi dans l'expérience de la communauté réconciliée des frères et des sœurs. D'autre part, il y a le caractère provisoire de toutes les paroles et des signes par lesquels le salut est communiqué, mais aussi le caractère provisoire de toutes les paroles et des signes que l'on trouve dans la prédication, la liturgie et l'entraide. Jusqu'à ce que le Royaume soit accompli dans sa plénitude, l'Église sera marquée par les limites et les imperfections humaines, ayant toujours conscience de sa nature "provisoire". Néanmoins, malgré toutes les insuffisances des Églises, qui existent effectivement, la réalité de leur caractère comme signes du Règne eschatologique de Dieu doit être soulignée. Toute l'Église de Dieu, en tout lieu et en tout temps, est un sacrement du Royaume<sup>10</sup>.

21. C'est cette relation entre Royaume et Église qui est à la base de la conception catholique de l'Église, et donc de la relation entre l'Église du Christ, celle qu'évoquent conciles et documents d'accords œcuméniques, et les Églises historiques, telles qu'elles se donnent à voir. La tradition catholique ne sépare donc pas l'Église du credo – une, sainte, catholique et apostolique – et la communauté présente, depuis les origines, autour des Douze et des apôtres, à commencer par Paul. La constitution *Lumen Gentium* l'a rappelé dans une perspective spécifiquement catholique (cf. LG 19-20).

---

<sup>8</sup> « Église et justification. La compréhension de l'Église à la lumière de la justification » (document de la Commission internationale catholique-luthérienne, 1993), DC n° 2101 (1994), p. 854 (n° 307). Voir aussi d'autres passages de ce même document.

<sup>9</sup> « L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu » (Rapport de la 3<sup>e</sup> phase du dialogue théologique international entre l'Église catholique et l'Alliance réformée mondiale (1998-2005)), annexe « Le thème du Royaume de Dieu dans le dialogue œcuménique international ». Voir aussi le n° 162 du document : « [...] la pensée réformée actuelle reconnaît l'étroite relation théologique entre l'Église et le Royaume, et l'importance de qualifier l'Église de signe et instrument du Royaume. »

<sup>10</sup> Dans l'annexe du même document, « Le thème du Royaume de Dieu dans le dialogue œcuménique international ».

22. Les accords œcuméniques précédemment cités affirment également que le rassemblement initié par Jésus inaugure le Royaume, dont l'Église constitue la présence tangible :

Par sa prédication et sa pratique du Royaume de Dieu, Jésus voulait rassembler tout Israël et le préparer à être eschatologiquement renouvelé par Dieu et recréé. Spécialement la vocation et l'envoi des Douze sont le signe que le Règne de Dieu suppose un peuple concret dans lequel et par lequel il puisse s'imposer. [...] Dieu, dans l'Église, s'est donné un peuple concret fait "de Juifs et de païens" (cf. Ep 2, 11-22). [...] la volonté de Jésus de rassembler le peuple de Dieu eschatologique dans sa totalité et son ampleur, et sous la Seigneurie de Dieu, englobe déjà l'Église post-pascale<sup>11</sup>.

Les différentes traditions se retrouvent donc autour d'un certain nombre de convictions communes. Mais la tradition catholique développe ses propres perspectives.

### La conception catholique de l'Église

23. La perspective catholique, dans la compréhension spécifique qui est la sienne, insiste sur la continuité existant, dans la réalisation même du projet de Dieu, entre la communauté des origines et l'Église de l'histoire, aux communautés diverses mais unies par une même foi et un même ministère. Cette Église peut être qualifiée d'apostolique, puisque fidèle à ses origines. C'est cette communauté, présente dans l'histoire, qui peut, d'ores et déjà, être appelée sacrement du Royaume.

24. Comme l'a écrit Yves Congar, « l'Église est [au premier millénaire et au-delà] définie par des réalités spirituelles et sotériologiques, principalement par la foi, non par quelque structure historique ou visible. Elle est vue comme l'ensemble de tous les sauvés (thème de Ecclesia ab Abel). » Mais Y. Congar ajoute :

Jamais la réalité spirituelle, toute divine et transcendante qu'elle fût par son origine, n'a été sans traduction dans certaines structures sociales, sacramentelles et canoniques. L'Église existe précisément par l'union de ces deux plans de réalités. Elle est essentiellement, pour les Pères tout comme la liturgie, l'assemblage, le "symbole" réel, efficace, bref, le sacrement, de l'invisible et du visible, de la grâce ou du salut et de leurs moyens ou cadres visibles<sup>12</sup>.

25. Deux registres sont donc indissociables : celui de la foi des croyants, et celui de la communauté, par définition tangible ; l'une n'est pas envisageable sans l'autre. On pourra dire aussi que sont indissociables les deux registres de l'événement (l'événement Jésus-Christ, qui suscite l'événement et l'avènement du Royaume accueilli dans la foi) et de l'institution (ce même Royaume prenant forme institutionnelle, même précaire, dans l'Église, puisqu'il n'y a pas de communauté sans institution).

La réponse personnelle au Christ, réponse de foi, est donc logiquement donnée par le croyant dans le contexte de cette Église, dont la foi le précède et l'accompagne, comme le

---

<sup>11</sup> « Église et justification », n° 298 et 299, p. 853.

<sup>12</sup> Y. Congar, « De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle », dans Y. Congar et B.-D. Dupuy (dir.), *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf, 1962, p. 229-230.

montre la liturgie du baptême : le catéchumène proclame sa foi en répondant à la proposition de foi trinitaire énoncée par le ministre qui représente l'Église et la foi de celle-ci.

26. Il doit être noté ici qu'une conviction sous-tend les positions catholiques : celle de l'indéfectibilité de l'Église (historique), c'est-à-dire l'assurance qui est la sienne, malgré les péchés de ses membres et leurs conséquences sur sa sainteté, de rester fidèle à ses origines, aussi bien dans sa foi que dans sa mission de salut, et dans la forme ministérielle qui est la sienne. Sa sainteté, son apostolicité et son unité, tout comme sa catholicité, constituent une vocation à laquelle, à travers les aléas de l'histoire, elle n'est fidèle que jusqu'à un certain point, mais aussi un don inamissible.

27. Dans les perspectives que nous venons de rappeler, il est logique que l'Église catholique ait affirmé l'identité absolue entre l'Église du credo et sa réalisation historique. Une telle identité était encore affirmée purement et simplement, peu de temps avant le concile Vatican II, par le pape Pie XII dans son encyclique *Mystici Corporis Christi*<sup>13</sup>.

C'est le concile Vatican II qui a déplacé la problématique :

L'unique Église du Christ, que nous confessons dans le symbole, une, sainte, catholique et apostolique [...] en tant qu'elle est, dans ce monde, constituée et organisée en société, "est présente" dans (subsistit in) l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et par les évêques en communion avec lui, bien que en dehors de l'ensemble organique qu'elle forme, on trouve de nombreux éléments de sanctification et de vérité, qui, en tant que dons propres à l'Église du Christ, portent à l'unité catholique (LG 8).

28. En remplaçant le « est » des premières versions du texte présenté aux pères conciliaires (l'Église du Christ « est » l'Église catholique romaine<sup>14</sup>) par l'expression « est présente dans » (aussi traduite « subsiste dans »), le concile entendait faire évoluer la doctrine catholique tout en se situant dans la continuité des déclarations magistérielles précédentes.

29. La formule retenue implique qu'il n'y a plus d'équivalence absolue entre Église catholique « romaine » et Église du Christ. Puisqu'il y a en dehors de l'Église catholique des « éléments de sanctification et de vérité », dont on doit penser qu'ils sont ecclésiaux<sup>15</sup>, on ne peut réduire l'Église du Christ à l'Église dite « catholique ». C'est dans l'Église catholique que l'Église du Christ peut être trouvée (« subsiste », « est présente »), avec tous les dons que le Christ lui a conférés (de façon inaliénable ou, pour reprendre ce terme, indéfectible), avec ses propriétés essentielles : unité, sainteté, catholicité, apostolicité. Mais cela n'exclut pas que ces propriétés puissent, dans une certaine mesure, être trouvées ailleurs ; le fait est au contraire impliqué par la formule conciliaire.

---

<sup>13</sup> « Pour définir [...] cette véritable Église de Jésus Christ – celle qui est sainte, catholique, apostolique, romaine – on ne peut trouver rien de plus beau, rien de plus excellent, rien enfin de plus divin, que cette expression qui la désigne comme "le Corps mystique de Jésus Christ" » (*Mystici Corporis Christi* (1943)). Le pape distingue entre ceux qui font « réellement » partie de l'Église catholique romaine, Corps mystique du Christ, et ceux qui sont « ordonnés à » cette Église (sans distinguer les baptisés et les non baptisés).

<sup>14</sup> « L'Église catholique romaine est le corps mystique du Christ » ; le texte précisait que « seule celle qui est catholique romaine a le droit d'être appelée Église ».

<sup>15</sup> Comme l'avait rappelé la commission théologique de Vatican II.

30. On peut donc comprendre la formule *subsistit in* comme ayant une double signification : c'est dans l'Église catholique qu'est présente l'Église du Christ dans toute sa plénitude et toute sa force (certes selon des modalités soumises à l'histoire) ; en cela, le concile se situe dans la continuité du magistère des papes qui l'ont précédé. Mais il y a une « subsistance » ou « présence » de l'Église ailleurs que dans l'Église catholique : sur ce point, le concile introduit une inflexion notable.

31. L'enseignement principal de *Mystici Corporis* est donc repris dans *Lumen Gentium* : on ne peut opposer, et même distinguer, l'Église Corps du Christ et l'Église visible. Mais c'est une reprise au sens positif et non au sens exclusif : l'affirmation d'une identité stricte, exclusive, entre Corps mystique et Église catholique n'a plus cours.

32. Une précision s'impose : dire que les propriétés de l'Église continuent d'exister dans l'Église catholique ne veut pas dire que ces propriétés s'y trouvent à l'état de perfection eschatologique. Dans *Unitatis redintegratio* (*Unitatis Redintegratio* [= UR] 4) le concile espère que « cette unité s'accroîtra de jour en jour jusqu'à la consommation des siècles » ; LG 48 évoque la sainteté véritable de l'Église quoiqu'imparfaite ; selon UR 4, la catholicité n'est pas (encore) réalisée en plénitude. Nous retrouvons ici la dimension historique propre à une Église encore « en chemin » (cf. LG 8).

33. Est-ce à dire que, puisque l'Église du Christ est présente (subsiste) dans l'Église catholique, elle est présente au même titre ailleurs, c'est-à-dire dans d'autres Églises, où elle « subsisterait » aussi identiquement ? Répondre positivement pourrait sembler constituer un grand pas vers la résolution des difficultés œcuméniques entre catholiques et protestants ; on peut toutefois penser que si la réponse devait être positive, les textes d'accords œcuméniques ne manqueraient pas de la mettre en valeur ; or ce n'est pas le cas.

34. Il convient tout d'abord de rappeler que l'Église catholique associe le caractère ecclésial d'une communauté à la présence plus ou moins complète, en elle, des « moyens de salut » : Parole, sacrements, ministères (à commencer par le ministère épiscopal, y compris le ministère de l'évêque de Rome). Dans une perspective qui se veut positive, LG 15 énumère les nombreux moyens de salut présents dans les autres communautés : c'est dans la mesure<sup>16</sup> où ces biens sont partagés entre catholiques et non catholiques que les premiers sont en communion, plus ou moins plénière, avec les seconds. UR 3 peut donc énoncer :

Chez nos frères séparés s'accomplissent aussi de nombreuses actions sacrées de la religion chrétienne qui [...] peuvent sans nul doute produire effectivement la vie de grâce [...]. Par conséquent, ces Églises et ces communautés séparées elles-mêmes, même si nous croyons qu'elles souffrent de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut. En effet, l'Esprit du Christ ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut, dont la vertu dérive de la plénitude même de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique.

35. Il faut remarquer que c'est aux communautés elles-mêmes, et non aux moyens de salut présents en elles (à commencer par l'Écriture et les sacrements) qu'un rôle est attribué dans le salut. Mais la formule finale annonce l'affirmation du paragraphe suivant : « c'est par la seule Église catholique du Christ, qui est le moyen général de salut, que peut s'obtenir toute

---

<sup>16</sup> Plus ou moins large selon qu'il s'agit des orthodoxes ou des protestants, cf. UR 14-18 et 19-23.

la plénitude des moyens de salut<sup>17</sup> ». Elle montre bien le statut unique que le concile continue à attribuer à l'Église catholique « romaine » : en elle subsistent les caractéristiques de l'Église voulues par le Christ, car en elle subsiste l'ensemble des moyens de salut, y compris le ministère de l'évêque de Rome.

36. Les principes de *Lumen gentium* sont apparus, lors du concile, comme libérateurs : l'Église catholique ne prétendait plus s'identifier à l'Église du Christ, au point d'exclure toutes les autres communautés de la réalité

« Église ». Le temps passant, et avec les progrès du dialogue œcuménique, ils ont pu apparaître comme par trop limitatifs : comment une Église peut-elle se considérer comme incarnant, à un titre unique, même s'il n'est plus exclusif, l'Église du Christ ? Aussi une autre interprétation a-t-elle pu avoir cours dans les milieux œcuméniques : la formule conciliaire impliquerait que l'Église du Christ subsiste au même titre dans les différentes confessions chrétiennes. Les documents romains sur la question<sup>18</sup> furent donc mal reçus, non seulement à cause de leur ton particulièrement catégorique, mais parce que leur interprétation des formules conciliaires n'allait pas en ce sens.

37. Il faut percevoir ce que signifierait, pour l'Église catholique, l'adoption du point de vue selon lequel l'Église du Christ subsisterait, à un même titre, dans toutes les Églises confessionnelles, sans que l'Église romaine bénéficie à cet égard d'un statut particulier. Il conduirait à entériner ce qui apparaît aux catholiques comme la position protestante en la matière.

38. Pour le comprendre, il convient d'associer à la formule bien connue de *Lumen Gentium* 8 un autre texte de Vatican II : le décret sur l'œcuménisme évoque le temps où tous les chrétiens « seront rassemblés dans une seule et même célébration eucharistique, dans l'unité de l'Église une et unique, unité dont le Christ a doté son Église dès le commencement, qui, nous le croyons, subsiste de façon inamissible dans l'Église catholique et qui, nous l'espérons, s'accroîtra de jour en jour jusqu'à la consommation des siècles » (UR 4).

39. Il apparaît donc que, selon le concile, c'est dans l'Église catholique romaine que subsiste l'unité dont le Christ a pourvu son Église (comme sa catholicité et son apostolicité). La formule est en quelque sorte l'écho et la précision de LG 8 qui, on l'a vu, a énoncé que « l'unique Église du Christ, que nous confessons dans le symbole, une, sainte, catholique et apostolique [...] "est présente" dans (subsistit in) l'Église catholique ». Une unité qui « subsiste » donc, mais qui est appelée à « s'accroître » : telle est la tension qui traverse l'Église en chemin.

40. La conviction est ici que l'Église voulue par le Christ se doit de « subsister », concrètement, avec les propriétés qui sont les siennes : unité, sainteté, catholicité, apostolicité

---

<sup>17</sup> Voir aussi la phrase suivante : « Car nous croyons que c'est au seul collège apostolique, présidé par Pierre, que le Seigneur a confié tous les biens de la Nouvelle Alliance, en vue de constituer sur terre un seul Corps du Christ, auquel doivent être pleinement incorporés tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, appartiennent déjà au Peuple de Dieu. »

<sup>18</sup> Déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi [= CDF] *Dominus Iesus* de 2000 ; Réponse de la CDF à des questions concernant certains aspects de la doctrine de l'Église de 2007.

(fût-ce, encore une fois, sous un mode historique, donc pour une part contingent) ; sinon, c'est le projet de salut du Christ qui aurait échoué. Cette conviction, diversement formulée, est commune à toutes les confessions chrétiennes. Mais la conviction catholique est aussi que l'Église du Christ ne peut subsister dans un ensemble de communautés visiblement séparées et, sur nombre de points, en contradiction les unes avec les autres, même si elles ont en commun un certain nombre d'articles fondamentaux : elle serait alors abstraite, sans réalité tangible, comme indépendante des confessions de fait divisées et de fait invisible<sup>19</sup>.

41. La position catholique, depuis Vatican II, n'exclut plus que quelque chose, et même beaucoup, de l'Église du Christ « subsiste » ailleurs. Ut unum sint [= UUS] 13 énonce que « en dehors des limites de la communauté catholique, il n'y a pas un vide ecclésial. » « Dans la mesure où ces éléments [de sanctification et de vérité] se trouvent dans les autres Communautés chrétiennes, il y a une présence active de l'unique Église du Christ en elles » (UUS 11). Mais cette présence de l'Église ne se réalise pas au même degré, sinon on retomberait dans le cas de figure qui vient d'être récusé, celui d'une Église qui serait présente, subsisterait, au même titre, dans un ensemble de confessions visiblement divisées ; une Église dont, selon la conception catholique, le caractère visible ne serait plus assuré.

42. Il en va donc de la conception que se fait l'Église catholique de la visibilité de l'Église du Christ, du caractère en quelque sorte « tangible » de son unité, de sa sainteté, de sa catholicité, de son apostolicité. À cet égard, on ne voit pas que l'Église catholique ait pris ses distances avec les déclarations des papes Léon XIII, Pie XI et Pie XII<sup>20</sup>. Dans la continuité de ces positions, la Congrégation pour la doctrine de la foi a ainsi rappelé en 1973 :

Aussi n'est-il point permis aux fidèles d'imaginer que l'Église du Christ soit simplement un ensemble – divisé certes, mais conservant encore quelque unité – d'Églises et de communautés ecclésiales ; et ils n'ont pas le droit de tenir que cette Église du Christ ne subsiste plus nulle part aujourd'hui de sorte qu'il faille la tenir seulement pour une fin à rechercher par toutes les Églises et communautés<sup>21</sup>.

43. Si l'unité subsiste, de façon tangible, dans l'Église catholique, c'est qu'elle est déjà donnée par le Christ, dès les origines, et qu'elle n'a pu être perdue. C'est ce qu'a rappelé le texte d'UR 4 cité plus haut. L'encyclique *Ut unum sint* a développé le même point de vue :

Il ne s'agit pas de faire la somme de toutes les richesses disséminées dans les communautés chrétiennes, afin de parvenir à une Église que Dieu désirerait pour l'avenir. Suivant la grande Tradition attestée par les Pères d'Orient et d'Occident, l'Église catholique croit que, dans l'événement de la Pentecôte, Dieu a déjà manifesté l'Église dans sa réalité eschatologique, qu'il préparait « depuis le temps d'Abel le Juste ». Elle est déjà donnée. C'est pourquoi nous sommes déjà

<sup>19</sup> Il semble qu'une telle conception se soit fait jour progressivement au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, pour trouver son expression avec le pasteur Jurieu, sur ce point contredit par les auteurs catholiques d'alors, Nicole, Bossuet ou Fénelon. Voir Y. CONGAR, *Diversités et communion*, Paris, Cerf, 1982, p. 168 s. La « théorie des branches », en vogue dans l'anglicanisme du XIX<sup>e</sup> siècle (l'Église du Christ comme formée de trois « branches », catholique, orthodoxe et anglicane) est dans la continuité de cette conception.

<sup>20</sup> « C'est donc s'éloigner de la vérité divine que d'imaginer une Église qu'on ne pourrait ni voir ni toucher, qui ne serait que "spirituelle", dans laquelle les nombreuses communautés chrétiennes, bien que divisées entre elles par la foi, seraient pourtant réunies par un lien invisible » (Pie XII, encyclique *Mystici Corporis Christi*). Pour des références à des déclarations de papes antérieurs, voir « Les enseignements pontificaux » (Solesmes), L'Église, t. I, Tournai, 1959, p. 358 (Léon XIII) et 556 s. (Pie XI, encyclique *Mortalium animos*).

<sup>21</sup> CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration *Mysterium Ecclesiae*, 24 juin 1973.

dans les derniers temps. Les éléments de cette Église déjà donnée existent, unis dans toute leur plénitude, dans l'Église catholique et, sans cette plénitude, dans les autres communautés (cf. UR 4), où certains aspects du mystère chrétien ont parfois été mieux mis en lumière. L'œcuménisme vise précisément à faire progresser la communion partielle existant entre les chrétiens, pour arriver à la pleine communion dans la vérité et la charité (UUS 14).

44. Un théologien aussi soucieux que Walter Kasper d'intégrer les perspectives œcuméniques à sa réflexion l'a exprimé en termes explicites :

Est incompatible avec cette position du Concile l'idée selon laquelle l'unité a été perdue, qu'elle n'est plus présente que dans des parties et des fragments, et qu'elle doit d'abord être retrouvée et rétablie par la voie du dialogue œcuménique. Est également incompatible avec elle toute forme de relativisme ou de pluralisme ecclésiologique selon lesquels l'Église de Jésus-Christ subsiste également dans d'autres Églises et communautés ecclésiales. Est incompatible avec elle la position soutenue aujourd'hui par la plupart des Églises et communautés ecclésiales protestantes selon laquelle toutes les Églises sont une partie de l'unique Église de Jésus-Christ et que l'Église en est donc plus ou moins la somme de toutes les Églises [en note, référence à la « théorie des branches »]. Étant donné que ces Églises et communautés ecclésiales se contredisent à bien des égards, une telle unité ne serait qu'un tout fait de contradictions et qui ne pourrait pas avoir de consistance<sup>22</sup>.

45. Si les protestants sont prêts à reconnaître l'ecclésialité de l'Église catholique romaine, les catholiques ne s'estiment pas en mesure de reconnaître l'ecclésialité plénière des Églises protestantes, au titre notamment des conséquences ecclésiologiques qui seraient celles d'une telle reconnaissance : il s'agirait alors de passer d'un modèle ecclésial à un autre, passage dont on ne saurait sous-estimer l'importance, au vu d'une conception considérée en catholicisme comme éminemment traditionnelle.

46. La question posée est également celle du « visage » qu'aurait l'Église en cas de communion plénière retrouvée : la perspective catholique implique une communion visible et concrète, même si elle ne doit pas être pensée sur le modèle qui est aujourd'hui celui de l'Église romaine. C'est sans doute la conception que se font nos traditions d'une communion « visible et concrète » qui diffère ; et donc l'idée qu'elles se font de la catholicité.

#### En vue d'un avenir possible

47. Certains des textes que nous venons de citer peuvent sembler clore toute possibilité d'avancée. Il n'en demeure pas moins que des éléments de dépassement d'une position catholique strictement formulée existent, et cela dans les textes mêmes du magistère. Il s'agit, en effet, de « penser » un état, la division des chrétiens, qui ne relève pas du projet de salut de Dieu, et lui est même contraire. Aucune synthèse ne saurait exposer une telle situation de façon pleinement cohérente. À la fin de ce document, les propositions de conversion qui

---

<sup>22</sup> Cardinal W. Kasper, *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*, Paris, Cerf, 2014, p. 236. Alors qu'il était président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, le cardinal Kasper s'est exprimé dans la même ligne (cf. sa Prolusio à l'assemblée plénière de novembre 2003, dans *Service d'Information*, n° 115 [2004/i-II], p. 30). Cela reste la position officielle du dicastère romain chargé des relations œcuméniques : son actuel président, le cardinal Kurt Koch, écarte lui aussi « un simple pluralisme ecclésiologique reposant sur la somme de différentes parties » (cf. sa prolusio à l'assemblée du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens en novembre 2010, dans *Service d'Information*, n° 135 [2010/III-IV], p. 82 et p. 88).

seront formulées reviendront plus précisément sur différents éléments qui, sans renier ce qui vient d'être rappelé, permettent de proposer une perspective renouvelée.

48. Nous avons ainsi rappelé (ci-dessus n° 32) que la présence dans l'Église catholique romaine des éléments constitutifs de l'Église du Christ n'implique en rien, de son propre aveu, qu'ils s'y trouvent à l'état de perfection qui sera celui des derniers temps, notamment du fait du péché des croyants et de ses conséquences sur l'Église elle-même. L'unité catholique est donc blessée par la division des Églises<sup>23</sup>. Le point de vue catholique devra, plus qu'il ne l'a fait jusqu'à présent, tenir compte (dans la lignée de LG 48) de la dimension eschatologique qui affecte radicalement les Églises historiques.

49. Autrement dit, il faut affirmer que c'est bien la réalité du Royaume de Dieu qui doit être la référence ultime de toute réflexion en matière d'ecclésiologie. Car c'est par rapport au Royaume annoncé et instauré par le Christ, et dont la manifestation en plénitude est l'espérance des chrétiens, que toute Église confessionnelle doit se situer. L'unité et la catholicité auxquelles il faut se référer dès aujourd'hui sont celles du Royaume lui-même.

50. Rappelons aussi que le concile Vatican II énonce, non seulement que de nombreux biens de salut sont présents dans les autres Églises et communautés séparées (cf. LG 15), mais que « l'Esprit du Christ ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut » (UR 3). On peut donc dire avec W. Kasper que « les différences n'affectent pas notre qualité de chrétien ; elles n'affectent pas la question du salut ; les différences sont liées à la question de la médiation du salut et à la forme visible de l'Église<sup>24</sup>. » Sans en devenir pour autant secondaires, elles doivent être relativisées pour être mesurées à l'aune de cet essentiel qu'est le salut.

51. Les documents du magistère catholique énoncent que c'est non seulement entre l'Église catholique et les baptisés non catholiques (cf. LG 15 et UR 3) mais aussi entre celle-ci et les autres communautés chrétiennes qu'il existe une communion réelle, quoiqu'imparfaite, et que l'Église du Christ est présente en elles (cf. UUS 11) ; des affirmations de cet ordre permettent d'envisager des perspectives nouvelles, fondements d'appels à la conversion, que nous présenterons dans notre dernier chapitre.

52. Il faut enfin rappeler que l'Église catholique se veut engagée dans une dynamique d'échange des dons (cf. UUS 28, 47-48, 57, 87 ; pape François, exhortation apostolique *Evangelii gaudium* 246). Elle implique le dépassement d'une compréhension de LG 8 qui en resterait à une pure et simple « autosuffisance ecclésiale » de l'Église catholique, telle qu'elle comprend son unité et sa catholicité.

## POSITION PROTESTANTE

---

<sup>23</sup> Voir UR 4 : « Les divisions entre chrétiens empêchent l'Église de rendre effective la plénitude de catholicité qui lui est propre dans ceux de ses fils qui certes lui sont adjoints par le baptême, mais sont séparés de la pleine communion avec elle. Bien plus, pour l'Église elle-même, il devient plus difficile d'exprimer sous tous ses aspects la plénitude de la catholicité dans la réalité même de la vie. »

<sup>24</sup> Cardinal W. Kasper, « La lumière du Christ et l'Église », Discours pour la session d'ouverture du 3<sup>e</sup> Rassemblement œcuménique européen à Sibiu, 5 septembre 2007.

## La vocation de l'Église

53. Le point de départ et la base de toute ecclésiologie protestante<sup>25</sup> se laissent résumer en une phrase : « L'Église est créature de la Parole (creatura Verbi) ». Luther : « L'Église est en effet créature de l'Évangile (Ecclesia enim creatura est Evangelii<sup>26</sup>). » Zwingli : « Est l'Église chrétienne celle qui écoute en communion la parole de Dieu, qui ne se laisse guider par rien d'autre et qui ne connaît que cette parole<sup>27</sup>. »

Selon cette conception, l'acte fondateur de l'Église est sa vocation : comme elle est appelée, elle est réponse à cet appel. Même si le mot grec *ekklèsia* est originellement un mot profane, un de ses éléments étymologiques (*kaleîn* – appel) désigne bien cette spécificité.

Cela nous conduit à une caractéristique surprenante de l'Église : plus importante que son être est sa vocation. Ceci ne concerne pas seulement son origine « lointaine », mais son existence dans le temps. À chaque moment elle reçoit son être par son appel, sa vocation. Quelle est sa vocation ? Écouter et croire. En écoutant et en croyant elle devient et est Église. Aussi son être est-il toujours un devenir.

54. L'Église chrétienne ne repose donc pas en elle-même. Elle reçoit son être – son être-Église – toujours de nouveau de Dieu. Même si évidemment l'Église, selon sa compréhension protestante également, a une existence dans le temps, il est vrai aussi que le sens de son être, sa vérité, et sa réalité renvoient toujours hors d'elle-même ; elle a une « structure » ex-centrique.

Ce qui s'exprime d'ailleurs beaucoup mieux par l'adjectif « évangélique » que par l'adjectif « protestant<sup>28</sup> » : l'Église vient de l'Évangile, elle est cette « venue », ce « venir ».

55. La « définition » de Luther dans les Articles de Smalkalde en 1536 formule cette caractéristique de manière exacte : « Car Dieu merci, un enfant de sept ans sait ce qu'est l'Église, à savoir : les saints croyants et les “brebis qui écoutent la voix de leur berger”<sup>29</sup>. »

Il peut être utile d'énumérer les implications de cette affirmation.

(1) L'être de l'Église est exprimé par une relation : la relation du berger avec ses brebis. Cette relation est déterminée par une orientation claire : le berger parle, les brebis écoutent et suivent. (2) La parole est l'élément qui fait vivre cette relation, elle est, à vrai dire, l'élément qui est sa vie. (3) Contre la caricature individualiste que les protestants donnent souvent d'eux-mêmes, il faut voir que Luther parle au pluriel (les saints croyants, les brebis) et évoque l'image d'un troupeau. Un berger n'est jamais berger d'une seule brebis, et sa voix s'adresse au troupeau

---

<sup>25</sup> La section qui suit a été d'abord conçue comme une réponse protestante au développement précédent sur l'ecclésiologie catholique. D'autres éclairages seront donnés sur l'ecclésiologie protestante dans la suite du document, notamment dans la section sur la théologie protestante au XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>26</sup> M. Luther, « Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lisiae disputatis » (1519) (WA 2, 430, 6-7).

<sup>27</sup> Huldreich Zwingli's sämtliche Werke, E. Egli et al. (éd.), Berlin et al., 1905 s., vol. 3, p. 168, 6-7.

<sup>28</sup> Ce dernier, renvoyant à un événement historique précis, la « protestation » de 1529 à Spire, et utilisé au début par les adversaires de la Réforme pour mettre en avant leur dissidence par rapport à la vraie Église, n'est pas apte à vraiment caractériser la raison d'être de cette Église.

<sup>29</sup> A. Birmelé et M. Lienhard (éd.), *La Foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Paris-Genève, Ed. du Cerf/Labor et Fides, 1991, p. 274 (Luther renvoie à Jn 10, 3).

entier. Aussi n'est-ce pas un hasard que « les saints croyants » se réunissent en communion pour écouter la Parole de Dieu et pour lui rendre grâce. (4) Luther appelle ces « brebis » les « saints croyants ». Pourquoi ? Ils sont « saints » parce que Dieu s'adresse à eux dans sa Parole et parce que, de leur côté, ils y répondent.

56. Pour résumer on peut dire que toute la dignité de l'Église réside dans ce qu'elle reçoit. Aussi Marie est-elle pour Luther l'image de l'Église : « Je suis la servante du Seigneur ; qu'il me soit fait selon ta parole<sup>30</sup> ! ».

### L'Église protestante comme Église évangélique

57. La compréhension esquissée a toujours été surprenante, voire dangereuse ou suspecte aux yeux de l'Église catholique et de l'Église orthodoxe. Une conception, dans laquelle une relation est la réalité primordiale, peut sembler instable et par conséquent peu sérieuse.

58. Ce n'est donc pas pour rien que l'événement de la Réforme a été considéré comme une catastrophe : comme si d'un moment à l'autre une nouvelle Église avait voulu s'inventer – ce qui selon l'ecclésiologie traditionnelle était tout simplement inimaginable. Il faut cependant se rappeler que pour les Réformateurs aussi l'idée d'une telle « invention » était absurde. On sait que Luther n'a jamais voulu fonder une nouvelle Église. Le but était de réformer l'Église pour qu'elle se souvienne mieux de son origine et pour qu'elle vive plus fidèlement sa vocation, en d'autres termes pour qu'elle accomplisse plus pleinement son être.

59. C'est donc un malentendu de prétendre que les Églises évangéliques (« protestantes ») auraient leur origine au XVI<sup>e</sup> siècle. Elles ont leur origine dans « l'Évangile », dans la révélation de Dieu en Jésus-Christ qu'elles reconnaissent comme la bonne nouvelle de Dieu pour le monde. La théologie « protestante » pense que, en ce sens, chaque Église qui mérite ce nom est une Église « évangélique ».

60. En poursuivant cette réflexion, on pourrait même parler d'une origine intra-trinitaire de l'Église : son origine se situerait dans la relation entre les trois personnes de la Trinité. Mais il faut que l'être humain soit dans le jeu, pour qu'à l'appel divin une réponse humaine corresponde et que, de cette manière, l'Église devienne réalité. C'est d'ailleurs pour cette raison que le réformateur Philipp Melanchthon (collaborateur et ami de Luther) a affirmé que l'Église commence à exister avec Adam et Ève.

61. On peut donc se demander pourquoi les malentendus évoqués ont pu et peut-être dû se produire en ce qui concerne les Églises « évangéliques ». On peut nommer trois raisons : a) le fait que – contre l'intention des premiers réformateurs – le mouvement de la Réforme a conduit à une scission, ce qui représente un scandale, notamment si on pense l'être de l'Église dans la perspective du dessein de Dieu (Dieu aurait-il voulu fonder plusieurs Églises ?) ; b) le fait qu'entre les Églises issues de la Réforme des différences fondamentales sont bientôt

---

<sup>30</sup> Cf. Lc 1, 38 ; voir M. Luther : Le magnificat traduit en allemand et commenté, dans M. Luther, Œuvres Choisies, tome 3, Genève, Labor et Fides, 1964.

apparues, ce qui a abouti à une pluralité d'Églises protestantes (idée hautement étrange dans l'optique d'une ecclésiologie traditionnelle) ; c) le fait que l'imaginaire de ce qui constitue l'essence de l'Église diffère fondamentalement du côté catholique et du côté protestant. En s'exprimant avec une métaphore spatiale, on pourrait dire que l'Église catholique comprend le sens de son « être-Église » comme le sacrement de la présence du Christ sur terre. En elle, le Christ, retourné au Père, reste présent dans le monde et pour le monde. C'est pour cela que la célébration ecclésiale de l'eucharistie, dans laquelle le mystère de cette présence se transmet – une fois pour toutes et toujours de nouveau – au peuple de Dieu, est l'acte central de la vie ecclésiale de l'Église catholique romaine. Toujours selon une métaphore spatiale, on peut dire que les Églises évangéliques comprennent le sens de leur « être-Église » dans le vis-à-vis entre le Christ qui l'appelle et la communauté qui reconnaît toute sa dignité dans l'événement de cette relation. C'est pour cela que la prédication de l'Évangile, dans laquelle Dieu s'adresse lui-même à son peuple, est l'acte central de la vie ecclésiale évangélique (protestante).

62. La prise en compte de ces deux compréhensions et de ces deux imaginaires permet de comprendre une différence fondamentale entre les deux ecclésiologies : elle concerne le rapport entre l'Église et le péché. Pendant longtemps l'ecclésiologie catholique a énoncé sans réserve que l'Église est sans péché (malgré le fait que, bien sûr, ses membres peuvent être des pécheurs) ; l'Église évangélique cependant confesse et doit confesser d'être pécheresse, selon Luther peccatrix maxima. Pourquoi « la plus grande pécheresse » ? Parce que toute sa dignité, et plus que cela tout son être résident dans le fait qu'elle est destinée, qu'elle est élue à recevoir la Parole de la bonne nouvelle du pardon de Dieu.

Ayant rappelé ces traits fondamentaux d'une ecclésiologie « évangélique », regardons maintenant quelques conséquences en vue d'une meilleure compréhension œcuménique.

### Les Églises protestantes face au *subsistit in*

63. La question œcuménique fondamentale concerne le rapport entre telle Église historique et l'Église du Christ. L'Église catholique romaine a pendant longtemps affirmé qu'elle « est » l'Église du Christ. Au concile Vatican II, après de longues discussions, le *est latin* a été remplacé par la formulation devenue célèbre *subsistit in*. Quelles sont les conséquences de ce qui vient d'être dit – dans les paragraphes précédents – par rapport à l'affirmation que l'unique Église du Christ « subsiste » dans l'Église catholique<sup>31</sup> ?

64. Dans la mesure où cette affirmation est liée à la contestation que l'unique Église du Christ « subsisterait au même titre [...] dans d'autres Églises<sup>32</sup> » et dans la mesure où cette contestation implique le refus de nommer ces autres Églises (à l'exception des Églises orthodoxes) « Églises », les Églises protestantes ne peuvent qu'être profondément surprises et irritées. Sans l'expression ouverte et honnête de cette irritation, le dialogue œcuménique ne peut pas aspirer à une entente fraternelle.

---

<sup>31</sup> *Lumen gentium* 8, cité ci-dessus n° 27.

<sup>32</sup> Il s'agit ici de l'interprétation post-conciliaire *Dominus Iesus* en 2000. Cf. ci-dessus n° 36.

65. La même honnêteté exige cependant que du côté protestant on comprenne que cette position catholique n'est pas due à de la malveillance ; elle est la conséquence « logique » de ce qui marque au plus profond l'ecclésiologie catholique, à savoir la conviction que le Christ a institué son Église, non seulement en ce qui concerne sa fonction (son envoi), mais aussi en ce qui concerne son être et sa forme, c'est-à-dire son organisation<sup>33</sup>.

#### La distinction entre visibilité et invisibilité de l'Église

66. Une des caractéristiques primordiales des ecclésiologies protestantes semble être l'accentuation de l'Église invisible aux dépens de l'Église visible. L'ecclésiologie protestante aurait-elle tendance à mettre en question la visibilité de l'Église pour tout miser sur une invisibilité qui ouvrirait la porte à l'arbitraire ?

67. On peut trouver des traces d'une telle approche chez certains Réformateurs. Cependant, on se souviendra que l'insistance sur l'invisibilité de l'Église avait sa raison d'être dans le soupçon que la forte accentuation de la visibilité risquait de dissimuler le sens et la spécificité de l'Église, qui réside dans le mystère de la foi, laquelle répond à la Parole de Dieu. Une Église trop sûre de sa visibilité risque de mettre sa propre ecclésialité à la place de l'initiative qui vient toujours de Dieu. C'est pour combattre ce risque que l'invisibilité est accentuée par la théologie « évangélique ». L'autre extrême cependant, qui postule que la vraie Église est purement invisible (cf. notamment l'ecclésiologie de Zwingli), comporte aussi un risque, et même un double risque : celui de la dissolution du caractère communautaire de l'Église, et celui de la mécompréhension de la foi comme acte purement intérieur et donc de la vie spirituelle comme une affaire privée entre Dieu et l'homme.

68. Contre ce malentendu, il faut souligner que l'Église chrétienne, l'Église du Christ, n'est ni purement visible ni purement invisible, mais que visibilité et invisibilité s'enchevêtrent en elle. Un des textes les plus importants de la tradition protestante, la Confession d'Augsbourg, le dit clairement dans son article VII : « On enseigne aussi qu'il ne doit y avoir qu'une sainte Église chrétienne, qu'elle est de tous temps et qu'elle existera éternellement. Elle est l'assemblée de tous les croyants auprès desquels l'Évangile est prêché purement et les saints sacrements administrés conformément à l'Évangile<sup>34</sup>. »

69. Si, aussi bien dans la prédication que dans les sacrements, une certaine matérialité (matérialité visible ou audible, même touchable) s'avère incontournable, alors il est vrai aussi que cette dimension « visible » n'est pas tout, elle n'est même pas primordiale. Le vrai but, la vraie finalité de la prédication et des sacrements est la foi du chrétien et sa vie renouvelée en Christ, foi et vie qui dépassent toute visibilité. Aussi la prédication parle-t-elle, il est vrai, aux oreilles (et sans les oreilles l'extériorité de la Parole disparaîtrait), mais son but véritable est d'atteindre le cœur de l'homme.

---

<sup>33</sup> Organisation qui est ici tout autre chose qu'une gestion purement administrative.

<sup>34</sup> Cf. *La foi des Églises luthériennes*, op. cit., p. 47. Ces critères se retrouvent dans *La confession helvétique postérieure* (O. FATIO (dir.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 2005<sup>2</sup>, p. 259 s.).

70. Nous avons donc affaire à une structure étonnante : l'Église n'est pas Église sans être visible (sans comporter des éléments de visibilité) ; mais l'être vrai de l'Église dépasse sa visibilité, car en lui visibilité et invisibilité se combinent : l'Église est visible pour être invisible, et elle est invisible sans abandonner sa visibilité<sup>35</sup>.

### L'unité de l'Église

71. Cela a des conséquences pour la compréhension de l'unité de l'Église. Comment va-t-on alors, du côté protestant, concevoir cette unité ? L'Église n'est une ni en elle-même ni dans la communion avec d'autres Églises, mais dans le rapport avec son Seigneur.

72. On ne peut donc pas dire que, selon une ecclésiologie protestante « l'Église une est [...] plus ou moins la somme de toutes les Églises<sup>36</sup> ». Le fondement (et le point de départ) de l'être de l'Église n'est pas une diversité, mais l'unité. Or cette unité fondamentale ne se situe pas dans l'Église, mais hors d'elle : dans son Seigneur et dans l'Évangile qu'elle écoute et auquel elle répond et obéit. Que dans cette écoute il puisse y avoir des différences d'interprétations n'est pas seulement compréhensible, mais aussi admissible (une diversité théologique existe d'ailleurs aussi au sein de l'Église catholique). Mais la diversité qui en résulte ne représente pas une valeur en elle-même ; et elle n'est pas la base à partir de laquelle il faudrait concevoir ce qu'est l'Église. Cette diversité a son sens seulement dans son rapport avec l'unité de son origine et de sa fin, origine et fin auxquelles l'Église doit toujours de plus en plus fidèlement se référer.

73. Cette référence et cette fidélité se réalisent en tant que relation entre la promesse de Dieu et la réponse de la foi, et cette relation est une relation unique, c'est-à-dire distincte de toute autre relation que l'être humain entretient dans le monde. Elle est distincte de toute autre relation par le fait que dans le rapport entre la promesse de Dieu et la foi humaine, la question se pose à l'homme de savoir qui il reconnaît comme son seul Seigneur dans la vie et la mort. Cette unicité relationnelle est la vraie raison d'être de l'unité de l'Église. L'unité de l'Église est donc un concept qualitatif et non pas un concept quantitatif. Elle est sa vie partagée au sein du rapport unique qu'elle entretient avec son Seigneur.

74. On peut résumer ce qui vient d'être dit en une phrase : dans la dynamique de sa vie, c'est-à-dire dans l'écoute et la louange, l'Église est une parce que son Seigneur est l'unique.

### Le rapport entre l'Église locale et l'Église du Christ : l'unité de l'Église

---

<sup>35</sup> K. Barth a explicité ce rapport de manière très claire : « [C]'est ainsi qu'elle est à la fois visible et invisible en sa seule essence. [...] Elle est, à proprement parler, totalement et également invisible et visible. [...] C'est dire que, dans l'être entièrement visible de la communauté chrétienne, vit et se meut, en tant qu'il en est le mystère, son être entièrement invisible » (Dogmatique IV/3/3, Genève, Labor et fides, 1974, p. 51 s.).

<sup>36</sup> Cardinal W. Kasper, cité ci-dessus n° 44.

75. Où a alors lieu la réalité de l'Église ? Là où l'Évangile est véritablement prêché et les sacrements fidèlement « administrés » ; là où les « saints croyants » forment une communion parce que leur Berger leur parle. L'Église a donc sa réalité vraie dans ce qu'on appelle, avec un terme un peu administratif, « l'Église locale », car c'est là qu'elle est communion ; c'est là qu'elle écoute et répond à la Parole de Dieu par sa foi et sa vie. Cependant, avec cette affirmation, tout n'est pas dit ; il faut en ajouter une autre qui la complète, à savoir : cette Église locale n'est pas comprise et elle ne se comprend pas elle-même si elle ne se reconnaît pas en même temps comme l'Église universelle. Comment et pourquoi ? Parce que Jésus-Christ est la promesse de Dieu pour le monde. Cette promesse – et non pas une promesse individuelle ou particulière – est sa raison d'être. En réponse à cette promesse, elle est Église universelle là où elle vit ce qui la caractérise : sa reconnaissance envers Dieu dans la louange partagée.

76. L'idée et la réalité de l'Église universelle impliquent donc le regard de chaque communauté locale au-delà d'elle-même. Aussi va-t-elle reconnaître la véritable Église dans chaque autre « communion des saints croyants », où l'Évangile est vraiment prêché et les sacrements authentiquement administrés.

77. On trouve dans le monde protestant un grand nombre d'Églises et une grande diversité dans leurs orientations et dans leurs formes. Les protestants eux-mêmes interprètent souvent cette diversité comme une « richesse ». Avec cette auto-interprétation on risque de s'en tirer à bon compte (on transforme un manque en gain). Cependant, ce qui est vraiment problématique n'est pas tant le manque d'unité en tant que tel, mais le fait qu'une diversité, considérée comme une valeur en soi, et le particularisme qui est sa raison d'être détournent ces Églises de leur fondement, ce dernier se trouvant dans la Parole de Dieu et justement pas dans l'originalité ou la particularité d'une certaine auto-compréhension ou même auto-fondation.

Certes, tout en se référant aux Écritures les Églises protestantes peuvent aboutir à des positions contrastées, concernant par exemple l'apartheid ou encore, de nos jours, la légitimité des bénédictions de couples de même sexe. Dire que leur fondement réside dans la Parole de Dieu ne permet pas aux Églises protestantes de faire l'économie de la patiente élaboration de ce que la Parole veut dire aujourd'hui.

#### La succession apostolique dans les Églises protestantes

78. L'affirmation que le seul vrai critère de l'être de l'Église est la présence et la vérité de la Parole de Dieu, comprise et vécue comme son fondement, suscite du côté catholique et orthodoxe le reproche qu'un élément déterminant de l'être-Église, la succession apostolique, manque aux Églises protestantes.

79. Il y a là un malentendu, qui comporte des conséquences œcuméniques dramatiques. La succession apostolique existe dans les Églises protestantes, et sans elle, elles ne seraient pas Églises. Cependant la succession apostolique ne consiste pas, selon cette conception, en un enchaînement ininterrompu dans lequel chaque ministre – notamment chaque évêque – se trouve en lien direct avec les apôtres (enchaînement qui est symbolisé et représenté

par l'imposition des mains), mais dans la continuité de l'annonce de la Parole de Dieu qui, dès l'événement de la révélation, appelle de manière continue et toujours renouvelée à la foi. Considérée dans cette perspective, l'imposition des mains, telle qu'elle est pratiquée dans l'Église catholique romaine et dans l'Église orthodoxe, est la matérialisation et la symbolisation d'un événement qui a son centre de gravité et son sens ailleurs.

80. Une certaine matérialisation et symbolisation de cette continuité toujours renouvelée existent cependant aussi pour les Églises protestantes. Elles sont données dans le canon de la Bible. Ce canon, c'est-à-dire un corpus privilégié de textes, perdure dans le temps et introduit en lui un élément pérenne. Or cette stabilité est inséparable d'une dynamique : le corpus de textes qui résiste aussi bien à la disparition arbitraire que la temporalité met en œuvre, qu'à la préférence des goûts que les hommes mettent en scène, n'est pas un trésor enfermé, mais un puits dans lequel l'annonce de la parole de Dieu peut et veut toujours de nouveau être puisée. Ainsi, le canon des Écritures n'est pas une propriété dans les mains de l'Église, mais la « règle » vivante<sup>37</sup> qui lui donne son orientation et qui l'accompagne dans son voyage à travers le temps.

#### La « catholicité » de l'Église

81. Si on comprend par « note de l'Église » une caractéristique de l'Église par laquelle on reconnaît son être-Église, alors les *notae ecclesiae* sont, selon la compréhension protestante, avant tout la prédication de l'Évangile et l'« administration » des sacrements. Sur ce fondement et selon ce critère, les Églises évangéliques (protestantes) doivent pouvoir se reconnaître dans les quatre attributs de l'Église que mentionne le symbole de Nicée-Constantinople.

82. Après avoir expliqué la compréhension de la catholicité, de la sainteté et de l'unité de l'Église, il convient de préciser maintenant en quoi consiste sa catholicité, et en vue de cela prendre en considération le fait que les quatre attributs ne s'ajoutent pas les uns aux autres comme dans une addition, mais qu'ils reçoivent chacun leur sens par leur relation avec les autres. C'est pour cela que les Églises protestantes se trompent si, pour éviter une trop grande affinité avec l'Église catholique romaine, elles prétendent pouvoir remplacer l'attribut « catholique » par l'attribut « universel », qui ne couvre qu'un aspect réduit de ce que signifie « catholique ».

83. L'universalité est en effet l'aspect de la catholicité qui saute le plus facilement aux yeux. L'Église du Christ est l'Église pour le monde entier. Mais elle ne l'est pas – et elle doit toujours se rappeler qu'elle ne l'est pas – dans un esprit de conquête du monde. Ainsi l'universalité de l'Église n'est pas une valeur en elle-même, et elle n'a pas sa raison d'être dans une qualité intrinsèque de l'Église.

84. Si l'Église est vraiment Église pour le monde, alors elle l'est parce qu'elle ne s'est pas constituée elle-même, mais parce qu'elle a été appelée. Aussi sa catholicité se comprend-elle dans deux sens : en amont et en aval. En aval : dans son envoi dans le monde ;

---

<sup>37</sup> « Canon » signifie littéralement « règle », « critère ».

en amont : dans la question de savoir si elle est vraiment ce qu'elle doit être selon sa vocation. Le verset « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit » (Mt 28, 19-20a) doit toujours correspondre à sa suite, qui est au fond sa prémisse : « Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (Mt 28, 20b). L'Église est Église de Lui ; elle est Église à cause de Lui, venant de Lui et renvoyant à Lui.

85. Cela signifie-t-il quelque chose pour la « catholicité » de l'Église ? Dans toute son orientation vers le monde, dans toute tendance à l'expansion, à la propagation, à l'importance de l'Église pour le monde entier, elle est renvoyée à la question plus fondamentale encore – celle de sa propre vérité, qui est son fondement : Jésus-Christ. En lui, et non pas en elle-même, elle est authentique, et en étant authentique elle est pour le monde entier. Le grand défi ne consiste donc pas d'abord dans le fait que la vérité de l'Église s'impose dans le monde, mais qu'elle s'impose dans l'Église elle-même. Ainsi elle devient ce qu'elle est. Avant d'être sa présence dans le monde entier, la catholicité de l'Église est la présence entière de son Seigneur en elle et pour elle. Le « en » va toujours exiger le « pour », et le « pour » ne va jamais remplacer le « en ».

86. Pour résumer, on peut dire : tous les attributs de l'Église sont déterminés par le fait que son Seigneur, qui est en même temps le Seigneur du monde, est toujours plus grand qu'elle. Ainsi l'Église est dans son être même doublement dépassée : du côté de son origine qui est la Parole de Dieu (toujours extérieure à elle), et du côté de sa finalité (extérieure à elle aussi) qui est la louange et le témoignage de cette Parole de Dieu dans le monde. Ce double dépassement de son être même est la « catholicité » de l'Église ; catholicité qui se laisse complètement exprimer en cinq mots : l'Église est l'Église du Christ.

## EN CONCLUSION

87. Nous venons d'exposer les positions respectivement reçues, en catholicisme et en protestantisme, sur la réalisation concrète de l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique dans les Églises historiques. Le dialogue œcuménique a déjà eu l'occasion de rappeler en quels termes le problème se posait :

Nous divergeons, cependant, au sujet d'une identification plus grande de l'Église à ses aspects et à sa structure visible. Les catholiques romains maintiennent que l'Église du Christ "subsiste" dans l'Église catholique romaine (LG 8) formule adoptée à Vatican II pour éviter l'identification exclusive de l'Église du Christ à celle-ci. Ils admettent même que de nombreux "éléments" ou "attributs" de grande valeur, qui constituent l'Église, sont présents dans "ces Églises et communautés séparées" et que ces dernières "ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut" (UR 3). La question est désormais de savoir jusqu'à quel point ils peuvent reconnaître que l'Église du Christ existe aussi dans les Églises réformées. Les réformés, de leur côté, ne considèrent pas que l'Église se réduise à telle ou telle communauté, hiérarchie ou institution. Ils affirment appartenir à l'Église et reconnaissent que les autres lui appartiennent aussi. Leur plus grande difficulté n'est pas d'étendre cette reconnaissance à l'Église catholique romaine, mais réside dans la vision que se fait l'Église catholique romaine de sa relation spéciale avec l'Église de Jésus-Christ<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> « Vers une compréhension commune de l'Église » (rapport de la Commission mixte internationale mandatée par l'Alliance réformée mondiale et l'Église catholique, 1990), DC n° 2031 (1991), p. 646, n° 129.

88. Prendre acte de ces conceptions différentes constitue le point de départ nécessaire de toute réflexion sur l'unité et la catholicité visibles auxquelles les chrétiens doivent aspirer. Elles apparaissent, dans leurs logiques respectives, comme contradictoires. Il a toutefois été suggéré ci-dessus qu'elles recelaient des éléments de dépassement qui permettront d'envisager une convergence. Il faudra en tenir compte dans les propositions que nous ferons, à la fin de ce document, en vue de la conversion de nos confessions respectives à une catholicité plénière et plus exigeante.

## II

### LE CANON DES ÉCRITURES, REPÈRE DE CATHOLICITÉ

89. Avant de nous engager dans un parcours historique sur la catholicité, nous allons attirer l'attention sur un point particulier mais de grande importance, la constitution du Canon des Écritures dans les premiers siècles de l'histoire de l'Église, dans la mesure où il y a là un point de repère essentiel pour une réflexion sur l'unité dans la diversité.

Le Canon des Écritures ne s'est pas fait en un jour. Quoique entreprise dès le début du christianisme, la constitution du Canon chrétien suppose, non seulement que la rédaction des textes du Nouveau Testament soit achevée (fin I<sup>er</sup> siècle / début II<sup>e</sup> siècle), mais que leur réception soit assurée dans l'ensemble des Églises. Quant à l'Ancien Testament, le texte de Luc 24, 44 évoque déjà la relecture christologique des Écritures juives, reçues selon le ternaire Loi (Torah) / Prophètes / Psaumes ou, plus largement, Écrits (Ketoubim).

90. Un tel processus de sélection s'est opéré sur une durée de plusieurs siècles. En effet, même si le « canon de Muratori » (sans doute à la fin du II<sup>e</sup> siècle ou au début du III<sup>e</sup>) énumère déjà presque tous les écrits du Nouveau Testament, les listes canoniques n'apparaissent vraiment qu'aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles : leur intention n'est ni de fonder le principe d'un canon scripturaire ni d'imposer une liste établie de livres reconnus<sup>39</sup>. Qu'elles émanent de personnalités ecclésiastiques (comme Athanase d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée) ou de synodes régionaux, les listes se contentent d'arbitrer les débats en cours sur la valeur de tel ou tel livre (ainsi de l'Apocalypse ou de certaines épîtres tenues pour tardives). Elles s'appuient sur l'autorité reconnue aux pratiques existantes, notamment liturgiques, et contribuent ainsi à l'achèvement d'un processus, depuis longtemps en genèse.

91. Outre le contenu doctrinal des textes en question, deux critères paraissent prévaloir : d'abord, celui de la publicité, c'est-à-dire l'usage liturgique impliquant une lecture communautaire ; ensuite, celui de l'unanimité, à savoir le consensus acquis de la part d'Églises locales, nombreuses et diverses. La fixation du Canon des Écritures ne procède donc pas d'une décision centralisée ; elle ne recourt à aucune contrainte ; elle se contente de recueillir et de confirmer les résultats d'un processus en œuvre depuis le II<sup>e</sup> siècle (le témoignage d'Irénée de Lyon est fort instructif de la situation à la fin de ce siècle). Elle atteste l'efficacité d'une démarche fondée sur la communion des Églises, selon le principe d'une unité plus forte que les diversités régionales. Dès lors, le Canon des Écritures sera appelé à jouer un rôle essentiel dans la détermination et l'expression de la foi commune aux Églises, à commencer par les confessions de foi.

92. Le principe de clôture, formulé dès l'époque d'Irénée et concrétisé par l'établissement de listes formelles aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, n'interdit pas pour autant une certaine souplesse, tant aux frontières du Canon que dans la structure du Livre. Ainsi des variantes peuvent exister sur le nombre des livres reçus (on pense à l'ampleur du Canon éthiopien, mais on peut aussi évoquer le récent élargissement de la TOB), ainsi que sur le modèle éditorial présidant à l'organisation de l'Ancien Testament : soit la tripartition Loi – Prophètes – Écrits,

---

<sup>39</sup> Voir infra, note du n° 124.

issue de la pratique synagogale ; soit la quadripartition Pentateuque – Livres historiques – Livres poétiques – Livres prophétiques, conforme aux manuscrits de la Septante. À cela s’ajoute la question controversée des livres transmis exclusivement en grec, aujourd’hui désignés comme les deutérocanoniques de l’Ancien Testament.

93. Qu’il s’agisse donc de sa genèse ou de son évolution jusqu’à nos jours, le Canon des Écritures paraît en mesure d’inspirer la réflexion entreprise au sujet de la catholicité. Il s’agit en effet d’une réalité objective, certes reçue de l’Esprit Saint, mais néanmoins élaborée à travers la pratique des Églises de l’Antiquité. On peut à juste titre parler d’une institution conjuguant, de façon souple, le principe intangible de l’Unité (il n’y a en droit qu’un seul Canon, dont la clôture est reconnue par tous) et la réalité diverse des Églises (d’où l’existence de variantes au sein du modèle commun). En outre, la recherche concrète du consensus précède l’établissement de règles formelles de la part d’instances de gouvernement (synodes et conciles).

94. Certes, l’intérêt porté au Canon comme modèle (ou figure) de la catholicité n’invalide en rien la référence à la vie trinitaire, manifestation indépassable de la parfaite unité de « nature » dans la communion des « personnes ». Toutefois, à côté de la référence « céleste », il paraît judicieux de considérer le fait même du Canon des Écritures comme le rappel qu’il doit être historiquement possible de concevoir – dès cette terre ! – des formes visibles de l’unité, sans pour autant sacrifier la pluralité interne à l’ensemble. À cet égard, le Canon biblique réussit l’exploit de contenir sous une même reliure une extrême diversité de livres et de textes, à commencer par la dualité des Testaments.

95. Or, l’histoire même du Canon nous apprend que sa constitution et sa fixation ont pris beaucoup de temps et présentent, encore aujourd’hui, une certaine élasticité. La situation n’est donc pas figée : le Canon lui-même demeure une réalité vivante, dont les mutations (voir à nouveau l’initiative de la dernière édition de la TOB) procèdent d’une démarche de reconnaissance et accueil de l’autre – autrement dit de conversion – dans le respect des particularités, notamment d’ordre liturgique.

### III

#### PARCOURS HISTORIQUE

#### « CATHOLIQUE » : LE MOT ET LA CHOSE, DES ORIGINES À LA FIN DU MOYEN ÂGE

96. L'adjectif grec *katholikos* a d'abord un sens « profane », quand il apparaît notamment chez Aristote, Zénon ou Polybe, avec le sens d'« universel » ou de « général ». Il dérive en effet de l'expression *kath'olon*, littéralement « selon le tout », comme l'expression *kata mèros*, « selon la partie », a donné naissance à l'adjectif *mèrikos*, « partiel », « particulier ».

Les premiers siècles de l'Église chrétienne

L'introduction du mot *katholikos* dans la langue chrétienne

97. Le sens « profane » du mot subsiste d'ailleurs à l'occasion chez les auteurs chrétiens<sup>40</sup>.

En revanche, le mot n'a pas d'attestations bibliques : il n'apparaît comme tel ni dans l'Ancien Testament grec (Bible des Septante) ni dans le Nouveau Testament. Tout au plus la Bible grecque des Septante connaît-elle l'adverbe *katholou* (« généralement », « dans l'ensemble ») et des expressions telles que *kath'holèn tèn oikouménèn* (« dans tout l'univers » : 2 M 2, 22).

Les Actes des Apôtres nous l'apprennent : « C'est à Antioche que, pour la première fois, le nom de "chrétiens" fut donné aux disciples » (Ac 11, 26). Quant au mot « catholique », il fait son entrée au début du II<sup>e</sup> siècle dans la langue chrétienne, chez Ignace d'Antioche, qui écrit : « Que là où paraît l'évêque, là aussi se trouve la communauté. De même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique<sup>41</sup>. »

Le mot « catholique » est-il lui aussi apparu à Antioche ? Comme il ne figure chez Ignace que dans sa lettre aux chrétiens de Smyrne, on ne peut exclure qu'il soit plutôt apparu dans cette ville d'Asie mineure.

Comment comprendre cette notation ? Le rapport analogique entre l'évêque et sa communauté d'une part, le Christ et « l'Église catholique » d'autre part, laisse pressentir l'unité du local et du global. Le mot « catholique » désigne donc au départ cette relation fondamentale entre une communauté rassemblée autour de son évêque et l'ensemble des chrétiens.

98. De fait, à la fin de ce même II<sup>e</sup> siècle, le Martyre de Polycarpe évoque ce vieux pasteur qui mentionne dans son ultime prière « toute l'Église catholique répandue dans le monde entier » ; et plus loin le Seigneur Jésus-Christ, « berger de l'Église catholique répandue

---

<sup>40</sup> Cf. Justin, Dialogue avec le juif Tryphon, 81, 4 et 102, 4 (B. Pouderon, J.-M. Salamito et V. Zarini (éd.), dans Premiers écrits chrétiens, Paris, Gallimard, 2016, p. 502 et 526) ; Tertullien, Contre Marcion, II, 17, 1 (Sources Chrétiennes [= SC] 368, p. 107).

<sup>41</sup> Lettre aux Smyrniotes, 8, 2 (B. Pouderon, J.-M. Salamito et V. Zarini (éd.), Premiers écrits chrétiens, p. 216 ; trad. modifiée).

sur la terre entière<sup>42</sup> ». Il pourrait donc s'agir ici de ce qu'Origène, ou plutôt son adversaire païen Celse, appellera la « grande Église<sup>43</sup> » dont les frontières tendent à épouser celles du monde habité... du moins tel qu'on le connaissait à l'époque. Chez Celse, cependant, l'appellation « grande Église » pourrait davantage signifier « Église majoritaire » (par contraste avec divers groupes de chrétiens qui existaient alors).

99. Mais à un autre endroit du *Martyre de Polycarpe*, il est question de « l'admirable Polycarpe, évêque de l'Église catholique de Smyrne<sup>44</sup> », ce qui témoigne d'une connotation légèrement différente : il faut sans doute comprendre que l'Église qui est à Smyrne est en harmonie, en accord, avec les chrétiens de la « grande Église » répandue en d'autres endroits. Cela est confirmé par un autre document de Smyrne, *Le Martyre de Pionios* prêtre de Smyrne (250), dont l'auteur se dit « prêtre de l'Église catholique<sup>45</sup> ». Autrement dit, le mot « catholique » peut désigner aussi une Église locale, pour autant qu'elle est en communion avec l'Église globale.

100. Comment cette notion de catholicité, ici saisie à l'état naissant, se situe-t-elle vis-à-vis d'une autre « universalité » religieuse présente dans le monde méditerranéen, et bien connue des chrétiens, à savoir la diaspora juive ?

Le même Ignace d'Antioche, qui introduit le mot « catholique » dans la langue chrétienne, écrit : « Il est absurde de parler de Jésus-Christ et de judaïser. Car ce n'est pas le christianisme qui a cru au judaïsme, mais le judaïsme au christianisme, et en cette religion se sont retrouvés les peuples de toute langue qui croient en Dieu<sup>46</sup>. »

101. On pourrait dès lors se demander s'il n'y a pas rivalité entre les deux entités, la diaspora juive restant « centripète » (tournée vers Jérusalem) et la catholicité chrétienne se déterminant comme « centrifuge ». Comme l'Épître à Diognète le dira des chrétiens, « toute terre étrangère est leur patrie, et toute patrie leur est une terre étrangère<sup>47</sup> ». Dans cette perspective, les auteurs chrétiens auraient eu tendance à s'approprier les notations « universalistes » présentes dans le texte biblique, depuis la Genèse jusqu'aux écrits prophétiques. Leur polyglottisme relativement précoce (l'Église ancienne s'exprime en araméen et en grec, mais assez tôt aussi en latin, syriaque, copte, arménien, etc.) contraste avec le resserrement progressif des communautés juives sur les langues sémitiques (hébreu et araméen). Ignace d'Antioche évoquait bien le christianisme, en lequel « se sont retrouvés les peuples de toute langue qui croient en Dieu » ! L'invention du mot « catholique » pourrait donc

---

<sup>42</sup> *Martyre de Polycarpe*, 8, 1 et 19, 2 (Premiers écrits chrétiens, p. 252 et 256 ; trad. modifiée).

<sup>43</sup> Cf. Contre Celse, V, 39 (SC 147, p. 161). L'expression apparaît de fait assez rarement chez les Pères. Citons-en une occurrence chez Éphrem le Syrien : Hymnes contre les hérésies II, 18. – Pour les paragraphes qui suivent, sur la « catholicité » dans l'Église des trois premiers siècles, nous exprimons notre gratitude à Marie-Françoise Baslez qui nous a fait bénéficier de ses remarques ; on pourra se reporter à son livre *Comment les chrétiens sont devenus catholiques. I<sup>er</sup>-V<sup>e</sup> siècle*, Paris, Tallandier, 2019.

<sup>44</sup> *Martyre de Polycarpe*, 16, 2 (Premiers écrits chrétiens, p. 255 ; trad. modifiée).

<sup>45</sup> *Le Martyre de Pionios prêtre de Smyrne*. Texte édité, traduit et commenté par L. Robert, mis au point et complété par G. W. Bowersock, Washington, Ch. P. Jones, 1994. L'auteur se distingue d'un chrétien « phrygien » (c'est-à-dire « montaniste ») et d'un autre prêtre « marcionite » exécuté en même temps que lui.

<sup>46</sup> Lettre aux Magnésiens, 10, 3 (Premiers écrits chrétiens, p. 200 ; trad. modifiée).

<sup>47</sup> À Diognète, V, 5 (Premiers écrits chrétiens, p. 814).

avoir, en ce sens, une connotation discrètement polémique : il s'agirait pour l'Église naissante de se distinguer de la Synagogue.

102. Cependant, cette hypothèse d'une rivalité entre un universalisme « centripète » et un universalisme « centrifuge » se heurte à une objection : l'interprétation religieuse du concept « catholique » avait elle-même une origine dans la diaspora juive, puisqu'elle remontait à Philon ; celui-ci, en effet, considérait déjà l'appartenance monothéiste comme supra-civique et supra-patriotique : il évoquait « un droit de citoyen d'une valeur plus universelle (katholikoteras), celui de citoyen juif<sup>48</sup> ». Le mot « catholique » pouvait être, de ce point de vue, une réponse à la situation fragile de toute religion en diaspora – du judaïsme comme du christianisme. Ce n'est donc pas l'emploi de ce mot qui, comme tel, suggère une rivalité, mais plutôt l'importance qu'il a prise dans le christianisme et l'interprétation que celui-ci lui a donnée.

### L'unité dans la diversité

103. On aimerait pouvoir interroger sur ce point l'œuvre d'Irénée, qui représente à la fin du II<sup>e</sup> siècle la plus importante synthèse d'une théologie de l'Église. Malheureusement, l'évêque de Lyon n'utilise pas le mot « catholique<sup>49</sup> ». Dans le cadre de sa réfutation de la prétendue gnose, Irénée insiste sur les divisions caractérisant les systèmes auxquels il s'oppose : division des opinions au sein des mêmes « écoles », division entre les écoles en une multitude de rameaux, et surtout ruptures constantes avec l'interprétation ecclésiale de la foi et des Écritures qu'il condense dans l'expression « règle de foi » ou « règle de vérité ». Ces multiples divisions constituent une preuve que les courants gnostiques ne vivent pas de la foi authentique.

Celle-ci se signale donc, à l'inverse, par l'unité. De fait, Irénée souligne cette unité de la « grande Église » dans l'espace, mais aussi dans le temps : elle a reçu des apôtres la foi et la prédication qu'à son tour elle transmet :

L'Église, bien que dispersée dans le monde entier, les garde avec soin, comme n'habitant qu'une seule maison, elle y croit d'une manière identique, comme n'ayant qu'une seule âme et qu'un même cœur, et elle les prêche, les enseigne et les transmet d'une voix unanime, comme ne possédant qu'une seule bouche<sup>50</sup>.

104. Mais cette unité de la grande Église laisse place à une certaine pluralité, qui ne fait que prolonger celle qui règne dans les Écritures chrétiennes. De même en effet qu'il y a quatre évangiles et non un seul, de même l'Esprit de Dieu assure l'unité au sein même de la diversité des Églises :

Par ailleurs, il ne peut y avoir ni un plus grand ni un plus petit nombre d'évangiles. En effet, puisqu'il existe quatre régions du monde dans lequel nous sommes et quatre vents principaux, et puisque, d'autre part, l'Église est répandue sur toute la terre et qu'elle a pour colonne et pour soutien

<sup>48</sup> Philon d'Alexandrie, Légation à Caius 194 (Paris, Cerf, 1972, p. 205).

<sup>49</sup> Il faut signaler cependant que dans un fragment grec conservé par Anastase le Sinaïte (VII<sup>e</sup> siècle), le mot apparaît : « Et c'est pourquoi quatre alliances catholiques furent données à l'humanité » (Contre les hérésies III, 11,8).

<sup>50</sup> Contre les hérésies, I, 10, 2 (Paris, Cerf, 1984, p. 66).

l'Évangile et l'Esprit de vie, il est naturel qu'elle ait quatre colonnes qui soufflent de toute part l'incorruptibilité et rendent la vie aux hommes. D'où il appert que le Verbe, Artisan de l'univers, qui siège sur les chérubins et maintient toute chose [Sg 1, 7], lorsqu'il s'est manifesté aux hommes, nous a donné un Évangile à quadruple forme, encore que maintenu par un unique Esprit<sup>51</sup>.

Il s'agit là d'une conviction fondamentale d'Irénée. Bien au courant de la diversité des Églises locales de son temps, même du point de vue linguistique (il les énumère d'ailleurs<sup>52</sup>), il souligne la différence entre ces communautés unies entre elles dans le temps et dans l'espace (toute la véritable Église possède une seule et même foi à travers le monde entier) et l'éparpillement des groupes hétérodoxes<sup>53</sup>.

105. Ce modèle d'« unité dans la diversité » s'applique aussi, pour ce qui est de la « grande Église », sur le plan liturgique. Dans ce domaine également, Irénée plaide pour le respect des traditions et des cultures locales. C'est ainsi qu'il n'hésite pas à s'opposer à l'évêque de Rome Victor, lequel voulait excommunier certaines Églises d'Asie qui célébraient Pâques le 14 nisan, comme les Juifs, alors que les autres chrétiens attendaient le dimanche suivant... comme le faisait d'ailleurs Irénée lui-même ! Et sur ce point, aux enjeux assez considérables, l'évêque de Lyon obtint gain de cause : la diversité des dates ne menaçait pas l'unité. Certes, il s'agissait moins d'une unité structurelle que d'une « réunion » fondée sur la « concorde » : « La différence du jeûne confirme l'accord (homonoïan) de la foi », disait Irénée<sup>54</sup>. Mais c'était au moins reconnaître que la même foi pouvait s'exprimer de manières diverses.

106. Plus largement encore, on peut tenir pour certain qu'une grande diversité régnait dans les premiers siècles au plan liturgique. Il faut attendre le IV<sup>e</sup> siècle pour enregistrer une certaine unification, impulsée notamment par les grands « foyers liturgiques » (Antioche, Jérusalem, Alexandrie, Rome, Constantinople). Même si les différentes « familles liturgiques » ainsi constituées resteront toujours très différenciées, cela n'empêchera pas les passerelles entre les rites, car entre ces « familles » les frontières ne sont pas fermées.

#### Nouvelles connotations du mot en Orient et en Occident

107. C'est peu après Irénée que le mot *catholicus* fait son entrée dans la langue latine. Comme on le voit, il ne fait que translittérer le terme grec, sans lui chercher d'équivalent dans la langue profane. On sait en effet que les créateurs de la langue chrétienne latine, et en tout premier lieu Tertullien, ont eu recours à ces deux procédés : le décalque de termes grecs (*ecclesia*, *apostolus*, *episcopus*, etc.), ou l'utilisation de mots existants (*persona* pour *hupostasis*, *sacramentum* pour *mustérion*, etc.). Cela signifie peut-être que le terme grec *katholikos* avait déjà acquis des connotations spécifiques que des mots latins comme *uniuersalis* ne pouvaient préserver – par exemple justement ce lien intime entre la dimension globale et la dimension locale.

---

<sup>51</sup> Ibid., III, 11, 8 (p. 314).

<sup>52</sup> Ibid., I, 10, 2 (p. 66).

<sup>53</sup> Ibid., III, 2, 2 ; 3, 1 ; 4, 1, etc. (p. 280-282).

<sup>54</sup> D'après Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, V, 24, 13 (SC 41, p. 70).

C'est de fait chez Tertullien que nous trouvons les premières occurrences du vocable latin. Cet auteur évoque ainsi Marcion « à l'époque où, dans la première ardeur de sa foi, il a fait également cadeau à l'Église catholique d'une somme d'argent qui fut bientôt rejetée avec lui-même quand il se fut détourné de notre vérité pour suivre son hérésie<sup>55</sup> ». C'est également en référence à Marcion, ainsi qu'à Valentin, que le mot « catholique » apparaît dans le Traité de la prescription des hérétiques<sup>56</sup>. Certes, ce mot avait reçu en grec un sens « dogmatique » dès la fin du II<sup>e</sup> siècle<sup>57</sup>, la notion de « catholicité » se rapprochant alors de celle d'« orthodoxie » ; dans la langue latine, en tout cas, il a pris d'emblée une telle signification.

108. En fait, cette nuance dogmatique l'emporte déjà, en Orient, chez Clément d'Alexandrie, car il oppose l'Église catholique aux groupes hérétiques. L'argumentation se leste au passage de deux autres connotations : celle de l'antériorité chronologique de l'Église catholique sur ces nouveaux-venus, et celle de son unité qui s'oppose à leur diversité :

Qu'ils aient en effet formé leurs réunions humaines postérieurement à l'Église catholique, il ne faut pas de longs discours pour le dire [...] Puisqu'il en est ainsi, il est évident que par rapport à l'Église, la plus ancienne et la plus vraie, ces sectes postérieures, et en outre celles qui les ont suivies dans le temps, ont été des innovations de faussaires [...] Dans son existence donc et dans son concept, dans son principe et dans sa prééminence, nous disons qu'unique est l'ancienne et catholique Église, dans l'unité d'une foi une [...], l'Église qui, par la volonté du Dieu un et par l'intermédiaire de l'unique Seigneur, réunit ceux qui ont déjà leur place assignée<sup>58</sup>.

On voit que la « catholicité » de l'Église reste ici solidaire de son unité et de son ancienneté, autrement dit de son apostolicité : tout se passe comme si ces qualifications, que nous sommes habitués à distinguer, étaient perçues comme différents aspects d'une même réalité.

109. Chez Cyprien de Carthage, c'est l'aspect d'« unité » qui est souligné, notamment lorsque l'auteur déplore le schisme de Novatien :

Je ressens [...] un grand poids et de la tristesse, je suis oppressé par une douleur insupportable qui a frappé et presque terrassé mon cœur, quand j'ai appris à votre sujet que là-bas, contre les règles fixées par Dieu, contre la loi de l'Évangile, contre l'unité de l'institution catholique, vous avez donné votre accord pour qu'on établisse un second évêque, autrement dit, et cela est illicite et impie, pour qu'on institue une autre Église, qu'on mette en pièces le corps du Christ, qu'une rivalité factieuse déchire l'unité spirituelle et physique du troupeau du Seigneur<sup>59</sup>.

Et encore :

Nous ne cessons pas de témoigner, frère très cher, que nous avons rendu et rendons grâce à Dieu le Père tout-puissant et à son Christ notre Seigneur et Dieu sauveur, de ce que l'Église est assez protégée divinement pour que son unité et sa sainteté ne soient pas constamment et totalement mises à mal par une perfidie et une dépravation s'acharnant dans la dissidence. Nous avons lu votre lettre et nous avons reçu avec des transports d'allégresse l'immense joie que selon notre vœu commun les confesseurs Maxime, prêtre, et Urbanus ainsi que Sidonius et Macarius soient revenus à l'Église

<sup>55</sup> Contre Marcion, IV, 4, 3 (SC 456, p. 79).

<sup>56</sup> Traité de la prescription contre les hérétiques, 26, 9 et 30, 2 (SC 46, p. 123 et 126).

<sup>57</sup> C'est ce qui ressort du passage de Celse cité plus haut, et surtout du texte de Clément cité dans le paragraphe suivant.

<sup>58</sup> Stromates VII, 106, 3 ; 107, 2 ; 107, 5 (SC 428, p. 319-323).

<sup>59</sup> Cyprien de Carthage, Lettre 46, I, 2 (Correspondance, Paris, Migne, 2015, p. 191).

catholique, ce qui veut dire qu'ayant quitté leur égarement et abandonné la folie d'une division allant jusqu'à la dissidence ils ont regagné la demeure de l'unité et de la vérité<sup>60</sup> [...].

Pour le dire brièvement : « L'Église [...] est une en sa catholicité<sup>61</sup> ». Cyprien écrit aussi : « [...] et on a vu qu'une Église catholique est une, sans possibilité de coupure en deux et de division<sup>62</sup>. » Ainsi (et les commentateurs le soulignent), le mot « catholique » s'applique toujours chez lui aussi bien à l'Église globale qu'à l'Église locale...

On trouve une formulation analogue dans une lettre de Corneille, le correspondant de Cyprien (citée par Eusèbe de Césarée) à propos de Novatien : « Ce vengeur de l'Évangile ne savait-il donc pas qu'il doit y avoir un seul évêque dans une Église catholique<sup>63</sup> ? ». Soulignons d'ailleurs que, dans le texte latin de la lettre en question, le mot *Ecclesia* est omis. « La catholique » y désigne donc, par convention, l'Église catholique (*nec enim ignoramus unum episcopum in catholica esse debere*)<sup>64</sup>. Et des textes ultérieurs attesteront le même usage.

110. C'est également en citant un document antérieur (la lettre du synode d'Antioche de 268, contre Paul de Samosate) qu'Eusèbe de Césarée, en Orient, offre une autre formulation :

En vérité, de tout cela, comme nous l'avons dit plus haut, on pourrait corriger un homme qui aurait une disposition d'esprit catholique (*phronima katholikon*) et qui serait compté avec nous ; mais lui qui bafoue le mystère et qui se glorifie de l'infeste hérésie d'Artémas (pourquoi en effet serait-il besoin de montrer, ce qui est évident, qu'il est son père ?), nous pensons qu'il ne faut pas du tout lui demander compte de ses actes<sup>65</sup>.

On voit que le « sentiment catholique » (on pourrait parler en latin de *sensus catholicus*) relève pour Eusèbe du domaine doctrinal.

111. C'est dès le début du IV<sup>e</sup> siècle, dans la Didascalie syriaque des douze apôtres<sup>66</sup>, que le mot « catholique » fait son apparition en syriaque – là aussi translittéré du grec (*syr. qtouliqâ*), ce qui est plus rare dans cette langue qu'en latin. On en compte une quinzaine d'occurrences dans le texte, l'adjectif étant presque toujours appliqué au mot « Église ».

Citons un passage particulièrement significatif :

Le premier Peuple aussi a été appelé "Église". Mais vous êtes l'Église catholique, sainte et parfaite, "un sacerdoce royal, une assemblée sainte, un Peuple pour l'héritage", la grande Église, l'Épouse ornée pour le Seigneur Dieu<sup>67</sup>.

<sup>60</sup> Lettre 51, I, 1 (ibid., p. 203).

<sup>61</sup> « *Ecclesia quae catholica una est* » (Lettre 66, 8 ; ibid., p. 325).

<sup>62</sup> Lettre 51, II, 2 (ibid., p. 204).

<sup>63</sup> Cité par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, VI, 43, 11 (SC 41, p. 156).

<sup>64</sup> « Nous n'ignorons pas [...] qu'il ne doit y avoir qu'un évêque dans une Église catholique » (cité par Corneille, dans Cyprien, *Correspondance*, 49, 2, p. 199).

<sup>65</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, VII, 30, 16 (SC 41), p. 218 ; traduction modifiée : nous rendons « *phronema katholikon* » par « disposition d'esprit catholique », plutôt que par « sentiments catholiques » ; l'expression pourrait même être traduite par « grandeur d'âme catholique ».

<sup>66</sup> Le texte grec de la Didascalie date du III<sup>e</sup> siècle, mais on s'accorde à situer la version syriaque (seule conservée) au début du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>67</sup> Trad. anglaise dans *The Didascalia apostolorum in Syriac*, 9 (CSCO 402, p. 99).

Ailleurs, le texte évoque « l'Église catholique, la fille bien-aimée du Seigneur Dieu<sup>68</sup> ».

112. C'est donc la connotation de sainteté qui se trouve ici soulignée. Mais dans un autre passage, c'est celle d'orthodoxie qui apparaît. Les douze apôtres sont censés parler des premières dissidences qui se manifestent parmi les chrétiens :

Alors nous avons pris les devants et nous avons annoncé droitement la sainte parole de l'Église catholique, puis nous sommes retournés vers les Églises, pour les trouver en proie à des opinions différentes<sup>69</sup>.

À deux reprises seulement, l'adjectif « catholique » désigne l'ouvrage lui-même que ces douze apôtres sont prétendument en train d'écrire : la « Didascalie catholique<sup>70</sup> ». Le mot didascalie étant lui-même translittéré du grec, il faut sans doute comprendre ici « la doctrine catholique », ce qui rejoint la connotation d'orthodoxie.

Ainsi accrédité en syriaque, le mot y connaîtra sensiblement les mêmes évolutions que dans les domaines grec et latin. On le trouve encore, au IV<sup>e</sup> siècle, chez Éphrem, dans un fragment qui s'en prend à l'astrologie :

Bienheureuse l'[Église] catholique, dont les yeux ne contemplent pas la course [des astres] que Babylone contemple<sup>71</sup> !

Notons que le mot « Église » est ici omis, comme c'était le cas dans la lettre de Corneille citée supra.

Citons encore ce passage d'un écrit que l'on s'accorde à dater lui aussi du IV<sup>e</sup> siècle, mais qui reste difficile à situer plus précisément : le Livre des Degrés (Liber graduum). On y trouve cette exhortation :

Et que jamais personne n'ait de doutes sur l'Église ou sur ses prêtres, car de l'Église catholique [vient] la connaissance de toute vérité. Qu'il aime aussi les hérétiques et les païens, quand bien même l'Église catholique est [plus] grande à nos yeux<sup>72</sup>.

Soulignons que l'apparition du terme « catholique » s'accompagne ici d'accents bienveillants, et non polémiques, à l'égard des « autres ».

113. Presque toujours appliqué à l'Église, que ce soit dans sa réalité locale ou dans son extension universelle, le mot « catholique » intègre donc un ensemble de connotations que les auteurs valorisent diversement.

Vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle, Cyrille de Jérusalem proposera sur ce point une sorte de synthèse :

Donc, on appelle l'Église "catholique" en raison de son extension à l'ensemble du monde habité, d'une extrémité à l'autre de la terre. À cause aussi de ce qu'elle enseigne universellement et sans défaillance tous les dogmes qui doivent venir à la connaissance des hommes, tant sur les choses visibles que sur les invisibles, sur les célestes que sur les terrestres. Encore, parce qu'elle soumet tout

<sup>68</sup> Ibid. 10 (CSCO 402, p. 118).

<sup>69</sup> Ibid., 24 (CSCO 408, p. 214).

<sup>70</sup> Ibid., 24 et 25 (CSCO 408, p. 219 et 222).

<sup>71</sup> Hymnes contre les hérésies, V, 17 (SC 587, p. 157).

<sup>72</sup> Trad. latine dans Liber graduum, 27, 5 (Patrologia syriaca, 1. 3, Paris, Firmin Didot, 1926, p. 778-779).

le genre humain à la piété, chefs et subordonnés, savants et ignorants. Aussi parce qu'elle soigne et guérit universellement toutes les sortes de péchés que commettent l'âme et le corps, et possède en elle toutes les formes de ce qu'on appelle vertu, dans les œuvres et les paroles et dans toutes les diverses sortes de dons spirituels<sup>73</sup>.

Au passage donc, Cyrille glisse une nouvelle connotation du mot « catholique » : si l'Église reçoit ce qualificatif, c'est qu'elle s'adresse à tout humain, mais aussi à tout l'humain. Dans les textes que nous avons parcourus jusqu'à présent, l'Église catholique est déclarée plus ancienne que les groupes dissidents, puisqu'elle remonte sans interruption jusqu'aux apôtres ; elle peut en outre se targuer de son unité, de son orthodoxie (véridicité) et de sa sainteté.

« Catholique » et « apostolique »

114. Le Symbole dit des Apôtres distingue deux de ces aspects : le fidèle y déclare en effet croire « à la sainte Église catholique » (*sanctam Ecclesiam catholicam*). À quand remonte ce texte ? Si la légende en fait réciter les douze propositions par les douze apôtres eux-mêmes, les historiens s'accordent à le dater, sous sa forme actuelle, des environs de l'an 600. Mais il s'agit d'une amplification de l'ancien Symbole romain, qui remontait pour sa part au III<sup>e</sup> siècle. D'après les témoignages de plusieurs auteurs du IV<sup>e</sup> siècle (Marcel d'Ancyre, Nicéas de Rémésiana et Rufin d'Aquilée notamment), ce Symbole romain se contentait de confesser « la sainte Église ». Il s'avère difficile de dater l'insertion dans ce texte du mot « catholique ».

115. Dans les Actes du concile de Nicée (325), l'anathème anti-arien qui suit le Symbole ajoute un autre terme à ce mot « catholique » :

Ceux qui disent : “Il était un temps où il n'était pas” et : “Avant d'avoir été engendré il n'était pas” et qu'il est devenu à partir de ce qui n'était pas, ou d'une autre hypostase ou substance, ou qui affirment que le Fils de Dieu est susceptible de changement ou d'altération, ceux-là l'Église catholique et apostolique les anathématise<sup>74</sup>.

Le 8<sup>e</sup> canon de ce concile fait de même :

Au sujet de ceux qui s'appellent eux-mêmes les “purs”, mais qui voudraient entrer ensemble dans l'Église catholique et apostolique, il a paru bon au saint et grand concile qu'on leur impose les mains et qu'ainsi ils demeurent dans le clergé ; mais avant tout ils promettent par écrit de se conformer aux décrets de l'Église catholique et de les suivre, c'est-à-dire de garder la communion avec ceux qui se sont mariés en deuxième nocces et avec ceux qui ont failli dans la persécution, pour lesquels un temps de pénitence a été assigné et une date fixée. Ils seront ainsi tenus de suivre les décrets de l'Église catholique et apostolique<sup>75</sup>.

Et le Symbole du concile de Constantinople (381) diffracte un peu plus ce prisme, en déclarant confesser « une seule Église, sainte, catholique et apostolique ».

116. Il vaut la peine de s'arrêter un instant sur ce mot « apostolique », qui a quelques points communs avec le terme « catholique » : comme lui, il est absent du texte grec de la Bible (Ancien Testament de la Septante ou Nouveau Testament), et comme lui il sera translittéré

<sup>73</sup> Catéchèse baptismale 18, 23 (Saint Cyrille de Jérusalem, textes traduits et présentés par le Chanoine Bouvet, éd. du Soleil levant, Namur, 1962, p. 440).

<sup>74</sup> Concile de Nicée, Exposition (de la foi) des 318 Pères (Les Conciles œcuméniques. II. 1. Les décrets, Paris, Cerf, 1994, p. 35).

<sup>75</sup> Ibid., canon 8 (p. 45-47).

directement, du moins en latin (gr. apostolikè ; lat. apostolica), les Syriens préférant utiliser ici un mot proprement sémitique (shelîhitâ, formé sur shelihâ, « apôtre »). En grec, le mot apparaît dès le III<sup>e</sup> siècle, notamment chez Clément et Origène. Chez les Pères, il peut s'appliquer à toutes sortes de réalités considérées comme appartenant aux apôtres. L'expression « Église apostolique », que nous venons de trouver dans les Actes du concile de Nicée, reste pour sa part assez rare (Alexandre d'Alexandrie, Épiphanie de Salamine, et bien sûr les commentateurs du Symbole de Nicée-Constantinople).

Quant à Amphiloque d'Iconium, il applique les deux qualificatifs... au Concile de Nicée lui-même : « Le saint synode des Pères, réunis à Nicée, nous le reconnaissons comme un synode véritablement catholique et apostolique » (Lettre synodale 2).

117. Si l'assemblée réunie à Nicée en 325 peut être ainsi qualifiée d'apostolique, est-ce parce qu'elle est perçue comme fidèle à la tradition initiée par les apôtres ? Ou parce qu'elle a abouti à un consensus, comme l'avait fait l'assemblée de Jérusalem évoquée en Ac 15 ? Ou encore parce que les évêques ainsi rassemblés représentent légitimement cette Église que le Symbole de Nicée vient justement de déclarer « catholique et apostolique » ? La question dès lors rebondit : que faut-il entendre par « Église apostolique » ? Selon toute vraisemblance, il s'agit d'affirmer la continuité entre le temps du Nouveau Testament et les époques ultérieures. Mais s'agit-il d'une continuité spirituelle ou d'une « transmission » réelle depuis les origines ?

Dès le tout début du III<sup>e</sup> siècle, dans son Traité de la prescription contre les hérétiques, Tertullien écrivait, à propos des douze apôtres :

Ils partirent à travers le monde, et annoncèrent aux nations la même doctrine et la même foi. Dans chaque cité ils fondèrent des Églises auxquelles dès ce moment les autres Églises empruntèrent la bouture de la foi, la semence de la doctrine, et l'empruntent tous les jours pour devenir elles-mêmes des Églises.

Et par cela même, elles seront considérées comme apostoliques, en tant que “rejetons” des Églises apostoliques. Toute chose doit nécessairement être caractérisée d'après son origine. C'est pourquoi ces Églises, si nombreuses et si grandes soient-elles, ne sont que cette primitive Église apostolique dont elles procèdent toutes. Elles sont toutes primitives, toutes apostoliques, puisque toutes sont une<sup>76</sup>.

118. Cette « nécessité » de faire remonter chaque Église locale aux apôtres eux-mêmes ou à leurs délégués directs (« Toute chose doit nécessairement être caractérisée d'après son origine ») allait susciter la production d'un vaste corpus d'actes apocryphes des apôtres, laissant une large place aux légendes, qui évoquent l'itinéraire missionnaire de chacun d'entre eux. Il s'agissait en quelque sorte de combler les lacunes des Actes des apôtres canoniques<sup>77</sup>.

## L'Église universelle contre les particularismes

---

<sup>76</sup> XX, 4-8.

<sup>77</sup> Sur ce point, voir l'étude de R. Burnet, *Les douze apôtres – Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien*, Turnhout, Brepols, 2014.

119. Les Pères latins de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, quand ils s'interrogent sur le sens du mot « catholique », insistent volontiers sur la connotation d'universalité. C'est ainsi que, dans son traité *Contre les Donatistes*, Optat de Milève s'en prend à l'aspect localisé de ce groupe dissident :

Dans toutes ces îles innombrables et dans toutes les autres provinces, qu'on peut à peine dénombrer, où vous n'êtes pas, il n'y aura pas d'Église ? Mais où retrouvera-t-on alors le sens propre du mot catholique, puisque l'Église a été nommée catholique parce qu'elle est conforme à la raison et répandue dans tout l'univers<sup>78</sup> ?

Relevons au passage cette connotation, assez rare, du mot « catholique » : « conforme à la raison » (correspondant sans doute au grec *logikos*).

Dans son *Commentaire du Symbole*, Nicéas de Rémésiana écrit à son tour :

Sache que l'Église catholique répandue sur toute la surface de la terre est une : c'est dans sa communion que tu dois fermement te tenir. Il existe aussi un certain nombre de pseudo-Églises : mais qu'il n'y ait rien de commun entre elles et toi ! Considère ainsi celles des Manichéens, des Cataphrygiens, des Marcionites, et celles des autres hérétiques et schismatiques. Car ces Églises ont cessé d'être saintes. S'étant laissé tromper par des doctrines démoniaques, elles croient autrement et agissent autrement que ce que le Christ Seigneur a confié et que les apôtres ont transmis<sup>79</sup>.

Dans une de ses lettres, Augustin note pour sa part, à propos de la ville établie au sommet d'un mont, et qu'on ne peut cacher (cf. Mt 5,14) :

Il s'agit de l'Église catholique ; elle s'appelle en grec *katholikè* car elle s'est répandue sur toute l'étendue de la terre. Il n'est permis à personne de la méconnaître, car selon la parole de notre Seigneur Jésus-Christ, elle ne peut être cachée<sup>80</sup>.

Cependant, dans une autre lettre, il précise que l'Église est appelée « catholique » non seulement en raison de cette extension, mais aussi « à cause de l'observance de tous les préceptes divins et de tous les sacrements » (Épître 93,23) – ce qui fait écho au texte de Cyrille de Jérusalem cité cidessus (n° 113).

120. Dans ce dernier passage, Augustin polémique contre les Donatistes, partisans de l'évêque rigoriste Donat. Il est frappant de le constater : dans les fragments que nous avons cités, il arrive très fréquemment que le mot « catholique » apparaisse pour distinguer la « grande Église » des groupes considérés comme dissidents. Tout se passe comme si ces derniers précipitaient l'autodéfinition de la majorité chrétienne. Pour le dire autrement : l'« hérésie » précéderait l'« orthodoxie », ou plus précisément l'autodéfinition de celle-ci – contrairement au schéma qu'avait cherché à préserver un Irénée de Lyon pour qui l'unité, fondée sur « la transmission de la foi qui vient des apôtres », permet de discerner entre la sain(t)e diversité, signe de la vitalité de l'Évangile, et la déviance<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> *Traité contre les donatistes*, II, 1, 4 (SC 412, p. 239).

<sup>79</sup> *Explanatio Symboli*, 10 (PL 52, 871).

<sup>80</sup> Lettre 52, 1 (CSEL 34, p. 150).

<sup>81</sup> Cf. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* III, 4, 3 : « C'est à une époque fort tardive, au moment où les temps de l'Église atteignaient déjà leur milieu, que tous ces gens-là se sont dressés dans leur apostasie » (op. cit., p. 284).

121. À cet égard, on peut citer le fameux « édit de Thessalonique », promulgué par l'empereur Théodose en 380, qui officialise ce clivage :

Nous ordonnons que ceux qui suivent cette loi soient rassemblés sous le nom de chrétiens catholiques ; quant aux autres, insensés et fous, nous jugeons qu'ils doivent supporter l'infamie attachée au dogme hérétique, que leurs assemblées ne reçoivent pas le nom d'Églises, que, frappés tout d'abord par la vengeance divine, ils le soient ensuite par le châtiment de notre action inspirée par la volonté céleste<sup>82</sup>.

122. Tentons de résumer les acquis de la période patristique : la connotation d'universalité que comporte le mot « catholique », dans un contexte ecclésiologique, désigne l'authenticité de la « grande Église », celle que l'on s'accorde à reconnaître comme existant « depuis toujours et partout ». Les caractéristiques de cette grande Église se vérifient dans les Églises locales en communion : restée toujours unique et unie, elle professe la vraie foi reçue des apôtres et vit saintement. Ainsi les dimensions synchronique et diachronique, contenues dans les différentes « notes » qu'énumère le Symbole de Nicée-Constantinople (« une, sainte, catholique et apostolique ») paraissent, à l'époque des Pères, intimement connectées entre elles – il faudrait d'ailleurs ajouter une cinquième note : « orthodoxe ».

Illustrons ces acquisitions avec un texte de Vincent de Lérins, qui écrit dans son *Commonitorium* (vers 435) :

Dans l'Église catholique elle-même, il faut veiller soigneusement à ce qui a été cru partout, toujours, et par tous. Car est véritablement et proprement catholique, comme le montrent la force et l'étymologie du mot lui-même, l'universalité des choses. Et il en sera ainsi si nous suivons l'universalité, l'antiquité, le consentement général. Nous suivons l'universalité, si nous confessons comme uniquement vraie la foi que confesse l'Église entière répandue dans l'univers ; l'antiquité, si nous ne nous écartons en aucun point des sentiments manifestement partagés par nos saints aïeux et par nos pères ; le consentement enfin, si dans cette antiquité même, nous adoptons les définitions et les doctrines de tous, ou du moins de presque tous les évêques et les docteurs<sup>83</sup>.

#### Autres emplois du mot « catholique »

123. Nous avons jusqu'à présent concentré notre attention sur l'expression « Église catholique », et de fait c'est très généralement à la réalité ecclésiale que s'applique l'épithète.

Mais nous avons relevé au passage les sentiments catholiques (gr. *phronima katholikon*) que mentionne Eusèbe de Césarée (n° 110), ainsi que le Concile de Nicée « catholique et apostolique » qu'évoque Amphiloque d'Iconium (n° 116).

Dès le III<sup>e</sup> siècle, on voit apparaître l'expression « la foi catholique » (*fides catholica*). Il s'agit des actes du martyr de Pionios, un prêtre de Smyrne mis à mort en 250, lors de la persécution de Dèce. Dans l'interrogatoire, à la question *quid vocaris* ? (« comment es-tu appelé ? »), Pionios répond : *christianus* (« chrétien »). Puis, à la question : *cuius ecclesiae* ? (« de quelle Église ? »), il répond : *catholicae* (« catholique »). L'auteur ajoute que Pionios et ses compagnons ont chanté une hymne d'action de grâce à Dieu et qu'ils ont tenu bon « en son

<sup>82</sup> Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). I, Code théodosien XVI, SC 497, p. 115.

<sup>83</sup> *Commonitorium*, I, 2 (dans Vincent de Lérins, *Tradition et progrès*, « Les Pères dans la foi », Paris, DDB, 1978, p. 26).

nom dans la foi et la religion catholiques (in eius nomine in catholica fide et religione)<sup>84</sup> ». L'édit de Thessalonique, cité ci-dessus, comporte des formules équivalentes.

L'expression « foi catholique et apostolique » apparaît dans le Canon romain de la messe, lequel se fixe pour l'essentiel entre le IV<sup>e</sup> (Ambroise) et le tout début du VII<sup>e</sup> siècle (Grégoire le Grand). La prière du *Te igitur* se lit en effet ainsi :

Toi, Père très aimant, nous te prions et te supplions par Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur, d'accepter et de bénir ces dons, ces offrandes, sacrifice pur et saint, que nous te présentons avant tout pour ta sainte Église catholique (pro Ecclesia tua sancta catholica) : accorde-lui la paix et protège-la, daigne la rassembler dans l'unité et la gouverner par toute la terre ; nous les présentons en union avec ton serviteur notre Pape N., notre Évêque N., et tous ceux qui gardent fidèlement la foi catholique reçue des Apôtres (atque catholicae et apostolicae cultoribus)<sup>85</sup>.

Nous retrouvons donc le mot « apostolique », appliqué ici à la foi. Il s'agit bien d'affirmer que la foi professée par l'Église de cette époque reste identique dans l'esprit (ou dans l'Esprit) à la foi des Apôtres, même si elle en diffère dans la lettre.

124. D'autres réalités peuvent recevoir l'épithète de « catholique », ainsi les lettres attribuées à des apôtres et adressées, non à une Église locale ou à un individu particulier, mais à un lectorat indéterminé : c'est ainsi qu'Origène évoque « l'épître catholique de Barnabé » (Contre Celse I, 63), tandis qu'Amphiloque d'Iconium fait allusion aux lettres aujourd'hui considérées comme canoniques (Iambiques à Seleucus 310). Et l'expression « épîtres catholiques » apparaît également en latin et en syriaque. Dès la fin du II<sup>e</sup> siècle, le canon de Muratori esquissait un lien entre le caractère canonique des épîtres et la dimension universelle de leur lectorat<sup>86</sup>.

125. Bien plus : une formule qu'Augustin livre au passage, dans un écrit contre les Donatistes, s'avère précieuse. Il écrit en effet : « Il peut donc y avoir dans l'Église catholique ce qui n'est pas catholique, comme il peut y avoir hors de l'Église catholique quelque chose de catholique » (Sicut ergo est in catholica quod non est catholicum, sic potest aliquid extra catholicam esse catholicum<sup>87</sup>).

126. Enfin, il convient de mentionner un glissement sémantique qui apparaît dès le IV<sup>e</sup> siècle : le terme « catholique » devient un substantif. Georges de Laodicée, cité par Épiphane de Salamine, évoque ainsi « les catholiques ». C'est Hilaire de Poitiers qui accrédite cet usage dans le monde latin, par exemple quand il évoque « la passion du Seigneur, qui est l'objet d'une seule et unique profession de foi chez les hérétiques et chez les catholiques » (Sur Matthieu 26, 5). Il sera suivi par Augustin, qui évoque pour sa part les « bons catholiques » (boni catholici) et les « mauvais catholiques » (mali catholici). Le mot vient spécifier le mot « chrétien », de

---

<sup>84</sup> Passio sanctorum Pionii et sociorum, dans T. Ruinart (éd.), *Acta martyrum sincera*, t. 2, Ratisbonne, 1858, p. 188 ; nouv. éd. *Le Martyre de Pionios prêtre de Smyrne* (voir supra n° 99).

<sup>85</sup> Traduction du Missel romain.

<sup>86</sup> Improprement qualifié de « Canon », le Fragment de Muratori paraît dater des environs de l'an 200. Il ne constitue pas à proprement parler une liste canonique, mais se fait l'écho de traditions, plus ou moins légendaires, relatives à l'origine apostolique des évangiles. Il est ainsi proche des informations données par Irénée de Lyon, dans l'intention de fonder l'autorité commune et exclusive des quatre évangiles, dès lors tenus pour canoniques.

<sup>87</sup> Sept livres sur le baptême, VII, 39, 77 (« Bibliothèque augustinienne » 29, p. 549).

sorte que tous les baptisés ont le même prénom et le même nom de famille, si l'on peut traduire ainsi la formule de Pacien de Barcelone (IV<sup>e</sup> siècle) : « Mon nom est “chrétien”, mais mon surnom “catholique” (christianus mihi nomen est, catholicus vero cognomen)<sup>88</sup>. »

Plus tard, avec Cosmas Indicopleustès (VI<sup>e</sup> siècle) et Jean de Nicée (X<sup>e</sup> siècle), ainsi que chez des auteurs syriaques, ce substantif s'appliquera à un archevêque particulièrement important – c'est l'origine du titre de « catholicos », aujourd'hui en usage dans certaines Églises d'Orient.

127. En langue latine, d'autres mots, dérivés de l'adjectif catholicus, vont progressivement faire leur apparition. Ainsi, l'adverbe catholice (« de façon catholique », qu'il faudrait traduire « catholiquement »), déjà sous la plume d'Hilaire de Poitiers au IV<sup>e</sup> siècle, et le superlatif catholicissimus (« très catholique »), sous celle d'Augustin ; cette dernière expression se retrouve chez Prosper d'Aquitaine (employant les mots catholicissimam definitionem), et dans la Vie de Césaire d'Arles, qui évoque pour sa part le « sens très catholique » (catholicissimus sensus)<sup>89</sup>. Les auteurs médiévaux poursuivront cette création lexicale, en forgeant les termes catholicandus (« à catholiciser ») et catholicitas (« catholicité »). Mais nous voilà sortis de la période patristique proprement dite.

128. Ce parcours à travers les premiers siècles de l'Église chrétienne enseigne que la diversité des communautés, aussi bien en Orient qu'en Occident, a précédé leurs divisions. Selon les lieux et les contextes culturels et sociaux où elles se trouvaient, elles se sont organisées différemment et ont, dans leur prédication, mis l'accent sur les points qui leur paraissaient les plus pertinents. Une telle diversité toutefois n'empêchait en rien un accord sur les éléments fondamentaux de leur foi commune. Elles les résumaient dans leur confession de foi, qui était aussi l'affirmation de la vérité dont elles témoignaient dans leur pratique, leur liturgie et leur piété : Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur. Au moment des grandes querelles christologiques, certaines Églises ont fait sécession et mis en cause le sens « universel » de la foi catholique que les conciles ont tenté d'exprimer en tant que « foi droite » ou orthodoxe. Il n'en demeure pas moins qu'elles ont continué à être missionnaires et à proclamer l'Évangile. Si leur diversité actuelle est pour nous synonyme de cette sécession, il faut souligner qu'elles ont d'abord vécu et fait évoluer une diversité qui n'était pas considérée comme négative ni dangereuse avant ces grandes fractures. Si nous prions aujourd'hui pour l'unité de l'Église, c'est donc davantage au modèle de communion dans la diversité que le legs des Églises primitives nous fait aspirer plutôt qu'à une uniformité des origines qui relève finalement de l'illusion.

## Le Moyen Âge

129. Cette section sur le Moyen Âge abordera successivement le haut Moyen Âge (VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles), l'essor de la chrétienté (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) et la fin de l'époque médiévale (XIV<sup>e</sup>-

---

<sup>88</sup> Voir Épiphane, Panarion, 73, 21 (GCS 37, p. 293) ; Hilaire, Sur Matthieu, 26, 5 (SC 258, p. 199-201) ; Augustin, 17 questions sur Matthieu, 11 (PL 35, 1367-1369) ; Pacien de Barcelone, Lettre I, 4, 1 (SC 410, p. 175).

<sup>89</sup> Voir Hilaire, Sur Matthieu, 10, 10 (SC 254, p. 228) ; Augustin, Sermon 294, 16 (PL 38, 1345) ; Prosper d'Aquitaine, Sur la grâce de Dieu et le libre arbitre contre le conférencier, II, 2 (PL 51, 218) ; Vie de Césaire d'Arles, II, 46 (SC 536, p. 303).

xv<sup>e</sup> siècles). En guise d'ouverture à ce parcours, il importe de considérer pour lui-même un épisode qui, au seuil de la période ici considérée, fut d'une grande portée pour la « catholicité » de l'Église, même s'il n'empêchera pas la rupture ultérieure entre l'Occident latin et l'Orient byzantin.

### La mission de Cyrille et Méthode

130. Les deux grandes Églises chalcédoniennes, pourtant elles aussi différenciées au plan culturel (entre le monde « grec » et le monde « latin ») avaient maintenu durant le premier millénaire leur unité canonique. On peut reconnaître un beau symbole de cette communion : la mission dans le monde slave des deux frères Cyrille et Méthode, originaires de Thessalonique a été commanditée conjointement par les évêques de Constantinople et de Rome.

131. Pour répondre à la supplique formulée auprès de l'empereur byzantin Michel III par le prince moldave Ratislav (« Notre peuple depuis qu'il a rejeté le paganisme, observe la loi chrétienne ; mais nous n'avons pas de maître qui soit en mesure de nous expliquer la véritable foi dans notre langue »), Cyrille et Méthode catéchisent, prêchent et célèbrent la liturgie en langue slave. Leur succès apostolique leur vaut la malveillance et même l'animosité d'évêques francs, qui regardent la Moldavie comme relevant canoniquement de leur juridiction, au motif qu'ils y ont œuvré auparavant ; contre eux, ils développent alors l'argument, selon lequel il ne serait permis de louer Dieu que dans les trois langues qui figuraient sur le panonceau que Pilate a fait apposer sur la croix du Christ : l'hébreu, le grec et le latin. C'est ce qu'il est convenu d'appeler l'hérésie trilingue<sup>90</sup>, à laquelle, de passage à Venise alors qu'ils sont en route pour Rome<sup>91</sup>, Cyrille et Méthode s'opposent avec la plus grande énergie, soulignant à l'adresse des « Pilatiens » que l'on ne peut parfaitement recevoir l'Évangile de Jésus-Christ, que si on l'entend et le comprend dans sa langue d'usage.

132. Le pape Hadrien II approuve sans réserve l'action des deux frères ; il fait déposer les livres liturgiques traduits en slave sur l'autel de la basilique Sainte-Marie-Majeure, et célébrer la liturgie en langue slave d'abord dans la basilique Saint-Pierre puis dans d'autres églises. À Rome, tandis que Méthode est ordonné évêque pour la Pannonie, où il va poursuivre l'œuvre missionnaire entreprise, son frère, qui jusque-là s'appelait Constantin, prononce ses vœux monastiques et prend le nom de Cyrille, mais il meurt peu après. Cyrille et Méthode, en permettant à l'Orient et à l'Occident chrétiens de se rencontrer, et en montrant que c'est avec son génie propre que chaque peuple reçoit la Révélation, manifestent la catholicité de l'Église.

133. C'est en 1054 que les sièges épiscopaux de Rome et de Constantinople fulminent des anathèmes réciproques, consacrant la rupture entre l'Occident latin et l'Orient byzantin. Le motif de la rupture est souvent regardé comme relevant de l'ecclésiologie, l'Orient s'opposant à la prétention de l'évêque de Rome, qui ambitionne d'imposer sa juridiction sur les autres patriarches, comme d'ailleurs sur les souverains chrétiens. En vérité, la mésentente est plus ancienne, liée notamment à des divergences doctrinales, comme on le dira ci-après.

---

<sup>90</sup> Isidore de Séville, *Étymologies* IX, 4, 17 (PL 83, 182) a défendu le statut particulier qu'il convient de réserver à ces trois langues ; ce statut a été particulièrement agréé par ceux qui y voyaient un symbole trinitaire.

<sup>91</sup> Ils y apportaient les reliques de l'évêque Clément de Rome, retrouvées en Crimée.

## Le haut Moyen Âge

134. Si les invasions barbares provoquèrent en Occident la création de royaumes et d'Églises ethniques, le haut Moyen Âge fut cependant marqué par une puissante tentative d'unification sous le règne de Charlemagne (768-814). Celui-ci conquiert une grande partie de l'ancien Empire romain d'Occident ; seules les îles britanniques, l'Espagne chrétienne et le sud de l'Italie échappèrent à l'autorité de la puissance franque. Les Carolingiens mirent en place des structures ecclésiales qui devaient contribuer à l'unité de l'Occident. Ce renouveau se manifesta, entre autres, dans la formation des clercs et des moines ; les Carolingiens eurent un rôle majeur dans l'unification du monachisme sous la règle de saint Benoît, les monastères devenant des centres d'études privilégiés au sein de l'Empire. La politique carolingienne était inspirée par une certaine vision de la royauté universelle du Christ et par une compréhension ministérielle de la fonction impériale ; l'empereur devait, non seulement défendre les fidèles de son territoire, mais élargir les frontières de l'Église par de nouvelles conquêtes, elles-mêmes suivies d'une évangélisation.

Si cette politique contribua beaucoup à l'unification de l'Occident, elle conduisit cependant, d'un autre côté, à creuser la distance avec l'Orient – ce qui était lourd de conséquences pour l'avenir. Elle impliquait par ailleurs un risque de confusion entre le temporel et le spirituel, même si l'on vit également s'affirmer au IX<sup>e</sup> siècle la conscience d'une certaine distance entre la société chrétienne (*christianitas*) et l'Église proprement dite (*ecclesia*)<sup>92</sup>.

135. De son côté, l'Empire byzantin, qui n'avait pas connu la rupture occasionnée en Occident par les invasions barbares, se développait dans la continuité de l'Empire romain d'Orient. Byzance voyait dans l'empereur (*basileus*) le représentant de Dieu sur terre ; cet empereur présidait au peuple chrétien et avait un rôle déterminant dans la vie ecclésiale – nommant des patriarches, convoquant des conciles, et intervenant directement sur les questions doctrinales (ainsi dans le cadre de la controverse iconoclaste au VIII<sup>e</sup> siècle). « L'unité et l'unicité de l'Empire apparaissaient ainsi comme essentielles à l'unité et à l'unicité de l'Église<sup>93</sup>. » Dans le contexte d'une guerre permanente entre Byzance et l'islam, et tandis que des missions se poursuivaient çà et là à l'extérieur de l'Empire, une nouvelle conception se fit jour vers la fin du IX<sup>e</sup> siècle : « celle d'un génos ou d'un ethnos des chrétiens », d'une fraternité plus forte que toute autre parenté, et qui devait se manifester « dans l'obéissance aux mêmes lois » et dans le « rapprochement des modes de vie<sup>94</sup> ».

136. C'est donc durant le haut Moyen Âge qu'éclata le schisme entre l'Occident et l'Orient – dramatique rupture qui symbolisait un échec de l'Église dans sa prétention à la « catholicité ». Ainsi qu'il a été dit plus haut (n° 133), ce schisme est traditionnellement associé à l'année 1054, marquée par les excommunications mutuelles entre le légat du Pape et le

---

<sup>92</sup> Ainsi chez l'évêque Hincmar de Reims et chez les papes Nicolas I<sup>er</sup> et Jean VIII ; voir Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, p. 54-55.

<sup>93</sup> Ibid., p. 75.

<sup>94</sup> G. Dagron, « L'Église et l'État (milieu IX<sup>e</sup>-fin X<sup>e</sup> siècle) », dans J.-M. Mayeur et alii (dir.), *Histoire du christianisme*, t. IV, Paris, Desclée, 1993, p. 225.

patriarche de Constantinople, mais les divergences remontaient beaucoup plus loin ; elles s'étaient notamment manifestées à l'occasion du concile in Trullo (691-692)<sup>95</sup>, lors de la crise iconoclaste au VIII<sup>e</sup> siècle, sous le règne de Charlemagne (768-814), puis durant le patriarcat de Photius (858-867 et 877-886). Les désaccords entre l'Occident et l'Orient n'avaient cessé de se creuser, et, bien qu'ayant des motifs largement culturels et politiques, s'alimentaient de controverses doctrinales comme celle suscitée par le Filioque. Dès 1014 en effet, l'Église de Rome introduit officiellement un ajout dans le texte du Symbole de Nicée-Constantinople : celui-ci porte désormais que le Saint-Esprit « procède du Père et du Fils (Filioque), quand le texte originel portait simplement qu'il « procède du Père ». Inspirée par la théologie d'Augustin, cette adjonction avait progressivement fait son chemin depuis lors dans le monde latin. La crise de 1054 fut donc, de ce point de vue, un aboutissement. Elle ne fut d'ailleurs pas interprétée, à l'époque, comme un « schisme » au sens strict : l'excommunication mutuelle ne frappait que des personnes, et les Églises allaient demeurer en relation sous le pape Victor II et ses successeurs. Le véritable schisme commencerait en fait avec la prise de Constantinople par les Latins (1204), qui allait avoir de très graves conséquences au plan politique et ecclésial (voir ci-dessous, n° 139).

137. Cette rupture progressive entre l'Occident et l'Orient n'éteignit pas pour autant, durant le haut Moyen Âge, l'aspiration des Églises à la catholicité. C'est ce dont témoigne notamment l'activité missionnaire tant de la chrétienté occidentale (qui s'établit en Hongrie, en Pologne et en Scandinavie, plus tard dans les pays baltes) que de la chrétienté orientale (avec son expansion en Russie, en Bulgarie, en Serbie et jusqu'en Chine). Certes, cette activité missionnaire fut elle-même ternie par nombre de rivalités politiques et ecclésiales, ainsi que par des tensions croissantes avec les juifs et les musulmans. Les missions auprès des « païens » n'en traduisaient pas moins la conviction que les Églises, en dépit de leurs divisions, devaient œuvrer pour la diffusion de l'Évangile au-delà des pays déjà « christianisés ». Elles manifestaient même le souci de prendre en compte les langues ou plus largement les cultures locales, montrant ainsi que la catholicité n'implique pas l'uniformité mais doit faire place à une légitime diversité de traditions.

#### L'essor de la chrétienté occidentale (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)

138. La « réforme » associée au nom de Grégoire VII (pape de 1073 à 1085) marqua un tournant au sein de la chrétienté latine. Les *Dictatus papae* – une collection de 27 sentences insérées parmi les lettres de ce pape – déclarent que « seul, le pontife romain est dit à juste titre universel », que « l'Église romaine n'a jamais erré », et que « celui qui n'est pas avec l'Église romaine n'est pas considéré comme catholique »<sup>96</sup>. L'insistance sur les prérogatives de cette Église et sur le rôle du pape eut pour effet, entre autres, une tendance à l'uniformisation des croyances et des pratiques religieuses. Certes, dans son intention, la réforme grégorienne entendait bien servir la catholicité comprise comme universalité, mais l'exigence de

---

<sup>95</sup> Ce concile fut convoqué à l'initiative du seul empereur Justinien II, sans l'approbation de Rome, et ne réunit que des évêques orientaux ; ses décrets ne furent pas reçus par l'Église latine.

<sup>96</sup> *Dictatus papae*, sentences 2, 22 et 26 ; cité par A. Paravicini Bagliani, dans *Histoire du christianisme*, op. cit., t. V, Paris, Desclée, 1993, p. 79-80.

centralisation qui la caractérisa allait compromettre une telle visée. Grégoire VII et ses successeurs prirent des mesures pour éliminer en Occident les usages liturgiques non latins – tels ceux des chrétiens mozarabes en Espagne.

139. Corrélativement, l'attitude vis-à-vis des hérétiques et des juifs se fit de plus en plus dure aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. C'est aussi dans ce contexte que s'éclaire l'entreprise des croisades. Certes, elles n'avaient pas pour but explicite la conversion des musulmans, mais seulement la libération des Lieux saints dont ceux-ci s'étaient emparés ; elles s'inscrivaient en tout cas, aux yeux du pape Innocent III, dans le projet de régénération spirituelle qu'il entendait mettre en œuvre au bénéfice de la chrétienté. L'histoire des croisades n'en fut pas moins dramatique et douloureuse. De plus, la quatrième de ces croisades fut détournée de son objectif : les croisés attaquèrent en 1204 la ville de Constantinople et en prirent possession. Cet événement et ses suites (pillage, dépouillement des reliques, etc.) furent une violence infligée aux « Grecs » et plus largement aux chrétiens orientaux ; ils furent perçus comme une négation de leur identité propre. La rupture entre les chrétiens d'Occident et les chrétiens d'Orient avait dès lors atteint un point considéré jusqu'à présent comme de non-retour.

140. L'attitude de la chrétienté occidentale s'éclaire sans doute, fondamentalement, par sa représentation dominante de l'unité et de la catholicité. Certes, les grands docteurs scolastiques recueillirent pour l'essentiel l'enseignement d'Augustin : à leurs yeux, l'Église est catholique « tant par sa diffusion universelle (tous les temps, tous les peuples, toutes les conditions de vie) que par l'universalité de vérité que peut revendiquer sa doctrine<sup>97</sup> ». Mais la compréhension de l'Église catholique était aussi tributaire d'un

« climat moral et intellectuel où le Bien était assimilé à l'un et le Mal au multiple<sup>98</sup> ». Des imaginaires politiques et religieux étaient en jeu. La visée ultime était de pouvoir rassembler tous les hommes sous la conduite de l'Église romaine et du pape, afin de leur ouvrir plus sûrement le chemin du salut. L'unité, ainsi comprise, impliquait domination et exclusion ; elle n'était pas corrigée par une juste compréhension de la catholicité, c'est-à-dire ouverte à la pluralité plutôt qu'uniforme et rigide. La tentation fut donc celle d'une *reductio ad unum*. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les mesures d'uniformisation liturgique, ainsi que les dispositions de plus en plus rigoureuses vis-à-vis de tous les déviants, « hérétiques » ou « schismatiques ».

141. Cependant, cette attitude n'empêcha pas la chrétienté latine de s'adapter aux grandes évolutions économiques, culturelles et politiques qui caractérisèrent les XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles. L'Église prit acte, notamment, des mutations provoquées par l'apparition de nouvelles catégories sociales dans les villes – artisans, commerçants, intellectuels... Elle connut aussi durant cette période d'importants mouvements de renouveau spirituel, d'abord dans le cadre de la vie monastique, puis avec la naissance des Ordres mendiants.

La vie monastique avait connu une première réforme importante au X<sup>e</sup> siècle, autour de l'abbaye de Cluny. La soustraction à toute interférence locale, moyennant la soumission au

---

<sup>97</sup> Y. Congar, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, Cerf, 1963, p. 157 ; voir Thomas d'Aquin, *In Boethium De Trinitate*, qu. III, art. 3.

<sup>98</sup> Cf. A. Vauchez, « Conclusion », dans *Histoire du christianisme*, op. cit., t. V, p. 873.

siège pontifical, permit à ce monastère de retrouver son autonomie originelle. Par la suite, l'agrégation de nombreux autres monastères dépendant de Cluny créa une imposante structure unitaire, l'*ecclesia cluniacensis*, qui constitua un point de départ et un modèle pour la réforme de l'Église sous Grégoire VII. Au tournant du XI<sup>e</sup> et du XII<sup>e</sup> siècle, la réforme cistercienne (Cîteaux) proposait en revanche un tout autre modèle : celui de la fédération entre les différents monastères qui s'y associaient. L'universalité s'y traduisait par une ecclésiologie nouvelle (bien qu'en réalité plus ancienne) : non plus la structure pyramidale clunisienne (et grégorienne), mais le modèle, traditionnel, de la communion des communautés sœurs.

142. Les Ordres mendiants, quant à eux, prônèrent un retour à la « vie apostolique » à la suite du Christ, d'une manière qui devait rejaillir sur la forme même de la prédication et de la mission chrétiennes. C'est ainsi que François d'Assise, évoquant les frères envoyés « chez les Sarrasins et autres infidèles », les invitait à « ne faire ni disputes ni querelles » et, simplement, à « confesser simplement qu'ils sont chrétiens<sup>99</sup> ». Les Ordres mendiants invitèrent leurs missionnaires à apprendre les langues locales et à connaître les cultures dans lesquelles ils devaient prêcher. Les voyages de certains dominicains ou franciscains en Asie, leurs contacts avec les Tartares et les Mongols, ainsi que leurs rencontres avec des chrétiens « syriaques orientaux », contribuèrent à élargir les horizons de l'Église latine et à raviver en elle la préoccupation d'un christianisme plus ouvert à la diversité culturelle et, par là, plus universel<sup>100</sup>.

#### La fin de l'époque médiévale

143. Du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, la question de la catholicité demeure sous-jacente aux relations entre les Églises d'Orient et d'Occident. La période s'ouvre et se clôt par deux « conciles d'union » : d'un côté, celui de Lyon en 1274 ; de l'autre, celui de Ferrare-Florence en 1438-1439.

Lors de ces conciles furent abordées les questions relatives au Filioque, et à d'autres questions de caractère doctrinal ou liturgique, mais aussi les problèmes relatifs à la primauté du pape. Pour les Latins, cette primauté impliquait une juridiction directe sur l'ensemble des chrétiens, le pape étant le véritable chef de l'Église universelle ; à cette revendication centralisatrice s'opposait, pour les Grecs, la doctrine de l'égalité entre les cinq patriarchats traditionnellement reconnus (« pentarchie »), ainsi que l'insistance sur les conciles œcuméniques comme garants de la vérité chrétienne. Le concile de Lyon aboutit à un décret d'union entre les Latins et les Grecs, grâce à la « profession de foi » envoyée par l'empereur Michel VIII Paléologue : ce texte affirmait la « primauté et autorité souveraine et entière » de l'Église romaine sur l'ensemble de l'Église catholique, et reconnaissait le pontife romain comme le successeur de l'apôtre Pierre. Cependant, le fils de Michel VIII dénonça par la suite cet accord ; et quand bien même certains Grecs admettaient la primauté du pape, ils contestaient son orthodoxie, mise en cause selon eux par la position latine sur le Filioque. Le concile de Ferrare-Florence, quant à lui, eut une position plus nuancée sur la primauté de juridiction reconnue au pape, et affirma que l'œcuménicité d'un concile requérait la présence du patriarche

---

<sup>99</sup> Règle non bullata de 1221, 16 (François d'Assise, *Écrits*, Vies, témoignages, I, Paris, Cerf/Éditions franciscaines, 2010, p. 208-209).

<sup>100</sup> Voir Th. Tanase, « Jusqu'aux limites du monde. » La papauté et la mission franciscaine de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb, Rome, École française de Rome, 2013.

de Constantinople ; là encore, toutefois, le décret d'union ne fut pas reçu par les Grecs, au nom de leur attachement à la doctrine de la pentarchie.

144. Ainsi, malgré les textes d'accord auxquels aboutirent les deux conciles, ces efforts restèrent sans lendemain et la chrétienté demeura divisée. Par-delà les arguments théologiques invoqués, d'autres facteurs entrèrent en ligne de compte : Grecs et Latins ignoraient souvent la langue de leurs interlocuteurs, ce qui provoquait des incompréhensions mutuelles ; surtout, l'occupation latine de Constantinople et de nombreux territoires byzantins avait suscité une très profonde antipathie entre Grecs et Latins, de sorte que les argumentations développées par les partisans de l'union paraissaient vaines et vouées à l'échec.

145. Toutefois, cette vive hostilité ne doit pas faire oublier que, dans certaines régions, des chrétiens de rite latin et des chrétiens de rite grec apprirent à se connaître et à travailler ensemble – ce fut le cas dans les pays slaves, en Croatie, ou encore en Italie du sud. Surtout, les relations avec les Églises orientales furent souvent d'une tout autre nature que les relations entre Rome et Constantinople. Ainsi, les chefs de l'Église syrienne eurent des relations assez fréquentes avec Rome, à l'époque où les papes échangeaient des ambassades avec les Mongols de Perse ; de même, il y eut des dialogues entre l'Église chaldéenne et l'Église latine. On doit en outre rappeler que les missions en Afrique et en Asie se poursuivirent au XIV<sup>e</sup> siècle : même si l'Église d'Occident ne put sensibiliser la masse des chrétiens à cette tâche d'évangélisation, l'œuvre accomplie manifestait néanmoins, de la part des missionnaires comme de la papauté, une réelle conscience de la catholicité de l'Église.

146. Durant les derniers siècles du Moyen Âge, l'Église latine fut en outre ébranlée par l'épreuve du « grand schisme d'Occident » : l'année 1378 vit l'élection de deux papes, Urbain VI et Clément VII, l'un siégeant à Rome et l'autre en Avignon. La chrétienté latine était donc elle-même divisée, et elle devait le rester près de quarante ans. Certes, cette crise fut favorisée par la situation d'une Europe alors marquée par la guerre de Cent Ans. Elle le fut aussi par certaines mutations économiques et politiques, notamment par le passage de systèmes féodaux à des États modernes qui échappaient plus facilement à la domination de l'Église. La division de celle-ci interférait ainsi avec la division des pays européens, qui, selon les cas, faisaient obéissance à tel pape ou à tel autre. Elle n'en était pas moins une crise proprement ecclésiale, aggravée par le fait que chacun des papes se comportait lui-même en chef de guerre ; il souhaitait la restauration de l'unité, mais ne concevait celle-ci que comme une victoire de son propre parti sur l'autre camp.

147. Ce schisme fut douloureusement ressenti par beaucoup de chrétiens. Catherine de Sienne (1347-1380) intervint dès le début pour demander l'obéissance au pape de Rome et favoriser ainsi la restauration de l'unité, alors qu'à l'inverse Vincent Ferrier (1350-1419) faisait allégeance au pape d'Avignon. Des voix s'élevèrent de divers côtés pour prôner la réforme de l'Église et l'union des chrétiens. Ainsi, Philippe de Mézières (1327-1405) écrit que le salut peut seulement venir d'une réforme morale et spirituelle ; il ajoute que celle-ci sera, entre autres, l'œuvre d'un Concile général. Ainsi encore, Jean Gerson (1363-1429), chancelier de l'Université de Paris, écrit un traité sur l'union de l'Église ; il dénonce le schisme comme un

péché que tous les chrétiens commettent et que tous doivent extirper, et indique les voies par lesquelles l'union peut être à nouveau rétablie.

148. Le schisme cependant se poursuivit après la mort d'Urbain VI et de Clément VII. Leurs successeurs (Boniface IX, Innocent VII et Grégoire XII à Rome ; Benoît XIII en Avignon) n'acceptèrent pas de se démettre. On tenta d'y obliger le pape d'Avignon en lui retirant les bénéfices et les taxes ecclésiastiques, mais en vain. Certains cardinaux demandèrent alors la réunion d'un concile pour mettre fin au schisme ; ce concile, qui se tint à Pise en 1409, décida de déposer les deux papes rivaux et élut un nouveau pape, Alexandre V, bientôt remplacé par Jean XXIII. Mais les cardinaux furent excommuniés par les deux papes de Rome et d'Avignon : il y avait donc, désormais, trois papes concurrents.

149. De concert avec l'empereur Sigismond, Jean XXIII convoqua en 1414 un concile dans la ville de Constance. Ce concile proclama sa propre supériorité sur le pape. Jean XXIII fut alors déposé ; Grégoire XII, de son côté, accepta d'abdiquer par esprit de paix. Un nouveau pape, Martin V, fut élu en 1417. Seul l'« antipape » Benoît XIII, alors retiré en Espagne, refusa de se soumettre ; son successeur Clément VIII accepta cependant de se rallier au pape Martin V. Le concile de Constance avait ainsi permis de mettre fin au schisme. Certes, il s'était déroulé de façon souvent désordonnée ou violente, portant la marque des conflits politiques entre les nations qui y étaient représentées. Du moins avait-il permis l'élection un pape qui (hormis la réaction de Benoît XIII) était désormais incontesté ; il avait ainsi répondu aux aspirations de la chrétienté occidentale qui, après une division d'une exceptionnelle gravité, donnait l'image d'une Église de nouveau rassemblée sous un seul pontife.

150. Ainsi éprouvée par le grand schisme d'Occident comme par la division entre Latins et Grecs, la dernière période du Moyen Âge fut en même temps marquée par de profondes aspirations à la réforme de l'Église. Certaines requêtes touchaient la compréhension même de la catholicité. Elles furent parfois radicales, comme dans le cas du théologien anglais John Wyclif (1326-1384) pour qui la véritable Église était l'Église invisible du Christ (cela revenait à contester l'autorité du pape et plus généralement de la hiérarchie ecclésiastique) ; ses thèses furent condamnées par Grégoire XI en 1377, puis par le concile de Constance en 1415. Plus modéré, le réformateur de Bohême Jean Hus (1371-1415) ne mettait pas en cause la papauté, mais il ne reconnaissait au pontife romain qu'un rôle de primus inter pares au sein de l'épiscopat ; tenant lui aussi que la véritable Église était invisible, il considérait que l'Église catholique, tout en ayant une place éminente dans la mesure où elle comprenait nombre de justes et de saints, ne pouvait pas prétendre s'identifier à l'unique Église du Christ. Accusé d'avoir nié les prérogatives de l'Église de Rome et sa catholicité, il fut excommunié, puis condamné au bûcher par le concile de Constance.

151. Toutefois, si l'Église catholique s'opposa à John Wyclif et à Jean Hus qu'elle considérait comme hérétiques, elle fut elle-même marquée, à partir de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, par le développement d'une doctrine auquel on a donné le nom de « conciliarisme ». Cette doctrine, occasionnée par le grand schisme mais aussi par les débats croissants autour de l'infaillibilité du pontife romain, fut notamment exposée par le cardinal Pierre d'Ailly (1351-1420). Celui-ci, tout en reconnaissant que le pape est à la tête de l'Église, affirme que le pape n'est rien sans

l'Église universelle ; il en résulte à ses yeux que le concile est supérieur au pape, et qu'il est habilité à juger celui-ci s'il s'égare. Pierre d'Ailly préconise dès lors un modèle d'Église selon lequel le pouvoir monarchique du pape serait tempéré d'aristocratie (grâce aux cardinaux-évêques) et d'une certaine démocratie (grâce au concile) : seule l'instauration d'un tel équilibre permettra de surmonter le schisme et d'entreprendre la réforme dont l'Église a besoin. Jean Gerson, disciple de Pierre d'Ailly, contribua beaucoup au développement d'une telle doctrine et à sa mise en œuvre lors du concile de Constance. Celui-ci, dans ses décrets *Haec sancta* et *Frequens*, affirme que le concile tient son pouvoir directement de Dieu et non du pape.

152. Durant ce même concile se manifesta aussi un conciliarisme plus radical, principalement représenté par Dietrich de Niem (1345-1418). Ce dernier distingue l'Église apostolique (qui a le pape à sa tête) de l'Église catholique en son ensemble ; ce doit être précisément le rôle du concile que de réintégrer la première dans la seconde, moyennant de profondes réformes. Ce second courant, minoritaire à Constance, l'emporta lors du concile qui se réunit à Bâle à partir de 1431. Cependant, à partir de 1437, un certain nombre de conciliaristes, tel Nicolas de Cues (1401-1464), préconisèrent une doctrine plus nuancée : le concile ne devait pas se prendre pour la totalité de l'Église, mais reconnaître que son autorité s'exerçait à l'intérieur de celle-ci. Mais ce conciliarisme modéré dut finalement céder devant une ecclésiologie « monarchiste », défendue notamment par le cardinal dominicain Jean de Torquemada (1388-1468) : la souveraineté du pape sur l'Église était de nouveau affirmée avec force, et toute autorité au sein de celle-ci était comprise comme dérivant exclusivement de la papauté.

153. L'intense réflexion ecclésiologique qui avait marqué la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle paraissait ainsi sans lendemain. De plus, en 1453, Constantinople allait être prise par les Ottomans : non seulement le schisme entre Grecs et Latins n'avait pas été surmonté, mais la défaite de la capitale byzantine était perçue comme un dramatique échec du monde chrétien dans sa prétention à la « catholicité ».

154. Pourtant, en cette même année 1453, Nicolas de Cues avait présenté sa vision idéale d'une concorde entre des hommes de diverses nations qui, quelle que fût la diversité de leurs rites et de leurs croyances, se reconnaissaient tous participants de la vérité et pouvaient ainsi contribuer à la « paix de la foi<sup>101</sup> » : vision utopique sans doute, mais qui attestait du moins la persistance d'une aspiration profonde à la catholicité.

Quant à l'Église elle-même, Nicolas de Cues avait souligné quelques années plus tôt qu'elle devait combiner en elle-même unité et pluralité :

Fondée par Pierre grâce à une révélation d'en haut, l'Église n'est donc rien d'autre que l'union des fidèles dans la confession de Pierre. Et le développement de Pierre, qui tire son nom de la pierre et qui enveloppe l'Église, est bien l'unique Église, participant à l'unique confession à travers l'altérité des multiples croyants. Or la multitude ne peut participer à l'unité que dans une altérité variée ; l'Église par conséquent n'a pu subsister qu'en participant de façon variée à cette unité. Il a donc fallu

---

<sup>101</sup> Voir Œuvres choisies de Nicolas de Cues, Paris, Aubier-Montaigne, 1942, p. 415-449.

qu'elle eût ses membres variés dans un corps unique, la confession unique étant tout entière dans le tout et dans chaque partie du tout<sup>102</sup>.

Quelques décennies plus tard, en 1492, Christophe Colomb allait atteindre les terres de l'Amérique ; avec les grandes découvertes le monde s'élargissait et, par là même, de nouveaux horizons s'ouvraient à la catholicité...

### Catholicité et réforme : vers les temps modernes

155. Les derniers siècles du Moyen Âge marquent ainsi une étape importante. Certes, comme on l'a rappelé, les grands théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle avaient une réelle conscience de la catholicité, mais ils ne consacraient pas de développements spécifiques à l'Église comme telle. Par contre, de façon significative, les traités *De ecclesia* se multiplièrent aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Ils reflétaient d'ailleurs des compréhensions fort diverses de la catholicité : pour certains, il fallait renforcer l'autorité du pape dans l'Église ; pour d'autres, il fallait reconnaître une relative autonomie au pouvoir temporel et équilibrer le pouvoir du pape par celui des cardinaux ou par les conciles.

156. Le mot « catholique », dans les traités théologiques, est vu sous des angles multiples. Le développement de cette complexité commence avec Thomas d'Aquin (1224-1274). Pour celui-ci, la catholicité se base sur trois éléments : le lieu, le temps et la condition humaine :

L'Église est catholique, c'est-à-dire universelle. D'abord quant au lieu, car elle est répandue dans tout l'univers [Rm 1, 8] [...]. Deuxièmement, elle est universelle quant à la condition des personnes, nul n'en est rejeté : il n'y a ni seigneur ni serviteur, ni homme ni femme [Ga 3, 28] [...]. Troisièmement, elle est universelle quant au temps. En effet, certains ont dit que l'Église devait durer jusqu'à un temps déterminé, mais c'est faux, car cette Église a commencé avec Abel et elle durera jusqu'à la fin du monde [Mt 28, 20]<sup>103</sup>.

157. Jacques de Viterbe († 1308)<sup>104</sup>, qui est le premier à rédiger un traité sur l'Église, considère la catholicité de l'Église sous six aspects : 1. catholicité géographique (l'Église est répandue partout), 2. personnelle (toutes les races et les cultures ont accès à l'Église), 3. temporelle (l'Église existe depuis Abel), 4. eschatologique (l'Église comprend aussi les anges et l'Église triomphante), 5. doctrinale (l'Église comprend la totalité de l'enseignement nécessaire au salut), et 6. sacramentelle (l'Église compte tous les sacrements, qui sont les moyens du salut). On passe à huit points avec Jean de Torquemada (1388-1468)<sup>105</sup>. Il ajoute deux dimensions : la catholicité sociale (l'Église n'a pas de limitation liée au sexe ou à la culture) et la catholicité morale (les commandements ont une valeur universelle).

---

<sup>102</sup> Nicolas de Cues, *Lettre à Rodrigue Sanchez de Trèves* (20 mai 1442), *ibid.*, p. 175.

<sup>103</sup> Thomas d'Aquin, *Expositio in symbolum*, *Articulus 9*, dans Thomas d'Aquin, *Ce que je crois. Sermons catéchétiques sur le Symbole des Apôtres*, Paris, Cerf, 2021, p. 151-152.

<sup>104</sup> W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart*, Essen, LudgerusVerlag, 1964, p. 85-87.

<sup>105</sup> W. Beinert, *op. cit.*, p. 89-90 ; 92.

158. Notons que pour les théologiens conciliaristes, l'universalité n'est pas liée au pape mais au Christ. Jean Gerson (1363-1429) écrit : « L'Église catholique est universelle par le fait de ses membres variés qui constituent un seul corps. La seule tête de ce corps universel de l'Église, c'est le Christ. Le pape ne peut et ne doit être dit la tête de cette Église, mais seulement le vicaire du Christ, son vice-gérant sur la terre<sup>106</sup>. »

159. Plus radicalement, il y eut des réactions contre ce qui était perçu comme une « hypertrophie de la prélature et du canonique<sup>107</sup> », et contre l'incapacité de la hiérarchie à empêcher dérives et abus dans la vie ecclésiale. Nombre de chrétiens pensèrent alors que l'Église, pour être vraiment

« catholique », devait revenir à la forme primitive de la communauté apostolique à Jérusalem ; le thème, assurément, n'était pas nouveau, mais il se répandit très largement à la fin du Moyen Âge. Cependant, tous n'entendaient pas de la même manière ce souci de réforme. Certains, comme Gerson, voyaient dans le petit groupe des apôtres une structure qui, en germe, contenait déjà l'Église catholique – mais ils rappelaient aussi que Paul n'avait pas hésité à corriger Pierre lorsque sa foi avait défailli. D'autres, tels Wyclif et Jean Hus, aspiraient à une Église qui se soumit entièrement au jugement de l'Écriture. Surtout, les intenses débats autour du conciliarisme furent l'occasion d'une réflexion sans précédent sur la catholicité de l'Église ; entre les courants extrêmes qui s'opposèrent alors, certains cherchèrent une voie qui permît de faire droit à la souveraineté des conciles tout en respectant les prérogatives du successeur de Pierre.

160. Certes, quelle qu'ait été leur importance, de telles réflexions ne peuvent pas faire oublier les profondes fractures qui marquèrent la chrétienté médiévale – qu'il s'agisse de la rupture avec l'Orient ou du grand schisme d'Occident. Il reste que ces épreuves avaient suscité des interrogations de fond sur l'Église et sur les conditions de son unité. Bien plus, certains courants associaient de manière très étroite la réflexion sur la catholicité et la perspective d'une réforme de l'Église – une perspective qui allait redevenir centrale au seuil des temps modernes.

---

<sup>106</sup> W. Beinert, *op. cit.*, p. 91 : Jean Gerson, selon Pierre d'Ailly (*Opera*, II, p. 163).

<sup>107</sup> Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, *op. cit.*, p. 298.

## CATHOLICITÉ À L'ÉPOQUE MODERNE ET CONTEMPORAINE

### Preliminaire

161. Les pages précédentes ont retracé la genèse et les développements de la notion de catholicité à l'époque patristique ; elles ont aussi évoqué l'histoire concrète de l'Église au long de l'époque médiévale – histoire complexe qui, selon les lieux et les temps, fut tantôt marquée par l'ouverture à une plus large catholicité, tantôt par des formes de repliement et par de graves divisions entre chrétiens, tantôt encore par des élans réformateurs et des aspirations au renouveau du corps ecclésial.

162. Les pages qui suivent vont prolonger ce dossier historique en traitant de l'époque moderne et contemporaine. Il est clair que, compte tenu de l'ampleur de la matière, l'enquête sera nécessairement partielle ; du moins retiendra-t-on ici quelques entrées majeures pour notre sujet.

Une première section montre comment la question « catholicité et réforme » s'est posée au XVI<sup>e</sup> siècle. Elle met en relief les évolutions qui ont marqué l'usage même du mot « catholique » dans cette période, et manifeste comment s'est alors développée l'expérience d'une « catholicité blessée » – laquelle, d'ailleurs, occasionna diverses tentatives pour rétablir l'unité.

Les sections suivantes montreront comment, par leur pratique ou leur expérience même (et par les représentations sous-jacentes à celle-ci), les protestants et les catholiques ont manifesté leurs conceptions respectives de la catholicité. On présentera sous cet angle :

- d'une part, la pratique du culte telle qu'elle s'est développée à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, et qui peut être qualifiée comme une pratique « entre nouveauté et continuité » ;
- d'autre part, l'expérience des missions au long de l'époque moderne (expérience marquée par une forte tension entre le désir d'exporter un modèle « latin » dans d'autres continents et le souci de prendre en compte la diversité des situations locales) ;
- nous ajouterons un développement spécifique sur les divisions de l'Église en Orient et le problème de l'uniatisme.

Si diverses soient-elles, les pratiques ou situations ainsi évoquées sont autant de « lieux significatifs » ou de « lieux tests » pour notre sujet – des lieux où s'est en quelque sorte manifesté, selon les cas, l'accueil ou le refus d'une vraie catholicité.

163. Abordant ensuite l'époque contemporaine, nous montrerons en premier lieu comment la théologie du XX<sup>e</sup> siècle a permis de mieux comprendre le sens de la catholicité. Du côté protestant nous évoquerons les réflexions de Karl Barth, de Paul Tillich, d'Oscar Cullmann, de Jürgen Moltmann et de Gérard Siegwalt. Du côté catholique nous privilégierons les apports fondamentaux d'Yves Congar et d'Henri de Lubac qui ont développé une compréhension « qualitative » de la catholicité.

164. Ces derniers apports ont beaucoup contribué à préparer le concile Vatican II, qui fera l'objet de la section suivante. On montrera comment les textes de ce concile utilisent le terme « catholique » et, plus largement, comment ils conçoivent la catholicité de l'Église ; on relèvera en particulier que, selon Vatican II, l'Église est « appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a continuellement besoin, en tant qu'institution humaine et terrestre » (UR 6) ; on remarquera aussi l'insistance de Vatican II sur l'engagement œcuménique comme chemin vers la pleine communion de tous les chrétiens.

165. Les deux dernières sections traiteront précisément du mouvement œcuménique. Un premier développement montrera comment celui-ci a permis, depuis la conférence d'Édimbourg (1910) jusqu'à nos jours (en passant notamment par la création du Conseil Œcuménique des Églises en 1948), d'approfondir la signification de la catholicité – dans sa portée théologique, mais aussi dans sa dimension éthique et spirituelle. Un second développement reprendra la même question en faisant état, plus précisément, des textes qui ont été récemment produits dans le cadre des dialogues bilatéraux entre luthériens et réformés, entre luthériens et catholiques, entre catholiques et réformés, ainsi que dans le cadre des « conversations » avec les évangéliques, baptistes, mennonites... Enfin, on évoquera brièvement la permanence d'Israël comme enjeu œcuménique, au service d'une authentique catholicité.

#### Catholicité et réforme au XVI<sup>e</sup> siècle

166. Dans la partie finale du document *Pour la conversion des Églises* (1991), le Groupe des Dombes fait remarquer que, du côté protestant, la catholicité de l'Église a souvent « été amputée de sa dimension de plénitude pour ne plus devenir qu'une universalité dans l'espace, l'usage même du terme “catholique” étant généralement récusé » (n° 190). Il est donc important de voir comment on en est arrivé à ce point de vue. C'est pourquoi la question est posée : « Un traitement nouveau du terme “catholique” ne s'impose-t-il pas dans les Églises issues de la réforme protestante ? » (n° 205).

167. Il faut ici garder en mémoire que l'évolution du terme « catholique » révèle un double processus. De 1517 à 1545, d'une part, toutes les énergies sont déployées du côté de la Réforme pour élargir le sens du mot et l'appliquer le mieux possible au mouvement qu'elle engendre. De 1546 à 1600, d'autre part, sous l'impulsion du Concile de Trente, on voit les réactions de l'Église romaine se multiplier en vue de s'approprier le terme et lui donner un sens confessionnel, ce qui entraîne que les Églises protestantes s'y réfèrent de moins en moins.

#### Luther

168. En tout cela, il faut remonter à l'origine de la Réforme. Les Réformateurs ainsi que nombre de leurs successeurs ont gardé les deux confessions de foi qui qualifient l'Église comme catholique, à savoir le Symbole de Nicée-Constantinople et le Symbole des Apôtres. En 1580, ils ajoutent une troisième confession de foi, dite « Symbole d'Athanase », qui est centrée sur la foi en Dieu, mais ne mentionne pas l'Église. On le constate, la théologie de l'Église justifie pour les Réformateurs la redéfinition et la réaffirmation du concept « catholique ». Ce travail est accompli d'abord par Luther lui-même, pour lequel la conception de la réforme est

intrinsèquement liée à l'ecclésiologie, l'une et l'autre devenant ainsi les deux lieux d'ancrage de la redéfinition<sup>108</sup> de la catholicité. Luther se montre ainsi très sensible à la communion des saints pour décrire l'Église. Or, la communion des saints étant invisible, la vraie Église l'est aussi. L'Église visible demeure le lieu où Dieu offre le salut mais la fidélité de cette Église doit toujours être discernée. Puisque le pape Léon X refuse la réforme, cela signifie que l'Église romaine s'écarte de l'Église, et la prétention de l'Église romaine à s'identifier avec la communion des saints et le peuple de Dieu devient intolérable.

169. À partir de 1525, Luther recourt pour expliciter sa pensée à la notion de *Christenheit*, qu'on pourrait traduire par « christianité », au sens de fidélité au Christ. Il écrit : « La christianité elle-même n'est pas seulement dans l'Église romaine ou chez le pape, mais dans le monde entier, comme les prophètes ont annoncé que l'Évangile du Christ arriverait dans tout le monde<sup>109</sup>. » Ainsi, pour le Réformateur, le critère de catholicité de l'Église est fondé sur le rapport que l'Église entretient avec le Christ et sur la prédication qu'elle en fait ; il s'agit de l'Église de la vraie foi, par opposition à l'Église de l'hérésie. Là où la Parole de Dieu est proclamée, crue et mise en pratique, et où les sacrements sont administrés, là aussi se trouve la vraie *Ecclesia sancta catholica*. Luther précise cela en 1539, écrivant : « Il y a dans le monde toutes sortes de peuples, mais les chrétiens sont un peuple qui est appelé en particulier ; ils ne s'appellent pas *Ecclesia*, Églises ou peuple, mais *sancta catholica christiana*, c'est-à-dire peuple saint chrétien, qui croit au Christ parce qu'il s'appelle un peuple chrétien et qu'il a le Saint-Esprit qui le sanctifie au quotidien<sup>110</sup>. »

170. Il est frappant de constater que Luther propose le mot allemand *christlich*, « chrétien », pour expliciter le mot grec *katholikos* : il y a, selon Luther, « une sainte Église catholique ou chrétienne<sup>111</sup> ». Donc la vraie Église n'est pas identifiée à une Église institutionnelle, mais est une communion avec les saints partout sur la terre, là où règne la même foi : « Église catholique et sainteté chrétienne : c'est un même nom et une même chose pour tous les chrétiens du monde, c'est pourquoi on appelle cela "catholique"<sup>112</sup>. » Cette sainteté est liée à la foi au Christ : « Celui qui ne croit pas avec droiture au Christ n'est pas chrétien. Celui qui n'a pas le Saint-Esprit contre le péché n'est pas saint, c'est pourquoi ils ne peuvent pas être un peuple saint chrétien, c'est-à-dire une "*sancta et catholica Ecclesia*"<sup>113</sup>. » La papauté a perdu sa catholicité et est devenue une secte. C'est une position que Luther tenait déjà en 1521 : « La secte papiste, plus que les autres hommes, court après la chair, dans la concupiscence de l'impureté. Qui ne le voit<sup>114</sup> ? ».

<sup>108</sup> Voir à ce sujet : W. Thönnissen (dir.), « Luther : Katholizität und Reform » dans *Luther : Katholizität und Reform. Wurzeln, Wege, Wirkungen*, Actes du Colloque d'Erfurt (2014), Leipzig-Paderborn, 2016, p. 291-312.

<sup>109</sup> Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi Bekenntnis*, WA 26, p. 506 (Luther, Œuvres, M. Lienhard et M. Arnold (éd.), Paris, Gallimard, t. II, 2017, p. 359).

<sup>110</sup> Martin Luther, *Von den Konziliis und Kirchen* WA 50, p. 624 (Œuvres, op. cit., p. 662).

<sup>111</sup> Martin Luther, *Kirchenpostille*, Sommerteil, 1527, WA 18, p. 652.

<sup>112</sup> Martin Luther, *Von den Konziliis und Kirchen*, 1539, WA 50, p. 626.

<sup>113</sup> Martin Luther, *Von den Konziliis und Kirchen*, WA, t. 50, p. 625, l. 13 s. Cf. à ce sujet : K. Alsvåg, *Notae ecclesiae in Luther's Von den Konziliis und Kirchen*, dans *International Journal for the Study of the Christian Church*, 8 (2008), p. 33-42.

<sup>114</sup> Martin Luther, *Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini, Defensio Silvestri Prieratis acerrimi, responsio*, 1521, dans WA 7, p. 753.

171. Plus tard, au cours de la polémique contre les anabaptistes de Thomas Müntzer et les dissidents, qui, selon Luther, se détachent clairement de l'Église ancienne<sup>115</sup>, il souligne la conscience qui est sienne d'appartenir à « la chrétienté ancienne et totale », expression qu'il fait en quelque sorte équivaloir à « catholique » ; il est notable qu'ici, le critère de catholicité devient le baptême commun aux Églises. Ainsi, il écrit : « Nous reconnaissons [qu'il y a] sous la papauté beaucoup d'éléments chrétiens, et même tous, et que c'est de là qu'ils nous sont parvenus. Nous reconnaissons en effet qu'il y a dans l'Église papale la véritable Écriture sainte, le vrai baptême, le vrai sacrement de l'autel, les vraies clefs pour le pardon des péchés, le vrai ministère de la prédication, le vrai catéchisme, à savoir le Notre Père, les dix commandements, les articles de la foi<sup>116</sup>. » Et il ajoute : « Si nous avons le même baptême que l'Église primitive, ancienne et chrétienne (tout comme dans le Symbole, où se trouve le mot "Katholikè", c'est-à-dire "l'universelle") et que nous avons été baptisés dans celle-ci, nous appartenons certes à cette Église chrétienne, ancienne et totale<sup>117</sup>. » Pour les mêmes raisons, l'Église romaine aussi est sainte : « Dans la ville de Rome, bien qu'elle soit pire que Sodome et Gomorrhe, il reste le baptême, le sacrement, la voix et le texte de l'Évangile, l'Écriture sainte, les ministères, le nom du Christ, le nom de Dieu<sup>118</sup>. »

172. On voit donc combien Luther est parfois contradictoire, car ses écrits sont souvent polémiques. Ce n'est pas seulement une question de chronologie, c'est parce qu'il polémique contre deux fronts, romain et anabaptiste. Cependant soulignons sa conviction profonde même face à des interlocuteurs différents : il y a revendication du concept « catholique » chez Luther ; celui-ci n'a pas voulu fonder une nouvelle Église, mais situer l'Église de la Réforme dans l'Église. Et il ne conteste pas à l'Église catholique d'être catholique.

#### Melanchthon et les confessions de foi

173. Dans la même veine, Philipp Melanchthon (1497-1560), le principal rédacteur de la Confession d'Augsbourg, affirme dans un sermon qu'« il est vraiment catholique celui qui garde la doctrine qui est vraiment celle de l'Église catholique<sup>119</sup> », c'est-à-dire l'Église qui à travers les siècles témoigne de ce que les prophètes et les apôtres ont enseigné. Dans ce sens, écrit-il, nous devons tous être catholiques, contrairement aux papistes qui « s'appellent faussement catholiques parce qu'ils ne gardent pas la pure doctrine selon le consensus de l'Église ancienne<sup>120</sup> ». La Confession d'Augsbourg (1530) elle-même, texte fondamental pour les Églises luthériennes, distingue *ecclesia catholica* (c'est-à-dire « chrétienne » ou

<sup>115</sup> La violence de la dénonciation des anabaptistes par Luther vient du fait qu'il les identifie presque exclusivement aux mouvements fanatiques qui ont conduit à la Guerre des Paysans (1525), puis, en 1534, à la prise violente de la ville de Munster au nord de l'Allemagne.

Les dialogues œcuméniques contemporains, en particulier luthéro-mennonites (Guérir les mémoires : se réconcilier en Christ), ont souligné l'importance de distinguer ces dissidents des anabaptistes non-violents (mennonites, houteriens.).

<sup>116</sup> Martin Luther, *Von der Wiedertaufe* [Du rebaptême], 1528, WA 26, 147.

<sup>117</sup> Martin Luther, *Wider Hans Worst*, 1541, WA 51, 479.

<sup>118</sup> Martin Luther, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, 1535, dans *Œuvres*, t. XV, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 40. Texte original dans WA 40/1, 69.

<sup>119</sup> Philipp Melanchthon, *Postilla Melanthoniana*, dans *Corpus Reformatorum*, vol. XXIV, col. 399.

<sup>120</sup> *Ibid.*, col. 398.

« universelle ») d'*ecclesia romana*. Elle est soucieuse de montrer que l'enseignement de ces Églises est catholique dans ce sens qu'il n'introduit pas de nouveautés doctrinales et qu'il est en accord avec l'essentiel de ce que l'Église a toujours enseigné. « Le différend entier porte sur certains abus, peu nombreux, qui, dépourvus d'une autorité bien définie, se sont glissés dans les Églises<sup>121</sup>. » Cependant, dans le sillage de Luther, les Réformateurs de langue allemande traduisirent « catholique » par « chrétien » (*christlich*)<sup>122</sup>.

#### Calvin et les Réformateurs de langue française

174. Les Réformateurs de langue française ont généralement gardé le qualificatif « catholique » tel quel dans les confessions de foi et dans les catéchismes. C'est par exemple le cas en 1545 dans le Catéchisme de l'Église de Genève de Jean Calvin (1509-1564)<sup>123</sup> et dans la traduction française de la Confession helvétique postérieure (1566). Cette dernière déclare « qu'il n'y a qu'une Église, laquelle nous appelons Catholique, d'autant qu'elle est universelle et épandue par toutes les parties du monde et qu'elle s'étend à tous temps, ne pouvant être enclose en aucuns lieux ou temps quelconques<sup>124</sup>. » La Confession helvétique va même jusqu'à parler de « la foi catholique » qui « ne nous est pas donnée par les lois humaines, mais par la sainte Écriture<sup>125</sup> ». Dans l'*Institution de la religion chrétienne* (traduction de 1560 de l'édition latine de 1559), Calvin parle avec insistance de l'unité de l'Église, celle qui est formée des élus de Dieu et qui « est nommée catholique ou universelle, parce que on n'en saurait faire deux ni trois sans déchirer Jésus-Christ<sup>126</sup> ». Un peu plus loin, il définit l'Église universelle comme « toute multitude qui s'accorde à la vérité de Dieu et à la doctrine de sa Parole, quelque diversité de nation qu'il y ait, ou distance de région, d'autant qu'elle est unie par le lien de la religion. Sous cette Église universelle, les Églises qui sont distribuées par chaque ville et village sont comprises, de telle sorte que chacune a le titre et l'autorité d'Église<sup>127</sup> ».

175. Au fur et à mesure que l'écart se creusait entre l'Église romaine et les Églises de la Réforme, l'impossibilité de la communion ecclésiale fut cependant, de part et d'autre, de plus en plus évidente. Ainsi, du côté protestant, Calvin affirma dans *L'Institution chrétienne* que « si quelqu'un reconnaît pour Églises les assemblées qui sont sous la tyrannie du pape, lesquelles sont contaminées d'idolâtrie, de diverses superstitions et de méchante doctrine, pensant qu'il faille persister en leur communion, jusqu'à consentir à leur doctrine, celui-là erre grandement<sup>128</sup> ». Dans le § 28 de la Confession de foi des Églises réformées de France, dite « Confession de La Rochelle » (1559), essentiellement l'œuvre de Calvin, le Réformateur

---

<sup>121</sup> A. Birmelé et M. Lienhard (éd.), *La Foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Paris/Genève, Éd. du Cerf/Labor et Fides, 1991, p. 58.

<sup>122</sup> Cela appauvrit nettement le sens du terme. Aujourd'hui, dans les Églises protestantes germanophones, c'est le mot « *allgemein* » qui est utilisé, désignant à la fois ce qui est général, commun et universel.

<sup>123</sup> O. Fatio (dir.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 20052, p. 48 (§ 93 et § 97).

<sup>124</sup> Op. cit., p. 255.

<sup>125</sup> Op. cit., p. 263.

<sup>126</sup> Jean Calvin, *L'institution chrétienne*, Marne-la-Vallée/Aix-en-Provence, Éd. Farel/ Éd. Kerygma, t. IV, 1978, ch. 1, 2, p. 12.

<sup>127</sup> Op. cit., ch. 1, 9, p. 21.

<sup>128</sup> Op. cit., ch. 2, 10, p. 51.

reprend sa critique acerbe contre les cérémonies catholiques, mais il admet « qu'il reste encore quelque petite trace d'Église en la Papauté, et même que la substance du baptême y est demeurée » parce que la validité du baptême ne dépend pas de celui qui l'administre. « Cependant à cause des corruptions qui y sont, on n'y peut présenter les enfants sans se polluer<sup>129</sup>. »

### Les tentatives de dialogue

176. Le sentiment d'une catholicité blessée fut aussi le moteur des nombreuses tentatives pour rétablir l'unité. On était capable de se parler, même si l'on ne tenait pas le même langage et, finalement, si l'on n'arrivait pas à trouver un consensus suffisamment substantiel pour porter les différences. On était également conscient de la nécessité de réformer la vie de l'Église. D'où les tractations longues et politiquement compliquées pour convoquer un nouveau concile, après que celui de Latran V (1512-1517) eut révélé son incapacité à redresser l'Église. Dans ce cadre, le nonce du pape rencontra Luther en novembre 1535 à Wittenberg<sup>130</sup>. Ensuite, les luthériens allemands furent invités au concile de Mantoue convoqué en juin 1536 par Paul III et prévu pour mai 1537, mais en février 1537 les délégués de la Ligue de Smalkalde, coalition créée en 1531 pour défendre les intérêts des luthériens, décidèrent de refuser l'invitation. Notons que pour préparer une réponse, Luther avait envoyé en janvier 1537 un texte, appelé depuis 1553 Articles de Smalkalde, récapitulant sa conception des questions doctrinales les plus importantes. Après plusieurs prorogations, le concile ne commença finalement qu'en décembre 1545 à Trente, deux mois avant la mort de Luther – et sans participation luthérienne.

177. Par la suite plusieurs colloques réunirent les deux parties, mais sans réussir à créer une conciliation, que les conflits politiques entre le pape, l'empereur et le roi de France ne rendaient pas plus facile. En Allemagne, la paix d'Augsbourg (1555), compromis entre les parties catholique et luthérienne, mit pour un temps fin à l'incertitude en stipulant, entre autres, le fameux principe *cujus regio, ejus religio*, selon lequel le peuple partage la confession (religion) du prince. Quant à la France, il importe de rappeler le colloque de Poissy convoqué en 1561 par Catherine de Médicis et fortement appuyé par son chancelier Michel de l'Hôpital. Les enjeux politiques de cette initiative étaient évidents : il s'agissait de l'unité du royaume. La discussion entre les catholiques, conduits par le cardinal Charles de Lorraine (1524-1574), et les réformés, conduits par Théodore de Bèze (1519-1605), proche collaborateur de Calvin à Genève, se concentrait sur la question de l'eucharistie, mais l'incompréhension mutuelle était telle que cette dernière tentative d'une conciliation religieuse et politique échoua. Et l'année

---

<sup>129</sup> Op. cit., p. 124.

<sup>130</sup> Dans son compte rendu de cette entrevue, le nonce rapporte des propos que Luther a tenus : « Nous sommes absolument sûrs d'avoir le Saint-Esprit avec nous et nous n'avons pas besoin de concile, mais la chrétienté en a besoin, pour reconnaître les erreurs dans lesquelles elle a été plongée si longtemps [...]. Je veux bien aller au concile et je consens à perdre ma tête si je ne défends pas mes déclarations contre tout le monde ; ce qui sort de ma bouche n'est pas ma colère, mais la colère de Dieu » (Latran V et Trente (coll. « Histoire des conciles œcuméniques » t. 10), Paris, Éd. de l'Orante, 1975, p. 186).

suivante commença la première des huit guerres de religions qui ravagèrent la France jusqu'à l'édit de Nantes (1598).

#### Conclusion, du côté protestant

178. On peut conclure que les Églises protestantes du XVI<sup>e</sup> siècle continuaient à qualifier l'Église comme catholique – sans donner à cette épithète un sens et une limite confessionnels. À l'époque, personne ne pensait à confondre « catholique » et « catholique romain ». Les Réformateurs polémiquaient bien contre l'Église du pape, mais jamais contre l'Église catholique. Ils défendaient sans ambiguïté la catholicité de l'Église une, sainte et apostolique. Jusqu'à la fin de sa vie, Luther se considérait comme un réformateur à l'intérieur de l'Église chrétienne et, en ce sens, de l'Église catholique, tout en étant conscient des clivages visibles qui soulignaient le besoin de croire à cette catholicité, comme il fallait croire aux trois autres marques de l'Église : son unité, sa sainteté, son apostolicité. Les protestants peuvent donc dire que « les Églises, chez nous, ne sont en désaccord sur aucun article de foi avec l'Église catholique<sup>131</sup> » et « nous n'avons rien admis qui soit contraire à l'Écriture ou à l'Église catholique<sup>132</sup> ».

#### L'Église romaine de 1519 à 1545 : foi catholique plutôt qu'Église catholique

179. Dans un premier temps, les réactions des théologiens de l'Église romaine aux positions ecclésiologiques de Luther furent centrées sur la catholicité de la foi et non sur la catholicité de l'Église. « Ils ne s'occupent pas de la question de savoir où se trouve la vraie Église ; ils rejettent encore la possibilité d'une coexistence de plusieurs confessions chrétiennes et considèrent les protestants comme les membres désobéissants de l'unique Église<sup>133</sup>. » C'est ainsi que le dominicain Ambroise Catharin (1484-1553) fut chargé en 1520 par le cardinal Jules Médicis de répondre à Luther d'un point de vue théologique. Il le fit à la hâte dans un esprit polémique et intitula son ouvrage *Apologie en faveur de la vérité de la foi catholique et apostolique contre les dogmes impies et manifestement pestifères de Martin Luther*<sup>134</sup>. Le mot « catholique » apparaît lié à la notion de foi. C'est aussi le cas de Luther, à la même époque. En 1521, il écrit : « Telle est ma foi, car c'est la foi catholique<sup>135</sup>. » Il précise qu'il n'a pas conscience d'avoir blessé « la foi sincère et catholique<sup>136</sup> ».

180. Mais en 1524, Augustin d'Alveldt (1480-1535), franciscain de Leipzig, polémique contre Luther et écrit :

---

<sup>131</sup> Confession d'Augsbourg, Article 21, dans A. Birmelé et M. Lienhard (éd.), *La Foi des Églises luthériennes*, op. cit., p. 60.

<sup>132</sup> Confession d'Augsbourg, Conclusion, op. cit., p. 92.

<sup>133</sup> G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, Duculot, 1937, p. 99.

<sup>134</sup> Ambrosius Catharinus, *Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei adversus impia ac valde pestifera M. Lutheri dogmata*, Florence, 1520.

<sup>135</sup> Martin Luther, *Rationis Latomianae confutatio*, 1521, WA 8, p. 96.

<sup>136</sup> Martin Luther, *Commentaire des psaumes*, 1521, WA, 5, p. 597.

L'Église romaine et papale est vraie ; elle est belle, sans tache, sans ride ; elle est confiée à Pierre qui doit la protéger contre les loups ; elle a un nom qu'on ne peut lui ravir : catholica. Les luthériens, au contraire, ont pour chef le diable ; leur Église est celle de Caïn, de Cham, de la Tour de Babel ; elle est l'obstacle prévu à l'œuvre de la rédemption ; elle est l'ancre des persécuteurs et des hérétiques<sup>137</sup>.

Ici apparaît pour la première fois une identification de l'Église catholique à l'Église romaine, par opposition à l'Église luthérienne. En 1529, le franciscain Nicolas Herborn (1485-1534) publie un ouvrage dont le sous-titre est *Traité des notes de la vraie Église*, pour la reconnaître de l'adultère<sup>138</sup>. Il y reprend la classification médiévale des caractéristiques de l'Église en leur attribuant le substantif de « notes », ce qui deviendra une habitude par la suite. En 1542, Jean Eck (1486-1543), le théologien qui avait polémique avec Luther dès 1519 et avait rédigé en 1525 contre lui un *Manuel de lieux communs contre Luther*<sup>139</sup>, publie une *Apologie en faveur des révérends et illustres princes catholiques*<sup>140</sup>. On y constate que le mot « catholique » est appliqué aux princes ; il définit donc ici des personnes qui s'opposent à Luther. L'année suivante, l'évêque de Vienne Frédéric Nausea (1496-1552) publie un *Catéchisme catholique*<sup>141</sup> : le terme « catholique » y est utilisé pour définir la doctrine et non l'Église. On voit que, dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, les réactions de l'Église romaine à la Réforme utilisent le mot « catholique » pour définir une doctrine plus que pour définir l'Église. Cela changera après 1545.

#### Appropriation du concept « catholique » par le Concile de Trente (1545-1563)

181. À partir de 1545, les accentuations mises sur le mot « catholique » changent radicalement. Le mot est moins utilisé du côté de la Réforme, mais il est particulièrement revendiqué du côté de l'Église romaine. La tenue du concile de Trente apparaît comme un pivot pour cette évolution. Le 13 décembre 1545 s'ouvre ce concile, qui entreprend de répondre à Luther et de réformer l'Église romaine. Les sessions se tiendront en 1546 et 1547, puis de 1551 à 1552, et de 1562 à 1563. Une analyse des décrets et canons fait apparaître que le mot « catholique » revient 42 fois<sup>142</sup>. Parmi ces occurrences, 31 concernent « l'Église catholique » (dont douze en 1546-1547) ; sept concernent la « doctrine » ou la « vérité catholique » (dont deux en 1546-1547) ; trois, les fidèles « catholiques » ; et une seule, la « religion catholique ». Cette première approche permet de voir que la notion d'« Église catholique » est donc bien affirmée dans les décrets des premières sessions (1545-1547).

182. Le premier décret qui en parle est celui qui concerne le concile lui-même et son règlement (2<sup>e</sup> session, 7 janvier 1546). Il utilise deux fois le mot « catholique » : d'abord il parle

---

<sup>137</sup> Augustin d'Alveldt, *Wyder den Wittenbergischen Abgot M. Luther* (1524), éd. Par K. Bueschgens, dans *Corpus Catholicorum*, t. XI, Münster, 1926, p. 25-47 (cf. G. Thils, op. cit., p. 99).

<sup>138</sup> Nicolas Ferber de Herborn, *Locorum communium adversus hujus temporis haereses enchiridion. Tractatus ejusdem de notis verae ecclesiae ab adultera dignoscendae*, Cologne, 1529, f. R iv.

<sup>139</sup> Jean Eck, *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum*, Landshut de Bavière, 1525.

<sup>140</sup> Jean Eck, *Apologia pro reverendis et illustrissimis principibus catholicis ac aliis ordinibus imperii*, Ingolstadt, 1542.

<sup>141</sup> Frédéric Nausea, *Catechismus catholicus*, Cologne, 1543 ; dans la même ligne, on notera aussi l'ouvrage de M. Holding, *Catéchisme ou briefve instruction à piété chrestienne selon la doctrine catholique*, Paris, 1551.

<sup>142</sup> Cf. Les décrets du Concile de Trente, dans *Les Conciles œcuméniques*, II/2, Paris, Cerf, 1994.

de « la lumière de la vérité de la religion catholique » (§ 5) ; puis le concile « exhorte tous les catholiques qui se trouvent ici assemblés » à mener à bonne fin le concile. Ce texte conjugue donc l'idée d'assemblée et celle de vérité. Par la suite, la référence à l'« Église catholique » est généralement utilisée pour corroborer la tradition de foi que le concile veut préciser. Cela concerne par exemple « les traditions, – qu'elles regardent la foi ou les mœurs –, dictées de la bouche même de Jésus-Christ, ou par le Saint-Esprit, et conservées dans l'Église catholique par une succession continue ». Cela concerne la Bible, « tous ces Livres entiers, avec tout ce qu'ils contiennent, tels qu'ils sont en usage dans l'Église catholique » (§ 3) (4<sup>e</sup> session, 8 avril 1546, § 1). De même, dans le décret touchant le péché originel (5<sup>e</sup> session, 17 juin 1546), on dit que le passage de « Rm 5, 12 ne peut être entendu d'une autre manière que l'a toujours entendu l'Église catholique répandue partout » (§ 6). Le concile évoque la doctrine par le mot « foi catholique » au début de ce décret. Lors du vote du décret touchant la justification (6<sup>e</sup> session, 13 janvier 1547), le concile parle de « la véritable et saine doctrine touchant la justification, telle que l'a enseignée le Soleil de Justice Jésus-Christ, l'auteur et le consommateur de notre foi (Hb 12,2) ; telle que les apôtres nous l'ont laissée ; et telle que l'Église catholique l'a toujours tenue et gardée, par l'inspiration du Saint-Esprit ». Le concile ajoute au canon 33 : « Si quelqu'un dit que par cette doctrine catholique touchant la justification, exposée par le Saint Concile dans le présent décret, on déroge en quelque chose à la gloire de Dieu ou aux mérites de Notre Seigneur Jésus-Christ [...] qu'il soit anathème. » Sur le problème central qui a déclenché la Réforme, le Concile insiste donc sur la valeur catholique de son propre enseignement. Concernant les sacrements (7<sup>e</sup> session, 3 mars 1547), le concile parle au canon 13 des « cérémonies reçues et approuvées dans l'Église catholique ».

183. Dans sa deuxième phase, le concile parle, dans son décret sur l'eucharistie (13<sup>e</sup> session, 11 octobre 1551), de ce que « l'Église catholique a toujours tenu et qu'elle conservera jusqu'à la fin des siècles » (introduction). Il évoque donc la catholicité dans le temps. Il oppose la doctrine catholique à l'hérésie ; c'est la catholicité doctrinale : « Que tous, après avoir reconnu la doctrine catholique, sachent aussi quelles sont les hérésies dont ils doivent se garder et qu'ils doivent éviter » (chapitre 8). L'Église est aussi perçue comme lieu identifié à la session 14 (25 novembre 1551), au canon 1, qui parle de « la pénitence dans l'Église catholique ».

184. La troisième phase (sessions de 1562-1563) est moins théologique que pastorale. On y trouve le mot « catholique » pour qualifier à la fois la doctrine et l'Église. Cela se voit dans l'introduction de la 21<sup>e</sup> session (16 juillet 1562), où il est dit que « par la malice et l'artifice du démon, divers monstres d'erreur semblent avoir fait séparer plusieurs personnes de la foi et de l'obéissance de l'Église catholique ». Les dimensions doctrinale et ecclésiale du mot « catholique » apparaissent ensemble à propos de l'eucharistie (22<sup>e</sup> session, Introduction, 17 septembre 1562) : « Que dans la sainte Église catholique, la doctrine et la croyance ancienne touchant le grand mystère de l'eucharistie se maintienne entière et parfaite. » Le canon 7 se porte en faux contre la perspective luthérienne d'une catholicité intérieure qui relativise les cérémonies humaines : « Si quelqu'un dit que les cérémonies, les ornements et les signes extérieurs dont use l'Église catholique dans la célébration de la messe sont plutôt des choses qui portent à l'impiété que des devoirs de piété et de dévotion, qu'il soit anathème. » Concernant le sacrement de l'ordre (23<sup>e</sup> session, Introduction, 15 juillet 1563), le concile parle de « doctrine

véritable et catholique touchant le sacrement de l'ordre » et insiste sur les ministères : « Si quelqu'un dit qu'outre le sacerdoce, il n'y a point dans l'Église catholique d'autres ordres majeurs ou mineurs, par lesquels, comme par certains degrés, on monte au sacerdoce, qu'il soit anathème » (canon 6).

185. Rappelons pour terminer que chaque session de travail du concile de Trente a fourni un document intitulé *De reformatione*, qui formule les plans de réforme concrète de l'Église romaine au sujet de nombreux éléments comme la mission des évêques et des prêtres, les finances de l'Église, les nominations, etc. Les décrets du concile seront publiés avec différents documents d'approbation provenant de patriarches orientaux. Ce sont des éléments intéressants concernant le souci de catholicité et de réforme des Pères du concile.

186. De cette analyse il ressort que le concile affirme dès le début la catholicité de l'Église et de sa doctrine. Cette insistance va se répercuter du côté de l'Église romaine par une revendication exclusive de la catholicité.

#### La catholicité de lieu chez les théologiens tridentins

187. Différents auteurs insistent sur la catholicité de lieu, entendue essentiellement comme la diffusion de l'Église à travers le monde. C'est la position du dominicain Pierre de Soto (1500-1563), dans son *Affirmation de la foi catholique* concernant les articles de la Confession offerte au nom du très illustre duc de Wurtemberg par les légats envoyés au Concile de Trente<sup>143</sup> (1552). Cette catholicité de lieu est complétée par deux notions, qui en sont en quelque sorte les harmoniques : la visibilité et l'indépendance à l'égard de tout particularisme<sup>144</sup>. L'Église est « la ville située sur la montagne », qui répand sa lumière sur tous les hommes. C'est ce que souligne le cardinal polonais Stanislas Hosius (1504-1579), légat du pape au Concile de Trente, dans son traité intitulé *Confession chrétienne de la foi catholique*<sup>145</sup> (1553). L'Église est indépendante de tout particularisme politique, racial ou social, ajoute-t-il<sup>146</sup>. « L'idée de catholicité de lieu [...] fait corps avec l'universalité de personnes, en ce sens qu'il est impossible à l'Église romaine d'être en tout lieu sans avoir partout un nombre imposant de fidèles<sup>147</sup>. » C'est le cardinal Stanislas Hosius qui le premier développe cela systématiquement. Il insiste sur le dépassement du particularisme des Réformateurs : « Là où ils ont commencé il y a trente ans, ils se glorifient avec les donatistes de leur petit nombre [...].

---

<sup>143</sup> Pierre de Soto, *Assertio fidei catholicae circa articulos confessionis nomine illustrissimi ducis wirttembergensis oblatae per legatos in Concilio tridentino*, Anvers, 1552. Cf. G. Thils, *Les notes de l'Église [...]*, op. cit., p. 215, qui cite aussi Ruard Tapper (théologien de Louvain, 1487-1559), *De Ecclesiae unitate*, Louvain, 1555 p. 335<sup>e</sup>, et Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta ex praecipuis catholicae Ecclesiae auctoribus collecta*, Venise, 1566, p. 747.

<sup>144</sup> G. Thils, *Les notes de l'Église [...]*, op. cit., p. 217.

<sup>145</sup> Stanislas Hosius, *Confessio catholicae fidei christiana*, Cracovie, 1553, p. 31.

<sup>146</sup> Stanislas Hosius, *Confessio catholicae fidei christiana*, op. cit., p. 30 ; Stanislas Hosius, *De catholica Ecclesia*, Lyon, 1564, p. 591 ; et Pierre de Soto, *Assertio fidei catholicae*, f. 114r-115r.

<sup>147</sup> G. Thils, *Les notes de l'Église [...]*, op. cit., p. 216. D'après Nicolas Herborn (1485-1534), *Tractatus ejusdem de notis verae ecclesiae* (cf. G. Thils, op. cit., p. 90) ; Hosius, loc. cit. ; Martin Eisengrein (1535-1578), *Ecclesia catholica a novatorum calumniis per judices omni exceptione majores, h.e., ipsam Sanctam Scripturam atque unanimem SS. Patrum consensum vindicata*, Ingolstadt, 1576, f. 2r ; Grégoire de Valence (1550-1603), *Analysis fidei catholicae*, Ingolstadt, 1585, p. 98 A.

Par contre le Christ a et aura toujours pour son héritage intégral et son territoire les dimensions de la terre<sup>148</sup>. » Relevons au passage le lien fait avec les donatistes, comme on le trouve chez saint Augustin au v<sup>e</sup> siècle, ce qui contribue à disqualifier l'adversaire. On trouve l'idée d'universalité de lieu et de conditions chez Melchior Cano (dominicain espagnol, actif au concile de Trente, 1509-1560) : « L'Église est catholique parce qu'elle est répandue par toute la terre. Comme l'on sait que sur toute la terre se trouvent toutes les nations, il en découle que l'Église est appelée catholique, c'est-à-dire universelle, puisqu'elle se trouve à l'évidence en long et en large dans toute race, nation, peuple, sexe, conditions<sup>149</sup>. » Une nouvelle connotation de l'Église catholique apparaît en 1581. À l'idée d'universalité numérique s'ajoute l'idée des missions : elle est développée par le jésuite Antoine Possevin (1533-1611) et le prédicateur François Panigarola (évêque italien, 1548-1594)<sup>150</sup>.

### La catholicité doctrinale chez les théologiens tridentins

188. Entre 1555 et 1557 apparaissent trois ouvrages traitant de la catholicité doctrinale et parlant de la « foi catholique » : le premier est celui de Jean van der Slooten (dominicain flamand, † 1560), intitulé *La foi orthodoxe et catholique*, qu'il faut garder contre les hérésies et les sectes, principalement celle des luthériens<sup>151</sup> ; en 1556, Jean van den Bundere (dominicain, 1481-1557) publie le *Bouclier de la foi orthodoxe* contre les traits vénéneux de Jean Anastase Velvanus, qui tend à faire exploser la foi, les sacrements et le culte ecclésiastique<sup>152</sup> ; et en 1557, Pierre de Soto publie un nouvel ouvrage : *Défense de la foi catholique et des scholies concernant la confession*, publiée au nom de l'illustre duc de Wurtemberg contre les *Prolégomènes* de Brenz<sup>153</sup>.

189. Entre 1563 et 1566, c'est la formation à la foi qui est valorisée par des catéchismes. Répondant à Luther sur la question de l'éducation chrétienne, Edmond Auger (jésuite français, 1530-1591) publie en 1563 un *Catéchisme*, c'est-à-dire éducation catholique de la jeunesse chrétienne<sup>154</sup> et Conrad Clinge (franciscain allemand, 1483-1556) un ouvrage pour adultes intitulé *La sûreté de conscience des catholiques en matière de foi*, ainsi que le danger et les erreurs des sectateurs de ce siècle<sup>155</sup>. En 1566 sort le *Catéchisme romain* issu du concile de Trente. Il reprend les idées de Thomas d'Aquin sur les raisons de la catholicité : l'Église est catholique parce qu'elle est dans le monde entier, sans distinction de races ou de

---

<sup>148</sup> Stanislas Hosius, *Confessio catholicae fidei christiana*, 1553, dans *Opera*, I, Lyon, 1564, p. 29. Cf. W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart*, Ludgerus-Verlag, Essen, 1964, p. 134.

<sup>149</sup> Melchior Cano, *Loci theologici*, Salamanque, 1563, IV, 6, 25, dans *Opera*, I, Rome, 1890, p. 249.

<sup>150</sup> Antoine Possevin, *Responsiones ad nobilissimi viri interrogationes*, 1581, p. 327-328 ; François Panigarola, *Lettoni supra i dogmi*, 1584, f. 38.

<sup>151</sup> Jean van der Slooten (Ioannes Slotanus), *De retinenda fide orthodoxa et catholica adversus haereses et sectas, et praecipue lutheranorum*, l. 1, Cologne 1555.

<sup>152</sup> Jean van den Bundere (Ionnes Bunderius), *Scutum fidei orthodoxae adversus venenosa tela Johannis Anastasii Velvani fidem, sacramenta ritumque ecclesiasticum explodere contententis*, Gand 1556.

<sup>153</sup> Pierre de Soto, *Defensio fidei catholicae et scholiorum circa confessionem illustrissimi ducis wirttenbedrgensis nomine editam adversus Prologomena Brentii*, Anvers, 1557.

<sup>154</sup> Edmond Auger, *Catechismus, id est, catholica christianae juventutis institutio*, Paris, 1563.

<sup>155</sup> Conrad Clinge, *De securitate conscientiae catholicorum in rebus fidei et de periculo atque errores sectariorum hujus saeculi*, l. II, Cologne, 1563.

peuples, depuis Adam et jusqu'à la fin des temps, et parce qu'elle est fondée sur le Christ<sup>156</sup>. Après avoir expliqué la catholicité de l'Église, le catéchisme ajoute : « Cela doit être transmis comme une règle très certaine, par laquelle on jugera de la vraie et de la fausse Église<sup>157</sup>. » Ainsi la catholicité de la foi débouche sur la catholicité de l'Église.

#### La catholicité de temps chez les théologiens post-tridentins

190. La catholicité de temps apparaît à son tour dans la définition de l'universalité, mais depuis le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle seulement et dans les ouvrages qui s'étendent sur la question des notes de l'Église<sup>158</sup>. Comme l'écrit Bellarmin (cardinal jésuite, 1542-1621) : « L'Église est dite catholique parce qu'elle a existé de tout temps [...]. Et parce qu'elle sera toujours<sup>159</sup>. » Melchior Cano et Robert Bellarmin diffusent en outre les idées de Jean Driedo (1480-1535) sur la catholicité successive<sup>160</sup>. « Il suffit que l'Église ait été répandue une fois dans le monde entier pour qu'elle soit dite vraiment catholique aujourd'hui même. En effet, c'est la même Église, elle tient la même foi, que les apôtres diffusèrent sur toute la terre<sup>161</sup>. » La notion de « catholicité successive » a été rejetée par tous les auteurs des siècles suivants<sup>162</sup>. À la notion fondamentale de l'universalité de temps se rattachent deux idées, d'importance moindre à cette époque : l'ancienneté et la continuité doctrinale<sup>163</sup>. On aurait tort cependant d'assimiler cette continuité à la catholicité de doctrine ; à l'examen il apparaît clairement qu'elle n'est qu'un aspect de la continuité de tout l'organisme ecclésiastique et qu'elle se rapporte donc à la définition première de la catholicité de temps. C'est ce que montrent Melchior Cano<sup>164</sup> et Georg Eder (recteur de l'université de Vienne, 1523-1587), dans un ouvrage intitulé *La recherche évangélique de la vraie et de la fausse religion*<sup>165</sup>.

#### Confessionnalisation du mot « catholique » à partir de 1566

191. Significativement apparaît en 1566 l'ouvrage de Sixte de Sienne (franciscain italien, juif d'origine, 1520-1569), qui deviendra un classique : *Bibliothèque sainte* recueillie des principaux auteurs de l'Église catholique<sup>166</sup> : on voit ici apparaître pour la première fois dans un titre de livre l'expression d'« Église catholique ». C'est le cas aussi en 1576 avec le livre de Martin Eisengrein (théologien allemand, 1535-1578), *L'Église catholique vengée des*

---

<sup>156</sup> *Catechismus romanus*, Pars I, De fide et symbolo fidei, De art. 1, 10, 11, 16, Rome, 1566.

<sup>157</sup> *Catechismus romanus*, Pars I, De fide et symbolo fidei, De art. 9.

<sup>158</sup> G. Thils, *Les notes de l'Église* [...], op. cit., p. 217.

<sup>159</sup> Robert Bellarmin, *Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, Ingolstadt, 1586-1593, c. 1341 et 1347.

<sup>160</sup> Jean Driedo, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, Louvain, 1533, p. 524-526.

<sup>161</sup> Melchior Cano, *Loci theologici*, Salamanque, 1563, p. 280. Cf. aussi Robert Bellarmin, *Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, Ingolstadt 1586-1593, c. 1351.

<sup>162</sup> G. Thils, *Les notes de l'Église* [...], op. cit., p. 225.

<sup>163</sup> G. Thils, *Les notes de l'Église* [...], op. cit., p. 217.

<sup>164</sup> Melchior Cano, *De locis theologicis*, 1563, p. 279.

<sup>165</sup> Georg Erder, *Evangelische Inquisition wahrer und falscher Religion*, Ingolstadt, 1573, p. 79-80.

<sup>166</sup> Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta ex praecipuis catholicae Ecclesiae auctoribus collecta*, Venise, 1566.

calomnies par des juges au-dessus de tout soupçon, à savoir l'Écriture sainte et le consentement unanime des Saints Pères<sup>167</sup>.

192. C'est dans ce contexte que paraît l'ouvrage de Théodore de Bèze (théologien réformé, collaborateur de Calvin, 1519-1605), consacré aux Notes vraies et visibles de l'Église catholique<sup>168</sup> (1572). Il s'agit pour les réformés de se positionner après le concile de Trente. Suite à cet ouvrage, Hugues Sureau du Rosier (pasteur réformé, 1530-1575) écrit à Bèze le 12 mars 1573 : « Il y avait doute des avis divergents sur le fait de savoir si je reconnaissais celle qu'on appelle Église vraie et catholique ; or en fait elle est étrangère et indigne de ce nom<sup>169</sup>. » Ce témoignage montre bien que la rupture est consommée entre les Églises et que l'Église romaine ne mérite en rien, selon ces auteurs, le nom de catholique qu'on lui attribue.

193. L'aspect polémique est relancé par le cardinal Robert Bellarmin. Celui-ci attribue le *nomen catholicum* comme troisième caractéristique de l'Église, par opposition aux sectes<sup>170</sup>. En contrepartie, le pasteur réformé Daniel Tilenus (1563-1633) publie en 1594 à La Rochelle un ouvrage au titre résolument polémique : Réponse à un livre nouvellement mis en lumière, intitulé : Les trois Vérités, en la troisième partie duquel l'auteur maintient que de toutes les parties qui sont en la chrétienté, la Romaine prétendue catholique est la seule vraie Église, contre ceux de l'Église réformée, et particulièrement contre le Traité de l'Église du sieur Du Plessis-Mornay. On se dispute donc le titre de « catholique » entre Églises. Aux « prétendus catholiques » répondront les « prétendus réformés ». Autre cas de polémique qui manifeste la confessionnalisation du mot « catholique », l'ouvrage de Jean de Sponde (réformé basque, converti à l'Église romaine, 1557-1595) paru à Tournai en 1596 et intitulé : Déclarations sur les principaux motifs qui ont conduit le Sieur de Sponde à s'unir à l'Église catholique. Pour s'y retrouver, on aura donc bien besoin d'ouvrages généraux comme celui de Jodocus Coccus (jésuite français, 1581-1622) : Trésor catholique dans lequel les controverses de foi sont expliquées<sup>171</sup>.

194. L'identification de la foi catholique à l'Église catholique est particulièrement claire chez François Suarez (théologien jésuite espagnol, 1548-1617) : « Là où est l'Église catholique, là aussi sera la foi catholique ; et, inversement. C'est pourquoi nous parlerons indifféremment de l'une ou de l'autre<sup>172</sup>. » « En effet, quoique les hérétiques ne soient pas chrétiens pour ce qui est de la vérité de foi, cependant ceux qui ne nient pas du tout le Christ honorent Dieu à leur manière ; c'est pourquoi ils confessent un certain type d'infidélité sous le

---

<sup>167</sup> Martin Eisengrein, *Ecclesia catholica a novatorum calumniis per judices omni exceptione majores, h. e., ipsam Sacram Scripturam atque unanimem SS. Patrum consensum vindicata*, Ingolstadt, 1576.

<sup>168</sup> Théodore de Bèze, *De veris ac visibilibus Ecclesiae catholicae notis* (1572), dans *Volumen tractationum theologiarum*, Genève, 1570-1582, t. III, p. 132-147.

<sup>169</sup> Th. de Bèze, *Correspondance*, t. XIV, 1573, Genève, 1990, p. 41.

<sup>170</sup> Robert Bellarmin, *Disputationes de controversiis Christianae fidei*, 1586-1593, IV, 4.

<sup>171</sup> Jodocus Coccus, *Thesaurus catholicus in quo controversiae fidei explicantur*, Cologne, 1600. Cf. aussi : Guillaume Baile, *Catéchisme et abrégé des controverses de nostre temps touchant la religion catholique*, Paris, 1607 ; et P. Coton, *Institution catholique contre les hérésies et les superstitions de ce temps*, Paris, 1610.

<sup>172</sup> François Suarez, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores* (1613), I, 12, dans *Opera omnia*, 21, Venise, 1749, p. 40.

nom de chrétien. C'est pour cela qu'on a ajouté le nom de "catholique" à la vraie foi chrétienne, par lequel on se distingue des sectes des hérétiques<sup>173</sup>. »

195. Pour terminer par un exemple savoureux, citons l'ouvrage de Philippe Eilbracht (pasteur protestant converti à l'Église romaine, 1577-1635), intitulé *Chemin complet vers l'Église catholique*, ou méthode rapide et perspicace d'élucider le labyrinthe très compliqué des sectes de ce temps et de parvenir au salut par la communion de la vraie Église catholique<sup>174</sup>.

196. Par la suite cependant les rapprochements continueront à être tentés, comme en témoigne l'ouvrage du grand théologien luthérien Johann Gerhard (1582-1637), publié en 1634 : *Confession catholique*, dans laquelle la doctrine catholique et évangélique que les Églises de la Confession d'Augsbourg professent, est confirmée par les avis des écrivains romano-catholiques<sup>175</sup>.

### Conclusion

197. En conclusion, on peut dire qu'à partir de 1546 on voit se déployer une littérature abondante du côté de l'Église romaine pour justifier sa qualité de « catholique ». Alors que Luther avait accentué le côté christologique du mot « catholique » et l'avait intégré dans la Réforme, les auteurs de l'Église romaine soulignent d'abord sa dimension géographique et annexent le mot à leur Église ; mais ils ne manquent pas de développer aussi les dimensions temporelles et doctrinales du terme. Cela débouchera sur un processus de polémiques et sur une confessionnalisation du mot, chaque Église tendant à se l'approprier. La plupart des écrits de l'Église romaine vont en ce sens après 1546 ; ils manifestent que les Églises réformées perdent du terrain en cette matière et que le mot « catholique » définit de facto l'Église romaine. On pourrait parler d'accaparement d'un côté et d'oubli de l'autre.

### Pratiques et expériences de catholicité

198. La question de la catholicité n'a pas seulement tenu une place importante dans les débats ou controverses de l'époque moderne entre catholiques et protestants. Elle s'est en même temps jouée dans la pratique la plus concrète des communautés chrétiennes.

On le vérifiera ici à travers trois aspects de la vie ecclésiale à l'époque moderne : l'expérience du culte ; l'histoire des missions ; le problème de l'« uniatisme ».

On s'arrêtera d'abord sur l'expérience du culte. Alors que, d'un côté, le culte réformé peut apparaître en rupture avec les expressions habituelles de la piété chrétienne, il manifeste

---

<sup>173</sup> François Suarez, op. cit., I, 16, p. 4.

<sup>174</sup> Philippus Eilbractus, *Via compendaria ad catholicam Ecclesiam sive expedita et perspicua ratio ex intricatissimo sectarum hujus temporis labyrintho eluctandi et ad salutem verae catholicae Ecclesiae communione accedendi*, Cologne 1628. Dans la même veine : Alexandre Regourd (jésuite français, 1585-1635), *Démonstrations catholiques ou l'art de réunir les prétendus réformez et toute sorte de sectes à la créance et à la communion de l'Église romaine*, Paris, 1630.

<sup>175</sup> Johannes Gerhard, *Confessio catholica in qua doctrina catholica et evangelica quam Ecclesiae augustanae confessioni addictae profitentur, ex romano-catholicorum scriptorum suffragiis confirmatur* (1634-1637), 4 vol., Francfort et Leipzig, 1679.

en réalité, à d'autres points de vue, un réel ancrage dans la tradition ancienne de l'Église et une préoccupation de catholicité à la fois doctrinale et spirituelle. On montrera aussi comment le culte catholique de l'époque moderne implique pour sa part une certaine compréhension de la catholicité.

On s'arrêtera ensuite sur l'histoire des missions. Celles-ci ont témoigné d'un désir « catholique » d'annoncer l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre et, dans certains cas, du souci de prendre en compte les traditions de tel ou tel pays ; mais elles ont aussi révélé des comportements qui ne respectaient pas les peuples à évangéliser. En suivant cette histoire jusqu'à l'époque contemporaine, on montrera comment une meilleure compréhension de la catholicité a rejailli positivement sur la pratique de l'évangélisation.

On s'arrêtera enfin sur le problème spécifique de l'« uniatisme ». Celui-ci est en effet un exemple typique de la grave ambivalence qui, dans certaines situations, a marqué le rapport à la catholicité. Alors même que la réconciliation entre certaines Églises orientales et l'Église catholique romaine pouvait répondre, dans sa visée originelle, à un authentique désir d'unité, sa mise en œuvre s'est accompagnée d'attitudes qui, elles, portaient atteinte à la catholicité de l'Église.

199. Certes, ce sont là des questions de nature très différente, et chacune d'elles exigerait d'être traitée pour elle-même. Cependant, dans leur diversité même, elles engagent chacune un certain rapport à la catholicité, et c'est justement sous cet angle que nous les aborderons ici. L'objet de cette section est de rendre sensible aux enjeux pratiques de notre question : la catholicité n'a pas seulement donné lieu à des considérations théoriques dans le cadre de controverses entre catholiques et protestants ; elle s'est aussi jouée (de manière explicite ou implicite) sur des terrains aussi différents que ceux de la célébration liturgique, de l'expérience missionnaire, ou des relations entre communautés ecclésiales. Il importe d'en avoir aujourd'hui conscience et de reconnaître que, selon les cas, on s'est rapporté à la catholicité de manière juste, ou de façon ambiguë, ou de manière contestable. Ces sondages historiques permettront en quelque sorte d'identifier quelques « lieux-tests » de la catholicité.

#### Le culte : entre nouveauté et continuité

##### Le culte protestant

200. Le culte exprime, sous des formes différentes, une certaine conception de la catholicité. C'est pourquoi il paraît important d'élucider comment les Réformateurs proposent des structurations liturgiques distinctes de l'organisation de la vie culturelle de leur époque.

201. Dès 1520 Martin Luther exprime le souhait que la messe soit célébrée en langue vernaculaire et non en latin<sup>176</sup>. Dans les années qui suivent, des initiatives pour restructurer le culte voient le jour dans plusieurs villes de différents pays et donnent lieu à une pluralité de pratiques (Wittenberg, Strasbourg, Zurich, Genève...). L'essentiel de cette restructuration liturgique se veut un retour aux sources. Elle peut se résumer en deux points : d'une part la

---

<sup>176</sup> Sermon sur le Nouveau Testament, WA 6, 362, 28.

compréhension linguistique, d'autre part la compréhension et la participation spirituelles de tous. La théologie est au service de ces deux aspects.

202. Les deux dimensions s'entrecroisent. Une importante production culturelle naît de ces exigences. On abandonne le chant grégorien et on se livre à des adaptations des hymnes anciennes, compositions de mélodies faciles à chanter par le grand nombre et écriture de cantiques, reprises en langue vernaculaire de prières déjà existantes et innovations pour puiser dans les Écritures le matériau liturgique adapté à tel ou tel usage. L'imprimerie permet l'édition et une large diffusion de recueils de psaumes, de chants et de prières. Ainsi, dans la tradition protestante, le livre de cantiques devient un signe de la catholicité de la foi. Son usage est indispensable pour le culte public, mais il structure également le culte familial et la piété personnelle.

203. D'un point de vue anthropologique chanter et chanter ensemble est riche d'une catholicité particulière. Le chant sollicite la personne dans toute sa réalité corporelle et spirituelle, sa capacité de maîtriser le souffle, des modulations de la voix et des paroles. Mais chanter ensemble élargit cette catholicité à un corps communautaire. L'écoute réciproque fait sortir d'un assemblage d'individus pour construire un tout harmonieux où chacun, chacune trouve sa place. Ce corps communautaire peut englober de deux ou trois personnes jusqu'à des centaines de milliers de chanteurs<sup>177</sup>.

D'un point de vue théologique, les chants depuis la Réforme véhiculent une spiritualité assez christologique, mais ils prennent en compte tous les aspects de la vie liturgique. La poétique à la phraséologie simple porte vers une intériorité, voir une certaine mystique.

204. Selon les lieux et les époques, le chant de l'assemblée est soutenu et accompagné par des instruments de musique, l'orgue notamment. La musique en tant que telle, sans être liée au chant et à sa fonction structurante du culte protestant, peut occuper une place importante pour disposer la communauté aux dimensions non verbales de la célébration liturgique. Mais il arrive qu'une mise en garde soit prononcée et la musique supprimée là où l'on craint qu'elle favorise la recherche du pur plaisir esthétique plutôt que la recherche de Dieu.

205. Le peuple devient responsable de son culte, compris d'abord comme don de Dieu à son Église puis comme réponse communautaire. Le chant devient le vecteur essentiel pour s'adresser à Dieu et exprimer ensemble la foi personnelle et communautaire. Tantôt il porte la louange ou l'invocation, tantôt la confiance, un désir de conversion et une disponibilité pour prendre des engagements. Le culte dans son entier est bien alors le temps de la rencontre de la communauté avec son Dieu. Dans le lieu de culte, « il ne se passe rien d'autre, sinon que notre Seigneur lui-même parle avec nous par sa sainte Parole, et que nous, de notre côté, nous parlions avec lui par la prière et les cantiques de louange<sup>178</sup> ».

---

<sup>177</sup> Quiconque a participé à un rassemblement tel que le « Kirchentag » en Allemagne qui réunit environ cent mille personnes, a pu expérimenter la force d'un tel chant en commun. Condition pratique : un dirigeant monté dans une nacelle pour être vu par tous...

<sup>178</sup> M. Luther, Prédication pour la consécration de l'église du château de Torgau, WA 49, 588, p. 15-18.

206. La lecture des Écritures dans la langue du peuple tient donc une place importante. Elle est suivie par la prédication qui explique, exhorte, console ou questionne l'assemblée sur son chemin spirituel.

207. La Confession d'Augsbourg définit l'Église comme « l'assemblée des saints dans laquelle on enseigne l'Évangile dans la pureté et où l'on administre correctement les sacrements<sup>179</sup> ». Le culte associe intimement ces deux éléments : paroles et gestes à travers lesquels la foi se construit, se nourrit et reçoit part au salut par grâce.

208. La célébration de la Cène du Seigneur met en avant le mémorial de la mort et de la résurrection du Christ dans l'attente de la réalisation plénière de son royaume. La communion est reçue sous les deux espèces, le pain et le vin, conformément aux récits bibliques. La foi y reconnaît la présence du Christ dans le don de sa vie.

209. L'expérience personnelle et communautaire de la foi discerne la parole et la présence de Dieu à travers toute la célébration, qu'elle soit sacramentelle au sens précis du mot d'aujourd'hui ou non. En effet, les Réformateurs appuient la restructuration du culte protestant sur les pratiques dominicales paroissiales et la liturgie monastique de leur époque. Ils se réfèrent également aux Écritures et à ce qu'ils estiment avoir été la pratique des premières communautés chrétiennes.

210. Désormais le culte englobe toutes les dimensions de la vie ordinaire des protestants. Il se vit comme un élan et une fidélité personnels et communautaires. Chaque jour il rassemble les membres de la famille ; le milieu professionnel en est marqué et la dimension sociétale s'atteste. C'est donc le culte lui-même, à travers ses différentes dimensions, qui enracine une nouvelle compréhension de la dignité conférée à travers le baptême : le sacerdoce universel des croyants. Celui-ci s'oppose à une conception qui sépare clercs et laïcs. Les protestants maintiennent une différence de fonctions entre personnes ordonnées ou non au bon fonctionnement de l'Église, mais la consécration par le baptême est considérée comme l'unique sceau spirituel offert à tous.

211. Cinq siècles plus tard, le chant compris comme une expression essentielle et fondatrice de la foi reste une marque typique du culte protestant, quelles que soient les cultures d'insertion. Beaucoup d'hymnes ont traversé les siècles et les continents. Certains chants et musiques ont passé aussi les limites confessionnelles. Il suffit de penser aux Gospels et aux compositions de Jean-Sébastien Bach que l'on retrouve un peu partout.

212. Aujourd'hui, cette culture du chant demeure un moyen d'intégration dans une communauté existante, mais elle possède également un caractère discriminant : celui ou celle qui ne connaît pas le répertoire de telle ou telle Église doit apprendre comment joindre sa propre voix à celles des autres. Mais cette problématique ne relève pas d'un facteur confessionnel ; elle indique une réalité culturelle. Qu'il s'agisse d'adultes qui découvrent la foi chrétienne ou d'enfants qui grandissent dans une paroisse, une même logique spirituelle relie l'initiation chrétienne et la participation active à une liturgie donnée.

---

<sup>179</sup> C.A. 7.

## Le culte catholique

213. Du côté catholique, il y eut aussi une volonté de réforme liturgique dans le sillage du concile de Trente, et il importe donc de se demander dans quelle mesure les dispositions retenues par ce concile impliquaient une certaine compréhension de la catholicité.

214. Pour une large part, certes, l'œuvre du concile entendait réagir contre les critiques que les Réformateurs avaient formulées par rapport à la célébration de la messe et contre les innovations qu'ils avaient introduites dans cette célébration. Cependant, nombre de catholiques reconnaissaient aussi que le sens de l'eucharistie (ainsi que des autres sacrements) avait été parfois altéré ou obscurci dans les derniers siècles du Moyen Âge – les célébrations s'accompagnant même, dans certains cas, de pratiques superstitieuses. L'œuvre du concile ne fut donc pas seulement menée par réaction contre les innovations introduites par les Réformateurs et qui, aux yeux de l'Église catholique, paraissaient en rupture avec la tradition des siècles antérieurs ; elle fut aussi animée par le souci de permettre aux catholiques de retrouver eux-mêmes un sens plus juste de la tradition ecclésiale.

215. En matière de culte, le concile se préoccupa principalement de la célébration de la messe et de l'office divin. Il produisit, entre autres, un décret

« sur ce que l'on doit observer et éviter dans la célébration de la messe » ; ce décret demandait aux évêques « d'interdire ou de faire disparaître tout ce qui a été introduit par l'avarice, le service des idoles, ou par un manque de respect, qui est à peine séparable de l'impiété, ou par la superstition, qui imite faussement la vraie piété<sup>180</sup> ». Une telle disposition montre comment la volonté de réforme, si fortement soulignée du côté protestant, était elle-même prise en compte par le concile de Trente – cela en rupture avec des formes d'abus qui avaient pénétré la pratique de la célébration eucharistique, et en cohérence avec l'exigence de sainteté qui était reçue de la tradition « catholique ».

216. Pour l'essentiel, cependant, les positions du concile en matière de culte furent surtout dépendantes de ses décisions sur les questions qui faisaient l'objet des débats les plus vifs avec les Réformateurs, en particulier celles touchant le sacrifice de la messe, l'efficacité des sept sacrements, la communion sous les deux espèces, et l'introduction de la langue vulgaire.

217. La position adoptée sur ce dernier point mérite d'être spécialement relevée pour notre propos. D'une part, le concile refuse la requête d'une liturgie en langue vulgaire, pour la raison que cela « n'a pas paru bon aux pères » et qu'il faut garder partout « le rite antique propre à chaque Église et approuvé par la sainte Église romaine » ; alors que, pour les Réformateurs, la catholicité implique la traduction en langues vernaculaires, elle s'exprime ici à travers la conformité à l'usage reçu des « pères » et l'approbation de l'Église romaine (on voit ici comment la même exigence de catholicité est, à cette époque, comprise différemment par les catholiques et les protestants). D'autre part, cependant, le concile ne s'en tient pas à cette

---

<sup>180</sup> Concile de Trente, Session XXII (1562) ; texte dans Les Conciles œcuméniques, II/2, Paris, Cerf, 1994, p. 1497.

position négative par rapport au culte en langue vulgaire ; il demande aussi aux pasteurs de donner fréquemment des explications ou enseignements durant la messe, « pour que les brebis du Christ ne meurent pas de faim et que les petits ne demandent pas du pain et que personne ne leur en donne<sup>181</sup> ». Ce faisant, le concile prend en compte l'insistance de la Réforme sur la prédication et, intégrant cette requête, retrouve un sens plus profond de la tradition « catholique » à propos de la messe qui est à la fois écoute de la parole de Dieu et communion au repas du Seigneur.

218. Les décisions du concile donnèrent lieu à deux livres promulgués par le pape Pie V : le Bréviaire romain (1568) et le Missel romain (1570). Le but de ces livres ressort bien des bulles de promulgation. Le dessein du pape était d'abord de ramener la prière de l'Église « à la règle de prière d'autrefois » (*ad pristinam orandi regulam*) et de restituer le Missel « selon la norme ancienne des saints Pères » (*ad pristinam sanctorum Patrum normam*)<sup>182</sup> : le souci de catholicité se manifeste ici, de nouveau, à travers ce projet d'un retour à la tradition. Cela ne signifie pas que les nouveaux livres liturgiques n'aient pas comporté certaines nouveautés (ainsi supprima-t-on certaines légendes hagiographiques, ou certaines messes votives qui risquaient d'entretenir des superstitions). Mais ces innovations mêmes étaient secondes par rapport à la préoccupation d'un retour à la tradition – expression concrète de la catholicité ecclésiale.

219. Le dessein du pape était en outre de réaliser l'unité dans la célébration des rites, car, disait-il, « il convient au plus haut point qu'il y ait dans l'Église de Dieu une seule manière de psalmodier, un seul rite de la célébration de la messe<sup>183</sup> ». Ici s'exprime une seconde caractéristique de la catholicité aux yeux de l'Église tridentine : elle doit se traduire dans une uniformité, celle-ci impliquant elle-même la codification des règles liturgiques (sous forme des rubriques figurant au début de chaque livre). Le Bréviaire et le Missel allaient, de fait, se répandre largement dans la chrétienté ; ils devaient être adoptés partout (à l'exception des Églises ayant pu garder l'usage d'une liturgie au moins deux fois centenaire), et ils allaient contribuer à l'implantation de l'Église dans les territoires de mission.

220. Par la suite, les papes confièrent notamment à la Congrégation des Rites la tâche d'apporter certaines corrections aux livres liturgiques, ou d'introduire des fêtes nouvelles (comme celle du Sacré-Cœur), mais il s'agissait toujours de fournir un texte uniforme. Cela n'empêcha pourtant pas certaines tentatives de réformes plus radicales en France : au XVIII<sup>e</sup> siècle, un certain nombre de diocèses s'étaient dotés de liturgies particulières<sup>184</sup>. Surtout, le développement du « juridisme liturgique » fut pour une part compensé par une sensibilité croissante à la dimension spirituelle du culte, ainsi chez Bérulle et ses disciples. L'histoire du culte catholique à l'époque moderne n'en reflète pas moins la conception globale de la catholicité qui a été indiquée plus haut, avec une insistance caractéristique sur ce que l'on considérerait comme la fidélité aux Pères en même temps que sur l'uniformité des pratiques liturgiques.

---

<sup>181</sup> « Doctrine et canons sur le très saint sacrifice de la messe » (session XXII), chap. VIII (*ibid.*, p. 1495).

<sup>182</sup> Cité par P. Jounel, dans A. G. Martimort, *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, I, éd. nouvelle, Paris, Desclée, 1983, p. 78.

<sup>183</sup> Cité *ibid.*

<sup>184</sup> Voir P. Jounel, *ibid.*, p. 82.

## Les missions à l'époque moderne et contemporaine

221. Un autre lieu significatif de ce que devient la notion de catholicité à l'avènement des temps modernes (et aujourd'hui encore) est celui des missions. L'importante expansion de l'Église catholique à cette période fut l'occasion de faire valoir les dimensions spatiales et culturelles de la catholicité. L'articulation entre Églises locales et Église universelle se redéfinit lors de ces extensions inédites, qui seront aussi à l'origine du mouvement œcuménique, y compris la fondation du Conseil œcuménique des Églises, via les missions protestantes. L'ampleur de cette matière nous permet de tracer seulement des lignes de fond, sans prétendre élaborer une synthèse, tant pour les missions catholiques que protestantes.

222. Le thème des missions est incontournable pour voir dans quelle mesure la catholicité fut mise en œuvre ou détournée par l'entreprise missionnaire. C'est en effet dans la pratique du terrain que l'on constate comment le développement d'une catholicité de lieu, de personnes et de doctrine peut être accompagné d'un déni de catholicité au niveau social et au niveau moral. Les évolutions seront cependant très fortes en cette matière, jusqu'aujourd'hui même.

223. L'expansion missionnaire a marqué l'Église à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, au moment même où la Réforme se diffusait. Les missions se sont alors développées surtout à partir de l'Église catholique romaine. Au XIX<sup>e</sup> siècle elles ont eu un essor extraordinaire, tant du côté protestant que du côté catholique. Elles manifestaient concrètement l'universalité de l'Église et donc sa catholicité de lieu. Mais elles furent souvent liées à une prise de possession sur le terrain, à une suprématie sur l'autre, à une collusion avec le monde politique, à un mépris des cultures locales et à des actes de violence. En outre, de nombreuses attitudes évangéliques et des efforts importants d'inculturation verront le jour. On en arrivera, du côté catholique, à la position du Concile Vatican II, qui, dans la constitution sur l'Église (LG 13) traite d'une triple dimension de la catholicité : l'appel de toute l'humanité à former une unité<sup>185</sup> ; l'expression de la foi de toute l'Église par l'échange des dons entre des Églises locales enracinées dans diverses cultures<sup>186</sup> ; puis l'échange des charismes entre les baptisés, au sein d'une même Église<sup>187</sup>.

On retrouve ici, en reprenant les distinctions de Thomas d'Aquin et de ses successeurs<sup>188</sup>, la catholicité eschatologique (regroupant toute l'humanité) ; la catholicité sociale (l'échange entre les sociétés et les cultures) et la catholicité doctrinale, vue à nouveaux frais (avec l'intégration de la diversité dans les expressions de la foi). Cette évolution va être balisée dans les lignes qui suivent sous forme de cinq questions.

---

<sup>185</sup> « Tous les hommes sont appelés à s'agréger au nouveau Peuple de Dieu » (LG 13, § 1).

<sup>186</sup> « [...] l'Église [...] ne soustrait rien au bien temporel de quelque peuple que ce soit, bien au contraire, elle favorise et assume, pour autant qu'elles sont bonnes, toutes les qualités, les richesses et les mœurs des peuples [...]. En vertu de cette catholicité, chacune des parties apporte aux autres parties et à l'Église tout entière ses propres dons [...] » (LG 13, § 2).

<sup>187</sup> « Les membres du Peuple de Dieu sont appelés à mettre en commun leurs biens [...] » (LG 13, § 2). GS évoque le Corps du Christ « qui est l'Église, dans lequel tous, membres les uns des autres, doivent se rendre des services mutuels, selon la diversité des dons reçus (GS 32 § 4).

<sup>188</sup> Cf. supra, n° 157.

## Destinataires de la mission

224. *Dans quelle mesure les Églises ont-elles eu le souci d'annoncer l'Évangile au-delà de l'espace de la chrétienté occidentale ?*

Avec les Grandes Découvertes s'ouvrirent de nouveaux champs de mission que l'Église romaine assumait dès le <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, en s'appuyant d'abord sur les États portugais et espagnol : c'est le système du « patronat », par lequel l'État patronne, finance et contrôle les missions et les Églises locales des territoires qu'il maîtrise. Rapidement la mission catholique accompagna la colonisation ; parfois elle en justifiait l'entreprise au nom de l'évangélisation ; parfois elle en contestait les abus, au nom de la justice évangélique.

225. En revanche, les Églises de la Réforme, notamment celles de traditions luthérienne et réformée, ne manifestèrent pas le même intérêt pour la mission dans les continents non européens avant la fondation des grandes sociétés missionnaires à la fin du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> et au début du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, les Frères moraves et le milieu piétiste faisant exception. En se basant sur son expansion en ce domaine, l'Église romaine utilisa cette différence d'attitude dans son apologétique : elle est l'Église « catholique » puisqu'elle est présente dans le monde entier. Dans la France du <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle, les motivations catholiques étaient aussi de faire barrage aux protestants ; certains évoquaient même la décadence des mœurs et l'espoir d'un transfert de l'Église des vieux pays dépravés à de nouveaux territoires<sup>189</sup>.

226. Il semble toutefois que ce soit plutôt en milieu protestant évangélique qu'est apparue plus tard l'idée de « l'évangélisation du monde entier dans notre génération », selon le titre d'un livre publié en 1900 par le méthodiste John Mott (1865-1955), qui présida la Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg en 1910. « Sauver les âmes » est le ressort de la mission jusqu'au début du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle, lorsque l'on commence à penser à nouveaux frais « le problème du salut des infidèles<sup>190</sup> » et le but de la mission comme « plantation de l'Église ». Les destinataires de la mission sont les individus à sauver. C'est toute la question de la catholicité personnelle, c'est-à-dire de l'accès de chaque personne à la foi.

## Évangélisation, engagement social et culture

227. *Dans quelle mesure les Églises se sont-elles engagées sur le terrain social et pas seulement dans la pastorale ?*

Dès la fin du <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle, les Lumières vont amener les esprits à associer mission et progrès social et à adopter l'idée d'une mission civilisatrice de l'Occident. Ce n'était pas toujours le cas auparavant. Il y eut des exceptions, avec la prise en compte de territoires particuliers et de cultures particulières à protéger, comme les « réductions » jésuites du

---

<sup>189</sup> Voir M. Venard, dans *Les Réveils missionnaires en France, du Moyen-Âge à nos jours (XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*. Actes du colloque de Lyon 29-31 mai 1980, organisé par la Société d'histoire ecclésiastique de la France, Paris, Beauchesne, 1982, p. 86-87.

<sup>190</sup> Cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris, Beauchesne, 1912.

Paraguay (territoires exempts du pouvoir royal et confiés aux jésuites, qui y développaient une société égalitaire et respectueuse de l'autre).

228. Au niveau social, soulignons l'engagement des missionnaires auprès des esclaves, avec le jésuite Pierre Claver (1580-1654) ; l'engagement dans les soins de santé, avec Damien De Veuster, apôtre des lépreux à Honolulu (1840-1889) ; l'engagement dans les écoles et la formation des jeunes, avec Angèle Merici (1474-1540), fondatrice des ursulines, et avec Jean-Baptiste de La Salle (1651-1719), fondateur des Frères des écoles chrétiennes ; l'engagement au service des pauvres, avec les sœurs amantes de la Croix, fondées au Vietnam par Pierre Lambert de Lamotte (1624-1679). Les protestants n'étaient pas en reste et se sont eux aussi engagés dans une action sociale coordonnée à l'effort évangélisateur. On peut nommer ici Jens Haven (1724-1796) et la mission des Frères Moraves au Labrador, soucieux des besoins matériels des Inuits ou encore rappeler le ministère du pasteur Eugène Casalis (1812-1891) et la fondation en 1871 de la station missionnaire de Morija au Basutoland (Lesotho), où se trouvent non loin du temple hôpital et écoles, en sorte qu'au soir de sa vie Casalis pourra dresser comme un catalogue des « fruits de l'exemple et des conseils des missionnaires », qui, outre les conseils donnés au roi Moshoeshoe I<sup>er</sup>, vont de la culture de la pomme de terre et de l'amélioration de la race bovine, à la construction d'habitations solides et commodes<sup>191</sup>. Ainsi se déploie la catholicité morale, au sens du souci d'une pratique morale intégrant tout l'Évangile.

229. Les migrations de chrétiens vont aussi créer une sensibilité à la problématique de l'émigration : ainsi, en 1688, des Huguenots débarquent en Afrique du Sud ; au xviii<sup>e</sup> et au début du xx<sup>e</sup> siècle des Irlandais catholiques arrivent en très grand nombre en Amérique du Nord, des luthériens scandinaves aussi ; des mennonites russes, suisses et allemands en Amérique Latine. Ce type de migration est souvent lié à la pauvreté économique, ou aux violences et à l'oppression des minorités religieuses en Europe. Ces migrations entraînent une forme de mission non dite et des formes de ce que l'on pouvait appeler une catholicité culturelle.

230. Les missions anciennes donnent lieu petit à petit à des communautés missionnaires animées d'un idéal social. En Amérique latine, la théologie de la libération émergeait de façon indépendante en milieu catholique et protestant sous l'impulsion respectivement de Gustavo Gutiérrez et de Rubem Alves<sup>192</sup>. La théologie de libération, tant catholique que protestante, se base fortement sur la Bible pour valoriser l'engagement à la libération vis-à-vis des injustices sociales. On pourrait parler en ce sens d'une « catholicité de la libération ».

231. Dans le contexte colonial, la tentation était forte d'exporter un modèle ecclésial lié à la colonisation et à la responsabilité des États d'évangéliser. Cela produisit des effets pervers (esclavage, exploitation des populations et de leurs richesses) ; ces éléments ont été

---

<sup>191</sup> Cf. Eugène Casalis, *Mes Souvenirs*, Paris, Société des missions évangéliques, 6<sup>e</sup> éd. 1930, p. 347-348.

<sup>192</sup> Sans consultation préalable, Gutiérrez et Alves ont présenté leurs travaux lors de la troisième rencontre de SODEPAX (le Comité mixte pour la société, le développement et la paix du COE et la Commission Pontificale Justice et Paix) à Cartigny, Suisse en 1969. Voir : A. Schilling, « Between Context and Conflict : The "Boom" of Latin American Protestantism in the Ecumenical Movement (1955-75) », *Journal of Global History* 13 (2018), p. 288-289.

dénoncés par exemple par le dominicain Bartolomé de Las Casas (1484-1566) au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Toutefois, au XVII<sup>e</sup> siècle, la papauté avait cherché à libérer les territoires à évangéliser du système du « patronat » en coordonnant elle-même les initiatives d'évangélisation : à cette fin, était fondée en 1622 la Congrégation pour la propagation de la foi qui, dès 1659, donnait aux missionnaires des instructions claires en vue de respecter les cultures locales. Si tant de fondateurs d'instituts répétèrent ces instructions au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est bien le signe que cela n'allait pas de soi. Entre-temps, il y eut la question des rites chinois : le jésuite Matteo Ricci (1552-1610) avait inculturé le christianisme en Chine. Il s'était fait apprécier à la cour grâce à ses connaissances scientifiques, en astronomie spécialement. Il introduisit dans la liturgie de la messe, après le Kyrie, une prière pour les ancêtres défunts. Cette innovation fut condamnée, sous la pression, notamment, des dominicains dans le cadre de la querelle des rites chinois en 1742. La question de l'inculturation ou de la contextualisation fut ainsi posée officiellement.

232. De même se posa la question de la latinisation des Églises orientales en communion avec Rome : ainsi, la première édition du missel maronite en 1592 fut réalisée à Rome. Ce missel « entra officiellement en vigueur en 1596, au synode tenu en présence du Père Dandini qui en avait apporté au Liban 200 exemplaires [...]. Les retouches importantes que le texte liturgique y a subies concernent les paroles de l'institution et l'épiclese<sup>193</sup> ». Ces retouches initient un mouvement vers de nombreuses autres marques ultérieures de latinisation.

Il faut aussi signaler le cas de pays (Éthiopie, Érythrée) où, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, l'Église catholique romaine a aussi la charge de chrétiens orientaux et, de ce fait, pratique conjointement le rite latin et le rite oriental en usage dans le pays.

233. Par la suite, la mission précéda souvent la colonisation, mais profita ensuite de celle-ci, ce qui donnera des exemples de collusion entre les missionnaires et l'administration, contraires à l'esprit évangélique et le sens même de la mission. La question qui est ici posée est celle de la catholicité sociale, entendue comme ouverture aux différentes sociétés et cultures et comme refus de la discrimination.

#### Faire naître des Églises locales

234. *Dans quelle mesure les Églises occidentales ont-elles eu le souci de faire naître d'autres Églises de plein droit ?*

Il y eut en Afrique en 1518 un timide essai d'établissement d'une hiérarchie autochtone, avec l'ordination épiscopale du fils du roi Kongo, Dom Henrique (vers 1495-vers 1526). Mais sa mort prématurée et le système du patronat ruinèrent les perspectives ainsi ouvertes.

235. En Asie, dès le XVII<sup>e</sup> siècle, des missionnaires ont eu le souci de former des prêtres autochtones. Ainsi les premiers prêtres japonais, des jésuites, sont ordonnés en 1601. De même en Chine, un peu plus tard. Dans le prolongement de l'instruction pontificale de 1659 sur le respect des cultures locales, l'instruction *Neminem profecto* (1845) rappelait ce souci. On le trouve à la même époque chez François Libermann, second fondateur des spiritains : « Dans les

---

<sup>193</sup> Cf. P. Dib, *Histoire de l'Église maronite*, Beyrouth, Ed. La Sagesse, 1962, p. 280.

contrées lointaines, ils [les membres de la congrégation] aviseront, par tous les moyens que la divine Providence leur fournira, à former un clergé tiré du pays même » (Règlements de la Congrégation du Saint-Esprit, 1849)<sup>194</sup>. Ainsi les premiers prêtres africains sont ordonnés seulement à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (Basilide Rahidy à Madagascar en 1874 ; Louis de Gourlet et Charles Mahondé à Pointe-Noire en 1892 ; André Raponda-Walker à Libreville en 1899). Tous les évêques missionnaires ne sont pas d'accord, certains comme Mgr Prosper Augouard (1852-1921) préférant former des catéchistes. La théologie missionnaire évolue : dans l'Église catholique un débat survient entre partisans de la « conversion » (école de Münster) et ceux de la « plantation de l'Église » (école de Louvain). Ce débat illustre la réception des encycliques *Maximum illud* (1919) qui veut lutter contre les nationalismes dans les missions, *Rerum Ecclesiae* (1926) et *Evangelii praecones* (1951) qui reconnaissent le droit des Églises missionnaires à cesser d'être des « colonies ecclésiastiques ». Cela se traduit par le souci d'établir une hiérarchie pour constituer une Église autonome avec un clergé indigène. L'ordination des premiers évêques autochtones eut lieu au début du XX<sup>e</sup> siècle : en Inde (1923), en Chine (1926) et en Afrique (1939). Dans le monde protestant-anglican, on trouve l'idée de « plantation de l'Église » chez Gisbert Voetius (1589-1676) au début du XVII<sup>e</sup> siècle, puis l'idée de la triple autonomie (financière, administrative et missionnaire) chez Henry Venn (1796-1873) entre 1841 et 1866. Les missionnaires de Bâle ordonnèrent leurs premiers pasteurs africains dans les années 1860. À titre de comparaison, on remarquera que le premier pasteur de l'Ouganda sera ordonné en 1891, alors que le premier prêtre de ce pays ne le sera qu'en

1913. Tout ceci illustre les nouveaux enjeux de la catholicité de lieu.

#### Responsabilité de la mission

236. *Dans quelle mesure la responsabilité de la mission est-elle partagée par tous les chrétiens dans les Églises occidentales ?*

Au XV<sup>e</sup> siècle, évangéliser ou planter l'Église est compris en monde catholique comme une responsabilité de la papauté, qui la délègue aux États chrétiens. Elle entend par la suite en reprendre l'initiative, par l'intermédiaire des instituts religieux ayant un personnel spécialisé, comme les jésuites, puis au XVII<sup>e</sup> siècle les Missions étrangères de Paris. Il y eut quelques initiatives de laïcs, comme l'évangélisation par des fidèles catholiques de la Corée au XVIII<sup>e</sup> siècle, et il ne faut pas oublier le rôle clé des catéchistes-évangélistes comme auxiliaires des missionnaires. Il faut évoquer également l'initiative de Pauline Jaricot, qui, vers 1830, manifeste la prise de responsabilité de laïcs dans la mission. Cependant il faut attendre l'encyclique *Fidei donum* (1957) de Pie XII pour que soit soulignée la responsabilité

---

<sup>194</sup> Dans le même sens, un spiritain évêque au Congo, Mgr Hippolyte Carrie (1842-1904), dira en 1889 dans une lettre pastorale : « Il faut que nous cherchions dans notre Mission et le personnel et les ressources que le Bon Dieu y a mis pour son évangélisation, car, puisque Dieu veut le salut de tous, il leur fournit aussi les moyens d'y arriver. C'est pourquoi nous devons croire que Dieu a donné à ces contrées les vocations et les ressources nécessaires. Mais il faut rechercher ces vocations, les susciter, les cultiver, s'y appliquer sérieusement et faire tout ce qui dépend de soi pour cette grande œuvre. Il faudrait ensuite donner à ce personnel apostolique une formation qui soit africaine, appropriée aux besoins et aux ressources du pays, sans quoi la route est faussée et jamais le but ne sera atteint. »

missionnaire de toutes les Églises locales : elle appela à un partage des ressources en personnel, qui se traduisit par le départ de prêtres diocésains dans les champs de mission.

237. Dans le monde protestant les premières sociétés missionnaires apparaissent à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle : la société baptiste d'abord, puis celles de Londres, qui envoie des missionnaires de diverses Églises, et de Copenhague, luthérienne. Cette dernière travaillait étroitement avec le milieu piétiste autour de la nouvelle université à Halle en Allemagne et les premiers missionnaires furent envoyés en 1705 au comptoir danois de Tranquebar en Inde. L'orthodoxie luthérienne ne s'intéressant guère à la mission, l'élan missionnaire est venu avec le piétisme, mouvement luthérien apparu vers 1675 en Allemagne, et il se prolongea puissamment dans les mouvements de réveil du XIX<sup>e</sup> siècle. Le comte Zinzendorf (1700-1760) et les Frères moraves à Herrnhut représentent un exemple un peu à part de la mission protestante. Ils la voyaient comme une tâche pour la communauté tout entière et non seulement pour des Sociétés spécialisées. À partir de 1732 et jusqu'à la mort de Zinzendorf, plus de deux cents missionnaires, en grande partie des laïcs sans formation théologique particulière, furent envoyés à différents pays, y compris l'Amérique du Nord où John Wesley les rencontra et où il reçut une première inspiration de ce qui devait devenir la mission méthodiste.

#### Mission et rapports interconfessionnels

238. Les nouvelles relations entre confessions se manifestent dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle. En voici un témoignage éloquent, une lettre du pasteur Oberlin au théologien Johan-Heinrich Jung-Stilling en 1810 :

Le Steinthal, le Ban de la Roche est de langue française et entouré presque de tous les côtés de Français catholiques-romains. Comme j'y suis en poste déjà depuis 38 ans je suis bien connu parmi eux, et Dieu merci très aimé d'un grand nombre. Mais les notions de catholique et protestant représentent une énorme pierre d'achoppement ; car catholique veut dire chez eux orthodoxie selon l'enseignement de Jésus et des apôtres, donc les protestants ne sont pas seulement les non-catholiques mais surtout ceux qui protestent contre tout un chacun. C'est ainsi que les romains se le représentent, c'est ainsi que leurs curés leur en font l'exégèse et j'ai été amicalement informé de cette objection par de chers romains. J'en étais très content, et rétablissais la vérité en montrant qu'en réalité seuls les vrais disciples, élèves et successeurs de Jésus sont d'authentiques catholiques, par conséquent moi aussi, etc. Alors leur visage s'éclairait, ils reprenaient leur respiration et me regardaient tout à fait différemment car le mur de séparation était brisé. Depuis je signe communément de la même manière mes lettres "Ministre du culte catholique évangélique" et mes Ban de la Rochois se nomment le plus souvent catholiques-évangéliques, afin de favoriser le rapprochement et d'adoucir la haine amère qui avait été implantée dans le cœur des romains français<sup>195</sup>.

Cette problématique renouvelle la notion de catholicité doctrinale en requérant une ouverture à la diversité des charismes de chacun dans l'Église.

239. *Dans quelle mesure les Églises séparées se sont-elles comprises comme étant au service de la mission de Dieu et du Royaume et sont-elles prêtes à collaborer ?*

---

<sup>195</sup> L. Chalmel, Le pasteur Oberlin, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 115.

Planter l'Église est indissociable de la conscience d'être « la véritable Église ». La nécessité d'un soutien mutuel des différentes confessions face à l'ampleur de la tâche d'évangélisation laissait le plus souvent la place à la concurrence. Les sociétés missionnaires manifestaient un manque de catholicité dans leur propre pays d'origine.

240. Il faut cependant remarquer qu'à la Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg de 1910 les participants anglicans et protestants exclurent délibérément des territoires à évangéliser ceux où étaient déjà implantées l'Église catholique et l'Église orthodoxe, et qu'ils entendirent un missionnaire asiatique dénoncer le contre-témoignage de cette concurrence face aux grandes religions de son continent<sup>196</sup>.

241. On dit souvent que l'Église orthodoxe pense la mission comme le rayonnement de la communauté eucharistique, et que de ce fait elle n'a pas de politique d'extension missionnaire. Il n'empêche qu'il y a, depuis plusieurs décennies, une dynamique missionnaire de fondation d'Églises en Afrique par les patriarchats orthodoxes d'Alexandrie et de Moscou (Horsfrontières), ainsi que par le Patriarcat copte orthodoxe d'Alexandrie. On constate aussi un développement des juridictions orthodoxes sur tous les continents.

242. Aujourd'hui, dans un monde globalisé, la mission se trouve prise dans une offre concurrentielle du religieux. Toutes les Églises n'ont pas la même conception de ce qu'est « être chrétien » et appartenir à l'Église. Les Églises multitudinistes (Églises pratiquant généralement le baptême des enfants, rassemblant des fidèles de différents niveaux de foi), et les Églises de professants (Églises rassemblant des fidèles sur la base d'un baptême comprenant une confession personnelle de la foi) s'affrontent sur la question du prosélytisme et de la compréhension du baptême. Les premières se heurtent aussi entre elles sur la question du « territoire canonique », revendiqué par les Églises orthodoxes en Europe de l'Est.

243. Au cours du XX<sup>e</sup> siècle, la compréhension et la pratique de la mission vont connaître un triple bouleversement. Les pays de « vieille chrétienté » prennent progressivement conscience que la mission ne doit pas se déployer seulement au-delà des mers. Que l'on pense au célèbre livre *La France pays de mission ?*, publié en 1942 par les abbés Godin et Daniel. Diverses voix, dont celle du pape Benoît XV dans son encyclique *Maximum Illud*, en 1919, appellent aussi à la formation d'un clergé indigène qui prenne en main l'évangélisation de plus jeunes Églises. Dans la période post-coloniale, cette revendication s'accroît, notamment à la Conférence missionnaire mondiale de Bangkok en 1972-1973. Dans le protestantisme francophone, la création en 1971 de la CEVAA – une Communauté d'Églises en mission – en est un exemple concret, elle structure et donne corps aux projets et gouvernance partagés. Enfin, au tournant du XX<sup>e</sup> et du XXI<sup>e</sup> siècle, on prend conscience plus clairement du basculement Sud-Nord du centre de gravité du christianisme. Il se manifeste aujourd'hui en Europe par un retournement de la mission, soit par l'arrivée de ministres de ces continents en Europe, soit par la fondation de communautés issues de la migration, en même temps qu'un véritable renouvellement des communautés existantes. L'appel à une mission « en sortie » par tout le

---

<sup>196</sup> Après avoir rappelé qu'en faisant connaître le Christ, les missionnaires apportaient aussi leurs distinctions et divisions, ce délégué asiatique, M. Cheng Ching Yi, n'hésita pas à déclarer : « Pour parler clairement, nous espérons voir dans un avenir prochain une Église chrétienne unie, sans distinction de dénomination » (J. Mott, *L'heure décisive des missions chrétiennes*, Saint Blaise, Foyer Solidariste, 1912, p. 19).

peuple de Dieu, ainsi qu'une mission envers et depuis les marges, sont soulignés dans le document Ensemble vers la vie du Conseil œcuménique des Églises en 2012 et dans l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* du pape François en 2013. Une catholicité de la mission intégrale centrée sur la rencontre avec le Christ est ainsi promue.

244. Toutes ces questions touchent à la catholicité eschatologique, dans la mesure où elles sont sous-tendues par la préoccupation de l'unité de l'humanité. Il est sûr que le post-confessionnalisme et la reconfessionnalisation posent des questions à la catholicité au XXI<sup>e</sup> siècle.

245. Plus récemment, le paysage ecclésial en Europe et ailleurs a été considérablement modifié dans les dernières décennies par l'arrivée et l'installation durable de nombreuses Églises issues de la migration<sup>197</sup>. Liées, dans la première génération, aux identités culturelles de leurs origines, elles deviennent, dans les générations suivantes, des communautés internationales. Elles ont déjoué tous les pronostics de mort imminente du christianisme dans les sociétés occidentales, en apportant une grande vitalité confessante et de chaleureuses formes de vie communautaire. Même là où elles ont gardé la confession des Églises « historiques » (catholique, réformée, luthérienne), elles vivent un engagement ardent dans la célébration, la diaconie, la pastorale, et une fidélité communautaire qui contrastent avec ce qui apparaît à leurs yeux comme une désaffection de leurs Églises-sœurs. On observe également à travers la migration une plus grande diversité des origines des fidèles au sein de beaucoup d'Églises. Un certain nombre des personnes issues de la migration pratiquent une double appartenance, allant à des célébrations dans la langue locale et de façon plus ponctuelle dans leur langue d'origine<sup>198</sup>.

246. Ces Églises issues de la migration<sup>199</sup> interrogent la catholicité à plusieurs égards. Pour celles qui sont en pleine communion avec l'évêque de Rome se pose la question de l'intégration de leur spécificité culturelle dans l'Église : jusqu'où va leur liberté dans la liturgie, les expressions de foi, les affirmations doctrinales ? Pour les Églises liées à la Réforme l'enjeu plus fondamental est celui des liens de communion possibles entre des Églises autonomes, et de types divers : liées à une confession historique (luthériennes, réformées, anglicanes...) ; évangéliques locales ; évangéliques rattachées à un réseau international ; pentecôtistes en réseau ou indépendantes ; inter-dénominationnelles ; non dénominationnelles ; indépendantes... Chacune de ces formes implique des liens de qualité et d'intensité différente avec les autres Églises – voire une absence de liens.

247. Dans certaines situations, leur vitalité missionnaire et la dépendance de réseaux internationaux suscitent la crainte d'une évangélisation prosélyte orchestrée par des « méga-églises ». Dans tous les cas, les liens locaux de collaboration restent à développer au-delà d'un

---

<sup>197</sup> Voir par exemple les études préparées en 2011 et 2016 par la Commission des Églises pour les migrants en Europe (CCME) et le Conseil œcuménique des Églises : D. Jackson et A. Passarelli, *Mapping Migration: Mapping Churches' Responses in Europe*.

<sup>198</sup> Au niveau de la Commission européenne on a pris acte que la religion est une force positive dans l'intégration des migrants. Il y a eu financement du projet Narrative MIRACLE, Modèles d'Intégration par la Religion, l'activation, l'Apprentissage Culturel et l'Échange. <https://ec.europa.eu/migrant-integration/librarydoc/miracle-modeles-dintegration-par-la-religion-lactivation-lapprentissage-culturel-et-lechange---recommandations-pour-une-participation-active-des-migrants-au-sein-des-eglises>.

<sup>199</sup> Il y a une préférence aujourd'hui – en particulier parmi ces Églises – à employer le terme : « Églises de la diversité ».

simple accueil ou de l'entraide ponctuelle vers une confiance et une estime réciproques. Les relations entre ces Églises, tout comme avec les Églises des pays d'accueil, peinent à se raffermir à travers des liens véritablement engagés, car le partage du culte et des sacrements n'est pas toujours possible, en l'absence d'une reconnaissance mutuelle dans la foi et les sacrements. La plupart des Églises, de part et d'autre, refusent d'entrer dans des orientations décisionnelles communes. Ces défis importants pour l'avenir se posent tant au niveau local et régional que dans l'œcuménisme international et nécessitent des résolutions locales et de nouvelles méthodes de dialogue<sup>200</sup>.

### Uniatisme – Pluralité des Églises en Orient

248. L'uniatisme constitue une tentative d'union de l'Église catholique avec les Églises orientales. La diversité originelle des rites chrétiens en Orient se trouva confirmée lors des ruptures du V<sup>e</sup> siècle (suite aux conciles d'Éphèse et de Chalcédoine<sup>201</sup>) et du XI<sup>e</sup> siècle (suite au schisme entre Rome et Constantinople). À partir du XVI<sup>e</sup> siècle, l'uniatisme devint une méthode utilisée par l'Église romaine visant à trouver une forme d'« union » avec des communautés chrétiennes de diverses traditions orientales, qui par le fait même se détachaient de leur Église d'origine. Les Églises catholiques orientales, dites uniates, constituèrent dès lors une anomalie, par rapport à la catholicité revendiquée par l'Église de Rome au concile de Trente. Or, depuis la déclaration catholique-orthodoxe de Balamand (1993), l'uniatisme est clairement désavoué comme chemin d'unité entre chrétiens d'Orient et d'Occident. Toutefois, ce document a pu souffrir d'une réception difficile de part et d'autre, tout particulièrement dans le contexte postsoviétique qui permit la résurgence, en Europe de l'Est, des Églises orientales catholiques supprimées ou opprimées.

249. Au lendemain du concile de Trente (1545-1563), le désir de rétablissement de l'unité reste vivace. Telle est sans doute l'intention première du mouvement que l'Orthodoxie qualifiera péjorativement d'uniatisme (du russe *ounia*, union, sous-entendu avec Rome ; le terme apparaît dès après l'Union de Brest de 1596), de même qu'une volonté de mettre des moyens de grâce à la disposition de fidèles orthodoxes. Ce mouvement est complexe et multiple selon qu'il s'agit de l'Europe de l'Est ou du Proche et du Moyen-Orient<sup>202</sup>. Son but commun semble être, néanmoins, de ramener les Églises orientales à l'unité catholique, et donc de mettre fin au schisme, non de diviser les Églises orientales, même si de fait il causa beaucoup de souffrances à celles-ci. Les plus importantes Unions des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles (Ruthènes, Gréco-

---

<sup>200</sup> En France, en Suisse et dans bien d'autres pays des réseaux de dialogue, de rencontres et de projets se créent pour fédérer, unir et s'entraider. On peut mentionner le Projet Mosaïc, mis en œuvre par le DEFAP et la Fédération protestante de France, et le groupe « Témoigner ensemble à Genève » à l'initiative de Lukas Vischer et financé en partie par l'Église protestante de Genève ; il s'agit toujours de créer du lien entre Églises issues de migration et Églises historiques.

<sup>201</sup> Il s'agit respectivement de l'Église assyrienne de l'Orient (« dyophysite ») et des Églises orthodoxes orientales (« miaphysites »).

<sup>202</sup> Les Églises orthodoxes, non seulement gréco ou slavo-byzantines, mais aussi l'Église assyrienne de l'Orient et les Églises Orthodoxes orientales (l'Église copte d'Égypte, l'Église tawahedo d'Éthiopie, l'Église apostolique arménienne, l'Église syriaque orthodoxe, l'Église malankare orthodoxe), ont presque toutes un correspondant oriental catholique. Les Églises orthodoxes d'Éthiopie et d'Érythrée n'ont pas face à elles une Église orientale catholique, mais pour chacune une Église catholique de droit particulier.

catholiques roumains, Melkites) ne répondent pas à une politique délibérée de Rome, mais sont au contraire sollicitées, par les intéressés, d'un Saint-Siège plutôt réticent, bien conscient de l'interférence de facteurs divers. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, la naissance de l'Église gréco-catholique de Roumanie (officiellement dite Église roumaine unie) s'inscrit dans le contexte de l'Empire austro-hongrois, dans une région (la Transylvanie) où existaient déjà, à côté de l'Orthodoxie majoritaire, bon nombre de communautés protestantes, tant luthériennes de langue allemande que calvinistes de langue hongroise, voire unitariennes (également de langue hongroise), sans oublier les catholiques allemands et hongrois. La diversité confessionnelle déjà présente a sans doute facilité la volonté locale d'émancipation à l'égard de l'Orthodoxie roumaine.

250. Si, au Proche-Orient, l'uniatisme provient de schismes locaux sans référence au concile de Florence (1438-1445), en revanche, en Europe de l'Est, il s'explique plutôt par des divergences profondes à l'intérieur même de l'Orthodoxie dans l'appréciation de l'Union de Florence, au point que la plupart des Églises orientales commencent à s'y diviser en deux hiérarchies rivales sur cette question. Les minorités « uniates », pour des raisons non seulement religieuses, mais aussi culturelles, sociales, politiques et nationales, voudront dès lors rentrer en communion avec Rome moyennant une réception du concile florentin qui respecte leur identité dogmatique et canonique. En réalité, le Saint-Siège leur imposera une profession de foi et un gouvernement pastoral de type tridentin, ainsi que d'autres modes d'une uniformisation latine plus ou moins étendue, aussi bien dans la liturgie que la discipline des Églises en question.

251. Dans le cadre du patronat, les chrétiens de saint Thomas du sud de l'Inde sont latinisés à la suite du Synode de Diamper en 1599. En 1755, face aux missionnaires qui cherchaient à détruire auprès d'eux le rite oriental ou du moins à l'affaiblir, Benoît XIV publie l'encyclique *Allatae Sunt*, dans laquelle il manifeste une prise de conscience des effets pervers de cette latinisation. Le pape constate :

Les missionnaires latins, pour arriver à ramener les Orientaux du schisme et de l'erreur à l'unité et à la sainte religion catholique, cherchent à détruire auprès d'eux le rite oriental ou du moins à l'affaiblir et incitent les catholiques orientaux à embrasser le rite latin, sans autre motif à la vérité que le zèle de répandre la religion et de faire une œuvre bonne et agréable à Dieu.

Il réagit en demandant de ne pas se comporter ainsi et de ne pas modifier les rites orientaux et conclut en souhaitant que « tous fussent catholiques mais que tous ne fussent pas latins ». Mais cette systématisation avait deux limites : d'une part, il fallait légitimer l'acceptation pour des Orientaux de ce que l'on refusait aux protestants (le rite était un statut d'exception) et, d'autre part, tout n'apparaissait pas acceptable dans les rites et coutumes des Orientaux, qu'il fallait purifier. La diversité fut sans doute perçue davantage comme une concession stratégique en vue de parvenir à l'unité avec les Orientaux séparés que comme une manifestation de la note de catholicité.

252. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans l'Empire ottoman, l'Église de Rome lancera une vaste campagne de prosélytisme auprès des chrétiens orientaux. Les missionnaires latins, actifs et cultivés, paraîtront aider d'une manière désintéressée les chrétiens locaux, mais lors d'une élection au trône patriarcal gréco-byzantin d'Antioche, ils ne manqueront pas de favoriser le candidat acquis à Rome. Si l'Église gréco-catholique qui se forme ainsi allège un peu, pour ses

fidèles, le joug ottoman et les fait accéder à la culture moderne, ce sera malheureusement au prix de la division des Églises orientales. L'apparition d'une double hiérarchie patriarcale rappellera l'époque des croisades, où les Occidentaux favorisaient déjà l'établissement de hiérarchies épiscopales parallèles avec une sujétion plus ou moins grande des hiérarchies locales. Au XIX<sup>e</sup> siècle, Rome ira jusqu'à théoriser l'uniatisme, censé permettre l'intégration des chrétiens d'Orient à l'Église catholique et, tout en respectant leurs rites, manifester ainsi son universalité. Au Proche-Orient, les patriarches gréco-catholiques eux-mêmes supporteront mal la centralisation romaine et le feront savoir au premier aussi bien qu'au second concile du Vatican.

253. En dépit d'une visée originelle d'unité, l'uniatisme aggrava donc la division entre l'Occident et l'Orient. La catholicité ecclésiale s'en trouva bridée et appauvrie en raison de la « normalisation » tridentine<sup>203</sup>, au lieu de laisser resplendir toute la variété orientale<sup>204</sup>. Il faut cependant reconnaître que le Code des Églises catholiques orientales promulgué en 1990, s'il comporte l'inconvénient d'imposer un système canonique commun à des Églises fort diverses entre elles, n'en constitue pas moins, du côté de l'Église romaine, une avancée majeure dans la reconnaissance d'une identité orientale présente au sein même de l'Église catholique. Dès lors, les Églises unies, quoi qu'il en ait été du passé, pourraient aujourd'hui se sentir investies d'une double mission : d'abord, bien sûr, constituer un pont entre l'Occident latin et les diverses formes du christianisme oriental ; ensuite, ad intra, rappeler à l'Église romaine que son identité catholique ne se limite pas à l'héritage latin mais comprend aussi une part des riches traditions issues de l'Orient chrétien, dans sa diversité même.

254. Le principe d'unité, constitutif de l'ecclésiologie catholique, ne saurait donc se confondre avec l'uniformité. Le seul fait que les Églises unies à Rome aient survécu à tant d'épreuves historiques, y compris les persécutions des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, est à lui seul un rappel éloquent de cette vérité, aujourd'hui indispensable.

## LA THÉOLOGIE DU XX<sup>E</sup> SIÈCLE

### La catholicité ecclésiale dans la théologie protestante du XX<sup>e</sup> siècle

255. Effectuant un « saut » chronologique qui nous place nettement aux XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles, nous découvrons une mise en valeur substantielle de la notion de catholicité par la

---

<sup>203</sup> Cf. A. de Halleux, « Uniatisme et communion. Le texte catholique-orthodoxe de Freising », *Revue théologique de Louvain* 22 (1991), p. 3-29 ; Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *Catholiques et Orthodoxes : les enjeux de l'uniatisme dans le sillage de Balamand*, Paris, Bayard/Fleurus-Mame/Cerf, 2004.

<sup>204</sup> Cette variété orientale (notamment à l'intérieur de l'Église catholique) sera au contraire clairement reconnue et promue par le concile Vatican II (1962-1965). Cf. LG 13 ; 23 § 4 ; UR 14-18 ; *Orientalium Ecclesiarum* (= OE). L'existence des Églises orientales catholiques est une chance pour la catholicité de l'Église catholique : elles empêchent celle-ci de se réduire à sa dimension latine.

théologie protestante : une manière renouvelée de faire valoir le caractère essentiel de cette idée, face aux appels du temps et par-delà les clivages confessionnels où l'on avait pu chercher à l'enfermer.

256. Nous interrogeons quelques théologiens marquants. D'abord deux penseurs parmi les plus importants : Karl Barth, du côté réformé, et Paul Tillich, luthérien. Les projets théologiques et œcuméniques des trois autres – Oscar Cullmann, Jürgen Moltmann et Gérard Siegwalt – sont ancrés pour chacun d'eux dans une entreprise de grande ampleur, de catholicité. Les témoins que nous avons sondés sont tous européens et hommes : entre le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XX<sup>e</sup> le centre de gravité de la théologie était germanophone, et la discipline était dominée par des hommes. Ceci n'est plus le cas aujourd'hui, où la théologie est développée dans de nombreuses langues, par des théologiennes et des théologiens autochtones, en relation avec les défis de leurs contextes<sup>205</sup>.

257. À partir des années 1960, à la suite des théologies politiques d'après-guerre apparaissent des « théologies post-coloniales » et des théologies de « la libération », la « théologie noire » et la « théologie féministe ». Les racines des théologies écologiques et de développement durable croissent à cette époque aussi. Ces divers mouvements mettent en œuvre une praxis de la théologie plus diversifiée et polycentrique, une ouverture qui semble aujourd'hui nécessaire pour donner à la catholicité son envergure authentiquement universelle et plus holistique. Mais ils construisent une catholicité qui revendique d'être partielle et partielle, parce qu'elle se définit à partir de l'engagement pour la justice et selon les contextes particuliers.

258. Le mouvement œcuménique dans cette période fut aussi l'un des espaces de la prise de conscience de ces théologies émergentes de différentes Églises. La théologie œcuménique a permis ainsi de nouvelles approches pour le XXI<sup>e</sup> siècle. Nous évoquons ici quelques théologiens et théologiennes qui proposent une réflexion actualisée sur la catholicité. L'œcuméniste luthérien André Birmelé a exploré les critères de la catholicité dans les différents modèles d'unité, à partir de son expérience des dialogues bilatéraux<sup>206</sup>. L'œcuméniste catholique Hervé Legrand montre la fécondité de la méthodologie du consensus différencié pour les modèles d'unité dans son Église comme entre les Églises<sup>207</sup>. La théologienne anglicane Kathryn Tanner suggère une catholicité ancrée à la fois dans une compréhension réformée de la justification et informée par la lecture patristique. À partir de son expérience œcuménique, le théologien baptiste Steve Harmon plaide pour la redécouverte d'une catholicité baptiste, en

---

<sup>205</sup> Par exemple aux États-Unis, l'œuvre et le témoignage du pasteur baptiste Martin Luther King, militant des droits civiques, a une réception universelle dans l'Église. Parmi des exemples de théologie contextuelle on pourrait citer en Allemagne le théologien Johann Baptist Metz ou la théologienne Dorothee Sölle (Gott denken), en Asie la Théologie planétaire de Tissa Balasuriya, ou la théologie coréenne « Min-jung » du peuple, une théologie très liée à la lutte pour les plus pauvres et pour la démocratie en Corée du Sud. Aujourd'hui la théologie Min-jung essaie de trouver un discours pour un peuple divisé, les plus démunis étant dans la dictature du nord. Voir Ahn Byung-mu, *Stories of Minjung Theology: The Theological Journey of Ahn Byung-mu in His Own Words* ou Park Soon-kyung, *Diverse Theological Approaches to a Divided Land*.

<sup>206</sup> Voir A. Birmelé, *La communion ecclésiale. Progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 2000, et *L'horizon de la grâce. La foi chrétienne*, Paris/Lyon, Cerf/Olivétan, 2013.

<sup>207</sup> Voir H. Legrand, « Le consensus différencié sur la doctrine de la justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode », *Nouvelle Revue théologique* 124 (2002), p. 30-56 ; « Où en est l'œcuménisme ? Quarante ans après la promulgation d'Unitatis Redintegratio », *Istina* L (2005), p. 353-384.

insistant sur un travail de fond biblique et patristique, plaidant même pour une certaine « tradition » baptiste. On peut voir dans cette revalorisation du travail patristique émerger une certaine catholicité de méthodologie, et repérer l'influence de deux grands théologiens catholiques, Hans Urs von Balthasar et Henri de Lubac. Dans un registre tout à fait autre, la méthodiste Namsoon Kang travaille la philosophie de la religion pour proposer un universalisme à visage solidaire dans une théologie cosmopolite, qui va au-delà du dialogue purement œcuménique.

Karl Barth : croire l'Église catholique

259. La réflexion de Karl Barth (1886-1968) sur *ecclesia catholica* est caractérisée par deux affirmations fondamentales. Appeler l'Église « catholique » veut dire 1) qu'à travers l'histoire, elle demeure fidèle à elle-même, qu'elle ne peut pas se modifier en son être ; 2) qu'aucun lien avec une communauté humaine ne peut ni ne doit altérer son identité et sa mission.

260. En témoigne la Déclaration de Barmen (1934), dont Barth fut le rédacteur principal. Elle s'opposa vigoureusement aux responsables des « chrétiens allemands » et à leur soumission au régime hitlérien. Elle affirma Jésus-Christ comme le seul Seigneur de l'Église et rejeta la fausse doctrine selon laquelle l'Église pourrait reconnaître en même temps d'autres événements et pouvoirs, personnalités et vérités, comme source de son organisation et de sa prédication. Ce qui par la suite amenait Barth à dire que l'Église « n'est limitée par aucune barrière, ni d'État, ni de race, ni de culture. N'appartenant à personne exclusivement et en propre, l'Église appartient à tout le monde [...] Elle appartient à tous les hommes parce qu'elle n'appartient à aucun en particulier<sup>208</sup> ».

261. Plus tard, dans sa Dogmatique, Barth revient sur la notion de catholicité, notamment dans le paragraphe traitant de « l'Esprit Saint et le rassemblement de la communauté chrétienne » (§ 62). Tout en avouant sa préférence pour le terme « communauté » (*Gemeinde*) par rapport à « Église » (*Kirche*), il approfondit les points cités sur la continuité de l'Église et le refus de toute instrumentalisation par des instances extérieures, en insistant sur la vérité qui la porte et sans laquelle elle ne serait ni catholique ni universelle dans sa dimension temporelle et spatiale. Cependant, en tout temps et en tout lieu, la catholicité de la communauté chrétienne est menacée. Non seulement par des courants hérétiques ou schismatiques, non seulement par la conformité avec l'esprit du temps ou par la tentative d'absolutiser telle ou telle expression historique de l'Église, mais aussi par un individualisme religieux qui oublie que la foi de la communauté précède la foi de chacun de ses membres.

262. La catholicité de l'Église est l'œuvre de l'Esprit Saint, mais cette œuvre n'est pas encore pleinement visible. C'est pourquoi il faut croire que l'Église, malgré son absence, aujourd'hui et dans le passé, en beaucoup d'endroits de la terre, malgré sa connivence avec des communautés politiques, sociales ou nationales, demeure dans son essence catholique.

Paul Tillich : substance catholique et principe protestant

---

<sup>208</sup> K. Barth, *La Confession de foi de l'Église. Explication du Symbole des Apôtres d'après le catéchisme de Calvin*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1943, p. 77.

263. Paul Tillich (1886-1965) était attiré par la conjonction « et ». Ainsi, par la force des choses, il a été allemand et américain. Il se considérait comme philosophe et théologien. Loin de les opposer, il mettait en relation la foi et la religion. Pendant toute sa vie théologique, Tillich réfléchit à un autre couple : la substance catholique et le principe protestant. Comment comprendre ces termes ? Pour Tillich, la substance catholique « indique la présence sacramentelle ; elle désigne aussi la communion dans une substance que nous appelons l'amour. Pour la caractériser, il faut ajouter un troisième trait : l'autorité<sup>209</sup> ». L'autorité est soit « réelle » soit « de principe ». Plus loin, Tillich explique que le principe du protestantisme « consiste en une protestation contre la substance catholique. Mais si le protestantisme n'est pas ce qu'il doit être, une protestation à l'intérieur de la substance catholique, s'il se pose à côté de la substance catholique, à côté de la tradition, des symboles, de la pensée sacramentelle, alors il devient vide<sup>210</sup> ».

264. Dans une conférence de 1951, Tillich disait :

Le sacré est présent, et le sacré exige que nous soyons saints ; autrement, il ne serait pas au-dessus de nous. De cette dualité découle d'une part ce qui préserve le sacré comme présent, c'est-à-dire le sacerdotal, et d'autre part ce qui exprime l'exigence du sacré, c'est-à-dire le prophétique. Les deux aspects vont ensemble. Ce qui est seulement sacerdotal perd l'aspect critique. Ce qui est seulement prophétique devient nécessairement une critique vide. Seule la jonction des deux aspects constitue la réalité religieuse et accomplit la réalité chrétienne<sup>211</sup>.

Remarquons que Tillich n'attribue pas de manière simpliste la « substance » à l'Église catholique romaine et le principe (prophétique ou critique) aux Églises protestantes. C'est la présence simultanée des deux qui garantit la validité des expressions religieuses protestantes et catholiques. Chaque confession est certes identifiée par son affinité prépondérante avec la substance ou le principe, mais les deux sont présentes dans chacune des confessions à l'étude.

265. Tillich parle peu des Églises orthodoxes ; nous serions enclins à situer leur habitus prépondérant plutôt du côté de la substance catholique, mais la question mériterait d'être abordée de manière critique de l'intérieur de l'Orthodoxie. Il affirme que le mouvement œcuménique, « où se rencontrent différentes Églises et auquel l'Église grecque-orthodoxe elle-même collabore avec la plupart des Églises protestantes, fait constamment prendre conscience de la nécessité de joindre les deux éléments<sup>212</sup> ». Pour évoquer la plénitude du catholicisme, la dyade « substance catholique-principe protestant » devrait s'ouvrir pour devenir une triade, en intégrant la « pratique contemplative » par exemple.

---

<sup>209</sup> Les articles et conférences de Paul Tillich traitant de notre sujet ont été réunies en un gros volume introduit par A. Gounelle qui a aussi dirigé les traductions de l'allemand et de l'anglais : *Substance catholique et principe protestant*, Paris/Genève/Laval, Cerf/Labor et Fides/ Presses de l'Université Laval, 1995. Nous citons ici la conférence de Tillich « Substance catholique, principe protestant et décision socialiste » de 1951, p. 349-362 (ici : p. 351). Notons, pour éclairer le rapport entre les catégories politiques et la discussion sur les confessions chrétiennes, que la chosification capitaliste de l'être humain et la déshumanisation opérée par le communisme stalinien doivent être combattues ; il faut pour Tillich, « à partir des forces chrétiennes, à partir de la substance du catholicisme et de la protestation du protestantisme, créer une réalité où l'homme cesse d'être un objet parmi ceux qu'il a lui-même créés, en revenant à sa subjectivité » (p. 361).

<sup>210</sup> Op. cit, p. 354.

<sup>211</sup> *Substance catholique et principe protestant*, p. 355.

<sup>212</sup> Ibid., p. 356-357.

266. Comment y arriver ? Par « un retour à l'origine première du sacré », retour dont Tillich esquisse les effets attendus. « Dans le catholicisme, il renforcerait le principe protestant de la critique ; l'infini ne peut être contenu par rien de fini, il ne peut être identifié avec rien de fini, et il pose même sa propre Église sous le jugement. [...] Et le protestantisme doit de son côté admettre que sa religion, qui a fait disparaître de plus en plus les symboles, la tradition, la présence du sacré, devient vide [...]. Le protestantisme affronte ce défi dans le temps présent<sup>213</sup>. »

267. Il écrit ceci avant le Concile Vatican II qu'il n'aura pas le temps de recevoir :

Il pourrait bien apparaître que le catholicisme n'a pas la capacité d'assimiler le principe protestant. Nous devrions, d'autant plus consciemment, en tant que protestants, intégrer en nous-mêmes la substance catholique. Le protestantisme en a la capacité ! Car la Réforme n'a pas dirigé vraiment sa protestation contre ce que nous avons appelé ici la substance catholique ; elle a voulu plutôt demeurer à l'intérieur de cette substance. Effectivement, cette substance catholique est toujours restée largement vivante dans l'Église protestante. En fin de compte, le principe protestant se trouve toujours au-delà de chaque réalisation protestante [...]<sup>214</sup>.

268. Dans la première partie de sa Théologie systématique, parue en anglais en 1951, Paul Tillich parle de manière équilibrée des « structures dénominationnelles » (ce qui correspond à ce que le Groupe des Dombes entend par « l'identité confessionnelle »). D'après lui, elles fonctionnent comme principe de sélection conscient et inconscient par rapport aux contenus de l'histoire de l'Église.

On ne peut pas éviter cette situation, et elle a un côté créatif. [...] Le théologien systématique rencontre ce qui le préoccupe ultimement (l'Être Nouveau en Jésus en tant que Christ) dans la vie concrète de son Église dénominationnelle, dans sa liturgie et ses cantiques, ses sermons et ses sacrements. Par conséquent, la tradition confessionnelle est une source décisive pour le théologien systématique, aussi œcuménique soit l'usage qu'il en fait<sup>215</sup>.

Oscar Cullmann : catholicité et diversité

269. En 1986, le théologien luthérien français Oscar Cullmann (1902-1999) publie un livre modeste par ses dimensions, qui cependant a connu un très large retentissement<sup>216</sup>. Quatre ans plus tard, tenant compte des critiques, tant positives que négatives, qui lui ont été adressées, Cullmann en propose une nouvelle édition augmentée d'un chapitre supplémentaire visant à préciser sa pensée. Le titre, L'Unité par la diversité, sinon provocateur, requiert en tout cas une explication.

270. Pour Cullmann, « toute confession chrétienne possède un don inaliénable de l'Esprit, un charisme, qu'elle a le devoir de conserver, de cultiver, de purifier et d'approfondir, et qu'elle ne doit pas vider de sa substance dans un désir d'uniformisation<sup>217</sup> ». Dans leur pluralité et conformément à l'enseignement de Paul aux Corinthiens (1 Co 12), ces charismes

---

<sup>213</sup> Ibid., p. 357.

<sup>214</sup> Ibid., p. 357.

<sup>215</sup> P. Tillich, Théologie systématique I: Introduction, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 2000, p. 61.

<sup>216</sup> O. Cullmann, L'Unité par la diversité. Son fondement et le problème de sa réalisation, Paris, Cerf, 1986.

<sup>217</sup> Ibid., p. 7.

propres à chaque confession et qu'il convient de respecter, témoignent du dynamisme du corps tout entier du Christ, c'est-à-dire de l'Église dans sa catholicité. Le problème réside en ce que, dès les débuts de la prédication chrétienne, ces charismes ont pu être déformés au point de devenir parfois causes de schismes. Aussi faut-il aujourd'hui, en restant attentif à ce qu'une volonté radicale de convergence aurait pour conséquence un effacement de la diversité des charismes au risque d'un syncrétisme infécond, les épurer, les restaurer. Cependant, l'établissement d'une « communauté d'Églises autonomes<sup>218</sup> » est déjà possible, et il appartient au mouvement œcuménique de la promouvoir. Au sein de cette communauté, certes provisoire en ce qu'elle demande à être *semper reformanda*, chacune des Églises confessionnelles enrichit les autres par son charisme particulier. Les dons de l'Esprit deviennent de cette manière non point séparateurs, mais complémentaires au bénéfice de tous et architectes de l'Unité parfaite.

271. Le projet œcuménique d'Oscar Cullmann repose sur un fondement éminemment ecclésiologique. C'est par la diversité des charismes qu'elles ont reçus et qu'elles s'offrent mutuellement en partage, que les Églises confessionnelles, pourtant encore meurtries par les divisions non encore réconciliées dont elles sont issues, deviennent elles-mêmes les artisanes en même temps que les interprètes de la catholicité qu'il leur reste toujours à édifier.

Jürgen Moltmann : une ecclésiologie « messianique »

272. Jürgen Moltmann développe une ecclésiologie qui situe l'Église dans le cadre de l'histoire trinitaire de Dieu avec le monde. La *missio Dei* constitue le point de départ de cette réflexion. L'horizon de l'Église est établi par le monde et par la mission reçue du Dieu trinitaire. L'auteur reprend ainsi une thématique ecclésiologique abandonnée, du côté protestant, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle.

273. Les affirmations sur l'Église, confessées depuis les symboles anciens et maintenues par les Réformateurs, sont-elles à comprendre comme des critères de la véritable Église ou comme des signes ? Selon la réponse donnée à cette question, on cherchera soit à distinguer la « vraie » de la « fausse » Église, soit à discerner comment, dans le monde, l'Église témoigne de sa figure fondamentale. « Par la foi, l'espérance et l'action naît dans le monde la figure de l'Église visible dans l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité<sup>219</sup>. »

274. Moltmann rappelle que les quatre assertions sont énoncées par la foi et pour la foi au Dieu trinitaire. Elles doivent se comprendre dans le cadre de l'œuvre créatrice de l'Esprit Saint. Elles renvoient à l'action du Christ et sont reçues en vue du Royaume qui vient. Le Christ réunit, sanctifie, englobe et confère une mission. Les quatre notes sont corrélatives et constituent un tout. Ainsi comprise, la « catholicité de l'Église n'est pas d'abord son extension spatiale ou son ouverture fondamentale au monde, mais le règne illimité du Christ<sup>220</sup> ». La catholicité du Christ précède et conditionne la catholicité de l'Église.

---

<sup>218</sup> Dans l'édition de 1986, Cullmann envisageait une « communauté d'Église (pacifiquement) séparées » (p. 49) ; il a modifié l'expression, qui a pu être incomprise, et a préféré, dans l'édition de 1990, celle donnée ici, soulignant ainsi l'autonomie plutôt que la séparation.

<sup>219</sup> J. Moltmann, *L'Église dans la force de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1980, p. 438.

<sup>220</sup> Ibid., p. 437.

275. Les propriétés de l'Église du Christ sont des propositions de foi mais aussi des propositions d'espérance et d'action. « L'Église est catholique dans la mesure où elle prend part à la catholicité du Royaume qui vient<sup>221</sup>. » Son ouverture pour le Royaume de Dieu est aussi ouverture au monde qu'elle reconnaît comme lieu de sa mission et de son intercession. La catholicité est un devenir, car l'Église est la communauté qui établit la paix, une paix qui englobe tout et tous. Sans engagement pour une paix fondée sur la justice sociale entre personnes, groupes et peuples, la catholicité de l'Église disparaît. Si l'Église et la théologie ignoraient la situation historique de l'humanité, elle « abandonnerait la Croix de son Seigneur<sup>222</sup> ».

276. Pour Moltmann, la catholicité de l'Église est relative au Christ et au monde entier pour lequel le Christ a été livré en vue de la réconciliation, de la libération et de l'unification. Cette catholicité est ancrée dans l'ampleur de la mission apostolique dans un monde divisé. Par sa prédication, l'Église s'adresse à des hommes et à des femmes qui ne font pas partie d'elle. Son espérance l'empêche d'abandonner un seul être humain ou d'ignorer une partie de la création. La catholicité est un mouvement.

277. L'Église historique demeure particulière, elle n'est pas encore le Tout, mais elle témoigne de la nouvelle humanité. Ce témoignage s'adresse aux puissances de ce monde et au Peuple de la Première Alliance. Car aussi longtemps qu'Israël reste à côté de l'Église, la catholicité demeure inachevée. Non qu'il s'agisse d'incorporer Israël à l'Église mais d'« exciter sa jalousie » : envoyée pour le salut des païens, l'Église aidera Israël à trouver son propre salut. Quant aux « puissances et dominations », l'Église ne doit pas les incorporer mais témoigner, au milieu de ces forces, d'une vie fraternelle, d'amitié et de liberté. L'Église est catholique dans sa mission et oriente tout – Israël et les États – vers l'achèvement eschatologique du Royaume de Dieu.

278. La tentation d'une Église pour tous réside dans le fait de se limiter à un service religieux ou de se retirer des combats. « L'Église est [...] catholique dans la mesure, où, dans la fragmentation du Tout, elle cherche d'abord ce qui est perdu, repoussé et opprimé et le met en honneur<sup>223</sup>. »

Gérard Siegwalt : pour « la catholicité évangélique »

279. Dans la plus récente théologie protestante en France, le mot « catholicité » a été mis à l'honneur par Gérard Siegwalt dans le titre de son ouvrage monumental en cinq tomes (dix volumes) intitulé *Dogmatique pour la catholicité évangélique* (1986-2007). L'expression « catholicité évangélique » fut utilisée probablement pour la première fois en 1919 par Nathan Söderblom (1866-1931), archevêque luthérien d'Upsal et lauréat du Prix Nobel de la paix. Siegwalt souhaite que la réflexion dogmatique dépasse son cadre strictement confessionnel et se mette au service de l'Église universelle. Les deux perspectives se complètent, car « une catholicité sans lien particulier tend à être abstraite, tout comme une particularité sans

---

<sup>221</sup> Ibid., p. 438.

<sup>222</sup> Ibid., p. 441.

<sup>223</sup> Ibid., p. 453.

universalité tend à être sectaire. Église en un lieu donné et Église universelle, loin de s'exclure, s'appellent l'une l'autre<sup>224</sup> ».

280. Chez Siegwalt, la catholicité est comprise dans un sens plus large. Elle englobe le domaine de l'Église universelle, en se référant aux quatre notes de l'Église (une, sainte, catholique, apostolique) et à leur interdépendance, mais en même temps elle contient une dimension cosmique. Elle s'étend à « toutes choses », incluant aussi bien la terre habitée que le cosmos. Cette extension de la notion de catholicité conduit à une cosmologie théologique qui entre en dialogue avec la science et la philosophie et leurs différentes compréhensions de la nature et qui, par la suite, présente une interprétation directement théologique de la nature comme lieu de l'agir créateur de Dieu.

281. Cette catholicité est « évangélique », car profondément christique. C'est pourquoi, pour comprendre son caractère cosmique, elle est élucidée par des textes tels que Ep 1, 10, qui parle de la volonté de Dieu de « réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre », ou Col 1, 16 qui voit Christ comme celui en qui « tout a été créé, dans les cieux et sur la terre », et par qui et pour qui tout est créé. En tant que catholique et évangélique, l'Église ne peut être qu'œcuménique. D'une part parce qu'elle se manifeste dans chaque Église particulière fondée sur le Christ, d'autre part parce qu'elle est concernée par tout ce que Dieu a créé – ce qui lui permet aussi de voir le dialogue interreligieux comme une véritable exigence de la foi chrétienne.

#### « Catholicité » en théologie catholique du XX<sup>e</sup> siècle

282. Face à la redécouverte de la catholicité par la théologie protestante, il est intéressant de voir comment la théologie catholique s'y est référée, en tout cas pour deux de ses représentants majeurs au XX<sup>e</sup> siècle : elle permet l'articulation entre unité et diversité de l'Église (Yves Congar), et elle consacre le caractère social du christianisme ainsi que l'unité du genre humain (Henri de Lubac). Y. Congar et H. de Lubac sont particulièrement redevables à deux théologiens du XIX<sup>e</sup> siècle qui ont réfléchi sur la catholicité : Johann Adam Möhler, auteur de *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église* (1825) ; John Henry Newman, auteur de *l'Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* (1845).

#### Yves Congar : une catholicité qualitative d'incarnation

283. Dès le début des années 1930, Congar entreprend de renouveler la compréhension de la note ecclésiale « catholique » du Symbole de Nicée-Constantinople. Il diagnostique un « déficit d'Incarnation ou de catholicité » de la part de l'Église : alors que le monde moderne, totalité spirituelle humaniste et athée en opposition à la totalité chrétienne, « poursuit son évolution propre et s'applique à résoudre des problèmes renouvelés, l'Église se

---

<sup>224</sup> G. Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1986, t. I, 1, p. 98.

referme et se concentre en elle-même, constituant un monde à part, proprement conservateur, où il s'agit de garder le dépôt<sup>225</sup> ».

Dès lors une immense tranche de l'activité humaine, toute une croissance d'humanité, de chair humaine – la vie moderne avec sa science, ses misères, ses grandeurs – n'a pas eu l'incarnation en soi du Verbe ; l'Église n'a pas donné son âme à ce corps qui s'étendait et qui devait, comme toute valeur humaine, recevoir communication de l'Esprit du Christ pour devenir ainsi son Corps et rendre gloire à Dieu<sup>226</sup>.

284. À ce stade, Congar lie donc strictement catholicité et incarnation du Verbe en toute tranche d'humanité par le ministère de l'Église. C'est bien ainsi qu'il désire faire connaître le mystère de l'Église, en proposant « une notion de l'Église large, riche, vivante, pleine de sève biblique et traditionnelle<sup>227</sup> ». Dans son premier grand ouvrage, *Chrétiens désunis*<sup>228</sup>, il développe cette perception qualitative, et non plus étroitement quantitative (universelle au sens temporel et géographique), de la catholicité, jusqu'à dilater le concept d'Église aux dimensions mêmes de l'univers grâce à la notion originale d'œcuménicité.

#### Extension de l'unité

285. La compréhension congarienne de la catholicité reste alors marquée par la relation de celle-ci avec l'unité de l'Église : rigoureusement une, l'Église est aussi généreusement diverse, en s'adaptant aux divisions et aux variétés de la matière humaine, qu'elle organise pour l'incorporer dans l'unité. Fondée sur la plénitude de grâce du Christ, la catholicité de l'Église est « cette capacité qu'ont ses principes d'unité d'atteindre, de transfigurer, de sauver, d'accomplir, de ramener à l'unité tout ce qu'il y a d'humanité de par le monde, tout ce qui reçoit ou peut recevoir dans le monde une animation humaine<sup>229</sup> » ; elle est « l'assomption du multiple dans une unité antérieurement donnée : elle suppose une réalité proprement ecclésiastique, c'est-à-dire sociétaire, de l'unité<sup>230</sup> ». En ce sens, pour Congar en 1937, il ne saurait y avoir de « catholicité non romaine<sup>231</sup> ». L'unité est première ; la catholicité est une capacité dynamique et universelle de l'unité. Si l'Église romaine est pleinement catholique au point de vue des possibilités dynamiques de sa substance vivante, elle ne réalise explicitement cette catholicité que d'une manière imparfaite. En effet, « il y a du vrai et d'inaliénables valeurs dans toutes les confessions chrétiennes », en tant qu'elles sont chrétiennes, bien que séparées, « mais ce qu'elles ont ainsi de vrai réclame, par sa nature même, d'être réintégré au corps total et unique de la vérité totale et une, à l'Église une et catholique<sup>232</sup> ». Pour cela, un effort de réforme doit être poursuivi, y compris à l'intérieur de l'Église catholique, en vue de rendre la catholicité ecclésiale plus pleinement effective. Cet effort doit être tenu pour « la pièce maîtresse d'un véritable œcuménisme<sup>233</sup> ».

---

<sup>225</sup> Y. Congar, « Une conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance », *La Vie intellectuelle* 37 (1935), p. 214-249, spécialement p. 238 s.

<sup>226</sup> Ibid., p. 241.

<sup>227</sup> Ibid., p. 242.

<sup>228</sup> Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Paris, Cerf, 1937.

<sup>229</sup> Ibid., p. 121-122.

<sup>230</sup> Ibid., p. 125.

<sup>231</sup> Cf. Ibid., p. 126, n. 1.

<sup>232</sup> Cf. Ibid., p. 320-325.

<sup>233</sup> Ibid., p. 338.

286. Cette corrélation remarquable établie entre catholicité et réforme se déploiera, treize ans plus tard, dans une autre somme, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*<sup>234</sup>. Selon son auteur, une réforme, pour être authentique, doit être évangélique : elle appelle un « ressourcement », un « retour » à des conditions de vie évangélique ; elle requiert par le fait même des prophètes, des hommes nés de l'Esprit, nés de nouveau par la parole de Dieu. Dans cette perspective, une vraie réforme de l'Église est une réforme dans l'Église (sans schisme), c'est-à-dire dans la communion du tout, qui, seule, assure un sens vraiment catholique de l'Église et de la vérité (*recte sentire in Ecclesia*). Les autres conditions d'un réformisme sans schisme (charité, sens pastoral, patience, retour au principe et à la tradition) sont d'autres manières de tenir cette indispensable corrélation entre réforme et catholicité (communion du tout dans l'espace et le temps)<sup>235</sup>.

Une comparaison entre *Chrétiens désunis* et un des derniers ouvrages de Congar, *Diversités et communion*<sup>236</sup>, révèle tout un cheminement, ainsi qu'une profonde fidélité dynamique quant à la compréhension de la catholicité. On signale ici seulement quelques traits de cette évolution.

### Unité plurielle

287. Dans *Diversités et communion*, on est passé du concept de catholicité comme capacité universelle de l'unité à celui de diversité ou de pluralisme comme valeur interne de l'unité, et l'unité s'appelle désormais communion. La diversité prend ici une valeur plus nettement positive, alors que *Chrétiens désunis* en faisait plutôt une réalité provisoire et secondaire en regard de l'unité. Dans le livre plus récent, le pluralisme est pensé comme « la différenciation de quelque chose de commun<sup>237</sup> ». En somme, si la catholicité de *Chrétiens désunis* était extension de l'unité, la diversité en est ici la tension interne. Ce dernier modèle prend vraiment acte de la diversité des confessions chrétiennes en tant que telle et engage à une « re-réception » mutuelle des traditions différentes pour « reformuler ensemble » la doctrine, selon l'expression de Mgr Pierre Duprey. Congar parle d'« unité plurielle<sup>238</sup> ». Si l'unité ecclésiale est déjà donnée, elle est aussi à venir : « l'unité parfaite sera donnée eschatologiquement<sup>239</sup> ».

### Henri de Lubac : une catholicité qualitative de solidarité humaine

288. À la même époque que Congar et dans une ligne de pensée analogue, H. de Lubac publie un livre marquant, *Catholicisme*, sous-titré de manière significative *Les aspects sociaux du dogme*<sup>240</sup>. Exploitant le trésor des Pères de l'Église, il entend montrer, contre

---

<sup>234</sup> Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950.

<sup>235</sup> Cf. *Ibid.*, p. 229-352.

<sup>236</sup> Y. Congar, *Diversités et communion*. Dossier historique et conclusion théologique, Paris, Cerf, 1982.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>240</sup> H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1938.

certains détracteurs contemporains, que le christianisme bien compris, le catholicisme en particulier, ne se désintéresse pas de l'avenir terrestre ni de la solidarité humaine et qu'il n'est nullement individualiste.

#### Caractère social du christianisme

289. Le catholicisme est essentiellement social au sens le plus profond du terme, en lui-même, en son centre le plus mystérieux, dans l'essence de sa dogmatique. Demeurant à l'intérieur du dogme, de Lubac entend s'occuper ainsi avant tout de la société des croyants, celle de la terre et celle du monde à venir, celle qui se voit et surtout celle qui ne se voit pas. Car c'est dans l'intelligence intime de cette mystérieuse *Catholica* que réside le principe d'explication des retentissements « sociaux » du christianisme dans l'ordre temporel, en même temps que la préservation contre ce que de Lubac appelle une « tentation sociale », c'est-à-dire l'illusion d'établir le Royaume des Cieux sur la terre. De Lubac entreprend ainsi de manifester le caractère éminemment social de la religion chrétienne (catholique) dans ses différentes dimensions : Credo, Église, sacrements, vie éternelle. Il en tire ensuite des conséquences, touchant le rôle que le christianisme reconnaît à l'histoire (interprétation spirituelle de l'Écriture, salut des infidèles, unité du Plan de Dieu, les Missions). Il veut enfin contribuer à dissiper certains malentendus contemporains à propos du catholicisme (personne et société, transcendance)<sup>241</sup>.

#### Unité et universalité du genre humain

290. De manière impressionnante, tout converge dans la Tradition chrétienne (ancienne notamment, abondamment citée par de Lubac) à affirmer l'unité naturelle et spirituelle du genre humain corrélativement à l'unicité du Créateur et du Sauveur de l'humanité. Cette unité et universalité du genre humain, telle est bien la connotation particulière attachée par l'auteur à « catholicisme » et « catholique ».

#### 291. Henri de Lubac écrit :

Le genre humain est un. Par notre nature première et plus encore en vertu de notre commune destinée, nous sommes les membres d'un même corps. Or les membres vivent de la vie du corps. Comment donc y aurait-il un salut pour les membres, si, par impossible, le corps n'était lui-même sauvé ? Mais le salut pour ce corps – pour l'humanité – consiste à recevoir la forme du Christ, et cela ne se peut que par le moyen de l'Église catholique. Celle-ci n'est-elle pas, en effet, la seule messagère intégrale et autorisée de la Révélation chrétienne ? N'est-ce point par elle que se répand dans le monde la pratique des vertus évangéliques ? N'est-ce pas elle, enfin, qui a charge de réaliser, pour autant qu'ils s'y prêteront, l'unification spirituelle de tous les hommes ? [...] Hors du christianisme, l'humanité peut sans doute s'élever, par exception, à certains sommets spirituels [...]. Mais le Sommet suprême n'est pas atteint [...]. [L]a catholicité [de la véritable Église du Christ], qui est en elle une force, est aussi une perpétuelle exigence. Elle sait qu'elle "n'est pas née pour autre chose que pour propager partout le Règne du Christ, afin de faire participer tous les hommes à sa rédemption salutaire" [cit. de Pie XI, *Rerum Ecclesiae*] [...]. Tant qu'elle n'aura pas recouvert et pénétré l'humanité tout entière pour lui faire prendre la forme du Christ, l'Église ne peut être en repos [réf. à Augustin et Prosper]. [...] [les infidèles] pourront être sauvés parce qu'ils font partie intégrante de l'humanité qui sera sauvée<sup>242</sup>.

---

<sup>241</sup> Cf. Ibid., p. VII-XIV.

<sup>242</sup> Ibid., p. 164-165, 169-170 et 173.

292. La multiplicité des coutumes que l'Église consacre n'empêche pas, mais au contraire confirme l'unanimité de sa foi (Irénée). Cette catholicité visible de l'Église est l'expression normale de sa richesse intérieure, et sa beauté resplendit dans la variété. L'Église catholique n'est ni latine, ni grecque, mais universelle. « Lieu de rencontre des désirs de l'homme et des désirs de Dieu, elle veut, en enseignant partout à l'homme son devoir, combler aussi du même coup, et au-delà, les aspirations de toutes les âmes et de tous les temps. Tout recueillir pour le sauver et le sanctifier [Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, c. 11]<sup>243</sup>. »

#### Autres apports de la théologie catholique

293. Parmi les théologiens qui ont réfléchi sur la catholicité, il convient de faire mention de Karl Rahner. Celui-ci n'a pas seulement repris l'idée selon laquelle la catholicité ne désigne pas d'abord « l'universalité de fait, extérieure, de l'Église », mais plutôt « un aspect intérieur et qualitatif de l'Église » ; il a également souligné que la catholicité implique la prise en compte d'une réelle diversité : « L'Église est ouverte [...] à tous les hommes, jusqu'à la fin de l'histoire, sans limitation dans l'espace ni dans le temps, de telle sorte qu'elle accepte à toutes les époques le pluralisme voulu par Dieu dans l'histoire<sup>244</sup>. » En outre, Karl Rahner a élaboré avec Heinrich Fries une série de thèses pour l'« unification des Églises » : l'unique Église de Jésus-Christ serait formée d'Églises particulières qui, moyennant certaines conditions, pourraient « garder très largement leurs structures actuelles<sup>245</sup> ». Ces thèses présupposent elles-mêmes la compréhension de la catholicité que Rahner avait précédemment développée.

294. Un autre théologien, le jésuite Gustave Martelet, proche d'Henri de Lubac, commentant dès février 1965<sup>246</sup> la Constitution sur l'Église *Lumen Gentium*, estime que, à partir de ses points focaux (à savoir « une Église qui rapporte le temporel à l'eschatologie et le spirituel au mystère total du Seigneur<sup>247</sup> » et « définit la hiérarchie plutôt par le service que par le pouvoir et donne aux fidèles leur place royale dans l'Église<sup>248</sup> »), il est possible aux chrétiens « de se rapporter au monde en vertu de la catholicité spirituelle de leur foi<sup>249</sup> ». Cette « catholicité véritable<sup>250</sup> » n'est donc pas d'abord celle de l'Église, mais celle de la foi, et concerne le monde.

295. Ainsi, non seulement, la catholicité doit intégrer les « formes », propres au signe visible qu'est l'Église, en une « organicité vivante » qui ne détruise aucune des « plus modestes nuances de la diversité<sup>251</sup> », mais aussi et surtout, elle doit récapituler spirituellement les « valeurs » (le bonum et les bona de LG 13, 17, 36) car « l'universalisme de l'Église est rattaché à l'universalité de la nature humaine<sup>252</sup> ». Et, dans la mesure où l'Église « est toujours débordée

---

<sup>243</sup> Ibid., p. 228.

<sup>244</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1969, p. 63-64.

<sup>245</sup> H. Fries, K. Rahner, *Einigung der Kirchen – Eine reale Möglichkeit*, Freiburg, Herder, 1983.

<sup>246</sup> G. Martelet, « L'Église et le temporel : vers une nouvelle conception », dans G. Barauna (dir.), *L'Église de Vatican II*, tome II, coll. *Unam Sanctam* 51b, Paris, Cerf, 1967, p. 517-539.

<sup>247</sup> Ibid., p. 518.

<sup>248</sup> Ibid., p. 539.

<sup>249</sup> Ibid., p. 518.

<sup>250</sup> Ibid., p. 536.

<sup>251</sup> Ibid., p. 537.

<sup>252</sup> Ibid., p. 536.

par le Christ<sup>253</sup> », la catholicité, toujours en croissance, ne consiste pas d'abord à « définir les formes institutionnelles d'une récapitulation chrétienne des valeurs », mais a pour finalité de rejoindre « l'intégralité spirituelle, jamais atteinte, de son Seigneur sur l'humain<sup>254</sup> ».

296. Pour Martelet, la catholicité est donc à relier au Royaume avant l'Église visible, dans une dynamique christique de récapitulation où l'eschatologique est l'écho de l'acte créateur pour toute la réalité, « formes » et « valeurs » étant assumées, intégrées et transfigurées, tout en maintenant leurs diversités.

297. Nous ne pouvons nous arrêter davantage sur d'autres théologiens catholiques qui ont traité du même sujet. Plusieurs des perspectives ici évoquées ont été largement assumées par le concile Vatican II.

## VATICAN II

298. Le Concile Vatican II (1962-1965) met en évidence la catholicité du dessein de Dieu en appelant au rassemblement des peuples et en invitant l'Église à un modèle communionnel et donc synodal au service de la famille humaine tout entière. L'œcuménisme s'inscrit dans cette dynamique théologale. Ce dessein de grâce est aussi une tâche historique : l'Église, les Églises sont catholiques et œcuméniques sous le mode d'avoir à le devenir jusqu'à la pleine réalisation de ce dessein. Les textes du Concile utilisent certes le terme « catholique » pour désigner, au singulier, l'Église catholique tout entière, mais aussi, au pluriel, les Églises catholiques orientales. Il s'agit moins ici de la catholicité que du catholicisme. Mais ce fait n'empêche pas l'ecclésiologie conciliaire de développer une théologie de la catholicité de l'Église du Christ, celle qui se manifeste (de manière plus ou moins « pleine ») dans les diverses Églises et dans leurs relations. Ce faisant, elle témoigne de la réception, par les Pères conciliaires, de l'approfondissement « qualitatif » de la catholicité qui avait vu le jour en ecclésiologie catholique. Le numéro 13 de la constitution dogmatique sur l'Église – *Lumen Gentium* – y est consacré et sera souvent cité. Plusieurs autres passages, soit de la constitution, soit d'autres textes conciliaires, le précisent ou le complètent<sup>255</sup>.

299. On remarque, dans ces textes, l'importance accordée au fondement proprement théologique et trinitaire de cette « note » de l'Église. De ce fondement découlent les éléments à prendre en compte pour comprendre la catholicité que tous les chrétiens confessent : sa dimension « verticale » (fondement trinitaire mais aussi réception de toute la tradition apostolique) tout autant que sa dimension « horizontale » (relations entre baptisés et entre Églises locales), sans omettre de spécifier les lieux (Église locale, Église entière<sup>256</sup>) et les

---

<sup>253</sup> Ibid., p. 538.

<sup>254</sup> Ibid.

<sup>255</sup> LG 23 (§ 1), LG 26, Décret sur l'activité missionnaire *Ad Gentes* (= AG) 22, Décret sur la charge pastorale des évêques *Christus Dominus* (= CD) 11 s., Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* (= UR) 3 et 4 § 7, etc.

<sup>256</sup> Dans les textes conciliaires, on parle d'Église locale ou d'Église particulière lorsqu'il s'agit de désigner un diocèse latin ou une éparchie orientale. Par commodité ou par choix théologique, l'ecclésiologie postconciliaire réserve le plus souvent l'adjectif « local » pour la désignation des diocèses et l'adjectif « particulier » pour les

expériences ecclésiales dans lesquels elle s'exprime historiquement et culturellement, sans perdre de vue, pour autant, l'horizon d'un achèvement encore promis et interpellant le présent de chacune des Églises dans leur pèlerinage vers la pleine communion, la grâce qu'elle représente et les tâches auxquelles elle convie. La catholicité de l'Église de Dieu ou du Christ s'enracine fondamentalement dans l'universel dessein de salut, dans l'appel fait à tous et à chacun d'accueillir en plénitude ce que le Père offre à l'humanité, par son Fils, dans l'Esprit, « convoquant du milieu des juifs et des païens un seul peuple qui devrait former un tout et grandir dans l'unité non pas selon la chair, mais dans l'Esprit » (LG 9, § 1). « C'est pourquoi ce peuple, tout en restant un et unique, est destiné à s'étendre au monde entier et à tous les siècles, pour que se réalise le dessein de la volonté de Dieu qui au commencement a créé la nature humaine une, et qui a décidé de rassembler enfin dans l'unité ses fils dispersés (cf. Jn 11, 52) » (LG 13, § 1). L'Église de Dieu ne peut se concevoir que « selon le tout » de ce dessein divin et universel de rassemblement de l'humanité en « une seule famille » dira la Constitution *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps (cf. *Gaudium et Spes* [= GS] 24)<sup>257</sup>.

300. Ce rassemblement avait déjà été présenté comme l'« union [de tous les hommes] avec le Christ [...], de qui nous venons, par qui nous vivons, vers qui nous tendons » (LG 3). « En effet, en communiquant son Esprit à ses frères qu'il a appelés de toutes les nations, il a fait d'eux, mystiquement, son Corps » (LG 7, § 1) ; c'est dans un même mouvement que « nous sommes élevés à la communion avec lui et entre nous » (LG 7, § 2). Ce Corps du Christ croît et croîtra en catholicité « jusqu'à ce que le Christ soit formé en [tous ses membres] (cf. Ga 4, 19) » comme le rappelle LG 7, § 5. La vocation catholique de l'Église est donc présentée comme une conséquence de ce que l'on pourrait appeler la vocation catholique du Christ<sup>258</sup>. Le concept de catholicité désigne aussi la fidélité historique de l'Église à « la vérité reçue des apôtres et des Pères » (UR 24). De ce point de vue, l'Église est catholique car « selon le tout » de ce qu'elle a reçu et continue de recevoir pour être et devenir ce qu'elle est appelée à être.

CD 11 présente, de manière succincte, les principales pratiques qui constituent l'Église et font, d'une Église locale, une Église catholique : un « diocèse, lié à son pasteur et rassemblé par lui dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie, constitue une Église particulière dans laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique<sup>259</sup> ». Le concile évoque les « Églises particulières, formées à l'image de l'Église universelle, dans lesquelles et à partir desquelles existe l'Église catholique, une et unique » (LG 23, § 1). L'Église locale (diocèse ou éparchie) est donc catholique, « selon le tout » de ces dons

---

Églises, notamment orientales, situées dans un espace humain et culturel – tel les patriarcats – commun à plusieurs diocèses. Nous ferons de même mais ne corrigerons pas pour autant les citations conciliaires.

<sup>257</sup> Voir aussi GS 32.

<sup>258</sup> Cf. GS 22 cité plus bas.

<sup>259</sup> Dans le Symbole de la foi, l'unité catholique relève certes de l'Esprit, « Seigneur et vivificateur, qui est pour toute l'Église, pour l'ensemble des croyants et pour chacun d'entre eux, le principe du rassemblement et de l'unité » (LG 13). Mais ce lien invisible, en ecclésiologie catholique, est assorti de liens visibles au service de ce lien invisible : la même profession de foi, la participation aux mêmes sacrements et la reconnaissance de l'autorité des évêques et du pape (cf. Code de droit canonique, can. 205). C'est pourquoi elle ne peut parler de pleine communion « avec ceux qui, baptisés, sont honorés du nom de chrétiens, mais ne professent pas l'intégralité de la foi ou ne conservent pas l'unité de la communion sous le successeur de Pierre » (LG 15). Voir aussi LG 26.

qu'elle confesse recevoir du Dieu Trine et devient, par eux, capable de vivre et de témoigner de l'unité comme communion de différences.

301. Cette communion catholique opérée par l'Esprit est donc servie et exprimée par l'ensemble des moyens visibles d'unité que l'Église catholique romaine estime tenir du Christ pour lui donner forme dans l'histoire (cf. LG 8, § 1) : « la profession de foi, les sacrements, le gouvernement et la communion ecclésiastiques » (LG 14, § 2). Elle a conscience de conserver, même de manière imparfaite, puisqu'elle est « à la fois sainte et toujours appelée à se purifier » (LG 8, § 3), l'ensemble de ces dons et moyens constituant la catholicité de l'Église du Christ (cf. LG 8 et UR 3) ; elle ne craint pas de se dire en un sens fort « Église catholique » : « C'est par la seule Église catholique du Christ, qui est le moyen général de salut, que toute la plénitude des moyens de salut peut être atteinte. » Pourquoi ? Parce que, notamment, « c'est au seul collège apostolique, présidé par Pierre, que le Seigneur a confié tous les biens de la Nouvelle Alliance, en vue de constituer sur terre un seul Corps du Christ, auquel doivent être pleinement incorporés tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, appartiennent déjà au Peuple de Dieu » (UR 3, § 6). Il existe bien, hors de son sein, des éléments reçus au service de la communion catholique, mais elle s'estime être seule catholique en tous points, « selon le tout » des dons faits par le Christ à son Église, en raison d'un élément faisant défaut ailleurs : le collège épiscopal présidé par l'évêque de Rome. Ceci ne l'empêche pas, pour autant, de reconnaître le lien fondamental instauré par le baptême : « Avec ceux qui, baptisés, sont honorés du nom de chrétiens, mais ne professent pas l'intégralité de la foi ou ne conservent pas l'unité de la communion sous le successeur de Pierre, l'Église se sait unie pour plusieurs raisons » (LG 15). Parmi ces raisons, elle mentionne les nombreux éléments appartenant à l'unique Église du Christ (LG 8, § 2 ; LG 15 ; UR 3, § 2 et UR 17, § 2 à propos des « Églises orientales ») et reconnus dans les Églises avec lesquelles elle n'est pas en pleine communion. Elle affirme donc ici une identité forte – mais qui n'est plus exclusive – entre elle et l'Église du Christ. Sa vision de la communion a quitté le registre du tout ou rien ; un chemin est ouvert d'une catholicité non encore parfaite vers une catholicité parfaite (cf. LG 14).

302. La catholicité, comme chacune des « propriétés », qui caractérisent l'Église de Dieu, relève donc de la condition eschatologique de son existence dans l'histoire<sup>260</sup>. La plénitude catholique du rassemblement des peuples s'expérimente dans l'histoire entre le « déjà-là » de ce rassemblement et le « pas encore » du temps où « tous les justes depuis Adam, “depuis Abel le Juste jusqu'au dernier élu” (cf. Grégoire le Grand, Augustin, Jean Damascène) se trouveront rassemblés auprès du Père dans l'Église universelle » (LG 2). En effet, « puisque le Christ est mort pour tous [...], nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon connue de Dieu, la possibilité d'être associés au mystère pascal » (GS 22) et donc à la réalisation plénière du dessein catholique du Père. Ici-bas, l'Église est « en pèlerinage<sup>261</sup> » vers sa pleine manifestation, accomplissement et dépassement de ce qu'elle aura vécu et annoncé du Règne de Dieu. L'Église et les Églises, « déjà » catholiques, sont donc encore en chemin vers la réalisation pleine de la catholicité, réalisation qui manifestera la gloire de Dieu (LG 69 ; UR 3, § 6) et l'humanité achevée (LG 48, § 1).

---

<sup>260</sup> Cf., par ex., LG 48.

<sup>261</sup> Cf. LG 7, 8, 21, 48, 49, 68 ; UR 2 et 3 ; AG 2 ; GS 45.

303. C'est pourquoi chaque Église locale ou particulière a pour vocation de servir la catholicité, de promouvoir le rassemblement humain qu'elle expérimente comme salut de Dieu et dont elle est le signe : « Elle a conscience de devoir rassembler avec le Roi à qui les nations ont été données en héritage (cf. Ps 2, 8) » (LG 13, § 2). Le « peuple messianique, bien que de fait il ne comprenne pas tous les hommes et que, assez souvent, il apparaisse comme un petit troupeau, est néanmoins pour tout le genre humain le germe le plus vigoureux d'unité, d'espérance et de salut » (LG 9)<sup>262</sup>. En effet, « par elle-même, elle montre au monde que la vraie union au niveau social extérieur découle de l'union des esprits et des cœurs, à savoir de cette foi et de cette charité sur lesquelles, dans l'Esprit Saint, son unité est indissolublement fondée » (GS 42 § 3). Car telle est sa conviction : « L'union de la famille humaine se trouve, sous bien des rapports, fortifiée et achevée par l'unité de la famille des enfants de Dieu fondée dans le Christ » (GS 42 § 1).

304. Le « déjà-là » de ce rassemblement dans l'unité naît et se nourrit de la diversité, qu'il s'agisse de celle des cultures, de celle des charges et des modes de vie ou de celle des Églises.

Comme le Royaume du Christ n'est pas de ce monde (cf. Jn 18, 36), l'Église ou Peuple de Dieu, en travaillant à l'avènement de ce Royaume, ne soustrait rien au bien temporel de quelque peuple que ce soit, bien au contraire, elle favorise et assume pour autant qu'elles sont bonnes, toutes les qualités, les richesses et les mœurs des peuples, et en les assumant, elle les purifie, les fortifie et les élève (LG 13, § 2).

En vertu de cette catholicité, chacune des parties apporte aux autres parties et à l'Église tout entière ses propres dons, de sorte que le tout et chacune des parties s'accroissent de l'apport de toutes les parties, qui sont en communion les unes avec les autres et aspirent d'un commun accord à la plénitude de l'unité. Il s'ensuit que le Peuple de Dieu ne se rassemble pas seulement à partir de la diversité des peuples, mais qu'il se construit aussi en lui-même à partir de la diversité des ordres qui le constituent. Entre ses membres règne, en effet, une diversité, soit pour ce qui est des charges [...], soit pour ce qui est de la condition et du mode de vie [...] <sup>263</sup>. C'est pourquoi aussi, au sein de la communion ecclésiale, il existe légitimement des Églises particulières, jouissant de traditions propres<sup>264</sup> [...] (ibid.).

Cette variété des Églises locales [ici : Églises patriarcales] montre avec plus d'éclat, par leur convergence dans l'unité, la catholicité de l'Église indivise (LG 23, § 2).

AG 4 reliera la catholicité comme union de diversités (un des aspects de la catholicité « horizontale ») à la catholicité de la foi (un des aspects de la catholicité « verticale ») : « Le jour de la Pentecôte [...] fut préfigurée l'union des peuples dans la catholicité de la foi, par l'Église de la Nouvelle Alliance, qui parle toutes les langues, qui dans la charité embrasse et comprend toutes les langues et qui surmonte ainsi la dispersion de Babel. »

305. Cette vision qualitative de la catholicité n'est pas vraiment suivie d'une réflexion et de décisions concernant les modalités concrètes de son inscription dans la vie de l'Église, à quelques exceptions près, dont la mention récurrente de l'importance, au niveau de l'Église

---

<sup>262</sup> Voir aussi LG 17 ; AG 2 et 9.

<sup>263</sup> Cf. les divers itinéraires de l'unique sainteté dont « le Seigneur Jésus [...] est à la fois l'auteur et le consommateur » (LG 40) et à laquelle tous sont appelés (cf. LG 41).

<sup>264</sup> Le texte vise ici probablement les Églises catholiques orientales.

entière, de « la chaire de Pierre qui préside l'universelle assemblée de la charité » puisqu'« elle protège les légitimes différences, et veille en même temps à ce que les particularités, au lieu de nuire à l'unité, lui soient au contraire profitables » (LG 13, § 2). Notons que cette présidence, souvent rappelée, est relativisée au début de ce numéro consacré à la catholicité : c'est l'Esprit qui est « le principe du rassemblement et de l'unité dans l'enseignement des apôtres et dans la communion, dans la fraction du pain et les prières (cf. Ac 2, 42) » (LG 13, § 1). Elle est surtout affirmée dans le chapitre III de LG. La réflexion sur l'épiscopat n'est donc pas abordée à partir de l'Église locale et du ministère de communion exercé en son sein, mais à partir de l'équilibre délicat entre collège des évêques et primat de l'évêque de Rome. La réflexion sur le ministère épiscopal ne put, dès lors, inclure réellement la synodalité de l'Église locale, ni aller très loin dans les modalités (synodes diocésains, conseils divers) par lesquelles « le Peuple de Dieu ne se rassemble pas seulement à partir de la diversité des peuples, mais [...] se construit aussi en lui-même à partir de la diversité des ordres qui le constituent » (LG 13, § 2). Cette synodalité permet à une Église locale de tenir dans la foi catholique<sup>265</sup> et de discerner comment, ici et maintenant, elle peut servir le dessein trinitaire (« catholique » !) dans un contexte particulier.

306. L'attention aux cultures dans lesquelles toute Église locale doit collaborer au rassemblement des peuples, en appelle à des assemblées plus larges que celles permises par les instances diocésaines. CD 36 émet le vœu de recourir aux conciles ou synodes provinciaux et CD 37-38 souligne l'opportunité des conférences épiscopales nationales ou régionales. AG 22, réfléchissant à la venue au monde d'une Église locale, et se référant au mystère même de l'Incarnation, la compare à la formation d'un fruit qui requiert la semence de la Parole de Dieu mais aussi la terre des peuples et des cultures. C'est dans son terreau culturel que toute Église puise « ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, à mettre en lumière la grâce du Sauveur et à ordonner dûment la vie chrétienne ». La semence qu'est la Parole de Dieu y puise sa sève tout autant qu'elle la transforme. Cette « particularisation » des Églises appartient donc à la définition de l'Église locale et elle ne saurait nuire à « l'unité catholique » si « dans chaque grand territoire socioculturel [...] [est] stimulée une réflexion théologique » afin d'éviter que la vie chrétienne, « accommodée au génie et au caractère de chaque culture », ne se transforme en « syncrétisme » ou « faux particularisme ». Le Concile invite donc ici l'Église latine à revivifier le niveau régional de la vie ecclésiale afin que, grâce à cette médiation, les Églises locales (diocèses) de même culture puissent exprimer et proposer cette foi qui est catholique (destinée à être accueillie par les peuples les plus divers) et, ainsi, prendre place dans la communion de l'Église entière à laquelle préside « la chaire de Pierre ». Sur ce point comme sur d'autres, le Concile n'a pas légiféré et a laissé aux rédacteurs du futur Code de droit canonique l'interprétation de ce vœu.

307. Le Concile, pendant que se finalisait *Ad Gentes*, a certes enregistré la décision de Paul VI d'instituer un Synode des évêques pour conseiller le pape au niveau de l'Église entière, conseil qui, tout en étant « perpétuel, n'assurerait cependant sa fonction que temporairement et occasionnellement<sup>266</sup> » : « Des évêques choisis dans les différentes régions

<sup>265</sup> Cf. LG 12, § 1 : « L'ensemble des fidèles, qui ont l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2, 20.27), ne peut faillir dans la foi, et manifeste cette qualité qui lui est propre par le moyen du sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier [...] »

<sup>266</sup> *Motu proprio Apostolica sollicitudo* du 15 septembre 1965.

du monde apportent au Pasteur suprême de l'Église [...] une aide plus efficace dans le cadre d'un Conseil dont l'appellation propre est "Synode des évêques" [...] » (CD 5). Son institution prévoyait les trois formes que nous connaissons : Assemblée générale (ordinaire), Assemblée (générale) extraordinaire et Assemblée spéciale que l'on pourrait rapprocher de ce qu'AG 22 envisageait mais qui fait dépendre ces assemblées du primat qui convoque, fixe l'ordre du jour et finira par en rédiger les conclusions selon son propre jugement. Ce fonctionnement est cohérent avec la manière dont fut abordée et traitée la collégialité des évêques en LG 18 s. et le rôle de conseil assigné à ce synode. Mais ce rôle de conseil du pontife qui préside à l'Église entière ne manifeste pas de manière satisfaisante l'affirmation d'un peuple de Dieu naissant du rassemblement des peuples (à commencer par celui de Rome) et nourrissant sa catholicité par l'échange des dons (cf. LG 13). Une collégialité non seulement « affective » mais réellement « effective » exprimerait et servirait davantage la communion des Églises locales tout autant que l'annonce toujours particulière de l'Évangile universel, ceci au niveau d'une grande région ou au niveau de l'Église entière. Elle pourrait, de plus, être le gage œcuménique d'un modèle d'unité honorant la diversité. En ce domaine comme en d'autres, Vatican II n'est qu'une étape sur la longue route qui, d'étape en étape, mène à la plénitude catholique.

308. Non seulement tous les peuples ne sont pas encore rassemblés pour la gloire de Dieu et la promotion de l'humanité qui vient de Lui, mais « les divisions entre chrétiens empêchent l'Église de rendre effective la plénitude de catholicité qui lui est propre » (UR 4, § 8). Cependant, le mouvement œcuménique est chemin vers cette plénitude et relève de la catholicité dont parlaient LG 13 et AG 4 :

Conservant l'unité dans ce qui est nécessaire, tous dans l'Église, chacun selon la charge qui lui est confiée, garderont la liberté qui leur est due, aussi bien dans les différentes formes de vie spirituelle et de discipline que dans les différents rites liturgiques, et même dans l'élaboration théologique de la vérité révélée ; en tout cependant ils pratiqueront la charité. En effet, par cette manière d'agir, ils manifesteront toujours plus pleinement l'authentique catholicité et apostolicité de l'Église (UR 4, § 5).

Même si ce paragraphe n'esquisse pas réellement un modèle d'unité, il souligne pourtant, à son tour, que la plénitude de la catholicité suppose une unité de différences. Il précise également l'étendue des domaines qui rendent visibles ces différences et peuvent contribuer à une unité catholique. Le dialogue œcuménique porte sur ces domaines et ces différences. Il appelle l'Église des Pères conciliaires mais aussi toutes les Églises à se reconnaître en chemin vers la réalisation plénière de l'Église du Christ et donc de sa catholicité :

Comme toute rénovation [renovatio] de l'Église consiste essentiellement dans une fidélité accrue à sa vocation, c'est là sans aucun doute la raison qui explique le mouvement vers l'unité. Au cours de son pèlerinage, l'Église est appelée par le Christ à cette réforme [reformatio] permanente dont elle a continuellement besoin, en tant qu'institution humaine et terrestre ; si donc, par suite des circonstances de faits et de temps, il est arrivé que, dans les mœurs ou dans la discipline ecclésiastique ou même dans la manière de formuler la doctrine – qu'il faut distinguer avec soin du dépôt de la foi – certaines choses aient été conservées avec moins de soin, il faut procéder en temps opportun au redressement qui s'impose (UR 6, § 1).

Le pèlerinage vers la pleine communion ou vers la pleine catholicité est, à bien des égards, un chemin de conversion, un itinéraire de renovatio. Cette renovatio, offerte et promise

à l'Église des baptisés par le don de l'Esprit qui opère la communion catholique, implique la reformatio des moyens visibles exprimant et servant cette communion, chaque fois que cela est nécessaire en vue de la catholicité à laquelle nous sommes tous appelés<sup>267</sup>.

309. Nous voici parvenus au terme d'un long parcours historique ; il importe à présent d'en résumer les principaux acquis et d'en proposer quelques principes d'interprétation.

## RELECTURE DU PARCOURS HISTORIQUE

### Le temps de l'histoire de la théologie

#### L'époque patristique

310. Pour les premiers siècles, on retient d'abord que, même si le mot « catholique » est apparu dès le II<sup>e</sup> siècle, et même s'il a été assez tôt appliqué à l'Église comme telle, il ne s'est pas pour autant imposé de manière univoque. Selon les textes, en effet, il a pu qualifier l'extension géographique de l'Église, ou la communion de ses membres, ou l'orthodoxie doctrinale, ou encore la prise en compte de « tout l'humain ». Dès le début, en tout cas, la catholicité n'apparaît pas comme un simple synonyme de l'unité. Il ressort de certains textes que, si la catholicité exprime bien une aspiration à l'unité, celle-ci ne met pas en cause une légitime pluralité de traditions ou de langages, pour autant que cette pluralité soit reconnue comme conforme à la règle de foi. Mais la diversité pouvait aussi refléter des conflits d'interprétation, car il n'y avait pas toujours consensus sur ce qui constituait la foi commune.

311. Quoi qu'il en soit du mot « catholique » lui-même, les premiers siècles de l'histoire de l'Église sont marqués par deux décisions majeures, de grande portée pour une réflexion œcuménique sur la catholicité. L'une d'elles a été déjà évoquée en amont de notre parcours historique : elle concerne la fixation du Canon des Écritures entre II<sup>e</sup> et les IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles ; ce processus impliquait la conviction que les écrits ainsi reconnus devaient, dans leur diversité même, offrir aux communautés chrétiennes le corpus de leurs textes fondateurs. L'autre décision est liée à la rédaction des Symboles de foi, avant tout le Symbole dit « des Apôtres » et le Symbole dit « de Nicée-Constantinople » (même si l'élaboration de celui-ci fut précédée de graves péripéties lors de la crise arienne au IV<sup>e</sup> siècle). C'est grâce à ces Symboles que les communautés chrétiennes, si différentes soient-elles, ont pu jusqu'à nos jours témoigner de la même foi au Dieu de Jésus-Christ. Nous avons rappelé que le Symbole de Nicée-Constantinople, comme le Symbole des Apôtres dans sa rédaction finale, emploie à propos de l'Église, non seulement les mots « une et sainte » hérités des Écritures, mais aussi les mots « catholique » et « apostolique » – ce dernier mot impliquant une continuité entre le temps du Nouveau Testament et les temps ultérieurs.

312. À partir du IV<sup>e</sup> siècle le mot « catholique » continue à signifier, selon les cas (ou parfois dans les mêmes textes), l'universalité de l'Église ou l'orthodoxie de la doctrine.

---

<sup>267</sup> Cf. UR 3, § 6 et UR 4, § 2.

Retenons aussi que l'appartenance à l'Église « catholique » n'est pas toujours comprise comme critère absolu de la « catholicité » au sens le plus profond de ce terme ; on se rappelle la formule d'Augustin : « Il peut donc y avoir dans l'Église catholique ce qui n'est pas catholique, comme il peut y avoir hors de l'Église catholique quelque chose de catholique. » Le mot, d'ailleurs, n'est pas seulement appliqué à l'Église, mais aussi à la foi ou à d'autres réalités, et l'on remarque en outre qu'il n'est plus simplement employé comme adjectif mais aussi comme substantif (« les catholiques »).

313. Il faut enfin retenir de l'époque patristique que la catholicité y fut gravement blessée ; ce furent notamment, à partir du V<sup>e</sup> siècle, les divisions occasionnées par les controverses christologiques. Il faudra attendre le XX<sup>e</sup> siècle pour pouvoir, grâce au dialogue œcuménique, lever un certain nombre de malentendus et reconnaître que la foi au Christ peut s'exprimer dans des langages parfois différents.

Quels qu'aient été cependant les limites ou les drames de l'époque patristique, celle-ci a été réellement animée par l'idéal de la catholicité et, de diverses manières, a permis d'en mieux comprendre la portée.

### L'époque médiévale

314. Parcourant ensuite les siècles de l'époque médiévale, nous avons d'abord mis en évidence un épisode de grande portée : l'œuvre missionnaire de Cyrille et Méthode qui permirent une rencontre de l'Orient et de l'Occident, et qui, en introduisant la prédication et la célébration en langue slave, manifestèrent un aspect important de la catholicité – celle-ci devant s'enrichir de ce qui fait le génie propre de chaque culture.

315. Mais on aura surtout perçu les visages très contrastés d'une époque qui, entre le VIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, a tout à la fois connu de graves déchirures de la chrétienté et d'authentiques aspirations à la réforme de l'Église.

D'un côté, en effet, ces siècles ont été marqués par la séparation dramatique entre l'Orient et l'Occident – une rupture qui fut officielle dès 1054, mais qui atteignit son paroxysme avec la prise de Constantinople en 1204.

Ils ont été aussi marqués par le « grand schisme » au tournant du XIV<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècles : avec l'élection de deux papes en 1378, la chrétienté latine fut elle-même divisée et le resta pendant plusieurs décennies.

316. Indépendamment même de ces deux faits majeurs qui, chacun dans son ordre, ont gravement blessé la catholicité de l'Église, nous avons relevé l'ambivalence d'attitudes ou de situations qui, tout en témoignant d'un réel désir d'unité et de catholicité, ont aussi manifesté, dans un contexte de confusion politico-religieuse, une volonté d'uniformisation (ainsi dans le domaine liturgique, ou dans le cadre des missions), ou qui ont même recouru, plus radicalement, à des formes de violence vis-à-vis des « autres », en particulier des « hérétiques » et des juifs.

317. D'un autre côté, cependant, l'Église médiévale a été consciente de sa vocation à faire connaître l'Évangile à des peuples qui ne le connaissaient pas. De plus, dans certains pays au moins, la séparation entre l'Occident et l'Orient n'a pas empêché des chrétiens de rite latin et de rite grec de se connaître et de se respecter (même si, parfois, cette séparation a pu aussi favoriser des liens trop étroits entre telle Église et telle nation). Surtout, l'histoire de la chrétienté médiévale atteste maintes tentatives de réforme au bénéfice de l'Église : ainsi dans le cadre de la vie monastique (Cluny, puis Cîteaux), puis avec les Ordres mendiants, ou encore dans le contexte de la situation ecclésiale du XV<sup>e</sup> siècle. Certes, nous l'avons vu, les deux conciles entre Latins et Grecs (Lyon et Ferrare-Florence) restèrent malheureusement sans lendemain ; le fait même qu'ils aient pu se tenir et parvenir à des décrets d'union n'en constituait pas moins une forme de catholicité. Enfin, on ne saurait trop souligner la portée des réflexions menées, au XV<sup>e</sup> siècle, sur les questions de la conciliarité et de la papauté : quelle qu'ait été la diversité des positions en la matière, elles mettaient au premier plan l'exigence d'une ecclésiologie qui puisse honorer la vocation de l'Église à être réellement « une » et « catholique ».

#### L'époque moderne

318. Il était ensuite essentiel de s'arrêter sur les positions des Réformateurs au XVI<sup>e</sup> siècle, ainsi que sur les réactions de l'Église romaine. Nous avons vu que les protestants ont alors continué à qualifier l'Église de « catholique », même si ce mot a été progressivement remplacé par « universel » ; ils ne donnaient pas à cette épithète un sens confessionnel, mais en redéfinissaient le sens dans le cadre de leur ecclésiologie réformée. De leur côté les catholiques, tout en soulignant la signification géographique du mot « catholique », revendiquèrent l'usage de ce mot et l'appliquèrent spécifiquement à l'Église romaine ainsi qu'à sa doctrine ; il y eut ainsi une progressive « confessionnalisation » du concept. Certes, la conscience d'une « catholicité blessée » suscita aussi, de part et d'autre, des tentatives pour rétablir l'unité, mais celles-ci ne parvinrent pas à aboutir.

319. Les différentes conceptions de la catholicité qui se sont exprimées au XVI<sup>e</sup> siècle se sont traduites de diverses manières dans la vie des Églises. Nous l'avons d'abord vérifié par l'exemple du culte au XVI<sup>e</sup> siècle : si le culte réformé a puisé aux sources de la liturgie traditionnelle, il a cependant manifesté des innovations ou même des ruptures par rapport à celle-ci, au nom même des convictions qui habitaient les Réformateurs à propos de l'Église ; de son côté, l'Église catholique a pris en matière de culte des dispositions qui reflétaient sa propre vision de la catholicité. Nous l'avons ensuite vérifié à propos des missions catholiques et protestantes tout au long de l'époque moderne ; celles-ci ont reflété un sens profond de l'universalité chrétienne, mais, au nom d'une certaine compréhension faussée de la catholicité, ont été souvent tentées d'exporter le modèle « latin » en différents lieux (mais l'histoire des missions a aussi manifesté, dans certains cas, une autre conception de la catholicité qui impliquait le respect des peuples à évangéliser – anticipant ainsi sur les intuitions du concile Vatican II). Enfin, il a paru nécessaire d'ajouter un bref développement sur les divisions de

l'Église en Orient et sur le problème de l'uniatisme, dans la mesure où la méthode d'union alors utilisée ne fut pas respectueuse d'une véritable catholicité.

### L'époque contemporaine

320. Nous nous sommes alors tournés vers l'époque contemporaine et nous avons vu comment celle-ci a permis, par étapes, de retrouver ou de mieux comprendre le sens de cette catholicité. Ainsi avons-nous recueilli quelques apports majeurs de la théologie protestante, puis de la théologie catholique ; il en est ressorti un élargissement et un approfondissement de la notion de « catholicité », qui ne saurait être restreinte à un sens confessionnel, et qui ne se définit pas simplement par l'universalité spatiale mais aussi, et plus encore, par la capacité à pouvoir rejoindre et rassembler tout ce qu'il y a d'humain dans le monde, ainsi que par la prise en compte d'une légitime diversité au sein même de la communion ecclésiale.

321. Nous avons ensuite souligné l'importance des affirmations tenues par l'Église catholique romaine au concile Vatican II : si cette Église déclare être celle dans laquelle « subsiste » l'unique Église du Christ, elle n'en tient pas moins que le corps du Christ doit encore croître en catholicité ; elle reconnaît que le rassemblement dans l'unité se nourrit de la diversité elle-même ; elle souligne l'exigence d'une réforme permanente pour l'Église, en même temps que l'importance du dialogue œcuménique qui est chemin vers la plénitude espérée.

322. Le parcours historique que nous venons de résumer permet d'énoncer quelques aspects majeurs de la catholicité bien comprise, soit que ceux-ci aient été honorés à telle ou telle époque, soit qu'ils aient été au contraire méconnus ou démentis :

— La catholicité est l'un des signes auxquels se reconnaissent la fidélité de l'Église dans son histoire et l'authenticité du témoignage qu'elle rend à l'Évangile. Elle entend signifier la plénitude de l'Église chrétienne, sa totalité, sa globalité, sa capacité à accueillir et rassembler tout ce qui est humain. Elle est l'une de ses caractéristiques, ce qui doit se vérifier non seulement au plan doctrinal, mais aussi sur le terrain de la liturgie, de la pratique chrétienne ou de l'expérience missionnaire.

— La catholicité entend aussi signifier, par le fait même, la vocation de l'Église à être présente en tout lieu et en tout temps. Cette universalité spatiale et temporelle peut être ainsi précisée : du point de vue géographique, le concept de catholicité veut dire que l'Église est ouverte à tous les hommes et qu'elle est appelée à se répandre en tout lieu, cela sans jamais perdre son identité profonde ; du point de vue temporel, la catholicité veut dire que l'Église est unie aux générations de chrétiens qui se sont succédées et qu'elle est en route vers l'accomplissement final de l'histoire qu'elle annonce prophétiquement.

323. C'est à l'aune de ces caractéristiques qu'il convient, entre autres, de relire l'histoire des siècles passés, en se demandant comment la « marque » qu'est la catholicité a évolué après sa mention dans le Symbole de Nicée-Constantinople. La question se pose car, si

cette définition fait partie des données dogmatiques, la mise en œuvre de la catholicité (ou au contraire sa déformation ou son oubli) se joue nécessairement sur le terrain de l'histoire.

324. Il ne s'agit pas de déceler des évolutions linéaires de la catholicité au fil des siècles, car les mêmes époques ont pu, selon les cas, honorer ou contredire cette marque de l'Église. Mais on aura du moins perçu un certain nombre de seuils, soit négativement, ainsi avec la rupture de l'Orient et de l'Occident, ou avec les séparations confessionnelles de l'époque moderne ; soit positivement, en particulier avec la nouvelle compréhension de la catholicité à l'époque contemporaine et l'essor du mouvement œcuménique. Surtout, la relecture de l'histoire permet de dégager plusieurs repères qui peuvent guider notre compréhension de la catholicité.

#### Dix repères établis

##### Premier repère

325. Au cours de son évolution historique, le concept de catholicité a souvent subi une déformation dans la manière dont il a été interprété. Cela a été le cas lorsque la catholicité a été comprise comme étant simplement une marque d'unification. Ainsi, réduire la catholicité à l'unité de certaines formulations revient à ramener cette catholicité à une unité comprise comme simple uniformité. Il y a eu plus généralement, à différentes périodes, un oubli de la pluralité inhérente à l'Église, dans la légitime variété de ses expressions en Orient et en Occident. La diversité historique des communautés ecclésiales est alors occultée ; la catholicité exige au contraire une capacité de communion dans cette diversité même.

##### Deuxième repère

326. À l'inverse, perdre de vue le lien entre la catholicité et l'unité revient à oublier l'exigence de communion dans la foi qui fait des chrétiens un seul corps. La division contredit alors la vocation des communautés chrétiennes à partager la « règle de foi » et l'interprétation ecclésiale des Écritures. La catholicité à mettre en œuvre ne doit pas non plus prendre la forme d'une simple coexistence, même pacifique. La catholicité, comprise comme génératrice de « totalité » ou de « plénitude », implique réellement une prise en compte de la diversité, mais celle-ci doit être elle-même une manifestation de la communion ecclésiale.

##### Troisième repère

327. Si les deux premiers repères font ressortir l'importance d'une juste articulation entre diversité et unité, le parcours qui a été effectué fait aussi apparaître une autre question : qu'en est-il du rapport entre les Églises historiques et l'Église telle que le Christ l'a voulue ? L'histoire en témoigne : dans le passé, des communautés séparées ont affirmé qu'elles constituaient à elles seules la véritable Église. Il en a souvent résulté des attitudes d'intolérance vis-à-vis des « autres », voire de violence à leur endroit. Comme on verra, le mouvement œcuménique a heureusement permis, à l'époque contemporaine, de reconnaître ces dérives et de les dénoncer. Mais il reste à se demander comment les Églises historiques comprennent leur relation avec l'unique Église du Christ.

##### Quatrième repère

328. Le « mariage » entre autorité temporelle et autorité ecclésiale fut nuisible au principe de catholicité, dans la mesure où il fut engagé dès le IV<sup>e</sup> siècle (à partir de Théodose) entre deux projets d'unité, celui de l'Église et celui de l'Empire. En Orient aussi, à partir du VI<sup>e</sup> siècle surtout, l'empire byzantin eut le projet d'utiliser l'universalisme politique au profit de l'autorité ecclésiale (même si certains territoires de l'Orient relevaient de l'Église latine). Le risque de ces compromis a été de réduire la catholicité ecclésiale à un universalisme politique autant qu'à un universalisme spirituel. Fut ainsi remis en cause le statut de différence fondamentale qui était initialement préconisé entre l'Église et les pouvoirs de ce monde.

#### Cinquième repère

329. Par de tels compromis politico-ecclésiaux, la catholicité a été ramenée à une caractéristique seulement applicable à une partie de l'Église historique. Or la catholicité doit être plutôt vécue comme « plénitude » dans la différence. Elle doit exprimer l'irréductible diversité de la situation originelle de l'Église : cela sur le plan doctrinal (par la reconnaissance de légitimes différences), et sur le plan historique (par la capacité de vivre ensemble, mais sans s'exclure) – à condition que la diversité ne nuise pas à l'exigence de la communion dans la foi ni ne mette en cause la quête de l'unité entre chrétiens.

#### Sixième repère

330. Dès le début du deuxième millénaire est apparue, dans l'évolution de l'ecclésiologie occidentale, une nouvelle clé d'interprétation du principe de catholicité : celle de l'indispensable « réforme » de l'Église, invitée à restaurer par et en elle-même l'authenticité « évangélique » de son projet d'« unité » en lien avec sa prétention d'« universalité ».

À cette lumière, les tentatives de plus en plus fréquentes de réforme (notamment en Occident : « réforme » grégorienne, « réforme clunisienne », autres réformes médiévales, mais aussi « Réformes » protestantes et « Réforme catholique » ou « Contre-Réforme »...) peuvent être interprétées comme autant de tentatives pour corriger des déviations ou pertes de la catholicité originelle.

#### Septième repère

331. D'un autre point de vue, cependant, les réformes de l'époque moderne ont été aussi l'occasion de nouvelles séparations qui ont porté atteinte à cette même catholicité. Ce caractère séparateur a fait que, malgré leur ambition purificatrice, les tentatives de réformes ont été partiellement inefficaces – jusqu'à ce que le mouvement œcuménique ouvre des perspectives nouvelles.

#### Huitième repère

332. La « marque » de l'Église qu'est la catholicité, proclamée par le Symbole de Nicée-Constantinople, ne saurait être une simple composante d'un programme ecclésial. Elle est bien plutôt, comme le sont les trois autres marques du credo, l'une des caractéristiques essentielles que doit honorer l'Église en son devenir historique. Elle contribue à définir l'identité de l'Église et appelle par le fait même à une permanente conversion, car, comme nous

l'avions déjà affirmé dans notre document Pour la conversion des Églises : « On ne peut vivre en vérité selon son identité que dans un mouvement constant de conversion » (n° 195).

#### Neuvième repère

333. La catholicité, dès l'origine, n'est pas la marque d'un état intangible, mais signifie la permanence d'une dynamique réformatrice qui doit être constamment à l'œuvre. Ainsi comprise, elle appelle dès maintenant à accueillir et respecter de légitimes différences dans nos compréhensions de l'Église – même si, pour la doctrine comme pour les pratiques ecclésiales, la pleine communion n'est pas encore réalisée. Elle appelle aussi à ne pas se contenter d'un statu quo, mais à se demander comment les Églises historiques, sans renoncer aux richesses de leurs traditions respectives, peuvent progresser vers une communion plus visible dans l'unique Église du Christ. Elle a enfin une dimension sociale, dans la mesure où elle porte en elle le vœu de la solidarité humaine et des relations de justice et de paix qui doivent unir entre eux les membres de l'humanité.

#### Dixième repère

334. Les liturgies ont manifesté, dans les premiers siècles, un lien d'unité entre des communautés qui étaient néanmoins d'une grande diversité. La prière commune pour l'unité et la prière des uns pour les autres doivent donc, aujourd'hui encore, contribuer à rendre à la catholicité son dynamisme œcuménique.

Tels sont les quelques repères de compréhension qui peuvent aider à relire l'histoire de la catholicité.

335. Il importe à présent de retracer les principales étapes du dialogue œcuménique sous l'angle de notre thème. Outre que le mouvement œcuménique est comme tel une expérience de catholicité, il atteste depuis plusieurs décennies la recherche d'une vision commune qui puisse honorer l'énoncé du Symbole sur l'Église « une » et « catholique ». Cette recherche demeure en chemin et ne va pas sans difficultés, mais les progrès déjà accomplis laissent du moins espérer que de nouveaux pas pourront être franchis vers une compréhension commune de la catholicité.

## IV

### LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE

#### LA CATHOLICITÉ AU SEIN DU MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE

336. La dynamique amorcée au début du XX<sup>e</sup> siècle pour réconcilier les Églises séparées a mobilisé la catholicité : une manière privilégiée, stimulée à partir des années 1960 par l'engagement œcuménique de Vatican II, de penser la communion comme diversité réconciliée, tout en s'ouvrant davantage au service éthique de toute l'humanité comme de l'ensemble de la Création.

337. Le mouvement œcuménique aspire à donner à la réconciliation des Églises, déjà réalisée en Jésus-Christ, une expression visible. Si l'unité est fondamentalement donnée en Christ, la catholicité en est comme le ferment qui la travaille, sa qualité intrinsèque : que Jésus-Christ soit tout, en tous et avec tous. À une unité qui risque d'être comprise comme un concept statique ou uniformisant, la catholicité apporte une concentration sur le message partagé de l'Évangile, une mise en valeur de la prière en commun et de la spiritualité (au niveau local comme au niveau mondial), une conversion renouvelée à Jésus-Christ.

338. Les Églises ont cherché à reconnaître les critères de la catholicité et les expressions les plus adéquates de cette qualité, tant en leur sein qu'entre elles. La catholicité a connu dans l'histoire œcuménique des accents complémentaires : une catholicité par l'expansion géographique, par l'engagement social, par l'accord théologique, dans des formes de communion ou d'union entre des Églises, et spirituelle et pratique par une « guérison » des mémoires du passé. Ces courants vont se déployer sur des voies parallèles avec diverses formes de mise en œuvre, dans des dialogues multilatéraux ou bilatéraux.

339. En 1910, le Mouvement missionnaire appela à une rencontre internationale qui sera la première conférence missionnaire mondiale, à Édimbourg. L'on évita le qualificatif « œcuménique » à cause de l'absence des Églises orthodoxes et de l'Église catholique romaine. Ce terme était aussi trop associé à l'idée d'un concile et à des affirmations de foi, alors que cette conférence était pragmatique : les Églises protestantes et anglicanes voulaient mettre fin au travail missionnaire concurrentiel, et aller dans le sens d'une catholicité par l'expansion géographique, portant le témoignage de l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre.

340. Cette catholicité par l'expansion géographique n'allait pas de pair avec une reconnaissance théologique mutuelle. Aussi, la Conférence anglicane de Lambeth en 1920 envoya un « Appel à tout le peuple chrétien » pour inciter à une « union » de toutes les Églises par le lien du ministère épiscopal. Du côté orthodoxe, la même année, Germanos Strenopoulos, futur évêque de Thyatire, écrivit au nom du patriarcat œcuménique une lettre « à toutes les Églises du Christ, où qu'elles se trouvent », pour qu'elles collaborent à une « société des Églises ». Ce furent là les prémices de la branche Foi et Constitution qui allait travailler à la catholicité théologique et ecclésiologique du mouvement œcuménique, notamment sous l'impulsion de l'archevêque luthérien suédois Nathan Söderblom.

341. Dès 1937, à la 2<sup>e</sup> Assemblée de Foi et Constitution à Édimbourg, commença une réflexion sur les modèles d'unité, qui valorisa l'« union organique » des Églises comme réalisation de l'unité du mouvement œcuménique et missionnaire. Cette forme plus accomplie est définie par : l'unité dans la foi et la confession ; l'unité structurelle ; une nouvelle identité unie qui dépend d'un seul gouvernement ; l'unité dans le ministère. Les Églises s'y déclarent prêtes à renoncer à leurs identités confessionnelles (ou à les mettre au second plan) pour former une nouvelle réalité ecclésiale partagée<sup>268</sup>.

342. Le mouvement œcuménique trouva une expression mondiale en 1948 sous une forme fédérative, dans le Conseil Œcuménique des Églises (COE) réunissant la plupart des Églises de la Réforme, ainsi que des Églises orthodoxes et orthodoxes orientales (notamment le patriarcat œcuménique, patriarcat grec d'Antioche, patriarcat grec d'Alexandrie, patriarcat grec de Jérusalem, Église de Grèce, Église copte d'Égypte, Église tawahedo d'Éthiopie). L'Église catholique n'en fut, à ce jour, jamais membre (tout en participant aux Assemblées dès 1961 et aux travaux théologiques surtout à partir de l'Assemblée d'Upsal en 1968). En 1961, d'autres Églises orthodoxes et orthodoxes non chalcédoniennes ont rejoint le COE, notamment l'Église orthodoxe roumaine, l'Église orthodoxe russe, l'Église apostolique Arménienne. Avec l'intégration la même année du Conseil International Missionnaire dans le COE, ainsi que l'entrée des premières Églises du sud, la catholicité géographique s'élargissait et la catholicité théologique s'ouvrait à de nouveaux défis<sup>269</sup>.

#### Willem Adolph Visser 't Hooft et le Conseil œcuménique des Églises

343. Le pasteur néerlandais<sup>270</sup>, né avec le siècle et décédé en 1985, a été l'un des bâtisseurs de la catholicité ecclésiale dans ses médiations institutionnelles modernes<sup>271</sup>. Cosmopolite, à l'instar de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), il fut actif dans les mouvements chrétiens de jeunesse – dont le rôle fédérateur central doit être souligné dans la création de tous les organismes œcuméniques de ces décennies. Dès 1938, Visser 't Hooft est appelé comme secrétaire général du Conseil Œcuménique des Églises en gestation ; sa charge devient officielle en 1948 à la première Assemblée (Amsterdam) et il continuera d'exercer la fonction jusqu'en 1966. Au moment où l'Église catholique s'apprêtait à vivre le Concile Vatican II, il transforma le célèbre adage qu'Érasme avait hérité du poète Horace : *Tua res agitur, paries cum proximus ardet, c'est ton intérêt qui est en jeu, lorsque la maison de ton voisin brûle*. Dorénavant, disait-il, nous devons dire *Nostra res agitur, c'est notre intérêt qui est en jeu*.

---

<sup>268</sup> Deuxième Conférence de « Foi et Constitution », Édimbourg, 3-18 août 1937, Rapport final, § 114, 116, 121, 123, 124, dans L. Vischer, *Foi et Constitution. Textes et documents du Mouvement « Foi et Constitution »*, 1910-1963, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1968, p. 62-64.

<sup>269</sup> Le Conseil œcuménique des Églises (COE) réunit environ 350 Églises membres. <https://www.oikoumene.org/fr/about-the-wcc>.

<sup>270</sup> Voir l'article de K. Raiser « Catholicity revisited », dans Agapè : Études en l'honneur de Mgr Pierre Duprey J.-M.-R. Tillard dir.), Chambésy-Genève, Centre orthodoxe du patriarcat œcuménique, 2000, p. 111-136.

<sup>271</sup> Voir l'opuscule de W. A. Visser 't Hooft, *Le catholicisme non-romain*, Paris, Cahiers de Foi et Vie, 1933.

344. Le rappel de la haute figure de Visser 't Hooft nous invite à revisiter l'héritage des « praticiens de la théologie œcuménique » catholiques et protestants de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. La naissance du COE et l'ouverture du concile œcuménique Vatican II en 1962 ont été des événements immenses, et d'une certaine manière, inespérés. Parmi les théoriciens de cette pratique œcuménique, rappelons également la mémoire du luthérien Oscar Cullmann, dont il a été question plus haut<sup>272</sup>.

345. À l'Assemblée du COE de New Delhi de 1961 l'union organique devint le but privilégié, à partir du commun fondement christologique (qui deviendra trinitaire sous l'influence de la théologie orthodoxe). Quelques unions d'Églises furent réalisées, avec un regain aussi dans les années 2000. La catholicité s'y exprime dans la refonte d'une identité nouvelle et commune.

346. Sous la direction et l'impulsion de Visser 't Hooft, dès avril 1964, peu avant la promulgation du décret conciliaire sur l'œcuménisme, en lien avec la commission Foi et Constitution un groupe de travail mixte, composé de théologiens protestants et catholiques fut constitué. À son tour, il mandate une commission qui étudie les questions communes qui divisent ; en 1968, leur Étude sur la Catholicité et l'Apostolicité voit le jour<sup>273</sup>. L'heure n'est plus à l'antagonisme hostile ; même la simple collaboration est dépassée par l'appel à une « solidarité fraternelle », comme l'enjoignait en 1983, à Vancouver, le cardinal Willebrands au pasteur Philip Potter.

347. C'est le Concile Vatican II et la question de l'adhésion de l'Église catholique au COE qui sont à l'origine de la discussion sur la catholicité comme l'un des thèmes majeurs de l'assemblée du COE à Upsal en 1968. La première section du rapport final Le Saint-Esprit et la catholicité de l'Église fait référence explicite aux « apports mutuels des Églises d'Orient et d'Occident, des vieilles comme des jeunes Églises ; [aux] signes puissants de renouveau au sein de l'Église catholique romaine », et poursuit : « La catholicité atteint sa plénitude lorsque ce que Dieu a déjà commencé dans l'histoire est finalement dévoilé et accompli », et note clairement : « La catholicité est don de l'Esprit, mais elle est aussi œuvre à accomplir, appel et engagement ».

Le document en vient à préciser :

Le mouvement œcuménique contribue à élargir cette expérience de l'universalité, et ses conseils régionaux comme son Conseil œcuménique des Églises peuvent être considérés comme une étape transitoire préparant la réalisation future d'un mode vraiment universel, œcuménique et conciliaire de vie et de témoignage communs. Les membres du COE, en s'appuyant les uns sur les autres, devraient travailler en vue de ce temps où un Concile authentiquement universel pourra enfin parler au nom de tous les chrétiens et ouvrir la voie de l'avenir<sup>274</sup>.

---

<sup>272</sup> Cf. son étude critique Vrai et faux œcuménisme. Œcuménisme après le Concile, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1971.

<sup>273</sup> Texte publié dans Irénikon XLIII (1970), p. 163-206.

<sup>274</sup> « Rapport final de la Section I : Le Saint-Esprit et la catholicité de l'Église » (N. Goodall (dir.), Rapport d'Upsal : Rapport officiel de la quatrième Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, Upsal, 4-20 juillet 1968, Genève, COE, 1969, p. 9-16).

348. Sur cette base, une vision de la catholicité dans l'espace et dans le temps se développa à l'Assemblée du COE à Nairobi 1975, où l'on affirma que « l'Église-une doit être envisagée comme une communauté conciliaire d'Églises locales<sup>275</sup> ». L'Assemblée de Vancouver en 1983 aura le souci de réconcilier « l'unité de l'Église et l'unité de l'humanité » (Foi et constitution et Christianisme pratique). Ce souci d'une approche théologique et éthique plus holistique est à l'origine du lancement du « processus conciliaire pour la justice, la paix et la sauvegarde de la création » (Justice Peace and Integrity of the Creation, JPIC). Ce programme valorisa la catholicité par l'engagement éthique et diaconal contre l'exploitation de la nature, le racisme, le sexisme, les armes, la violence.

349. Cela suscita un véritable mouvement de « rencontres conciliaires », au niveau mondial (Séoul 1990), ou en Europe avec la « Conférence des Églises européennes » (KEK, homologue du COE en Europe), et le Conseil des Conférences épiscopales d'Europe (CCEE) : à Bâle (1989), Graz (1997), Sibiu (2007), dans une dynamique de dépassement des frontières.

350. Le COE poursuivra régulièrement de tels programmes, mobilisant les Églises du Sud et les Églises orthodoxes dans un « mouvement » de catholicité vécue par des « rencontres conciliaires » mondiales (Convocation œcuménique internationale pour la paix, à Kingston, Jamaïque 2011 ; Assemblée de Porto Alegre 2006 ; de Busan en 2013 qui faisait écho au Forum social mondial), ou assemblées régionales.

351. Cette catholicité éthique se trouve aujourd'hui face à des dynamiques contradictoires et complexes. L'élan à s'engager ensemble pour le climat et la création (Sibiu 2007 ; Temps pour la création) se heurte au désir croissant, pour des causes de communication médiatique, de donner un label confessionnel à cet engagement.

352. Une orientation décisive intervient pour la catholicité du COE (Canberra en 1991) avec l'unité des Églises pensée comme « communion », *koinonia*. Les différences théologiques ne sont pas harmonisées mais « réconciliées » avec une préservation des différences. La catholicité présuppose une différence enrichissante. D'où le discernement nécessaire de ce qui demeure séparateur.

353. Parallèlement au mouvement multilatéral, dans la perspective d'un « consensus différencié » qui accorde sa place à la différence, les grands organismes confessionnels valorisèrent la qualité d'un accord théologique créant une « communion » ecclésiale mondiale. Les Églises anglicanes développèrent leur identité comme communion mondiale à la Conférence de Lambeth dès 1867. En 1984, la Fédération luthérienne mondiale ajouta à son nom le qualificatif « une communion d'Églises » et insista sur « l'unité dans la diversité

---

<sup>275</sup> « L'Église-une doit être envisagée comme une communauté conciliaire d'Églises locales, elles-mêmes authentiquement unies. Dans cette communauté conciliaire chaque Église locale possède, en communion avec les autres, la plénitude de la catholicité et rend témoignage de la même foi apostolique ; elle reconnaît donc que les autres Églises font partie de la même Église du Christ et que leur inspiration émane du même Esprit. Comme l'Assemblée de la Nouvelle Delhi l'a indiqué, elles sont liées entre elles par un même baptême et une même eucharistie ; elles reconnaissent mutuellement leurs membres et leurs ministères. Elles sont unies par le commun engagement qu'elles ont pris de confesser l'Évangile du Christ, en assurant sa proclamation et le service au monde » (Rapport de la section II de Nairobi, dans M. Henriet (dir.), *Briser les Barrières*. Rapport officiel de la Cinquième Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, Nairobi, 23 novembre – 10 décembre 1975, Paris, 1976, p. 168).

réconciliée ». Les Églises réformées et presbytériennes, depuis 1875 réunies dans une Alliance d'Églises réformées et presbytériennes, et l'alliance d'Églises congrégationalistes existant depuis 1879, fusionnées en 1970 en « Alliance réformée mondiale », se comprennent depuis 2010 comme Communion mondiale d'Églises Réformées.

354. « Qui manque à la table du dialogue ? » : telle était la question posée en 1998 par Konrad Raiser, secrétaire général, à l'occasion du bilan des cinquante ans du COE. En effet, de nombreuses Églises, en expansion, ne sont pas membres de cette institution et expriment des réserves importantes quant au mouvement œcuménique institutionnel. Pour relever ce défi, est alors créé en 2002 le Forum Chrétien Mondial (Global Christian Forum<sup>276</sup>). Lors de rassemblements nationaux et régionaux, sa méthodologie permet à chacun de partager son itinéraire personnel avec le Christ (« Personal Pilgrimage of Faith »), en vue d'une plus grande reconnaissance mutuelle comme frère ou sœur en Christ. Le récit personnel facilite ensuite un témoignage à propos des dons et des blessures de sa propre tradition ecclésiale. Cette méthodologie vise à passer d'une reconnaissance interpersonnelle à une plus grande connaissance et appréciation des autres Églises.

#### Dialogues bilatéraux et déclarations d'accord

355. Parallèlement, de manière d'abord très fructueuse, des dialogues bilatéraux devinrent possibles après le Concile Vatican II. Les Églises chrétiennes ont débattu de quasiment tous les sujets controversés<sup>277</sup>. Mais ces dialogues ne peuvent être mis à l'épreuve de la réalité tant que les Églises ne les reçoivent pas officiellement. Très peu ont atteint ce stade de déclarations des Églises, impliquant une demande de pardon, le gel des anathèmes, la formulation des vérités partagées, les possibilités de formes de vie commune. La Déclaration commune concernant la justification (luthéro-catholique)<sup>278</sup> de 1999 déclare obsolètes les condamnations doctrinales réciproques portant sur la justification (dans la Confession d'Augsbourg et au Concile de Trente) et affirme un accord fondamental sur ce sujet central. La catholicité est ici dans la qualité d'affirmations théologiques réconciliées.

356. Des déclarations de communion ont été possibles sur la base du consensus différencié entre Églises luthériennes, réformées et méthodistes. Avec les Églises anglicanes, des déclarations de communion furent signées en Europe : la « Déclaration de Meissen » avec les Églises protestantes allemandes, la « Déclaration de Reuilly » avec les Églises luthériennes et réformées en France, la « Déclaration de Porvoo » avec les Églises luthériennes scandinaves (sauf le Danemark) et baltes.

357. Finalement, la catholicité est actuellement approfondie dans le mouvement œcuménique dans deux autres domaines. D'abord à travers un travail sur l'espace des dialogues

---

<sup>276</sup> <https://globalchristianforum.org/fr/>.

<sup>277</sup> Accords et dialogues œcuméniques, bilatéraux et multilatéraux, français, européens et internationaux, A. Birmelé (éd.), Paris, Olivétan, 2021.

<sup>278</sup> Fr. Chavel, B. Cholvy, M. Stavrou (éd.), Déclaration commune sur la doctrine de la justification. Nouvelle traduction œcuménique et commentaires, Paris, Salvator, 2020.

et des actions œcuméniques comme lieu de responsabilité mutuelle<sup>279</sup>. Il s'agit, malgré un paysage ecclésial en mutation, de mettre l'accent sur l'aspect conciliaire et fondateur du mouvement œcuménique, comme espace d'échanges et de discernement mais aussi de redevabilité. L'autre domaine est sa dimension spirituelle, dans un processus de « guérison » des séparations, des mémoires des persécutions, des stéréotypes de « l'ennemi ». Les Églises relisent l'histoire en faisant mémoire de leurs souffrances, afin de permettre de nouvelles initiatives communes<sup>280</sup>. La catholicité renvoie ainsi aux limites de chaque modèle d'unité, dont elle interroge la capacité de conversion spirituelle et de redevabilité mutuelle.

## LA CATHOLICITÉ DANS LES DIALOGUES ŒCUMÉNIQUES CONTEMPORAINS

358. Notre parcours sur l'histoire de la notion de catholicité se poursuit par les divers dialogues théologiques qui jalonnent le mouvement vers l'unité : cette unité désirée mise en tension avec le caractère local des Églises, stimule la recherche de modèles d'une communion possible entre elles, sans forcément aboutir à des unions structurelles mais pour servir l'annonce de l'Évangile. Après avoir présenté les dialogues entre luthéro-réformés, puis entre ceux-ci et les catholiques, nous verrons comment les Églises évangéliques, baptistes, pentecôtistes... ont elles aussi été interrogées par ce thème de la catholicité dans leurs différents dialogues. Nous terminerons par un bref parcours qui retrace les déclarations concernant les relations entre le judaïsme et le christianisme, enjeu théologique fondamental pour la foi chrétienne qu'il est juste d'aborder de manière œcuménique.

La catholicité de « l'Église fondée sur la Parole de Dieu » : les dialogues luthéro-réformés

359. Pour les luthériens comme pour les réformés aujourd'hui, la catholicité confessée comme marque de l'Église est ancrée dans la volonté de Dieu ; elle est déjà donnée en Jésus-Christ et se manifeste dans la communion réalisée dans la prédication et les sacrements (baptême et cène). Elle inclut des différences légitimes en termes de vie cultuelle comme d'organisation ecclésiale. Les Églises doivent chercher à la vivre et à la manifester de manière visible en leur sein, au plan des relations entre elles ainsi que dans leur témoignage dans et pour le monde, en vue d'une humanité réconciliée.

---

<sup>279</sup> « Toutes les Églises sont, individuellement, appelées à donner les unes aux autres, à recevoir les unes des autres et à se rendre mutuellement des comptes [...]. Même aujourd'hui, alors que le partage eucharistique n'est pas toujours possible, les Églises divisées se rendent mutuellement des comptes et expriment des aspects de la catholicité lorsqu'elles prient les unes pour les autres, partagent des ressources et s'entraident en cas de besoin, prennent des décisions ensemble, œuvrent ensemble pour la justice, la réconciliation et la paix, admettent leur obligation de s'expliquer sur leurs manières respectives d'être disciples conformément aux promesses du baptême, et poursuivent le dialogue en dépit de leurs divergences, refusant de dire : "Je n'ai pas besoin de vous" (1 Co 12, 21) » (soul. par nous) (COE, Texte sur l'ecclésiologie : appelés à être l'Église une, 7, dans : IX<sup>e</sup> assemblée Porto Alegre, 2006. <https://www.oikoumene.org/fr/resources/documents/called-to-be-the-one-church-as-adopted>).

<sup>280</sup> Le document le plus récent de la Commission internationale catholique-luthérienne prévoit un tel processus dans un texte préparant le jubilé de la Réformation (2017) : « Du conflit à la communion. Commémoration luthéro-catholique commune de la Réforme en 2017 », Istina LVIII (2013), p. 269-330.

360. Cela est exprimé au plan européen comme au plan mondial dans les accords entre Églises luthériennes et réformées, qui ouvrent à une réelle communion ecclésiale. Sans se concrétiser en union institutionnelle, les dialogues menés au sein de ces communions ou entre elles produisent des textes de référence, fruits non pas d'initiatives individuelles mais d'un mûrissement ecclésial qui leur donne une grande importance.

#### Réaliser « la pleine communion ecclésiale » : le dialogue en Europe

361. Dans une volonté forte de communion ecclésiale au-delà des frontières confessionnelles ou nationales, et à la suite d'un long processus qui travaille les Églises protestantes depuis la seconde guerre mondiale, un accord fondamental a été signé en 1973 par la majorité des Églises luthériennes et réformées d'Europe. En adoptant la Concorde de Leuenberg, ces Églises se sont déclarées en pleine communion ecclésiale. Réunies au sein de la Communion d'Églises protestantes en Europe, elles sont actuellement 94<sup>281</sup>. La base de la Concorde de Leuenberg est d'affirmer que « la condition nécessaire et suffisante de la vraie unité de l'Église est l'accord dans la prédication fidèle de l'Évangile et l'administration fidèle des sacrements<sup>282</sup> ». Les Églises signataires partagent la conviction qu'elles « font partie ensemble de l'unique Église de Jésus-Christ<sup>283</sup> » et qu'« une unification qui porterait atteinte à la pluralité vivante des formes de la prédication, de la vie cultuelle, de l'ordre ecclésial et de l'activité diaconale et sociale, contredirait l'essence de la communion ecclésiale conclue par la présente déclaration<sup>284</sup> ». Si le terme « catholicité » ne figure pas dans le texte de la Concorde, cette dimension est développée dans la suite du dialogue interne à la Communion d'Églises protestantes en Europe.

362. Ainsi, l'assemblée de Vienne en 1994 affirme que le baptême « est le fondement et le sceau de l'appartenance à l'Église universelle et apostolique (ecclesia catholica et apostolica)<sup>285</sup> » et que la Cène « est un signe de l'Église une, sainte, catholique et apostolique<sup>286</sup>. » Elle précise :

L'Église est catholique (universelle) conformément à la catholicité de son fondement. L'Église ayant son origine dans la Parole de Dieu, source de salut pour le monde entier, elle n'est pas limitée par les frontières naturelles de communautés humaines mais elle est, en tant que communion créée par Dieu, universelle (catholique). La vie de l'Église est communion avec le Dieu trinitaire. Les chrétiens et les Églises ont pour mission de rendre visible ce don de Dieu par les formes concrètes

---

<sup>281</sup> À la date du 30 septembre 2019. Outre les Églises réformées et les Églises luthériennes, la Concorde de Leuenberg a également été signée par les Église unies qui en sont issues, par les Églises des Vaudois d'Italie et par celles des Frères tchèques. Des Églises méthodistes s'y sont jointes ultérieurement. Quelques Églises d'Amérique Latine sont également membres de la Communion d'Églises protestantes en Europe : trois Églises en Argentine (Iglesia Evangélica del Río de la Plata, Iglesia Evangélica Luterana Unida et Iglesia Evangélica Metodista) et une en Equateur (Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador).

<sup>282</sup> Concorde de Leuenberg, 2, en référence à l'article VII de la Confession d'Augsbourg (1530). Voir aussi Jean Calvin, *L'Institution chrétienne* (1560), IV, I, 9 (éd. citée sup., p. 21) ; Confession de foi des Églises réformées de France dite « Confession de La Rochelle » (1559), article 28, dans O. Fatio (éd.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 124.

<sup>283</sup> Concorde de Leuenberg, 34.

<sup>284</sup> Ibid., 45.

<sup>285</sup>

<sup>286</sup> La doctrine et la pratique de la sainte-cène, 6.

de leur vie, par le dépassement des frontières nationales, raciales, sociales ou culturelles. Dans sa catholicité, l'Église est la promesse d'une communion universelle de tous les êtres humains<sup>287</sup>.

Une insistance est mise sur la dimension du témoignage :

L'Église fondée sur la Parole de Dieu, salut du monde, étant universelle, son témoignage et son service doivent toujours à nouveau être interrogés pour voir dans quelle mesure ils proclament publiquement et expriment le caractère universel de l'appel et la promesse de cette Parole divine<sup>288</sup>.

363. En 2006, l'assemblée de Budapest insiste sur les efforts à faire pour manifester cette catholicité de manière visible :

La catholicité signifie qu'un lien intérieur et indissoluble unit chaque paroisse et Église à l'unique Église universelle, depuis son origine jusqu'à son existence actuelle et dans les contextes différents. La correspondance visible à cette catholicité confessée dans la foi réside – avec l'unité confessée dans l'œcuménisme vécu –, dans la communion réalisée entre tous les chrétiens, partout dans le monde par-delà les frontières de confession, de nation, de race, de société, de sexe ou de culture. Là où malgré des différences confessionnelles la pleine communion ecclésiale a été réalisée grâce à la compréhension commune de l'Évangile, les efforts pour parvenir à la manifestation visible de la catholicité ne doivent pas être abandonnés<sup>289</sup>.

364. L'assemblée de Florence en 2012 pointe les conséquences de cette catholicité en termes de décisions communes. Ainsi,

aucune Église ne saurait s'isoler, toutes les Églises s'engagent à tenir compte des conséquences œcuméniques de leurs décisions. Elles doivent conjuguer particularité et catholicité et leur réflexion doit dépasser leurs seules frontières. Ceci inclut la question des instruments et structures nécessaires à la CEPE [Communion d'Églises Protestantes en Europe] en vue de renforcer l'engagement mutuel des Églises membres<sup>290</sup>.

Cela touche à la question du gouvernement de l'Église :

D'un point de vue protestant, l'episkopè est façonnée et exercée d'abord au niveau de chaque Église particulière. Or, dans le même temps, chaque église appartient à la seule Église une de Jésus-Christ. En veillant à la prédication et à la vie spirituelle de l'église locale l'exercice de l'episkopè assume la responsabilité pour l'Évangile, noyau central de l'apostolicité et de l'unité de l'Église. L'episkopè est donc au service de l'unité de l'Église universelle et ne peut être envisagée hors de cette perspective œcuménique<sup>291</sup>.

365. L'assemblée de Florence constate cependant la difficulté à avancer dans le projet d'une synodalité européenne qui a été mis en œuvre lors de l'assemblée de Budapest. La traduction institutionnelle de la communion à un niveau supranational est difficile pour des Églises qui veulent garder la liberté de décision au niveau de leur propre synode.

366. Dans la même ligne que la Concorde de Leuenberg, une Formule d'Accord a été adoptée en 1997 par l'Église évangélique luthérienne d'Amérique, l'Église presbytérienne aux États-Unis, l'Église réformée d'Amérique et l'Église unie du Christ, et la Déclaration d'Amman

---

<sup>287</sup> L'Église de Jésus-Christ : la contribution des Églises issues de la Réforme au dialogue œcuménique sur l'unité de l'Église, 2.3.

<sup>288</sup> Ibid., 2.5.4.

<sup>289</sup> La forme et l'organisation des Églises protestantes dans une Europe en mutation, 1.4.4.

<sup>290</sup> Écriture, confession de foi, Église, 4.

<sup>291</sup> Ministère, ordination, episkopè, 73.

a été signée en janvier 2006 par sept Églises luthériennes et réformées du Proche-Orient (Jordanie, Israël, Liban, Égypte, Syrie, Koweït et Iran).

« Une variété de formes et de structures, expressions véritables de l'Église » : les dialogues internationaux

367. Le dialogue entre la Fédération luthérienne mondiale et la Communion mondiale d'Églises réformées est cohérent avec l'élargissement de la Communauté européenne. La Fédération luthérienne mondiale, qui regroupe 148 Églises de 99 pays différents, est devenue une « communion » d'Églises en 1984. La Communion mondiale d'Églises réformées rassemble quant à elle 232 Églises congrégationalistes, presbytériennes, vaudoises, réformées, en voie d'unification ou unies, dans plus de 100 pays ; elle est née en 2010 à Grand Rapids aux États-Unis, de l'union de l'Alliance réformée mondiale avec le Conseil œcuménique réformé. Au niveau européen comme au niveau mondial, les Églises luthériennes et les Églises réformées tentent ainsi d'approfondir leurs liens de communion, au plan spirituel et théologique mais aussi au plan institutionnel.

368. Le dernier document issu du dialogue entre la Fédération luthérienne mondiale et la Communion mondiale d'Églises réformées rappelle que luthériens et réformés « confessent avec l'Église de tous les temps et de tous les lieux que l'Église est une, sainte, catholique et apostolique<sup>292</sup> » et précise que les références à l'unité et à la catholicité de l'Église donnent « la possibilité de reconnaître une variété de formes et de structures comme étant des expressions véritables de l'Église<sup>293</sup> ». Il indique que « l'Église est catholique (pleine et universelle) parce que la Parole de Dieu a comme but le salut du monde entier. Comme communauté créée par Dieu, l'Église est appelée à dépasser les frontières humaines (nationalité, culture, race, classe sociale, genre). La catholicité de l'Église est donnée aux chrétiens et aux Églises comme volonté de Dieu<sup>294</sup> ».

« L'unité visible, volonté du Christ » : les dialogues entre l'Église catholique et les Églises luthériennes et réformées

369. Depuis près de cinquante ans, les Églises luthériennes et réformées dialoguent avec l'Église catholique au niveau international. Des commissions officiellement désignées par les Églises creusent les sujets doctrinaux qui rassemblent comme ceux qui divisent, les points de convergence comme ceux de divergence. Les textes publiés n'ont pas le même statut que ceux des dialogues entre luthériens et réformés, car ils n'engagent pas les Églises. À part la

---

<sup>292</sup> Communion : On Being the Church. Report of the Lutheran-Reformed Joint Commission between the Lutheran World Federation (LWF) and the World Communion of Reformed Churches (WCRC) (2006-2012), 1.

<sup>293</sup> Ibid., 15.

<sup>294</sup> Ibid., 77.

Déclaration commune sur la doctrine de la justification, ils ne sont pas des accords mais ils sont des points d'étape importants sur le chemin du dialogue et permettent d'avancer sur le chemin d'une compréhension commune de l'Évangile et de l'Église.

« Membres d'un seul et même Corps » : le dialogue luthéro-catholique

370. Depuis 1967, la Fédération luthérienne mondiale mène un dialogue théologique international approfondi avec l'Église catholique. Onze documents ont été publiés entre 1974 et 2015<sup>295</sup>. Le document *L'unité* qui est devant nous évoque la catholicité en lien avec la foi et le témoignage. Il indique que « pour l'unité de nos Églises et en particulier pour la tâche d'annoncer la foi qui leur revient, une confession commune de cette foi est d'une importance fondamentale » et il appelle à « revenir avant tout au centre christologique et trinitaire [...] afin de ressaisir ensemble, à partir de là, la pleine catholicité de la foi. Un tel effort conduira à des déplacements d'accent et à des changements dans la façon dont nos Églises se comprennent elles-mêmes : le dépassement d'unilatéralismes, le redéploiement d'étroitures, la correction de certaines exagérations<sup>296</sup> ». Ce document pointe la difficulté que représentent les conceptions différentes du ministère épiscopal, qui empêchent un exercice commun de l'épiskopè ; cette dimension est nécessaire au regard de l'Église catholique pour qu'il y ait communion ecclésiale, alors que, comme on l'a vu plus haut, pour les luthériens il suffit qu'il y ait un accord sur l'annonce de l'Évangile et la célébration des sacrements.

371. Le rapport *Église et justification* indique que l'idée fondamentale et déterminante pour l'ecclésiologie est la même pour les luthériens et les catholiques ; c'est qu'« il est de l'essence de toute Église locale d'être ouverte aux autres Églises locales. C'est ce qu'exige la catholicité<sup>297</sup> ».

372. Au cœur de ce dialogue figure un texte d'un poids fondamental, car il a été officiellement signé par l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale. Il s'agit de la Déclaration commune sur la doctrine de la justification, adoptée en 1999. Cet accord fait date dans les relations entre ces deux familles ecclésiales. Le Conseil méthodiste mondial s'est associé à cette déclaration en 2006. La Communion mondiale d'Églises réformées et la Communion anglicane ont fait de même en juillet et octobre 2017 respectivement. Cet accord affirme :

Notre consensus sur les vérités fondamentales de la doctrine de la justification doit arriver à influencer la vie et l'enseignement de nos Églises [...] Nous sommes convaincus que le consensus auquel nous sommes parvenus offre un fondement solide en vue de cette clarification. Les Églises luthériennes et l'Église catholique romaine continueront à travailler ensemble pour approfondir cette

---

<sup>295</sup> L'Évangile et l'Église (dit « Rapport de Malte », 1972), Le repas du Seigneur (1978), Voies vers la communion (1980), Tous sous un seul Christ (1980), Le ministère dans l'Église (1981), Martin Luther, témoin de Jésus-Christ (1983), L'unité qui est devant nous : modèles, formes et étapes de la communion ecclésiale luthéro-catholique (1985), Église et justification (1994), Déclaration commune sur la doctrine de la justification (1999), L'apostolicité de l'Église (2006), Du conflit à la communion (2013). Un dialogue sur le baptême a été poursuivi dans les années récentes.

<sup>296</sup> L'unité qui est devant nous, 56.

<sup>297</sup> Église et justification, 105.

compréhension commune de la justification et pour la faire fructifier dans la vie et l'enseignement des Églises<sup>298</sup>.

Il se conclut ainsi : « Nous rendons grâce à Dieu pour ce pas décisif dans le dépassement de la séparation des Églises. Nous prions l'Esprit Saint de continuer à nous conduire vers cette unité visible qui est la volonté du Christ<sup>299</sup>. »

### 373. Du conflit à la communion rappelle que

membres d'un seul et même Corps, catholiques et luthériens font mémoire ensemble des événements de la Réforme qui ont conduit à la réalité de division qu'ils ont vécue par la suite, malgré leur appartenance au Corps unique. C'est une possibilité impossible à tenir, et la source d'une grande peine. Parce qu'ils appartiennent au même Corps, catholiques et luthériens se battent, face à cette division, pour retrouver la pleine catholicité de l'Église. Ce combat a deux faces : la reconnaissance de ce qui est commun et les lie intimement, et la reconnaissance de ce qui divise. Ce qui est commun est source de reconnaissance et de joie ; ce qui divise est source de douleur et de peine<sup>300</sup>.

« Le témoignage du caractère universel du Royaume » : le dialogue entre réformés et catholiques

374. Depuis 1968, l'Alliance réformée mondiale et l'Église catholique sont engagées dans un dialogue théologique international ; il se poursuit entre la Communion mondiale d'Églises réformées et l'Église catholique. Quatre rapports ont été publiés<sup>301</sup>. Pour le document La présence dans l'Église et dans le monde, il « faut ne pas perdre de vue à la fois le caractère local et la catholicité de l'Église<sup>302</sup> ». La catholicité – sans que le terme ne soit employé – déborde l'Église et s'inscrit dans une dimension de témoignage :

Bien qu'il soit vrai qu'il y a une présence du Christ dans l'Église qui met celle-ci en relation spéciale à l'égard du monde, un monopole ecclésiologique de la présence du Christ et les conclusions qui en découlent sont exégétiquement insoutenables. La présence du Christ dans le monde est une conséquence de la continuité de l'action de Dieu dans la création et dans la rédemption. Cette double continuité de Dieu agissant dans la création et dans la rédemption est incluse dans l'alliance conclue par Dieu avec Israël dans l'Ancien Testament, renouvelée et transformée dans le Nouveau avec toute l'humanité. La continuité a mis un accent sur les implications politiques et sociales de l'œuvre de salut du Christ aussi bien que sur la foi comme engagement personnel. Dans le Nouveau Testament la "nouvelle création" (cf. 2 Co 5, 17) et la rédemption sont vues comme la restauration et le parachèvement du dessein du Créateur. Le Christ est le rédempteur du monde en sa totalité ; en lui Dieu s'est réconcilié le monde (cf. 2 Co 5, 19). Les dimensions universelles de la seigneurie du seul et même Christ (cf. Ep 1, 21 s.) dont témoignent les Écritures Saintes, interpellent aujourd'hui avec force un monde profondément fragmenté et en quête de son unité<sup>303</sup>.

Cette unité s'inscrit dans une dimension eschatologique :

---

<sup>298</sup> Déclaration commune sur la doctrine de la justification, 43.

<sup>299</sup> Ibid., 44.

<sup>300</sup> Du conflit à la communion, 223.

<sup>301</sup> La présence du Christ dans l'Église et le monde (1977), Sur le chemin d'une compréhension commune de l'Église (1990), L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu (2007), Justification et sacramentalité : la communauté chrétienne, agent de justice (2015).

<sup>302</sup> La présence dans l'Église et dans le monde, 62.

<sup>303</sup> Ibid., 44.

Ainsi l'Église est-elle fondée une fois pour toutes, pleinement constituée et équipée en vue de sa vocation universelle dans le monde et de sa destinée eschatologique. Ce don de l'Esprit constitue les prémices. L'œuvre de l'Esprit pour le renouveau et le rassemblement ne sera pleinement achevée et manifestée que lorsque le Christ reviendra dans la gloire<sup>304</sup>.

375. Le rapport L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu analyse trois situations concrètes qui illustrent la manière dont les chrétiens ont témoigné ensemble dans un contexte de lutte en prenant « conscience de l'importance de l'appel à être visiblement unis en Christ pour le bien de la réconciliation des nations<sup>305</sup> » : le soutien au droit des peuples des premières nations au Canada, l'engagement des Églises contre l'apartheid en Afrique du Sud et la lutte pour la paix en Irlande du Nord. Dans ces différents contextes, « l'éventail de moyens par lesquels l'unique Évangile inspire une pluralité de réponses selon les besoins particuliers de temps et de lieu, illustre la catholicité de l'Église<sup>306</sup> » ; « lorsque l'Évangile est en jeu dans le discernement et l'action au niveau local, la communauté de toutes les autres Églises locales, et donc de l'Église universelle également, ne peut rester indifférente, mais elle a à la fois un droit et une responsabilité d'engagement et un devoir de solidarité<sup>307</sup> ».

376. C'est le Royaume de Dieu qui donne sens à la catholicité de l'Église car il « est le symbole d'une communauté universelle structurée selon la volonté de Dieu afin qu'une plénitude de vie et de relations correctes abondent pour tous<sup>308</sup> » ; l'Église « représente l'inauguration de cette plénitude et de ces relations correctes dans la communauté des croyants rassemblés dans la foi, l'espérance et la charité<sup>309</sup> ». Aussi,

le fait que de telles communions chrétiennes mondiales multiples existent séparément peut être un défi à la catholicité qui est une marque de l'Église. Des Églises séparées ou divisées contredisent le symbole du Royaume de Dieu comme communauté universelle de plénitude de vie et de relations correctes [...]. Tant que les divisions confessionnelles ne seront pas résolues, le témoignage du caractère universel du Royaume sera compromis. De même, notre engagement visant non seulement à résoudre les différences doctrinales par le dialogue, mais également à réaliser un degré supérieur de témoignage commun est une contribution vitale à l'œcuménisme<sup>310</sup>.

377. Le rapport Justification et sacramentalité : la communauté chrétienne, agent de justice s'inscrit dans la continuité des documents qui le précèdent. Il met en avant l'accord entre réformés et catholiques sur le fait que justification et sanctification sont indissociables. C'est l'Église tout entière qui participe à l'action salvifique de Dieu dans l'histoire. « La réception du pardon de Dieu dans la justification et la sanctification permanentes des croyants par l'Esprit Saint au moyen de la proclamation de la Parole et de la célébration des sacrements, en particulier l'Eucharistie, pousse les chrétiens à s'engager à participer au royaume de Dieu déjà inauguré par le Christ Jésus<sup>311</sup> » et « les croyants et la communauté chrétienne tout entière à se mobiliser

---

<sup>304</sup> Ibid., 84.

<sup>305</sup> L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu, 69.

<sup>306</sup> Ibid., 154.

<sup>307</sup> Ibid., 154.

<sup>308</sup> Ibid., 218.

<sup>309</sup> Ibid.

<sup>310</sup> Ibid.

<sup>311</sup> Justification et sacramentalité : la communauté chrétienne, agent de justice, 55.

en faveur de la justice dans le monde<sup>312</sup> ». La dimension du témoignage et de l'engagement communs sur cette terre, dans la perspective du Royaume, est au cœur de ce dialogue.

378. Ce rapide parcours dans les dialogues œcuméniques récents montre l'importance qu'y tient la notion de catholicité. Elle s'exprime concrètement dans une pleine communion ecclésiale entre de nombreuses Églises luthériennes et réformées, mais demeure encore un enjeu important pour les dialogues entre l'Église catholique et les Églises luthériennes et réformées ; des jalons fondamentaux sont cependant posés, notamment autour du baptême commun, du Royaume de Dieu et du témoignage dans le monde.

## LA CATHOLICITÉ À L'ŒUVRE DANS LES DIALOGUES AVEC LES ÉGLISES DE PROFESSANTS

379. La catholicité n'est pas un thème fréquemment traité pour lui-même ou développé dans les Églises de tradition évangélique<sup>313</sup>, baptiste, pentecôtiste, etc. L'emploi même du mot « catholicité » ne va pas de soi. Or, il est significatif de remarquer que dans plusieurs dialogues œcuméniques internationaux et européens ce terme est utilisé et explicité, plus ou moins brièvement, par chaque partenaire. Être à l'écoute de quelques-uns de ces dialogues permet d'entrer dans une connaissance des ecclésiologies respectives, ce qui s'inscrit bien dans une démarche œcuménique au service de la catholicité.

380. Quatre thématiques guideront notre parcours. Nous verrons tout d'abord comment l'ecclésiologie de type congrégationaliste intègre (ou non) la catholicité et se laisse interroger par elle. Puis, nous observerons comment ces dialogues présentent la pratique du « (re)baptême » comme blessant la catholicité, mais aussi comme une divergence pouvant être surmontée : des déclarations officielles de « reconnaissance mutuelle » montreront que cela est possible. Enfin, nous constaterons combien la relecture commune de l'histoire en vue d'une guérison des mémoires est un élément nécessaire à la catholicité.

### Congrégationalisme et catholicité

Dialogues internationaux : Alliance Baptiste Mondiale, Alliance Évangélique Mondiale

381. L'Alliance baptiste mondiale est entrée officiellement en dialogue avec l'Alliance réformée mondiale en 1974. Ces deux traditions parviennent en 1977 à un « large accord dans la compréhension de l'Évangile, de l'œuvre du Christ, du salut, de

---

<sup>312</sup> Ibid., 75.

<sup>313</sup> Églises de « professants » ou Églises de « croyants » : se dit généralement des Églises évangéliques qui enseignent que l'on devient membre de l'Église par la nouvelle naissance et le baptême sur profession (confession) de foi. D'où un baptême le plus souvent administré à des croyants adultes. Ce type d'Églises (ou d'ecclésiologie) se distingue des Églises dites « de multitude » (luthéro-réformées, anglicanes, catholique...).

l'ecclésiologie<sup>314</sup> ». Baptistes et réformés s'accordent pour dire que la réalité concrète de l'universalité de l'Église, de même que son unité et sa sainteté, se déploient dans la communauté locale : celle-ci « n'est pas une subdivision de l'Église unique du Christ, mais elle en est la manifestation et le représentant<sup>315</sup> ». Il importe d'affirmer « simultanément » que la communauté locale, si elle est « la manifestation spécifique de la sainte Église universelle, n'est pas la seule [...], n'est pas l'Église universelle en soi<sup>316</sup> ». En effet, l'Église « survient » aussi dans les relations plus larges (région, nation...), « lorsque des assemblées se rencontrent comme telles ou par l'entremise de délégués qu'elles élisent<sup>317</sup> ».

382. C'est à partir de cette affirmation commune que les partenaires du dialogue vont identifier une tentation spécifique à chaque tradition. Les baptistes constatent, pour leur part, une tendance possible à considérer les relations supra-locales (l'Union ou la Convention nationale, l'Alliance mondiale) surtout dans leur aspect pratique et fonctionnel sans leur accorder une réelle portée ecclésiologique. Ils nomment alors les conséquences de cette tentation typique du congrégationalisme :

Cela pourrait provoquer une faille dans la conception et dans l'appréciation de la plénitude du corps du Christ dans le monde et aboutir par conséquent à un colonialisme missionnaire et à une existence en ghetto ; il y a le danger de l'isolement et par conséquent de la pauvreté et de la myopie spirituelles, le danger de confondre le Saint-Esprit avec une mentalité de club<sup>318</sup>.

Quant aux réformés, ils reconnaissent que tout en accordant à l'assemblée locale un rôle très important, ils attribuent « une valeur spécifique<sup>319</sup> » aux instances qui représentent l'Église à un niveau supra local (conseils, synodes), mais « si ce système est trop accentué, on court le danger de la centralisation : règles et dispositions générales peuvent dominer la vie de l'église locale et la paralyser<sup>320</sup> ». Baptistes et réformés concluent à la nécessité de la rencontre qui « peut [...] aider à reconnaître et à éviter ce danger<sup>321</sup> ».

Entrepris quelques années plus tard, le dialogue international baptisteluthérien parvient en 1990 à des conclusions similaires, notamment sur la compréhension de l'universalité de l'Église.

383. Le dialogue international baptiste-méthodiste (2014-2018) rend compte dans sa section sur l'Église des convergences et divergences de compréhension à propos de la « catholicité/universalité ». Baptistes et méthodistes sont d'accord sur l'importance de la congrégation locale qui est « entièrement l'Église mais pas l'Église entière, car il n'y a qu'une

---

<sup>314</sup> Alliance Réformée Mondiale Alliance Baptiste Mondiale, Rapport des entretiens théologiques sous les auspices de l'Alliance Réformée Mondiale et de l'Alliance Baptiste Mondiale (1974-1976), dans Accords et dialogues œcuméniques, bilatéraux et multilatéraux, français, européens et internationaux, A. Birmelé (éd.), Lyon, Olivétan, 2021.

<sup>315</sup> Rapport des entretiens théologiques sous les auspices de l'Alliance Réformée Mondiale et de l'Alliance Baptiste Mondiale (1974-1976), 37.3.

<sup>316</sup> Ibid., 39.5.

<sup>317</sup> Ibid.

<sup>318</sup> Ibid., 41.7.

<sup>319</sup> Ibid., 40.6.

<sup>320</sup> Ibid.

<sup>321</sup> Ibid., 40. 6 et 41.7.

seule Église de Dieu, qu'elle s'exprime localement ou universellement<sup>322</sup> ». Mais ils divergent sur « la manière dont [leurs] traditions se rapportent à l'Église universelle<sup>323</sup> », donc sur leurs ecclésiologies respectives et l'expression de l'autorité dans les structures ecclésiales. Cependant, ils constatent qu'« il semble que nos communautés locales se reconnaissent mutuellement [...], qu'elles sont disposées à [...] partager la vie et la mission des uns et des autres<sup>324</sup> », et que cette unité possible ne dépend pas de structures communes.

384. L'Alliance baptiste Mondiale et l'Église catholique, dans leurs conversations internationales (2006-2010), affirment à propos de l'Église comme koinonia : « La communion universelle de l'Église de Jésus-Christ peut être avec justesse appelée "catholique"<sup>325</sup>. » Si la catholicité est comprise, dans le temps et l'espace, comme la plénitude de la manifestation de Dieu en Christ et comme la plénitude de l'Évangile, alors les baptistes aussi « se considèrent comme catholiques<sup>326</sup> ». La catholicité s'exprime « quand le message du Christ est proclamé dans un large éventail de langues et de mentalités, quand l'Eucharistie ou la Sainte Cène est célébrée par des hommes de toutes les cultures, ethnies et nations, et quand les ministres vivent et servent la communion aux niveaux local, régional et mondial<sup>327</sup> ».

Cependant, l'idée de catholicité est entendue « quelque peu différemment » par les baptistes.

385. En effet, les baptistes soulignent que la plénitude de l'Évangile n'implique pas la plénitude ou catholicité de l'Église au sens où les catholiques la comprennent, c'est-à-dire « dans le sens d'une unité visible et organique et d'une extension universelle à tous les peuples et l'espace<sup>328</sup> ». L'insistance baptiste porte ici sur la promesse non encore réalisée, que ce soit pour l'unité, la sainteté, et la catholicité<sup>329</sup>.

386. S'agissant de l'Église locale, les baptistes confirment l'affirmation catholique disant que « la communauté locale ne découle pas de l'Église universelle, pas plus que l'Église universelle n'est la simple somme de diverses formes locales, mais qu'il y a une existence mutuelle et une coïncidence entre l'église locale et universelle du Christ<sup>330</sup> ». Cependant, à maintes reprises, les baptistes rappellent que l'Église locale est la réalité ecclésiale première<sup>331</sup>

---

<sup>322</sup> Faith Working Through Love, 43. « Cette catholicité relativise les expressions particulières des Églises d'un lieu et rappelle à chaque Église qu'elle appartient à un corps infiniment plus vaste dans le temps et dans l'espace » (Comité mixte baptiste-catholique en France, Du baptême à l'Église. Accords et divergences actuels, Montrouge/Paris, Bayard/Cerf/FleurusMame, 2007, p. 87).

<sup>323</sup> Faith Working Through Love, 39.

<sup>324</sup> Faith Working Through Love, 46 Même si le document précise que le fondement sur lequel elles s'appuient pour affirmer cela n'est pas très clair.

<sup>325</sup> Rapport des Conversations internationales entre l'Alliance baptiste mondiale et l'Église catholique, La Parole de Dieu dans la vie de l'Église (2006-2010), 2013, 29.

<sup>326</sup> Ibid., 30. Voir l'émergence actuelle de théologiens dits « Catholic Baptists », dans S.R. Harmon, Towards Baptist Catholicity. Essays on Tradition and the Baptist Vision, Wipf and Stock-Paternoster, Studies in Baptist History and Thought, vol. 27, 2006. Cf. aussi l'emploi du mot « catholique » dans la confession de foi baptiste de 1678 dans The Orthodox Creed.

<sup>327</sup> La Parole de Dieu dans la vie de l'Église, 30.

<sup>328</sup> Ibid., 31.

<sup>329</sup> Ibid., 33.

<sup>330</sup> Ibid., 12.

<sup>331</sup> À propos de cette expression, les baptistes notent une « asymétrie » avec les catholiques dans la compréhension de l'expression « Église locale » (cf. Ibid., 28). Pour les baptistes, elle désigne la « congrégation »

et « qu’aucune décision prise lors d’une assemblée d’églises [supra-locale] ne peut être imposée à l’église locale<sup>332</sup> ». Mais le document reconnaît conjointement que l’articulation entre les structures ecclésiales locales et supra-locales (régionales, nationales...) est l’un des enjeux de la catholicité. Ce lien est reconnu comme nécessaire à la congrégation car celle-ci « est entièrement l’Église, mais pas toute l’Église<sup>333</sup> ». En ce sens, les baptistes confirment que « la communion avec tout le corps du Christ rend l’église locale “complète”<sup>334</sup> ».

387. La partie baptiste de ce dialogue ajoute que le ministère d’épiskopè s’exerce donc d’abord dans l’église locale sous la forme personnelle (le pasteur), collégiale (diacre, anciens...) et communautaire (assemblée). Il est également qualifié de ministère apostolique au sens où il veille à transmettre fidèlement le témoignage de l’Écriture et « à maintenir la congrégation dans la tradition apostolique de la foi<sup>335</sup> ». L’épiskopè s’exprime aussi au niveau supra local<sup>336</sup>, mais n’est pas d’une autre nature que l’épiskopè exercée dans la congrégation : seule l’étendue du ministère diffère<sup>337</sup>. Ce ministère d’unité ne peut être envisagé pour l’instant à un niveau universel<sup>338</sup>.

388. Notons que l’Alliance évangélique mondiale donne quelques éléments semblables sur sa compréhension de l’universalité de l’Église dans le dialogue avec l’Église catholique (1993-2003) : Église, évangélisation et les liens de la Koinonia. Elle insiste elle aussi sur la réalité première de la congrégation locale, sans développer la question des structures supra-locales et le ministère de l’épiskopè. Citant la Convention de Lausanne, l’Alliance évangélique mondiale reconnaît que sa compréhension du congrégationalisme l’a parfois conduit à la dispersion : « Nous confessons que notre témoignage a été parfois déprécié par notre individualisme coupable et par une dispersion inutile<sup>339</sup>. »

#### Dialogues internationaux : Églises pentecôtistes

389. Dès 1972 se sont établies des conversations internationales entre

« des Églises et des responsables pentecôtistes classiques » et l’Église catholique. L’ecclésiologie, et donc la catholicité, n’est pas un thème développé explicitement dans ces dialogues. C’est toujours dans le cadre de la mission qu’une réflexion sur l’Église est esquissée. Ainsi, une étude commune sur le prosélytisme (1990-1997) conduit à identifier ses causes dans

---

(= « paroisse »), d’où la qualification d’Églises « congrégationalistes », ce qui est le cas de beaucoup d’Églises évangéliques libres.

<sup>332</sup> Ibid., 28 qui s’appuie sur : Baptist World Alliance-Study and Research Division, *We Baptists*, Franklin, Provident House, 1999, p. 24-25. Cela étant, la congrégation locale doit s’efforcer d’être un lieu de réception des décisions régionales ou supra-régionales.

<sup>333</sup> Cf. Déclaration de foi d’Amsterdam, 1611, 11-12 et Confession of Faith, Londres, 1644, XLVII. Ici : 178.

<sup>334</sup> Ibid., 178.

<sup>335</sup> Ibid., 13.

<sup>336</sup> Cela peut correspondre aux présidences de Conventions, secrétaires généraux, directeurs de missions ..., ou à l’emploi explicite du terme « évêques » dans certains pays.

<sup>337</sup> Ibid., 173.

<sup>338</sup> Ibid., 209.

<sup>339</sup> Alliance Évangélique Mondiale – Église Catholique, *Église, évangélisation et les liens avec la koinonia*, 26.

le fait que pentecôtistes et catholiques « n'ont pas de compréhension commune de l'Église. Par exemple, ils ne sont pas d'accord sur la relation entre l'Église, d'une part, et le baptême comme expression d'une foi vivante, d'autre part<sup>340</sup> ». Quelques années plus tard, les membres pentecôtistes du dialogue sur les charismes dans la vie et la mission de l'Église (2011-2015) reconnaissent accorder de plus en plus de valeur à la communauté ecclésiale et trouver « un exemple positif [de cela] chez les catholiques<sup>341</sup> ». Les pentecôtistes constatent que « la grande variété des structures ecclésiales [...] et le degré élevé d'autonomie qui existe parmi les Églises pentecôtistes indépendantes<sup>342</sup> » peuvent être préjudiciables à la mission, notamment à l'exercice des charismes, car il n'est pas possible d'exercer au sein des Églises « une supervision ou une surveillance adéquate<sup>343</sup> ».

390. Si dans ces dialogues la réflexion œcuménique quant à l'Église peut sembler assez limitée, il importe de souligner que leurs conclusions soulignent un principe œcuménique fondamental. Celui-ci « soulève la question provocante<sup>344</sup> » posée à plusieurs reprises tant par les pentecôtistes que les catholiques : « Pourquoi faisons-nous séparément ce que nous pouvons faire ensemble<sup>345</sup> ? ».

391. C'est dans le cadre d'un dialogue multilatéral que le thème de la catholicité a été étudié avec des Églises pentecôtistes. Les conversations théologiques du Groupe mixte consultatif du COE et des Églises pentecôtistes<sup>346</sup> (2007-2012) avait pour objectif de traiter de la nature et la mission de l'Église à partir des « notes de l'Église ». La dimension dynamique de la catholicité est soulignée : elle est « [...] une tâche de l'Église, et non simplement une qualité intrinsèque<sup>347</sup> ». « Dans un esprit d'appartenance commune<sup>348</sup> », les membres du Groupe mixte formulent ensemble une définition de la catholicité. Celle-ci reprend les notions de plénitude (« plénitude de l'Évangile » pour les pentecôtistes), de don trinitaire, d'universalité au niveau du temps et de l'espace.

Cette définition commune souligne aussi combien la catholicité se manifeste par le culte et la mission : « L'Église, dans sa catholicité, exprime sa vie par le culte et la mission de Dieu, en faisant connaître le Christ, en recherchant la justice et la compassion pour la sanctification de toute la création, et en s'appliquant à "garder l'unité de l'Esprit par le lien de la paix"<sup>349</sup>. » En ce sens, la catholicité est aussi considérée comme « réponse obéissante à l'appel de Dieu

---

<sup>340</sup> Église catholique – Des Églises et des responsables pentecôtistes classiques, Évangélisation, prosélytisme et témoignage commun (1990-1997), 69.

<sup>341</sup> Église catholique – Des Églises et des responsables pentecôtistes classiques, « N'éteignez pas l'Esprit ». Les charismes dans la vie et dans la mission de l'Église (2011-2015), 98.

<sup>342</sup> Ibid.

<sup>343</sup> Ibid.

<sup>344</sup> Ibid., 127.

<sup>345</sup> Ibid., 127, 129... L'on reconnaît là un résumé du « Principe de Lund ».

<sup>346</sup> Report of the Joint Consultative Group between Pentecostals and the World Council of Churches (2007-2012), site du COE. L'objectif de ce travail était d'intensifier le dialogue théologique entre le COE et « des » Églises pentecôtistes afin de préparer l'assemblée de Busan. Le groupe était constitué pour moitié d'Églises pentecôtistes (pas toutes membres du COE) et pour moitié d'Églises membres du COE (orthodoxes, réformées, luthériennes, méthodistes, baptistes).

<sup>347</sup> Report of the Joint Consultative Group between Pentecostals and the World Council of Churches, op. cit.

<sup>348</sup> Ibid.

<sup>349</sup> Ibid.

[qui] n'est possible que dans la puissance de l'Esprit<sup>350</sup> ». Cependant, cette définition commune n'évite pas la tension. En effet, elle est précédée par la reconnaissance de la difficulté non surmontée à ce jour, c'est-à-dire l'articulation entre mission et respect de la catholicité : « Toutefois, différentes perspectives se sont manifestées à propos de la mission de l'Église du point de vue de la catholicité. Les traditions pentecôtiste, protestante et orthodoxe ont respectivement leurs propres conceptions de la plénitude et de l'intégrité<sup>351</sup>. » Ce lien entre mission et intégrité de l'Église est le thème du dialogue actuel entre l'Église catholique et les Églises pentecôtistes.

### Dialogues européens

392. Les premiers dialogues avec la CEPE et la fédération baptiste européenne énoncent les principales convergences (notamment dans la compréhension de l'Évangile) et étudient les condamnations de l'époque de la Réforme. À partir du socle de ces « convergences significatives » et dans une perspective certes « à long terme », l'enjeu du dialogue (dit Rapport de Prague, 2002-2004) est de vérifier les conditions qui permettraient d'avancer vers une pleine reconnaissance ecclésiale. Certes, ces conclusions n'engagent pas encore officiellement les Églises, mais ce dialogue « revêt une autorité qui dépasse celle d'un simple rapport d'experts<sup>352</sup> ».

393. À l'étonnement des participants des deux commissions, l'ecclésiologie n'a pas été le thème suscitant des divergences profondes : « Nous avons pu constater que les oppositions supposées entre le simple congrégationalisme des baptistes et l'ecclésiologie plus institutionnelle des Églises de la CEPE devaient beaucoup à des présupposés que la réalité ne confirme pas<sup>353</sup>. » Ainsi y a-t-il affirmation commune sur la nature et la mission de l'Église : « Elle est à la fois locale et universelle. L'Église une, sainte, catholique/universelle<sup>354</sup> et apostolique est manifestée là où des personnes célèbrent l'amour de Dieu dans le culte, en recevant l'Évangile de Jésus-Christ dans la foi, en se rassemblant autour de la Parole, en célébrant le Baptême, en partageant le Repas du Seigneur et en confessant par là leur foi devant Dieu et le monde<sup>355</sup>. » S'agissant des « structures ministérielles différentes », celles-ci n'apparaissent plus comme séparatrices. En effet, le document souligne que l'Église du Christ, en tant que peuple eschatologique, recevra sa « forme véritable » et définitive à la parousie : « Il en résulte aussi que les formes organisationnelles des communautés ecclésiales, qu'elles soient épiscopales, congrégationalistes ou synodales, ne sauraient être décisives lorsque ces communautés s'efforcent ensemble de correspondre à leur vocation d'être Église de Jésus-

---

<sup>350</sup> Ibid.

<sup>351</sup> Ibid.

<sup>352</sup> Fédération Baptiste Européenne – Communion d'Églises Protestantes en Europe, Le début de la vie chrétienne et la nature de l'Église Rapport de Prague, « Avant-propos des deux présidents ». Le comité exécutif de la CEPE comme celui de la FEB invitent les fédérations nationales et régionales à étudier ce texte et « à en tirer les conséquences pratiques localement », *ibid.*

<sup>353</sup> Ibid.

<sup>354</sup> Ibid. NB : selon les traductions anglaises et allemandes : « universelle » ; traduction française (dans *doc. baptiste Les Cahiers de l'École Pastorale*) : « catholique/universelle ».

<sup>355</sup> Ibid.

Christ<sup>356</sup>. » L'unité de l'Église est ici comprise « comme diversité réconciliée en Christ<sup>357</sup> », chacun reconnaissant en l'autre l'expression de « la vraie Église de Jésus-Christ ». En ce sens, le document peut légitimement parler d'un « haut degré de consensus et de reconnaissance mutuelle<sup>358</sup> ».

Un unique baptême : une divergence à surmonter ?

Dialogues internationaux pentecôtistes, baptistes, mennonites

394. « Rebaptiser au sens strict de ce mot a paru inacceptable à tous. [...] Ce grave problème œcuménique demande une étude ultérieure<sup>359</sup> » : tel a été le constat des pentecôtistes et des catholiques dès leurs premières conversations internationales (1972). Toutefois, cette question n'a pas encore été traitée précisément dans les dialogues avec les Églises pentecôtistes. En revanche, les baptistes et mennonites ont choisi de traiter ce sujet du « baptême des croyants », véritable « marqueur confessionnel » entre Églises dites de « professants » et Églises « multitudinistes » (pédobaptistes).

395. Une des thèses finales du dialogue international entre réformés et baptistes affirme que « l'insistance réformée sur la primauté de la grâce de Dieu dans le baptême et l'accent baptiste placé sur l'active participation de l'homme dans l'événement baptismal, sont en un sens complémentaires et, comme tels, contribuent au rapprochement œcuménique<sup>360</sup> ». Une telle affirmation, peu courante entre « Églises de professants » et « multitudinistes », a été rendue possible par une réflexion commune sur le rôle de l'Esprit Saint au terme de laquelle baptistes et réformés disent s'abstenir de « définir l'action réciproque entre l'Esprit et l'esprit de l'homme » (cf. Rm 8, 16 : « l'Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu »)<sup>361</sup>. Ils poursuivent en disant ensemble qu'affirmer « la primauté du Saint-Esprit comme agent suprême du baptême » c'est affirmer aussi « la réponse de l'homme : c'est-à-dire sa foi, sa confession, son obéissance, ce qui sont aussi des œuvres de l'Esprit<sup>362</sup> ».

396. Dans ce dialogue, baptistes et réformés disent ensemble qu'il n'y a pas de foi « par substitution » (« foi viciaire »). L'œuvre du Saint-Esprit étant « totale » c'est-à-dire

---

<sup>356</sup> Ibid. Voir aussi : « Dans la pratique, la différence n'est, en effet, pas très grande entre un congrégationalisme soucieux de la communion des Églises et une position synodale respectueuse de leur liberté. Elle réside surtout dans la capacité d'un synode d'imposer éventuellement ses décisions à une Église là où le congrès ne peut que prendre des décisions qui devront ensuite être "reçues" par les communautés. On peut souligner également que chaque conception a des "tentations" symétriques : d'un côté celle de l'indépendance absolue de la communauté locale, de l'autre la tentation de ne concevoir la communauté que comme une simple manifestation de l'Église régionale ou nationale », dans : Dialogue FEEBF – Conseil Permanent Luthéro-Réformé (2007), note 14.

<sup>357</sup> Ibid.

<sup>358</sup> Ibid., conclusion 3.

<sup>359</sup> Rapport final sur le dialogue entre le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens de l'Église catholique et les dirigeants de certaines Églises pentecôtistes et des membres du mouvement pentecôtiste des Églises protestantes et anglicanes (1972-1976), 27.

<sup>360</sup> Rapport des entretiens théologiques sous les auspices de l'Alliance Réformée Mondiale et de l'Alliance Baptiste Mondiale 1974-1976, 23.6.

<sup>361</sup> Ibid., 22.5.

<sup>362</sup> Ibid.

pénétrant toute la vie de l'Église, il est alors possible de dire que « la foi de celle-ci, qui précède celle des individus, est le sol dans lequel s'enracine la foi individuelle<sup>363</sup> ». D'où une invitation des réformés vis-à-vis des baptistes à considérer le baptême non pas comme un événement « en soi », mais comme un processus.

397. L'on trouve ces mêmes raisonnements dans le dialogue international entre l'alliance baptiste mondiale et la fédération luthérienne mondiale (1990), ainsi qu'avec le Conseil méthodiste mondial (2018). Dans ce dernier dialogue, baptistes et méthodistes proposent de considérer l'idée d'un modèle commun du processus de l'initiation chrétienne au sein duquel serait administré un même baptême, sous ses deux formes possibles et à différents moments<sup>364</sup>.

398. À l'issue du dialogue trilatéral avec les luthériens et les catholiques (2017), les mennonites concluent que « travailler à l'unité de l'Église élargit notre fidélité à l'Évangile, plutôt qu'il ne la réduit, comme on le craint parfois<sup>365</sup> ». Ils poursuivent en disant avoir « beaucoup à apprendre sur la pratique fidèle de la “diversité réconciliée”. Par la sagesse et la puissance du Saint-Esprit, cette pratique maintient unies des réalités divergentes. Une de ces réalités est la promotion de profondes convictions nées de l'obéissance à l'Évangile. Une autre est la volonté d'apprendre et de coopérer avec ceux qui tiennent des convictions différentes également nées de leur obéissance à l'Évangile<sup>366</sup> ».

399. Les mennonites reconnaissent « la souffrance exprimée par les traditions [catholique et luthérienne] lorsque nous baptisons quelqu'un qui a déjà été baptisé enfant dans leur Église, ce qui leur renvoie l'idée que nous considérons leur baptême comme non valide<sup>367</sup> ». Affirmant alors que leur unité avec le corps entier de Christ « dépasse notre désaccord sur les pratiques particulières ou le choix du moment du baptême<sup>368</sup> », ils acceptent plusieurs défis dont celui de recommander aux Églises anabaptistes-mennonites d'envisager « de recevoir des membres d'Églises pédobaptistes sur la base de leur confession de foi et leur engagement dans une vie de disciple sans répéter le rite d'eau<sup>369</sup> ».

## Dialogues européens

400. Malgré de réelles clarifications et convergences concernant la compréhension du baptême dans les dialogues internationaux<sup>370</sup>, la divergence concernant sa pratique ne permet

---

<sup>363</sup> Ibid., 26.9.

<sup>364</sup> Baptist World Alliance – World Methodist Council, Faith Working Through Love, 70-80.

<sup>365</sup> Baptême et incorporation dans le Corps du Christ, l'Église. Conversations trilatérales de 2012 à 2017 entre Luthériens – Mennonites – Catholiques romains, 123.

<sup>366</sup> Ibid., 124.

<sup>367</sup> Ibid., 123.

<sup>368</sup> Ibid., 131.

<sup>369</sup> Ibid., 132.

<sup>370</sup> Le document de Leuenberg se réfère au dialogue entre l'Alliance Baptiste Mondiale et la Fédération Luthérienne Mondiale dont il confirme les conclusions : « [Nos Églises] ont fondamentalement la même compréhension de la foi et de la suivance. Nos discussions ont montré que, de part et d'autre, les réserves et craintes dont nous avons hérité ne concernent pas le fond de ces questions mais, au contraire, elles signalent les dangers qui peuvent naître de l'insistance unilatérale sur un point ou un autre au fil de l'évolution des traditions. Tous deux

pas encore la pleine communion ecclésiale entre la fédération baptiste européenne et les Églises membres de la CEPE<sup>371</sup>.

L'enjeu demeure le rôle de la foi comme réponse humaine dans l'événement baptismal. L'obstacle majeur pour la communion ecclésiale se manifeste lorsqu'une assemblée locale baptiste administre le baptême à un croyant déjà baptisé en tant que nourrisson. Dans ce cas, « les Églises de la CEPE y voient une remise en cause de la validité de ce sacrement [...] cette pratique [...] représente à leurs yeux un re-baptême inadmissible<sup>372</sup> ». Cette affirmation peut paraître sans appel. Elle est cependant suivie par deux orientations ou propositions pastorales qui cherchent à frayer un possible chemin de communion.

401. La mise en évidence de cet obstacle à la pleine communion, ce qui peut blesser la catholicité, va ici de pair (positivement) avec la nécessité de la « reconnaissance de l'intégrité de chaque partenaire<sup>373</sup> » : la pratique baptismale des uns comme des autres répond à la volonté d'obéir au témoignage biblique. Cette reconnaissance d'intégrité « inclut évidemment aussi les ministres ordonnés. Tant que nous n'avons pas atteint la pleine reconnaissance doctrinale de nos ministères, nous encourageons nos Églises à rendre possible, garantir et élargir l'acceptation mutuelle des ministères dans ses dimensions pratiques et pastorales tant au niveau local qu'au niveau national et supranational<sup>374</sup> ».

402. Afin d'éviter cette « apparence de re-baptême », la délégation de la CEPE propose aux baptistes de « ne demander qu'une confession de la foi lors de la réception de ce croyant [membre d'une Église de la CEPE] au sein d'une paroisse baptiste, une confession qui compléterait le chemin de l'initiation chrétienne<sup>375</sup> ». Ainsi, la dimension « professante » ou « confessante » de la tradition baptiste serait respectée<sup>376</sup>. Les baptistes, quant à eux, interpellent les Églises protestantes en Europe afin qu'elles rendent plus visible et concret la demande des documents doctrinaux de Leuenberg concernant la pratique du baptême, c'est-à-dire : « accompagner les baptisés sur le chemin de leur foi par la prière, la pastorale et l'enseignement [...] et éviter ainsi de donner l'impression qu'elles baptisent des nourrissons

---

nous considérons que la foi est la réponse appropriée à l'invitation bienveillante de Dieu. Elle est un événement qui renouvelle la vie, et un processus qui dure la vie entière. Elle signifie un engagement total et confiant envers Dieu, mis en pratique dans la suivance ». Un des reproches des Réformateurs vis-à-vis des anabaptistes était de faire du baptême une œuvre (= une réponse) unilatéralement humaine. Ce document 9 de Leuenberg confirme que cette critique (condamnation de l'article 5 de la Confession d'Augsbourg) « ne s'applique en aucun cas aux baptistes », *ibid.*

<sup>371</sup> « La condition nécessaire et suffisante de la vraie unité de l'Église est l'accord dans la prédication fidèle de l'Évangile et l'administration fidèle des sacrements. »

<sup>372</sup> Alors que pour les baptistes, il ne s'agit pas d'un « re-baptême » ! « De nombreuses Églises baptistes ne peuvent pas accepter, comme baptême valide, le baptême de nourrissons administré dans une autre Église. Cela vaut plus particulièrement dans le cas où un baptême de nourrisson n'est pas suivi d'une éducation chrétienne. Le baptême qu'elles administrent dans le cas de personnes baptisées comme nourrissons n'est, à leurs yeux, pas un re-baptême » (Fédération Baptiste Européenne – Communion d'Églises Protestantes en Europe, Le début de la vie chrétienne et la nature de l'Église Rapport de Prague, conclusion 4).

<sup>373</sup> *Ibid.*, conclusion 8.

<sup>374</sup> *Ibid.*, conclusion 8.

<sup>375</sup> *Ibid.*, conclusion 11.

<sup>376</sup> Ce que pratiquent déjà certaines assemblées baptistes qui pratiquent l'« ouverture à d'autres membres (open membership) par laquelle ces Églises acceptent ceux qui ont été baptisés comme enfants puis confirmés dans d'autres Églises chrétiennes » : cette possibilité est rappelée par les baptistes et méthodistes dans le dialogue Faith Working Through Love (2018).

dans des cas où il est improbable que le baptême sera suivi d'une éducation chrétienne<sup>377</sup>. » Les deux commissions ont pu constater une compréhension commune de l'initiation chrétienne. À partir de cette convergence, ne faudrait-il pas réfléchir ensemble à la possibilité « de placer les différentes formes du baptême à différents moments au sein d'un processus d'initiation chrétienne dont nous avons une compréhension commune<sup>378</sup> » ?

403. La divergence sur le baptême est donc bien réelle et, à divers endroits, vient « blesser » la catholicité. L'étude d'une reconnaissance mutuelle officielle (certes, très locale) entre Églises baptistes, méthodistes et vaudoises d'Italie (1990) donne quelques pistes en vue de surmonter cette divergence.

#### Possibilité de « Reconnaissance mutuelle »

##### Églises baptistes, méthodistes et vaudoises d'Italie

404. L'objectif du Synode commun des Églises vaudoises-méthodistes et de l'Assemblée des Églises baptistes en Italie est de « passer de la phase d'histoires parallèles à celle d'une histoire commune<sup>379</sup> » et d'aboutir à une reconnaissance ecclésiale mutuelle. Le document précise que le contenu de cette reconnaissance est à la fois « un acte de foi et un acte de discernement<sup>380</sup> ». En effet, il s'agit de pouvoir professer ensemble « “Je crois l'Église” [...] dans le sens de la Confession de foi dite apostolique<sup>381</sup> », et discerner les marques essentielles (les *notae ecclesiae*) de la communauté chrétienne dans l'Église de l'autre<sup>382</sup>. Pour les vaudois, les méthodistes et les baptistes italiens, l'enjeu est de « se reconnaître comme Églises sœurs » ce qui signifie « que s'est établie entre [ces Églises] une communion suffisamment profonde pour que chacune se reconnaisse dans l'autre, non pas dans le sens qu'elle y voit sa propre image, mais qu'elle y voit l'image du Christ, son corps, sa communauté<sup>383</sup> ». Cette démarche implique une confession de foi commune (c'est-à-dire une même compréhension de l'Évangile), une même compréhension de la vie chrétienne et de son témoignage, une reconnaissance mutuelle des ministères et d'un seul et même baptême.

405. Bien que la constitution synodale de l'Église ait été signalée comme une divergence, c'est la pratique du baptême d'enfant qui, in fine, est identifiée comme « obstacle majeur » pour une reconnaissance mutuelle. À partir de ce constat, vaudois, méthodistes et baptistes italiens se sont efforcés de trouver un accord qui ne soit pas « tactique ou diplomatique [...], une capitulation de l'un devant l'autre<sup>384</sup> », mais un consensus créant

---

<sup>377</sup> Rapport de Prague, conclusion 12.

<sup>378</sup> Ibid., conclusion 10. Cf. la recommandation du dialogue baptiste-méthodiste Faith Working Through Love (2018) qui fait une proposition précise à cet égard : Faith Working Through Love, 70-80.

<sup>379</sup> Églises baptistes, méthodistes et vaudoises d'Italie, « Reconnaissance mutuelle », dans : Accords et Dialogues œcuméniques bilatéraux et multilatéraux, A. Birmelé (éd.), Lyon, Olivétan, 2021.

<sup>380</sup> Ibid., 4. Ils précisent rendre grâce pour le document du dialogue international entre les baptistes et les réformés, document dont ils se sont en partie inspirés.

<sup>381</sup> Ibid., 4.

<sup>382</sup> Ibid., 4.

<sup>383</sup> Ibid., 4.

<sup>384</sup> Ibid., 3.

« une communion totale, sans faille et sans frontière dans laquelle est reconnue la nature évangélique de l'autre, et qui par conséquent ne blesse pas la conscience de l'autre ou lui impose des contraintes<sup>385</sup> ». L'on comprend dès lors que cette démarche ecclésiale ait été considérée comme une « entreprise osée, pleine de risques, [...] cependant nécessaire<sup>386</sup> ».

406. Les deux arguments qui permettent de lever l'obstacle majeur de la compréhension du baptême relèvent de l'herméneutique biblique. Le premier argument reconnaît que vaudois, méthodistes et baptistes italiens partagent « tout ce que la Bible dit du baptême [...]. En particulier, nous sommes d'accord sur la relation étroite entre le baptême et la confession de foi et sur le fait qu'en ce qui concerne le baptême, "il n'y a pas de foi viciaire"<sup>387</sup> ». Le second argument déduit de l'Écriture la possibilité de reconnaître la légitimité de différentes « formes » du baptême : « Le Nouveau Testament donne plus d'importance aux fruits du baptême qu'à sa forme. Nos Églises savent que "ce qui importe, ce n'est ni la circoncision, ni l'incirconcision, mais la nouvelle création" (Ga 6,15). L'arbre se reconnaît à ses fruits. C'est pourquoi les Églises baptistes italiennes sont prêtes à reconnaître comme frère ou sœur et à admettre comme membre de leur communauté toute personne en qui se manifestent les fruits du baptême, quelle que soit la forme et quel que soit le moment de son administration<sup>388</sup> ». Il en va bien sûr de même pour les Églises vaudoises et méthodistes italiennes vis-à-vis des membres des Églises baptistes.

#### Autres déclarations de reconnaissance mutuelle

407. Ce texte de reconnaissance mutuelle entre Églises baptistes et Églises protestantes pédobaptistes n'a rien d'isolé ou de marginal comme pourrait le laisser supposer la situation très minoritaire du protestantisme en Italie. L'on trouve par exemple ce type de démarche lors de la création de l'Église unie en Suède (The Uniting Church in Sweden), ou de l'Église de l'Inde du Nord (The Church of North India) : dès 1970 six Églises locales ou union d'Églises (baptistes, méthodistes, presbytériennes, disciples du Christ...) se sont unies en reconnaissant un unique sacrement du baptême pouvant être administré sous deux formes différentes (tout petit / confessant). D'autres dialogues œcuméniques nationaux ou régionaux entre Églises baptistes et protestantes pédobaptistes, tout en n'aboutissant pas à une pleine communion ecclésiale, ont cependant permis des avancées significatives à propos de la reconnaissance d'un seul baptême, comme en Norvège<sup>389</sup>, et l'ont traduit parfois dans leur réalité ecclésiale concrète. Ainsi l'Union baptiste en Grande-Bretagne (depuis le XVII<sup>e</sup> siècle), en Birmanie/ Myanmar et au Mizoram (Inde du Nord-Est), ou encore aux États-Unis (American Baptists, Cooperative Baptists, National Baptists...) : celles et ceux qui ont été baptisés tout

---

<sup>385</sup> Ibid., 3.

<sup>386</sup> Ibid., 4.

<sup>387</sup> Ibid., 3.9.

<sup>388</sup> Ibid., 3.10. C'est nous qui soulignons.

<sup>389</sup> Cf. One Lord – One Faith – One Church. À Longing for One Baptism. The Report from the Bilateral Dialogue between the Church of Norway and the Baptist Union of Norway 1984-1989, Oslo, 2000, p. 33-38.

petits peuvent être accueillis pleinement comme membres de ces Églises non pas suite à un « re-baptême », mais sur confession personnelle de leur foi<sup>390</sup>.

408. Ces quelques exemples invitent à nuancer (ou à préciser) la compréhension que nous pouvons avoir de l'ecclésiologie congrégationaliste. En effet, elle n'est pas identifiée uniquement à l'assemblée locale, mais intègre un contexte supra-local (régional ou national). Cette ecclésiologie présente (en particulier dans les cas cités plus haut) un double intérêt : celui d'avoir une liberté d'adaptation devant les défis œcuméniques de son propre contexte local tout en ayant l'autorité d'une prise de décision qui traduit les enjeux œcuméniques dans la vie de l'Église locale. Cependant, une interrogation demeure concernant ce type de décision œcuménique : la possibilité d'être intégrée et ratifiée à un niveau plus universel. Se manifeste ici l'enjeu majeur pour une ecclésiologie de type congrégationaliste : l'expression concrète de la catholicité dans sa réalité locale.

#### Relecture commune de l'histoire et guérison des mémoires

#### Dialogues internationaux Églises pentecôtistes-Église catholique, Églises pentecôtistes-Communion des Églises Réformées

409. Prendre conscience de la nécessité de relire l'histoire ensemble a contribué à une réflexion sur l'Église comprise comme koinonia et sur la catholicité. Plusieurs dialogues impliquant des Églises pentecôtistes en témoignent. Une relecture commune de l'histoire est la condition pour se libérer « de notre passé de défiance mutuelle<sup>391</sup> », soulignent les pentecôtistes en s'adressant aux catholiques. Mais une telle démarche, poursuivent-ils, est aussi le gage d'une interprétation plus juste de la compréhension de l'Église :

Par exemple, un thème cher aux premiers responsables des différentes Églises et mouvements pentecôtistes, était que la redécouverte du baptême dans l'Esprit Saint indiquait un rétablissement de l'Église de l'époque des apôtres. Cette explication se fonde sur la conviction qu'à un certain moment de l'histoire après la période apostolique, la communauté originelle et authentique du temps des apôtres est tombée en décadence et a même cessé d'exister. Catholiques et pentecôtistes ne sont pas d'accord sur cette évaluation de l'histoire. Un dialogue futur devrait aborder la question cruciale de connaître nos différentes façons d'interpréter l'histoire et de comprendre pourquoi nous le faisons de la sorte<sup>392</sup>.

410. Les dix années de dialogue entre des Églises pentecôtistes et la Communion des Églises Réformées (2001-2011) ont été marquées par deux événements qui ont provoqué une démarche de relecture commune de l'histoire : la commémoration du centenaire de l'événement fondateur du pentecôtisme (« Azusa Street Revival » en 2006) et celle des 500 ans de la naissance de Calvin en 2009. Le document<sup>393</sup> s'ouvre avec le constat que renouveau et réforme

<sup>390</sup> Cette pratique d'accueil est nommée l'« open membership », cf. ici le dialogue international baptiste-méthodiste (2018) cité précédemment qui prend en exemple ces dialogues et accords œcuméniques locaux : Baptist World Alliance – World Methodist Council, Faith Working Through Love, p. 92.

<sup>391</sup> Évangélisation, prosélytisme et témoignage commun, p. 125.

<sup>392</sup> Devenir chrétien. Perspectives tirées des Écritures et des écrits patristiques : quelques réflexions actuelles (1998-2006), p. 280.

<sup>393</sup> The Report of the International Dialogue between Representatives of the World Alliance of Reformed Churches and Some Classical Pentecostal Churches and Leaders, 2001-2011, "Worship, Discipleship, Discernment, Community and Justice", Growth in Agreement IV, Book II, 2017, p. 24. Reformed-Pentecostal : Experience in Christian Faith and Life, 2001-2011.

ont souvent été suivis de divisions. Aussi réformés et pentecôtistes veulent-ils associer « le renouveau de l'Église et le désir de l'unité visible de l'Église du Christ au niveau local, dénominationnel, et trans-dénominationnel<sup>394</sup> ». La réflexion commune sur l'Église en tant que koinonia conduit ces deux traditions à reconnaître l'écart entre cette « réalité constitutive de la communauté chrétienne » et la vie concrète des Églises.

411. C'est à partir de ce constat qu'est exprimée la nécessité d'étudier ensemble, dans les différentes assemblées locales réformées et pentecôtistes, les marques de l'Église : « En recherchant ces éléments de notre héritage commun, nous entrerons dans des réalités de la koinonia que nous n'avons pas encore imaginées<sup>395</sup>. » Affirmant que le Saint-Esprit construit « l'unique corps du Christ », le document poursuit en soulignant le besoin de normes ecclésiales communes, tant au niveau du contenu de la foi que des modes de gouvernement. Ces normes sont qualifiées de « centrales pour la koinonia », puisqu'elles sont « les normes de l'Écriture [...] accompagnées par les credos et confessions de foi qui résument le témoignage biblique et par des formes de gouvernement ecclésial qui incorporent les modèles scripturaux de foi et de vie dans les contextes particuliers<sup>396</sup> ».

#### Dialogues internationaux mennonites-catholiques et mennonites-luthériens

412. Nous avons vu précédemment que la catholicité est approfondie dans sa dimension spirituelle, dans un processus de « guérison » où l'autre n'est plus considéré comme « l'ennemi » (cf. n° 357). L'enjeu de la démarche œcuménique est alors la « guérison des mémoires ».

413. Deux dialogues internationaux sont emblématiques à cet égard : entre l'Église Catholique et la Conférence Mennonite Mondiale (1998-2003)<sup>397</sup> et entre la Fédération Luthérienne Mondiale et la Conférence Mennonite Mondiale<sup>398</sup> (2005-2008). Le premier met l'accent sur la relecture de l'histoire des martyrs du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>399</sup> : les anabaptistes (non-violents) confessent que l'Église est une communauté des saints « de nature catholique<sup>400</sup> » et

---

<sup>394</sup> Ibid., 117.

<sup>395</sup> Growth in Agreement IV, Book II, p. 130. Ces éléments comportaient aussi l'image corps du Christ/people de Dieu, corps du Christ/temple du Saint-Esprit.

<sup>396</sup> Ibid., p. 134.

<sup>397</sup> Appelés ensemble à faire œuvre de paix Rapport du Dialogue International entre l'Église Catholique et la Conférence Mennonite Mondiale, 1998-2003.

<sup>398</sup> Guérir les mémoires, se réconcilier en Christ, Rapport de la Fédération Luthérienne Mondiale et de la Conférence Mennonite Mondiale, 2005-2008.

<sup>399</sup> Le document rappelle que « selon de récentes estimations, environ 5 000 personnes furent exécutées au XVI<sup>e</sup> siècle en raison de leurs croyances religieuses. De celles-ci, 2 000 à 2 500 étaient des anabaptistes [dont les anabaptistes pacifistes], hommes et femmes », ibid., p. 46.

<sup>400</sup> D. Janz, Three Reformation Catechisms: Catholic, Anabaptist, Lutheran, New York/ Toronto, The Edwin Mellen Press, 1982, p. 34. Cf. un des principaux théologiens anabaptistes, B. Hubmaier (vers 1480-1528) dans Un catéchisme chrétien de 1526 : « Par ce baptême pour le pardon des péchés, la personne, en confessant ouvertement ses fautes, fait sa première entrée et ses débuts dans l'Église sainte, catholique et chrétienne (en dehors de laquelle il n'y a point de salut) [...] et à ce moment-là il est accueilli et accepté dans la communion des saints. » Notons aussi l'affirmation du théologien anabaptiste-mennonite Dirk Philips (1504-1568) : « Nous sommes un avec la vraie Église chrétienne, catholique et apostolique », cité dans : F. H. Littell, « Church and Sect », The Ecumenical Review 6 (1954), p. 182. Ou encore : « Parce que nous savons cependant que nous ne nous sommes

reliée à la foi apostolique « depuis le commencement ». Le second a lui aussi pour principal objectif de proposer une lecture commune des événements douloureux du XVI<sup>e</sup> siècle entre luthériens et anabaptistes :

« Considérer ensemble le passé de cette façon est en soi un acte de réconciliation<sup>401</sup>. » L'objectif est de s'approcher le plus possible du « souvenir juste<sup>402</sup> » de telle manière que chacun puisse se reconnaître dans cette narration de l'histoire. Une liturgie officielle de repentance fut célébrée<sup>403</sup> où les luthériens demandèrent pardon de n'avoir pas compris notamment « que le pouvoir cherche à se défendre lui-même et [d'avoir] oublié ce que cela a coûté aux personnes qui en ont souffert [...] d'avoir trop facilement accepté que la violence soit mise au service de l'ordre<sup>404</sup> ». Les mennonites quant à eux confessèrent avoir « parfois revendiqué la tradition du martyr comme un signe de supériorité chrétienne et entretenu une identité enracinée dans la victimisation qui a favorisé un esprit d'autosatisfaction et d'arrogance et nous a rendu aveugles aux faiblesses et aux échecs qui sont aussi une trame profonde de notre tradition<sup>405</sup> ».

414. Ce processus de relecture, en vue d'une mémoire ecclésiale commune, a trouvé un prolongement dans le dialogue tripartite (catholiques-luthériens-mennonites) sur le thème controversé du baptême<sup>406</sup>. Ce travail de guérison de la mémoire a probablement rendu possible (pour les membres mennonites du dialogue) l'appel à un respect mutuel des pratiques baptismales des différents partenaires.

415. En conclusion, l'ensemble de ces données montre la multiplicité des approches œcuméniques et l'abondance d'initiatives prises par de nombreuses Églises, dans les différents continents, au niveau local comme au niveau international. Cela manifeste une volonté commune de rapprochement et met en œuvre une « catholicité de cheminement », qui remplace avantageusement la logique antérieure de distanciation et d'opposition. On peut espérer que chaque croyant prenne conscience de ces rapprochements et que cela renforce la crédibilité de son témoignage.

---

pas séparés nous-mêmes, ni séparés de la vraie Église ou assemblée (congrégation) chrétienne apostolique qui est depuis le commencement », *ibid.*, p. 202.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>402</sup> J. Roth, « Mennonites and Lutherans Re-Remembering the Past », *Lutheran Forum* 44/1 (2010), p. 40.

<sup>403</sup> 11<sup>e</sup> Assemblée de la Fédération Luthérienne Mondiale (Stuttgart, 22 juillet 2010).

<sup>404</sup> Livret de la célébration (non publié).

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>406</sup> Baptême et incorporation dans le Corps du Christ, l'Église (2012-2017).

## CATHOLICITÉ ET ALTÉRITÉ : LE PEUPLE D'ISRAËL

416. Après avoir retracé ces diverses étapes du mouvement œcuménique, il va être important de se tourner vers l'Écriture et d'en recueillir les enseignements pour notre sujet. Auparavant, un bref excursus s'impose sur les rapports de l'Église et d'Israël, dans la mesure où ils engagent la question de la catholicité.

417. Toute réflexion sur la catholicité de l'Église rencontre, en effet, le mystère d'Israël. La séparation de l'Église naissante et de la synagogue s'est produite selon des modalités diverses et a fait apparaître le christianisme comme éloigné d'une tradition dont il est pourtant issu. Si l'on reconnaît aujourd'hui que « Jésus était juif et l'est toujours resté<sup>407</sup> », cela contredit une longue tradition qui, dès le IV<sup>e</sup> siècle surtout, s'efforçait de « déjudaïser » toutes les figures fondatrices : non seulement celle de Jésus, mais aussi celles de sa mère, du Baptiste et des premiers apôtres. Dans la même perspective, on présentait l'Église comme le « véritable Israël », seul dépositaire désormais des promesses de l'Alliance<sup>408</sup>.

418. La rupture s'est accompagnée de ce discours auto-justificatif (« théologie de la substitution ») mais aussi de violences récurrentes envers les membres des communautés juives (verbales chez les Pères de l'Église, puis également physiques à partir du Moyen Âge). Selon le théologien protestant Fadiey Lovsky, cela a contribué à justifier au cours de l'histoire la lutte pour la suprématie entre confessions chrétiennes séparées, et les nombreuses exactions interconfessionnelles qui entachent l'histoire du christianisme (sac de Constantinople par les croisés en 1204, guerres de Religion entre protestants et catholiques, etc.). Tout se passe comme si on reproduisait indéfiniment la posture exclusive du christianisme à l'encontre du judaïsme, elle-même récurrente depuis l'origine<sup>409</sup>.

419. La violence antijuive a culminé dans l'antisémitisme nazi. La prise de conscience de l'énormité et de l'horreur de la Shoah a constitué, pour les Églises chrétiennes, une sorte d'électrochoc, les incitant à réviser radicalement leur antijudaïsme traditionnel. Cette repentance s'est exprimée par une série de gestes symboliques, de rencontres, de déclarations et de textes officiels qui engagent ces Églises de façon irréversible, et suscitent dans le monde juif un intérêt de plus en plus marqué. Un véritable dialogue entre chrétiens et Juifs a ainsi vu

---

<sup>407</sup> Notes pour une présentation correcte des Juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique, III, 12 (Document du magistère romain commentant le § 4 de la Déclaration conciliaire *Nostra Aetate* et daté de mai 1985).

<sup>408</sup> Le concept technique utilisé de « supersessionisme » ou de « substitution » ne signifie pas le remplacement d'Israël par l'Église – ou la prétention de celle-ci à être maintenant Israël –, mais la possession exclusive par l'Église, depuis la destruction du deuxième Temple, de l'identité et des promesses de l'Israël canonique.

<sup>409</sup> Cette hypothèse de travail a été développée notamment dans l'ouvrage *La déchirure de l'absence : essai sur les rapports entre l'Église du Christ et le peuple d'Israël*, Paris, Calmann-Lévy, 1971.

le jour et s'est développé après des siècles d'ignorance, de mépris voire de haine de la part de la religion dominante<sup>410</sup>.

420. Dans ce nouveau contexte, comment penser la permanence d'Israël, c'est-à-dire d'un peuple qui reste l'objet d'un choix divin qui n'a jamais été révoqué<sup>411</sup> : « Dieu n'a pas rejeté son peuple » (Rm 11, 2) ? La présence d'Israël selon la chair, de la descendance de Jacob, a un sens positif : rappeler aux chrétiens qu'il persiste « de l'autre », les renvoyant ainsi à l'altérité des nations auprès desquelles ils doivent témoigner de l'amour inconditionnel de Dieu. Par conséquent, cette altérité interdit à la catholicité de se replier sur elle-même, de s'ériger en idéologie close. La permanence d'Israël s'avère dès lors providentielle : elle rappelle l'incomplétude de la catholicité de l'Église.

421. Dans le même temps, la présence d'Israël, co-dépositaire des promesses de l'Alliance, rappelle également à l'Église, selon la vision ample et prophétique d'Éphésiens 2, que l'horizon eschatologique de cette Alliance doit être envisagé sous le signe de la réconciliation et de la réunion de tous en un seul corps et un seul Esprit, avec le Père, le Dieu d'Israël<sup>412</sup>. La question de l'extension des bénéficiaires de l'Alliance doit donc tenir compte de la présence permanente du peuple d'Israël à côté de l'Église<sup>413</sup>.

---

<sup>410</sup> Pour un survol bref mais précis de ce nouveau paysage, cf. A. Massini, « L'état des dialogues entre Juifs et chrétiens », dans : *Juifs et protestants – Une fraternité exigeante*, Ch. Tenreiro (dir.), Lyon, Olivétan, 2015, p. 73-95. Cette étude reproduit en outre plusieurs textes de référence (catholiques, protestants, œcuméniques et juifs) qui illustrent et balisent ces avancées récentes. Publié à l'automne 2015, cet article n'a pu tenir compte des déclarations importantes, tant catholiques que juives, à l'occasion du cinquantième anniversaire de Nostra Aetate. Parmi ces déclarations, citons celle de la Commission pontificale pour les relations religieuses avec les Juifs, « Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables (Rm 11, 29) », dans : Conférence des évêques de France, *Les relations entre Juifs et chrétiens. Compendium*, Paris/Montrouge, Cerf/Mame/Bayard, 2019, p. 161-190. Concernant le judaïsme français, cf. J.-F. Bensahel, P. Haddad, R. Krygier, R. Marciano, R. Rausky, « Déclaration pour le jubilé de fraternité à venir. Une nouvelle vision juive des relations judéo-chrétiennes, 23 novembre 2015 », op. cit., p. 203-205. Pour les instances juives internationales, cf. : Conférence des Rabbins Européens (CRE) et Conseil des Rabbins d'Amérique du Nord, « Entre Jérusalem et Rome. ימורל מילשורי יב טרפו ללכ Le partage de l'universel et le respect du particulier. Réflexions sur le cinquantième anniversaire de Nostra Aetate », op. cit., p. 213-222 ; « Faire la volonté de notre Père des cieux 2015. Vers un partenariat entre juifs et chrétiens. Déclaration de rabbins orthodoxes sur le christianisme », op. cit., p. 207-211. Parmi les textes parus depuis lors, cf. Fédération Protestante de France, « Cette mémoire qui engage : Déclaration fraternelle du protestantisme au Judaïsme (1517-2017) », Lyon, Olivétan, 2017, et Commission Foi et Constitution de l'Église d'Angleterre, « God's Unfailing Word. Theological and Practical Perspectives on Christian-Jewish Relations », Londres, Church House Publishing, 2019. On peut dorénavant renvoyer à : Wüthrich (éd.), *Les relations entre chrétiens et Juifs. Compendium de textes protestants*, Lyon, Olivétan, 2022.

<sup>411</sup> Selon l'affirmation du pape Jean-Paul II à Mayence, le 17 novembre 1980. Notons que l'entité nommée « Israël » est caractérisée par l'imbrication du spirituel et du politique, ce qui complexifie la question du fait de l'asymétrie des termes « juifs » et « chrétiens ».

<sup>412</sup> « Cette nouvelle humanité, ou cette nouvelle personne [...] est une entité corporative [...]. Ici, en Ep 2, Juifs et Gentils qui ont été profondément divisés et ennemis, sont créés en une nouvelle personne » (P. T. O'Brien, *The Letter to the Ephesians*, Grand Rapids Michigan, W.B. Eerdmans, 1999, p. 200). Cf. H. W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids Michigan, Baker Academic, 2002, p. 379 ; A. T. Lincoln, « The Church and Israel in Ephesians 2 », *The Catholic Biblical Quarterly* 49/4 (1987), p. 605-624.

<sup>413</sup> « Par la foi, nous savons que, dans l'histoire de Dieu avec sa création, depuis le commencement jusqu'à la fin des temps, le peuple d'Israël conserve sa place permanente » (Communio ecclésiale de Leuenberg, Église et Israël. Contribution des Églises issues de la Réforme en Europe sur les relations entre les chrétiens et les Juifs, 2002, p. 35).

## PARCOURS BIBLIQUE

422. Les chapitres précédents ont permis de mesurer toute l'ampleur qu'a prise l'idée de catholicité au cours des siècles dans l'histoire de l'Église. Ces développements riches et complexes dépassent nécessairement le texte biblique dans lequel, nous le savons, les termes mêmes de « catholique » et

« catholicité » n'apparaissent pas. Toutefois, dans de nombreux passages vétéro- et néotestamentaires, on observe les premières réflexions sur cette thématique. Des situations analogues à celles qui conduiront au développement de la notion de catholicité apparaissent déjà : confrontations à des contextes sociopolitiques nouveaux et à des cultures différentes, diversités à rassembler dans l'unité, continuité des traditions et nécessité de réformes par exemple. En outre, la Bible exerce une autorité qui lui est propre sur toute forme de pensée ou pratique chrétienne, tout particulièrement dans le cadre œcuménique qui est le nôtre. À ce double titre, le parcours des Écritures, tant Ancien que Nouveau Testament, permettra de recueillir des intuitions pour éclairer, provoquer, déplacer les termes de la réflexion ici entreprise. Heureux serons-nous si ce parcours biblique, forcément non exhaustif, s'avère en mesure de soutenir et enrichir notre compréhension de la catholicité de l'Église.

## ÉCLAIRAGES DE L'ANCIEN TESTAMENT

423. Chercher dans l'Ancien Testament des éclairages sur la catholicité de l'Église relève du détour et constitue, pour le moins, un défi. En effet, l'idée d'universalité n'y apparaît que tardivement, tant il est clair que le peuple de Dieu se reconnaît dans la nation particulière élue par le Seigneur<sup>414</sup>. Toutefois, la conviction selon laquelle le Seigneur, le Dieu unique, s'intéresse aussi à l'ensemble de l'humanité, apparaîtra progressivement en Israël et sera clairement affirmée après l'Exil babylonien<sup>415</sup>.

424. Au gré des aléas de l'histoire, ce peuple a dû trouver les chemins de la fidélité et se reconstruire, surtout après la chute de Jérusalem et la fin de la royauté, événements considérés comme jugement de Dieu sur son peuple. La nécessité d'une réforme, d'un retour à Dieu, apparaît comme la condition de la fidélité. Après l'exil, revenir à Dieu c'est aussi rassembler le peuple dans la diversité des situations et des traditions, sur la terre de Canaan comme en diaspora. L'Ancien Testament offre des ressources différentes du Nouveau, car son écriture renvoie à une histoire plus longue et à des expériences historiques plus diversifiées. Ses apports sont autant de suggestions, parfois déroutantes, qui peuvent stimuler la réflexion et qui

---

<sup>414</sup> En hébreu le nom propre de Dieu s'écrit avec quatre consonnes et, dans la tradition juive, il ne se prononce pas. En suivant l'usage de la Traduction œcuménique de la Bible (TOB), nous proposons de le rendre ici par « le Seigneur ».

<sup>415</sup> Th. Römer, *L'invention de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil, 2014.

demandent à être reprises dans une théologie chrétienne. Plutôt qu'un parcours systématique, nous proposons quelques sondages dans les principales unités littéraires et dans quelques textes qui nous paraissent significatifs pour notre propos. Nous accorderons une place de choix aux livres d'Esdras et Néhémie, dans la mesure où ils comportent trois « modèles » d'identité, distincts et complémentaires, dans le contexte de la relation aux païens suite au retour d'exil.

#### Universalité et élection dans la Genèse

425. L'unicité de Dieu fait du Dieu d'Israël, le créateur de l'univers. Pour rendre compte de la création et de l'universalité de Dieu, les rédacteurs du Pentateuque ont fait précéder d'une préhistoire (Gn 1 à 11) les récits concernant les patriarches et la libération du peuple. Elle raconte la situation de l'humain devant Dieu et dans le monde, entre œuvre bonne de Dieu et déchaînement de la violence humaine.

426. Le mythe du déluge, avec la figure de Noé, offre le cadre de l'alliance de Dieu avec l'humanité. Dieu s'engage sans condition à préserver la vie et demande aux humains de la préserver eux aussi (Gn 9, 1-17). La tradition juive considère les lois noachiques comme cadre de vie pour tous les humains. Elles ont probablement inspiré les paroles attribuées à Jacques lors de l'Assemblée de Jérusalem (Ac 15, 19-20). La tour de Babel et l'appel d'Abram sont à la charnière de l'histoire universelle et de celle des patriarches (Gn 11 et 12). Ces récits apparaissent, dans le contexte du Pentateuque, comme deux compréhensions divergentes de l'universalité.

427. Dans le récit de Babel, les hommes décident ensemble la construction d'une ville et d'une tour en brique, à l'image des ziggourats mésopotamiennes. L'uniformité de leur langage, comme celle des briques, leur donne l'espoir de rejoindre le ciel et de se faire un nom (v. 1-4). Pour y arriver, ils sont réduits à un travail d'esclaves. Le pouvoir qui les asservit se fonde en lui-même et se croit capable de rivaliser avec le ciel. Ce mode de pouvoir est totalitaire. Il illustre la démesure de l'homme qui se prend pour Dieu. Il correspond à l'expérience des grands empires mésopotamiens et à leur prétention d'unir tous les peuples dans une même unité. L'intervention de Dieu (v. 5-8) apparaît comme la sanction de la démesure humaine. Elle détruit l'œuvre humaine mais instaure la diversité et éparpille les humains, ce qui permettra à chaque peuple de réaliser sa propre histoire.

428. Avec l'appel d'Abram (Gn 12, 1-4), l'initiative vient du Seigneur. Il appelle un homme et en fait l'ancêtre de son peuple. Il le singularise en lui demandant de quitter son cadre de vie pour une nouvelle existence qu'il ne maîtrise pas (v. 1). Cet appel s'accompagne d'une promesse qui en dit la visée. Le cœur de la promesse est la bénédiction. Abram deviendra une grande nation et son nom sera grand. Alors que les hommes de Babel voulaient se faire un nom et se hausser jusqu'au ciel, le nom et la grandeur sont dons de Dieu. L'horizon de la bénédiction s'étend à l'humanité. En choisissant un homme, le Seigneur désire bénir toutes les familles de la terre (v. 3). L'universalité se réalisera par tous ceux qui reconnaîtront la bénédiction d'Abram comme bénédiction pour eux. Le chemin est celui de la confiance. Le Seigneur engage son désir de bénédiction pour tous dans une relation avec un seul et Abram engage son existence sur un chemin dont il ne sait où il le mènera.

## Unité du peuple de Dieu dans le Pentateuque et les livres des premiers prophètes

429. À l'époque de la royauté, l'unité politique est progressivement instaurée. Le roi rassemble le peuple et le dirige. Au gré des batailles et des alliances, certains peuples soumis sont intégrés et d'autres gardent leur identité religieuse propre. Comme dans tout l'ancien Orient, la royauté a une dimension religieuse. Le roi est le représentant de sa divinité tutélaire qui légitime son trône. Les relations entre les pouvoirs religieux et politique peuvent être conflictuelles mais le roi est souverain sur le culte officiel.

430. En Israël, le roi David est d'abord un chef de guerre. Il rassemble dans son royaume des groupes aux origines diverses. Certains viennent d'Égypte, d'autres ont des origines locales ou se sont sédentarisés dans les collines de Judée et de Samarie. Les récits bibliques gardent des traces de ces origines. La constitution progressive du Pentateuque et des récits d'installation (Josué et Juges) permettra de les unifier. Ce processus se termine à la fin de l'époque perse ou au début de la période hellénistique. Il contribue aussi à unifier le peuple qui reconnaît ces écrits comme fondateurs pour lui.

431. Le recours à la généalogie est un moyen de légitimer cette unité. Les ancêtres des tribus sont mis en relation les uns avec les autres et ordonnés selon des critères familiaux qui renvoient probablement à des proximités sociales et à des hiérarchies politiques. L'image de l'Israël des douze tribus indique une plénitude mais le flottement sur l'identité de ces douze atteste la difficulté de la reconstruction. Dès la chute de Samarie, une partie du peuple du Seigneur échappe à l'autorité royale jérusalémite. Aucun roi ne regroupera plus tout ce peuple sous son pouvoir. La vision idéale d'un Israël des douze tribus devient comme un horizon d'espérance politique ou religieux.

432. Selon le Deutéronome, l'unité et l'identité du peuple sont données par son lien au Seigneur. L'élection et la sortie d'Égypte fondent l'histoire du peuple avec lequel Dieu fait alliance. La forme du livre, sur le modèle des traités d'alliance du Proche-Orient ancien, légitime la revendication de Dieu et sa souveraineté. L'unité du Seigneur comme seul Dieu du seul peuple élu, donne à la loi son autorité (Dt 6). Le roi est l'une des institutions prévues par Dieu et il assure politiquement l'unité proclamée (Dt 17, 14-20).

La centralisation du sanctuaire (Dt 12) contribue à renforcer l'unité et le contrôle sur la vie religieuse. Un Dieu et un peuple élu, un sanctuaire et un roi, le tout défini par une loi, le système assure une unité forte et structurée. L'unité selon le Deutéronome est religieuse et politique. Ces deux aspects se légitiment mutuellement mais sont aussi sources de conflits. Les représentants de Dieu, prophètes ou prêtres, sont souvent critiques vis-à-vis du pouvoir politique. Chacun souhaite l'appui de l'autre pour garantir sa légitimité et se renforcer.

433. L'unité du peuple se manifeste aussi par le vocabulaire de la fraternité. La loi de Dieu appelle à considérer l'autre, en particulier celui qui est en situation de précarité comme un frère. Ainsi, dans la loi sur l'esclave hébreu, devenu généralement esclave pour insolvabilité, celui-ci est à considérer comme un frère (Dt 15, 12, comparer Ex 21, 2). De même, l'ennemi dont le bœuf s'est égaré devient un frère (Dt 22, 1-3, comparer Ex 23, 4-5). La nomination de

l'autre comme frère demande d'élargir à lui la solidarité familiale en vue de réaliser une unité du peuple qui intègre chacun, y compris dans sa différence.

434. Dans le Pentateuque, la tradition sacerdotale reflète la situation postexilique dans laquelle le sacerdoce reste la seule institution capable de rassembler le peuple et de maintenir son identité. Le culte assure l'unité et la continuité par la célébration des rites. Le temple, réalisation pérenne du sanctuaire transportable du désert, est la demeure du Seigneur au milieu de son peuple, de là Dieu le conduit à travers l'histoire (voir Ex 40, 34-38). Les prêtres veillent à l'accomplissement des rites et bénissent le peuple (Lv 9, 23). Une fois par an, le grand-prêtre accomplit le rituel du Grand Pardon, il débarrasse le Temple de ses impuretés et le peuple de ses péchés. Il renouvelle ainsi la communion que Dieu offre (Lv 16). Dieu sanctifie son peuple et lui demande d'être saint (Lv 11, 44-45 ; 19,2 ; 20,8 ; 22,32). Le roi est devenu secondaire, l'onction est réservée au grand-prêtre (Lv 21, 10).

#### Universalisme dans les textes prophétiques

435. Les idées de l'universalité de la Parole de Dieu et du Seigneur comme dieu unique traversent la proclamation des prophètes d'Israël. Présentes avant l'Exil, elles sont développées et approfondies pendant l'Exil babylonien par le second Ésaïe, pour être clairement affirmées dans une perspective eschatologique au retour de l'Exil : la cité de Dieu illuminée par la présence du Seigneur deviendra le centre de l'univers, lumière pour les nations.

436. Avant l'Exil, certains prophètes proclament que le Seigneur n'est pas seulement un dieu national qui serait inconditionnellement lié à son peuple. Pour Amos par exemple, il dirige toutes les nations (Am 9, 7) et châtie leur infidélité (Am 1 et 2). Jérémie reprendra ce thème en annonçant que le malheur qui frappe Israël touchera aussi tous les peuples (Jr 25). D'autres prophètes (Ésaïe et Michée) désignent Jérusalem comme le centre de l'univers où les nations viendront connaître la Parole de Dieu car « c'est de Sion que vient l'instruction (Torah) et de Jérusalem la Parole du Seigneur » (Es 2,3 // Mi 4, 2).

437. Parmi les prophètes de l'Exil, le deuxième Ésaïe (Es 40 à 55) qui annonce la libération et le retour du peuple d'Israël sur sa terre, reprend et approfondit la perspective universaliste. Pour ce prophète, la libération du peuple de l'exil babylonien aura un retentissement universel. Les nations devront reconnaître que le Seigneur est le seul Dieu. Il affirme l'unicité et l'universalité du dieu d'Israël : « Ainsi parle le Seigneur, le roi d'Israël, celui qui le rachète, le Seigneur de l'univers : C'est moi le premier, c'est moi le dernier, en dehors de moi pas de dieu » (Es 44,6). Les dieux des nations, incapables de sauver ceux qui se confient en eux, ne sont rien. Les nations sont invitées à se tourner vers le Dieu d'Israël.

438. Au retour de l'Exil, face aux difficultés de la réinstallation et à la désespérance des rapatriés, les derniers prophètes, notamment le troisième Ésaïe et Zacharie, tentent de leur redonner espoir en reprenant ces thèmes dans une perspective eschatologique. Ils montrent ce que sera la cité de Dieu à venir vers laquelle les nations convergeront en pèlerinage. Ils annoncent le retour du Seigneur à Jérusalem qui, rayonnant sur le monde entier (Es 60 ; Za 8, 20-23), deviendra le centre religieux d'Israël et de l'univers. Israël sera une bénédiction pour

toutes les nations qui reconnaîtront que le Seigneur est avec son peuple. Des peuples nombreux viendront à Jérusalem pour l'adorer, participer à son culte à côté d'Israël, mais surtout pour recevoir les enseignements de la Torah, seul fondement de la paix entre les peuples.

439. Parmi les livres des prophètes, le livre de Jonas tient une place particulière. À travers le récit mouvementé de la mission de Jonas, qui oppose à la mauvaise foi du prophète la bonne foi des marins païens et le repentir des hommes de Ninive, ce livre souligne et proclame l'universalité de la miséricorde de Dieu envers tous ceux qui entendent son appel et suivent ses voies.

#### Universalité dans le livre des Psaumes

440. Les Psaumes ont une portée universelle : la dynamique finale du Psautier évoque tout particulièrement l'horizon d'une large communion dans la louange. Le rapport d'Israël aux nations est ainsi marqué par un élan missionnaire non dénué d'ambivalence. À côté de cette perspective extensive, la louange psalmique culmine dans la reconnaissance des innombrables bienfaits du Seigneur. Non seulement ce dernier est partout, mais aussi tout pour tous.

441. Le livre des Psaumes est issu de l'expérience d'un peuple, mais sa portée dépasse largement ce cadre. Beaucoup peuvent se reconnaître dans les mots et images des psalmistes. De plus, l'intention de ce recueil est de disposer à la louange. Outre le fait que le titre hébreu du livre vient de la racine du verbe « louer », de nombreux psaumes présentent une dynamique interne qui culmine sur cette note. Alors que le psautier s'ouvre sur la vision d'un monde divisé (Ps 1), le recueil conduit vers un horizon où tout converge dans la louange (Ps 145 à 150). La forme volitive des verbes des trois derniers psaumes exhorte à la louange, exprimant ainsi le désir d'un monde où celle-ci dominerait. La fin du livre des Psaumes tout à la fois annonce ce monde et invite à y entrer dès maintenant pour le construire.

442. Cet élan universel s'enracine dans l'histoire d'Israël. Aussi son rapport aux autres peuples, entre « eux » et « nous », apparaît-il tout au long du psautier. Malgré un puissant désir de convergence, ces chants témoignent du rapport complexe entre « ethnocentrisme » et espérance de communion universelle. À titre d'exemple, le Ps 117 (le plus court !) invite les nations à acclamer le Seigneur, car sa fidélité passée est promesse d'avenir. L'alliance divine avec Israël veut être motif de louange pour tous. Par cet universalisme où converge la louange, Israël se présente comme un peuple-pour-les-autres (cf. la promesse à Abram, en Gn 12, 3). À l'inverse, bien que le Ps 148, 11-13 invite toutes les nations à la louange, le verset conclusif (v. 14) est centré sur le seul Israël.

443. Israël, désireux d'annoncer son Dieu à tous, fait preuve d'une ouverture missionnaire qui recourt parfois à la violence (du moins verbale). En effet, comment entendre sans sourciller les imprécations contre les nations, à la fin du Ps 149 dont l'essentiel est pourtant dominé par la louange ? Le Dieu d'Israël, peuple choisi et préféré, est Celui de tous : il doit être progressivement reconnu universellement ainsi. Cette louange unanime, mêlant Israël aux nations, est portée par la « poussée de sève universelle » qui monte de toute la création (Ps 148). À pleine voix, ces chants exhalent la reconnaissance du psalmiste pour les actions du Seigneur, qui non seulement le réjouit, mais le comble, et le déborde : « Tu m'as mis plus de joie au cœur

qu'au temps où abondaient leur blé et leur vin » (Ps 4, 8 ; cf. Ps 103, 1-13). Couronné de « gloire et d'éclat » par le Seigneur (Ps 8, 6), l'homme confesse la prévenance divine qui se révèle de mille et une manières. Ainsi, le livre des Psaumes révèle les multiples faces du Seigneur et chante la litanie des bienfaits d'un Dieu-amour qui se donne généreusement et intensivement (la protection contre les ennemis est un autre versant de son attachement à son peuple).

444. La multiplicité des images utilisées pour dire Dieu paraît aussi exprimer une totalité. Tour à tour confessé comme « lumière et salut » (27,1), « roc, défenseur, bouclier et ombrage » (19,15 ; 33,20 ; 36,8), « berger, fontaine de la vie » (23,1 ; 36,10), combattant (voir Ps 35) ou comme celui qui « arrête les combats » (46,10), Dieu est aussi « créateur » (51,12), et quasi médecin (103,3). Ainsi, le Seigneur se révèle être « mon tout », c'est-à-dire le « tout » de l'homme, et donc le « tout » de tous (cf. Ep 1, 13). À côté de la dimension extensive (une louange universelle par toutes les nations), la confession de foi célébrée par le livre des Psaumes comporte aussi une dimension intensive : non seulement le Seigneur est pour tous, mais il est aussi tout pour chacun.

#### Universalité et réformes dans la littérature sapientielle

445. Les textes sapientiaux de l'Ancien Testament ont des formes et contenus variés, mais un élément leur est commun : les sages se sont parfois inspirés de traditions étrangères, souvent reformulées à la mesure de leur foi dans le Dieu d'Israël. Ces emprunts se basent sur l'universalisme des expériences sapientielles et sur la conviction que le Sauveur d'Israël est le Créateur de l'univers. D'autre part, au fil des écrits, des affirmations classiques sont repoussées et corrigées comme autant d'indices de reformulations d'une tradition vivante.

446. Entre les plus anciens passages des Proverbes et les livres sapientiaux les plus récents, la distance temporelle et les différences de milieux d'origine sont considérables. Cependant tous partent de l'expérience humaine pour déterminer une juste manière de vivre. Cela est particulièrement vrai pour le « trio hébraïque » du corpus sapientiel (Proverbes, Job, Qohéleth). Dans ces trois livres, les sages d'Israël dépassent la perspective historique israélite par une visée universelle. C'est moins une théologie de l'Alliance qu'une théologie de la création qui les caractérise – voire une théologie de l'existence humaine – car ils recherchent les conditions de l'épanouissement humain et de la réussite. L'universalité de la sagesse atteste l'universalité du Seigneur, qui en est la source et le garant, et la « crainte du Seigneur » prend une valeur universelle (cf. Pr 1, 7 ; Jb 28, 28 ; Qo 12, 13 ; ou encore Si 1, 11-20). Dans certains textes tardifs, la sagesse reçoit les traits d'une figure personnifiée intimement associée à l'œuvre divine (cf. Pr 8, 22-31 ; Jb 28 ; Si 24 ; Sg 6, 22-8,21).

447. Peu préoccupés par l'histoire d'Israël, les auteurs de ces livres cherchent activement le contact avec des traditions sapientielles étrangères. Ils participent à la sagesse de l'Antiquité, comme d'autres sages des nations, et puisent dans cette culture cosmopolite. Lorsqu'ils empruntent aux « sages des nations », ils ne copient pas servilement, mais reformulent à la mesure de leur foi dans le Dieu d'Israël. Des sagesse étrangères ont exercé

une influence forte sur eux. Pour les sages, la relation entre Israël et les nations n'est pas une menace, mais suscite un réel intérêt : est sage qui est disposé à apprendre des autres !

448. Les livres du corpus sapientiel manifestent entre eux des évolutions comme s'ils se répondaient les uns aux autres. L'idée de rétribution domine en Proverbes : au bien commis répond une récompense et de mauvaises actions sont frappées par une sanction (Pr 10, 9.30 ; 11,25). Dieu, comme créateur et souverain de l'ordre du monde, est le garant de ce principe de justice lié à l'ordre de la création (Pr 10, 3 ; 12,2). Il assure que les actes de chacun reçoivent leur rétribution. Job s'oppose fortement à cette vision, défendue par ses « amis », et s'affirme innocent et donc injustement frappé (ses contradicteurs seront déboutés, Jb 42, 78). À son tour, Qohéleth questionne les certitudes de la sagesse traditionnelle et refuse de reconnaître un lien direct entre Dieu, le cosmos et la vie des humains, car justes ou injustes, simples ou puissants, tous retourneront à la poussière. Face à l'évanescence des biens, pouvoirs et savoirs, il discerne quelques joies simples qu'il propose d'accueillir comme venant de Dieu.

449. Le livre de Ben Sira (Siracide) ouvre la tradition juive à l'hellénisme. Malgré les fortes influences grecques, il ne constitue pas une œuvre de propagande pro-grecque, mais trace un chemin entre héritage religieux et désir d'ouverture culturelle. Face à l'attrait grandissant de l'hellénisme, le livre de la Sagesse cherche à persuader les Juifs de demeurer fidèles à leurs traditions, particulièrement lorsque leur pratique religieuse est cause de moqueries. Dans ce contexte, la perspective rétributive défendue initialement par les Proverbes est de nouveau à l'honneur, mais déplacée sur l'horizon éternel (Sg 3, 1).

450. L'Ancien Testament révèle une sagesse plurielle, elle-même distincte des grandes traditions de la Loi et des Prophètes. La sagesse biblique ouvre des chemins de réflexion sur la vie quotidienne et invite à un questionnement ouvert aux expériences de tous. Enracinée dans la vie quotidienne, elle y renvoie toujours à nouveau. L'œuvre des sages bibliques met en avant l'universalisme, le dialogue et la reformulation. N'y a-t-il pas là des pistes pour notre réflexion ? Dans le meilleur des cas, le dialogue avec l'altérité conduit à approfondir sa propre position pour mieux l'explicitier. L'échange peut aussi permettre de reconnaître dans la proposition du prochain une interpellation pertinente. Rappelons-nous le livre des Proverbes s'inspirant des cultures voisines pour exprimer la foi en son Dieu, ou bien encore Siracide et Sagesse utilisant des mots nouveaux pour dire la foi traditionnelle. Si le recours à des références nouvelles influence le contenu du message, ce dernier ne peut rester vivifiant s'il est seulement répété mot à mot (cf. Jn 6, 63 ; 2 Co 3, 6). C'est par l'interprétation et la reformulation que la tradition est vivante.

### Reconstruire l'unité selon les livres d'Esdras et Néhémie

451. Les livres d'Esdras et Néhémie racontent l'histoire de trois générations : celle des premiers exilés de retour de Babylone (Esd 1 à 6), celle du scribe Esdras (Esd 7 à 10 et Ne 8 à 10) et celle du gouverneur Néhémie (Ne 1 à 7 et 11 à 13). La génération du retour se situe sous le règne de Cyrus (559-519), celle de Néhémie probablement sous Artaxerxès 1<sup>er</sup> (465-425), et celle d'Esdras peut-être sous Artaxerxès II (405-359). Ces récits se développent

jusqu'au début de l'époque hellénistique. Le récit de Néhémie est probablement le plus ancien et celui d'Esdras le plus récent. La reconstruction du peuple est au cœur de ces livres. Il s'agit de donner au peuple, en Judée et en exil, une identité, une unité et un avenir comme peuple du Seigneur. Le récit propose trois modèles, un pour chaque génération dont il raconte l'histoire : l'unité par le Temple, pour la génération du retour ; l'unité par la Loi, pour la génération d'Esdras ; et l'unité par le chantier, pour celle de Néhémie.

452. Après la chute de Jérusalem, la situation de la Judée est catastrophique. La population a beaucoup diminué. L'économie est dans un état de survie. Dans l'empire perse, la Judée est une région pauvre et marginale. Ce n'est que très lentement que ses habitants retrouveront une situation économique meilleure et se reconstitueront comme un peuple avec sa religion. Dans cette reconstruction, les populations en exil jouent un rôle important. Elles connaissent, globalement, des situations sociales et économiques meilleures. Elles soutiennent les Judéens financièrement et intellectuellement. Leur apport est déterminant. Significativement, tous les Judéens finissent par se présenter comme descendants d'exilés.

#### La génération du retour et l'unité par le Temple

453. La première partie du livre d'Esdras (Esd 1 à 7) relate le retour des déportés à Jérusalem, la reprise du culte et la reconstruction du Temple, avec l'autorisation de Cyrus, l'empereur perse (Esd 1, 2-4). Au retour, le premier acte est le rétablissement de l'autel (Esd 3, 1-3), avant même de rebâtir le Temple. Cette priorité permet la reprise des sacrifices. L'essentiel est de rétablir la communion entre Dieu et son peuple. L'autel est la table où le Seigneur partage le repas avec son peuple. Le culte assure cette communion dans la suite des jours et au rythme des fêtes. Le culte réunit dans la louange et les larmes (Esd 3, 11-13), il structure le temps, il renforce l'appartenance et la manifeste. La reconstruction du Temple vient ensuite (Esd 4, 1 à 6,13). Le récit présente l'image idéale d'un peuple unanime dans le culte et la reconstruction.

454. Le rétablissement du culte et la reconstruction du Temple se réfèrent au passé, aux prescriptions divines (Esd 3, 2.4 ; 6,18) ou bien à ce qu'ont fait David (Esd 3, 10, voir 1 Ch 15, 27 s.), Salomon et les grands rois réformateurs. Le retour et le rétablissement du culte accomplissent les prophéties (Esd 1, 1 ; 6,14). La liturgie met en œuvre la loi et s'inscrit dans la suite du premier Temple dont les ustensiles ont été ramenés (Esd 1, 7-11 ; 6,5). Ce jeu de renvoi inscrit le présent dans la continuité de l'histoire. Il assure l'identité du peuple et sa continuité à travers les générations.

455. Le peuple rassemblé pour célébrer représente la plénitude des fils d'Israël. Il offre des sacrifices pour tout le peuple, avec ses douze tribus (Esd 6, 16-17). En même temps, il accueille ceux qui sont revenus d'exil (3,8 ; 6,19). Ceux qui partagent la foi au même Dieu mais dont les origines sont mélangées à des lignées étrangères sont écartés (Esd 4, 1-3). Le texte reflète les tensions entre Jérusalem et la Samarie, ainsi qu'entre les exilés de retour et les personnes restées sur place. Un des critères d'appartenance est la généalogie. Ce critère, aujourd'hui objectif, était à l'époque malléable. L'adjonction de ceux qui « avaient rompu avec

l'impureté des païens du pays en vue de chercher le Seigneur, le Dieu d'Israël » (6,21) laisse une ouverture. Le partage d'un même culte peut unir au-delà des considérations généalogiques.

#### La génération d'Esdras et l'unité par la Loi

456. L'histoire d'Esdras est racontée dans Esd 7 à 10 et Ne 8 à 10. Elle commence à la cour du roi perse et situe d'emblée Esdras comme un « scribe expert dans la Loi de Moïse donnée par le Seigneur Dieu d'Israël » (Esd 7, 6). Le roi envoie Esdras avec une lettre pour légitimer son action.

Le culte et le Temple y jouent un rôle important et assurent la continuité avec Esd 1 à 7, mais l'édit commence par se référer à la loi comme critère de l'œuvre confiée à Esdras (7,14) et se termine par l'autorisation d'enseigner et de mettre en vigueur la loi du Dieu d'Esdras dans toute la province au-delà de l'Euphrate (7,25). À son départ, Esdras s'adjoint des lévites qui semblent venir d'une école et dont la tâche est probablement plus l'enseignement que la pratique cultuelle (8,15-20, voir Ne 8).

457. La loi détermine la vie juive, aussi bien le culte que la vie communautaire. Celui qui a la loi « dans [sa] main » (Esd 7, 14), qui la connaît, peut diriger la vie cultuelle du peuple comme sa vie sociale ou juridique. Cette loi est mise par écrit et un nouveau groupe de personnes devient essentiel : les scribes, capables de lire et d'interpréter. Néhémie 8 montre comment la lecture de la loi et son explication rassemblent le peuple. Elle devient le cœur de la vie. Le rassemblement se fait sur une place de la ville (8,1), et non dans le Temple. Les acteurs principaux sont des lévites (8,7 ; 9,4) qui acquièrent un nouveau rôle. Le culte se centre sur la lecture et l'interprétation. Il peut avoir lieu partout. Ce texte reflète probablement les débuts du culte synagogal et le légitime en le rattachant à Esdras et à Jérusalem. Le peuple de Dieu peut se constituer et vivre son identité même loin du Temple et sans indépendance politique. Là où les autorités politiques sont favorables, à l'image du roi Artaxerxès, il peut espérer obtenir la reconnaissance de sa loi, pour autant qu'elle ne contredise pas la loi du roi (Esd 7, 26), voire un soutien pour son culte.

458. La loi assure la cohésion en Judée et en exil. Elle lie au passé en reprenant des traditions et en les intégrant à un même ensemble littéraire. Cette intégration permet d'insérer dans un même peuple les groupes porteurs de ces traditions. La loi unit aussi les divers aspects de la vie. Elle donne des directives pour la vie sociale et familiale comme pour le culte ou la morale. La présence de scribes pour lire et expliquer rappelle que la loi doit être interprétée, ce qui assure une unité capable d'évoluer même lorsque le livre devient canonique et que son texte ne peut plus être modifié. Le fidèle juif en diaspora peut être lui aussi un authentique membre du peuple de Dieu. La vie cultuelle à Jérusalem l'inclut. Comme dans la première génération, les sacrifices racontés en Esd 8, 35 évoquent l'ensemble du peuple d'Israël et semblent maintenir une porte ouverte aux descendants des tribus du Nord.

#### La génération de Néhémie et l'unité par le chantier

459. L'œuvre principale de Néhémie est la reconstruction de la muraille de Jérusalem (Ne 1 à 4 ; 6, 1 à 7, 4 ; 12,27-43). La muraille entoure, sépare et protège. Sa reconstruction renouvelle la confiance du peuple et sa capacité de maîtriser sa destinée. L'acharnement des ennemis pour décourager et la détruire (Ne 3, 33 ; 4,1-2.5-6 ; 6,2.9.13) confirme l'importance de l'œuvre et renforce l'unité. La reconstruction est un chantier où chacun prend sa part (Ne 3, 1-32). Les uns bâtissent, les autres veillent à la sécurité, tous sont prêts à se défendre et à défendre l'œuvre commune (Ne 4, 10-17). Cet effort soude dans une même entreprise dont le résultat donne une cohésion et une identité nouvelles. Le récit présente une image idéale du peuple, telle une équipe unie dans une œuvre commune qui manifeste ses compétences et écarte la honte (Ne 2, 17). Quand chacun participe avec conviction au projet commun, Dieu répond et l'œuvre réussit. L'opposition infructueuse des adversaires confirme les destinataires du récit dans leur fierté.

460. La fête de dédicace de la muraille (Ne 12, 27-42) clôture le récit de l'œuvre de Néhémie, même si quelques réformes postérieures sont encore racontées (Ne 12, 44 à 13,31). Elle se déroule comme une liturgie et unit prêtres, lévites et peuple, tous purifiés en même temps que les portes et la muraille (Ne 12, 30). Deux cortèges font le tour de la ville au son des chants et des musiques. Ils convergent dans le temple où le culte les réunit et réjouit chacun, y compris les femmes et les enfants (Ne 12, 31-43). Le récit donne l'image d'un peuple soudé et bien organisé, avec ses chefs et ses responsables religieux. La joie l'habite et rayonne au loin (Ne 12, 43).

461. À côté de son œuvre de bâtisseur, Néhémie apparaît comme un gouverneur qui entreprend des réformes sociales et religieuses. Inséré dans le récit de la reconstruction de la muraille, Néhémie 5 raconte une crise sociale et sa résolution. Néhémie est le chef modèle. Il sait entendre les souffrances du peuple, analyser les problèmes, proposer une solution et la faire passer par la conviction, appuyée sur le soutien du peuple et la sanction religieuse. L'unité ne peut se faire sans cohésion sociale. Chacun doit avoir sa place et un avenir pour ses enfants.

### Trois modèles complémentaires d'identité

462. La réunion des récits de ces trois générations montre que les rédacteurs les ont considérés comme complémentaires. Le Temple, la Loi et le chantier des murailles de Jérusalem rassemblent et construisent l'identité juive. Celle-ci se présente en continuité avec l'identité israélite tout en étant très différente, tant au niveau politique que religieux. Dans ces trois modèles, l'unité se construit à partir d'un centre qui organise la vie commune et détermine l'identité. Ce centre réunit autour d'un projet de vie commun qui inscrit une continuité dans le temps. Il ouvre un avenir et définit un espace communautaire auquel appartenir.

463. Chaque génération, placée dans une situation nouvelle, doit réactualiser son héritage et assurer son unité, en fidélité aux traditions dont elle vit. L'écriture de l'histoire donne place à une diversité légitime. Tous les récits n'ont pas été gardés mais plusieurs cohabitent, considérés comme compatibles. Leur conjonction facilite la diversité interne, pensée comme une richesse, et manifeste la nécessité de l'interprétation. Les récits d'Esdras et Néhémie offrent

des modèles rendus possibles par leur contexte. La crise politique et religieuse de l'époque des Maccabées transformera à nouveau la compréhension de soi du peuple juif et conduira à l'écriture de nouveaux récits.

L'universalité exige à la fois unité et pluralité

464. L'unicité du Seigneur comme Dieu confère une portée universelle à son œuvre créatrice et à sa souveraineté. Cette universalité peut être pensée comme extension de son œuvre. Toutes les nations reconnaîtront ce qu'il a fait pour son peuple et le loueront. Cette espérance devient l'horizon de l'histoire, dans la continuité du temps aussi bien que dans l'irruption d'un temps nouveau et dernier. L'universalité de Dieu signifie aussi que, garant de l'ordre du monde, il peut être reconnu à travers la sagesse à l'œuvre dans l'histoire : son peuple apprend de l'observation et de la réflexion des sages, quelle que soit leur origine. La diversité des cultures permet un enrichissement mutuel. Le souci du Seigneur pour chacune de ses créatures signifie que tout être humain a de la valeur à ses yeux. Les plus démunis restent sous son regard bienveillant. L'universalité est inclusive. Elle se réalise, à l'image de la bénédiction pour Abram, par l'adhésion de chacun à la parole de Dieu. Elle demande que les plus pauvres aient aussi part aux bénédictions de Dieu.

465. L'extension de la foi en le Seigneur à travers les générations et les lieux doit garder un centre pour ne pas devenir émiettement. L'universalité exige à la fois unité et pluralité. La compréhension de ce qui doit être au centre varie selon les situations. Dans des circonstances nouvelles, une nouvelle interprétation de ce qui est au cœur de la foi permet de se réapproprier l'héritage des générations précédentes comme une parole vivante qui, reliant à Dieu, individuellement et communautairement, donne sens au présent et ouvre un avenir. Ces nouvelles interprétations signifient à chaque fois un retour à Dieu et une réforme : elles cherchent à exprimer la plénitude de ce que Dieu donne et demande. L'Ancien Testament rassemble des expressions de ces reprises. Il les réunit dans une même œuvre littéraire et rassemble en un même peuple les groupes porteurs de ces diverses traditions.

## CATHOLICITÉ, UNITÉ ET DIVERSITÉ SELON LE NOUVEAU TESTAMENT

466. Les livres du Nouveau Testament ne sont pas des traités de théologie sur l'Église et ils n'évoquent pas directement la catholicité. Toutefois, la manière dont les évangiles rendent compte des paroles et des actes de Jésus n'est pas sans enseignement sur la nature et la fonction de la communauté chrétienne d'après Pâques, selon des principes de base dont on peut penser qu'ils remontent à Jésus. Ainsi, quelles que soient leurs différences, les évangiles selon Matthieu, Marc et Luc s'accordent sur plusieurs points. De son côté, l'évangile selon Jean apporte le complément d'un regard quelque peu différent sur la réalité ecclésiale, notamment sa catholicité. À côté d'autres textes que nous ne traverserons pas, les Actes des Apôtres et les épîtres pauliniennes sont également riches d'informations relatives aux premiers efforts visant à concilier unité et universalité, dans le contexte de communautés diverses, réparties sur un

large espace géographique, néanmoins attachées à la confession du même Seigneur Jésus-Christ, selon les termes du kérygme apostolique (cf. 1 Co 15, 3-8).

467. La présentation d'une partie des sources néotestamentaires se fera dans le même ordre que celui proposé dans le canon biblique, même s'il est reconnu que la rédaction des textes des évangiles est chronologiquement postérieure à celle des écrits pauliniens. De plus, on ne cherchera ni à différencier les discours du Jésus historique de ceux que les évangélistes mettent en scène à l'intention de leur propre communauté, ni à traiter la question délicate de l'historicité du récit des Actes des Apôtres, dans la mesure où, dès la fin du premier siècle, ces matériaux vont diversement irriguer la mémoire et la pratique de l'Église primitive. À ce titre, ils vont former progressivement la norme reconnue dans les communautés chrétiennes, indépendamment de leur origine particulière.

### Les évangiles synoptiques

468. Jésus n'a pas exercé sa mission de façon solitaire. Sitôt achevé le séjour initial au désert, il s'est entouré de disciples parmi lesquels il distinguera plus tard douze hommes, associés à sa vie et témoins de ses actes (Mt 10, 1-4 ; Mc 3, 13-19 ; Lc 6, 13-16). Les listes des Douze peuvent varier ; elles n'en attestent pas moins la diversité des parcours personnels, avant que Jésus ne les ait rassemblés dans un collectif symboliquement lié à la notion de peuple, selon la figure des douze fils de Jacob, éponymes des douze tribus d'Israël. Le nom d'apôtres (= envoyés), traditionnellement affecté aux Douze, paraît advenir dans un second temps (cf. Lc 6, 13), sans doute sous l'effet des missions postpascales, impliquant d'ailleurs des acteurs plus nombreux que les Douze, à commencer par Paul et ses compagnons.

469. Les évangiles synoptiques imputent à Jésus lui-même l'envoi en mission des Apôtres : d'abord, à travers la qualification « pêcheurs d'hommes » apposée aux tout premiers disciples (Mt 4, 19 ; Mc 1, 17 ; cf. Lc 5, 10) ; ensuite, à travers la formation théorique et les conseils pratiques prodigués par Jésus à l'adresse des Douze, envoyés sur le terrain et initiés aux pratiques missionnaires (Mt 10, 5-16 ; Mc 6, 6-13 ; Lc 9, 1-6). Luc, pour sa part, élargit à un groupe de soixante-douze disciples la mission initialement confiée aux Douze (Lc 10, 1-12). Dès lors, la vocation missionnaire paraît qualifier toute l'Église en tant que peuple (symbolisme du nombre douze) et s'adresser à toute l'humanité, au-delà des frontières d'Israël, peut-être en référence aux soixante-dix ou soixante-douze traducteurs de la Bible grecque, dite des Septante. On peut aussi penser aux soixante-dix anciens auxquels le Seigneur remet une part de l'Esprit donné à Moïse (Nb 11, 16-17.24-25), afin qu'ils partagent avec lui la charge de conduire le peuple et exercent eux aussi le ministère prophétique. Ainsi se trouvent articulés la dimension personnelle de la tâche confiée à Moïse et l'exercice collégial de l'autorité au sein du peuple d'Israël.

470. De même, dans le Nouveau Testament, la figure collégiale des Douze désigne symboliquement le peuple de la nouvelle Alliance dans sa totalité, sans être pour autant exclusive. Non seulement les soixante-douze de Luc, mais aussi bien de nombreux disciples, hommes et femmes, se joignent au groupe de Jésus (Lc 8, 1-3) et finissent par se fondre dans le

collectif des « apôtres », bien plus nombreux que les seuls Douze et, comme leur nom l'indique, destinés à être envoyés pour l'annonce de l'Évangile. Ce faisant, les Douze ne perdent pas leur spécificité, mais celle-ci se trouve orientée vers la fin des temps : ne sont-ils pas, en effet, selon la promesse de Jésus, destinés à siéger sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël (Mt 19, 28) ?

471. En outre, au sein même du groupe, des personnalités se détachent, dont Jacques et Jean les fils de Zébédée, associés à plusieurs moments marquants de la vie de Jésus, ainsi que Simon-Pierre auquel Jésus promet « les clés du Royaume des cieux » (Mt 16, 19). Jésus lui assigne une mission particulière : celle d'agir (littéralement : lier et délier) avec autorité pour le bien-être et la solidité (image du roc) de la communauté des disciples, déjà qualifiée d'Église (Mt 16, 18) – sans pour autant, bien entendu, donner à ce terme toute l'importance qui lui sera accordée (ou contestée) au cours des siècles. En tout état de cause, la mission confiée en propre à Simon-Pierre est aussi bien celle de tous, comme cela est clairement énoncé dans le même évangile selon Matthieu : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié au ciel » (Mt 18, 18). Il suffira d'ailleurs que deux ou trois disciples soient réunis au nom de Jésus pour qu'ils soient assurés de sa présence parmi eux (Mt 18, 20).

472. Qu'ils désignent l'ensemble du peuple que sera l'Église ou se voient confier des tâches particulières, les Douze n'en sont pas moins : a) les premiers liés par les exigences de la Loi nouvelle, selon la charte des Béatitudes, à la suite du Christ serviteur ; b) les premiers aussi tentés de succomber aux ambitions mondaines (requête des fils de Zébédée : Mt 20, 20-23 ; Mc 10, 35-40), au point d'abandonner Jésus à l'heure de sa passion, voire de le renier explicitement, dans le cas de Pierre (sans parler bien sûr de la trahison de Judas). La noble figure des Douze s'en trouve, sinon amoindrie, du moins assortie d'une forte mise en garde contre toute forme de dérive pouvant affecter l'Église, aussi bien dans sa totalité que dans ses responsables, selon la double figure des Douze, désignant à la fois le collectif et ses leaders.

473. Quant aux récits de Pâques, à travers la diversité des trois évangiles, le dernier mot des synoptiques est à l'universel. La finale de Matthieu, liant explicitement l'annonce de l'évangile et la pratique du baptême, assigne à la mission chrétienne le devoir de s'adresser à toutes les nations (Mt 28, 18-20). Luc, de son côté, ouvre le récit évangélique à la perspective d'une mission universelle (Lc 24, 46-48) telle que décrite dans les Actes des Apôtres. Quant à Marc, si sa finale était primitivement centrée sur l'évangile lui-même (retour en Galilée), l'ajout d'une finale longue, enrichie des autres traditions évangéliques, donne toute sa place à la consigne missionnaire visant le monde entier, et même toute créature (Mc 16, 15-18). L'objectif ainsi énoncé n'est pas sans rapport avec le projet initial de Jésus, notamment la notion de Royaume, fréquente dans ses paroles et suggérant un espace à la fois défini (dans son contenu) et non limité (dans ses frontières), en tout cas non réductible à un espace géopolitique particulier.

474. Ainsi, malgré leurs sensibilités différentes, les trois évangiles synoptiques s'accordent sur une dimension universelle de ce que nous appelons la catholicité, autrement dit une conception ouverte et missionnaire de la communauté des disciples. Ce n'est pas pour

autant qu'une telle ouverture se soit imposée d'emblée : des évolutions se laissent deviner au cœur même des évangiles. Certains textes pourraient laisser entendre que Jésus se serait d'abord cru envoyé aux « brebis perdues de la maison d'Israël », avant de s'émerveiller de la foi des païens : l'insistance exprimée aussi bien par le centurion romain (Mt 8, 10 // Lc 7, 9) que par la femme étrangère (Mc 7, 24-30 // Mt 15, 21-28) auraient alors eu raison des réticences initiales de Jésus. Mais on peut aussi considérer que les initiatives de Jésus auprès des non Juifs, à commencer par ses déplacements en pays païen, relèvent d'une attitude missionnaire délibérée, dès le temps de Jésus lui-même et, bien entendu, à l'époque de la rédaction des évangiles.

475. En ce sens, le discours inaugural à Nazareth en Luc 4, 16-27 résume le programme de Jésus, selon les synoptiques : non seulement incarner le Messie annoncé par Ésaïe, mais s'inscrire dans la continuité des prophètes Élie et Élisée, précisément envoyés aux païens. De même, dans la bouche de Jésus, les références à Jonas prêchant aux habitants de Ninive (Mt 12, 41 // Lc 11, 30.32) ou bien encore à Salomon, reconnu par la reine de Saba (Mt 12, 42 // Lc 11, 31), dessinent les perspectives d'une mission chrétienne sans frontières ethniques ou culturelles. De telles déclarations programmatiques confirment les données de l'enquête menée à travers les évangiles synoptiques. Il n'est donc pas exagéré de dire que, malgré leurs différences, ces trois livres attestent d'un commun intérêt pour ce qui deviendra plus tard la catholicité de l'Église, reflétant ainsi l'expérience des premières communautés aussi bien que la pratique audacieuse de Jésus.

#### Le quatrième évangile

476. L'évangile selon saint Jean paraît accorder peu d'attention à l'Église comme réalité universelle. En revanche, l'accent est mis sur la communauté particulière, notamment au travers du contraste entre le Disciple bien-aimé, très proche du Seigneur (13,23.25 ; 19,35 ; 20,8 ; 21,7), et l'apôtre Simon Pierre, souvent maladroit et inadapté aux attentes de Jésus (13,6-8.36-38 ; 18,17-18.25-27 ; 20,6-7).

477. Toutefois, la rédaction plus tardive du chapitre 21 opère un rapprochement entre deux figures d'Église : l'une, attachée à l'autorité symbolique de Pierre, non seulement réhabilitée par le Seigneur, mais investi d'une mission pastorale dont l'étendue ne fait l'objet d'aucune précision (21,15-17) ; l'autre, fidèle au Disciple bien-aimé, auteur du livre (21,24) et qui, à ce titre, continue d'exercer son magistère sur l'acte de lecture, dans la suite des générations (littéralement : jusqu'à la venue du Seigneur ; 21,22-23) et sur toute la surface de la terre (21,25). En ce sens, le dernier chapitre de l'évangile selon Jean désigne l'aboutissement d'une trajectoire ecclésiologique qui, partie de convictions fortement affirmées, finit par envisager une forme de coexistence entre des pratiques et des traditions diverses. Longtemps consciente de sa supériorité, la communauté du Disciple bien-aimé finit par comprendre qu'on ne peut avoir raison tout seul et qu'il n'y a de survie pour l'Église que dans la communion de différences consciemment assumées.

478. D'autre part, si l'accent est souvent mis sur la qualité de la foi en Christ, au détriment de la capacité de rassembler le plus grand nombre (cf. l'issue du grand discours sur

le pain de vie : 6,66-69), le quatrième évangile n'en affirme pas moins, de façon catégorique, la destination universelle du don de Dieu – ou salut – offert au monde, moyennant la médiation de la foi en Jésus le Fils envoyé : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (3,16 ; voir 3,17). De même, en bien des textes abondent des constructions grammaticales à valeur de généralisation, du genre : « tout homme qui, quiconque » (avec notamment le recours au mode grammatical grec de l'éventuel).

479. En certains textes, notamment le prologue (1,10) et les discours d'adieu (15,18-21 ; 16,7-11.33 ; 17,14-16), le mot « monde » désigne la société païenne, indifférente voire hostile à la proposition de l'Évangile. Cet usage n'efface pas le fait qu'ailleurs le monde, c'est-à-dire l'humanité, soit globalement qualifié en positif, au regard du dessein de Dieu visant tout être humain, quel qu'il soit. De fait, la foi de quelques-uns (les vrais disciples du Seigneur) paraît nécessaire à la réalisation du salut destiné au plus grand nombre. Toutefois, l'unité des disciples constitue la condition sine qua non pour que le monde ait accès à la connaissance du don de Dieu : « Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient en nous eux aussi, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (17,21 ; voir 17,22-23).

480. La dimension missionnaire de l'Église trouve sa place dans le quatrième évangile, notamment au travers de l'épisode de la Samaritaine (chap. 4). L'itinéraire personnel de la femme abordée par Jésus fait l'objet d'une attention particulière : la révélation christologique et les enjeux anthropologiques de cette rencontre se trouvent étroitement imbriqués, au point que tout lecteur peut trouver, dans l'itinéraire de la femme, une sorte de paradigme de la démarche croyante. Il n'en est pas moins vrai que l'épisode se clôt sur la naissance d'une communauté de disciples, en terre étrangère, sur la base du témoignage de la femme, exercé au plus près de ses compatriotes (4,39-42). La particularité de l'Église locale se trouve reconnue, dès lors que l'adhésion de foi au seul et même Seigneur Jésus-Christ fonde l'identité commune. Ainsi, plutôt que d'envisager une stratégie missionnaire concertée (à la façon des « pécheurs d'hommes » institués par le Jésus des évangiles synoptiques), le quatrième évangile paraît privilégier le contact personnel et ce qu'on appellerait aujourd'hui la présence au monde.

481. Si, à première lecture, l'ecclésiologie johannique peut sembler identitaire et particulariste, elle s'avère traversée de tensions et courants contradictoires. Très attachée à son fonctionnement propre, la communauté du quatrième évangile n'ignore ni l'exigence de communion avec d'autres modèles d'Églises ni l'appel missionnaire à rejoindre des groupes humains ou nations autres que son milieu propre. La notion de plérôme, affirmée dès le prologue du quatrième évangile – « De sa plénitude, en effet, tous nous avons reçu » (1,16) – se trouve ainsi équilibrée par la conscience d'un manque, auquel la métaphore du bon Pasteur donnera toute sa mesure. En effet, quoique centrée sur la relation entre le berger et les brebis du troupeau particulier, la parabole du Pasteur n'ignore pas l'existence d'autres bergeries, elles-mêmes destinées à bénéficier des soins de l'unique Pasteur : « J'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cet enclos et celles-là aussi, il faut que je les mène ; elles écouteront ma voix, et il y aura un seul troupeau et un seul berger » (10,16). Il est d'ailleurs remarquable que, dès le prologue, la plénitude soit identifiée comme relevant de la grâce, selon le principe d'une gratuité inachevée :

« [nous avons reçu] grâce sur grâce » (1,16). Il y a donc place pour la nouveauté et l'accueil de l'autre au sein d'une plénitude qualitative plutôt que quantitative. En ce sens, le quatrième évangile atteste lui aussi une conscience à la fois catholique et œcuménique, bien avant que ces mots n'appartiennent au vocabulaire chrétien.

### Les Actes des Apôtres

482. Si la finale de l'évangile selon Matthieu concentre les instructions relatives à la mission universelle, dans son extension géographique (toutes les nations) aussi bien que dans sa continuité historique (jusqu'à la fin des temps), l'œuvre de Luc répartit les consignes de Jésus aux Apôtres sur les deux volets du diptyque (évangile et Actes). D'un côté, le récit d'Emmaüs invite les disciples à lire les Écritures à la lumière de l'événement pascal et pose le geste du partage du pain comme le lieu même de leur inscription communautaire. D'un autre côté, au seuil du livre des Actes, Jésus envoie ses disciples en mission jusqu'aux extrémités de la terre et leur promet une présence qui n'est plus la sienne mais celle du Saint-Esprit (Ac 1, 8). La dynamique de la mission est signifiée par la promesse d'une « puissance » pneumatologique, qui n'appartient pas aux disciples mais à Dieu.

483. La mission – universelle et conduite par l'Esprit – se trouve mise en œuvre dès le deuxième chapitre du livre des Actes, lors de l'épisode de la Pentecôte (Ac 2, 1-13) : l'Esprit se pose sur les disciples et permet à chacun d'entendre dans sa langue « les merveilles de Dieu ». La pluralité des langues, comprises par des auditeurs venus de pays lointains, est un signe éloquent de la dimension d'universalité inscrite dès le début de la mission chrétienne. Il ne saurait donc y avoir une langue unique, en quelque sorte tenue pour « sacrée » ou indépassable. En outre, la référence pneumatologique s'avère, dès l'origine, spécifique de la mission apostolique, comme cela se retrouvera tout au long du livre des Actes, ainsi que dans les descriptions pauliniennes de l'Église (par exemple en 1 Co 12). Dans tous les cas, la mission de l'Église sera dépendante de l'action imprévisible de l'Esprit (« tout à coup... » : Ac 2, 2 ; 4,8.31 ; etc.). Ainsi, la mission apostolique – tant synchronique que diachronique – comporte une dimension irréductiblement non-maîtrisable : elle ne peut que se recevoir.

484. Une seconde caractéristique essentielle à la catholicité de la mission apostolique est la transformation qu'elle implique de la part de la communauté et de ses membres. Le livre des Actes décrit le partage de la mission confiée par Jésus : d'un côté, Pierre va la mener auprès des Juifs ; de l'autre, Paul est chargé de celle auprès des Gentils. Préalablement à ces missions, chacune des deux figures exemplaires du christianisme primitif doit passer par une étape de transformation personnelle. Le livre des Actes met ainsi en parallèle deux récits de conversion, au travers desquels les convictions les plus intimes des protagonistes seront complètement bouleversées.

485. En Actes 9, la conversion de Paul sur le chemin de Damas est racontée sous la forme d'une vision, dans laquelle Jésus ressuscité apparaît du ciel (Ac 9, 3-6). Saul de Tarse est confronté à l'impensable : l'homme dont il persécute les disciples se tient à la place même de Dieu. De ce bouleversement intérieur résulte la mission qui lui est confiée : le Seigneur lui

demande dès lors de « répondre de [son] nom devant les nations païennes, les rois et les Israélites » (Ac 9, 15). La dynamique de la conversion de Paul est ici explicitement liée à l'action de l'Esprit Saint (Ac 9, 17). Dans le récit parallèle d'Actes 22, l'ordre de mission universelle non seulement est exprimé en termes généraux (« être témoin devant tous les hommes » v. 15), mais il est également associé au baptême (v. 16). Dans un troisième récit de sa conversion, adressé au roi Agrippa (Ac 26, 12-20), Paul décrit l'événement comme une vision céleste l'ayant poussé à évangéliser Damas, Jérusalem, le territoire de la Judée, et finalement les nations païennes.

486. L'apôtre Pierre est lui aussi amené à remettre en cause un des principes fondamentaux de sa culture juive, à savoir la distinction entre le pur et l'impur. Le récit de sa conversion à Jaffa puis chez Corneille (en Ac 10) est essentiel dans le dispositif du livre des Actes, car elle est liée à la possibilité même de partager la foi nouvelle avec des non-Juifs. Cette fois encore, l'Esprit est mentionné et, telle une seconde Pentecôte, il « tombe » sur tous ceux qui sont réunis dans la maison de Corneille (Ac 10, 44-46). De retour à Jérusalem, Pierre témoigne de son expérience. Ses interlocuteurs s'écrient alors : « Voilà que Dieu a donné aussi aux nations païennes la conversion qui mène à la vie » (Ac 11, 18). L'universalité de la mission ainsi entérinée est référée au récit initial de la Pentecôte : l'effusion à Césarée s'accompagne, en effet, du parler en langues et du geste baptismal (Ac 10, 6-48), comme au chapitre 2 des Actes des Apôtres.

487. Si la catholicité implique une conversion personnelle, elle entraîne également une conversion communautaire, comme le souligne le texte relatif à l'assemblée de Jérusalem, en Actes 15. Ce chapitre se présente comme une charnière entre : d'une part, la période des apôtres (chap. 1 à 12) et l'évangélisation des nations inaugurée par Paul et Barnabé (chap. 13 et 14), d'autre part, la suite du livre où seront posés les fondements d'une ecclésiologie véritablement universelle. Cet épisode majeur relate le rassemblement, sans confusion, des courants séparés du christianisme naissant. La nouveauté est bien que la cohésion de la communauté chrétienne au sens large, autrement dit l'Église, n'est plus déterminée par l'appartenance ethnique. Désormais, le salut n'est plus fonction de l'appartenance au peuple juif et de l'observance de la Torah, mais il est donné à tous, païens comme Juifs, sans que les premiers aient à adopter les rites juifs. Dès lors, le centre de la mission peut aller, d'abord de Jérusalem à Antioche, puis jusqu'à Rome, illustrant symboliquement ce déplacement d'ordre soteriologique. La capitale de l'Empire, placée au centre, est de ce fait au croisement des routes menant aux extrémités du monde connu d'alors, habituellement désigné comme oikoumenè (la terre habitée).

488. Dans les débats de cette assemblée, les succès de la mission apostolique de Paul et Barnabé paraissent avoir moins joué en faveur d'une décision que le constat du travail de l'Esprit chez Corneille, dont Pierre est à la fois acteur et témoin. Le discours de Pierre affirme, en effet, l'universalité d'un salut dont Dieu a pris l'initiative, depuis la non-discrimination entre circoncis et incirconcis jusqu'au constat d'échec de la pratique de la Loi chez les premiers. La nouveauté de l'affirmation conciliaire n'est donc pas seulement le fait que les païens bénéficient de la gratuité d'un salut offert aux judéo-chrétiens, mais qu'à l'inverse ces derniers soient sauvés « exactement comme [les païens] » (Ac 15, 11). L'identité ecclésiale ainsi exprimée

prend en compte l'aventure missionnaire des apôtres, précédés et bousculés par l'Esprit : c'est donc bien la missiologie qui définit l'ecclésiologie, plutôt que l'inverse. Ainsi le point d'appui est-il d'abord la question de l'autre, plutôt que la définition d'une identité qui serait fixée antérieurement à l'accueil des païens.

489. Quant au discours final de Jacques, frère du Seigneur et successeur de Pierre à la tête de l'Église de Jérusalem, censé entériner le point de vue de Pierre, il comporte deux éléments importants. D'abord, l'utilisation exceptionnelle du mot *laos* (en grec : peuple) – normalement réservé à Israël – pour désigner « un » peuple issu des nations, sans pour autant supprimer « le » peuple élu (Ac 15, 14). Ensuite, la citation du livre d'Amos, remaniée de sorte que l'annonce de la restauration de l'autorité davidique sur l'ennemi édomite devienne une prophétie de la quête universelle de Dieu. Le fait que les chrétiens d'origine païenne, constituent, avec les chrétiens d'origine juive, le peuple davidique renouvelé, trouve ainsi son ancrage biblique.

490. L'importance d'une telle affirmation est soulignée par son insertion dans la dynamique même de l'Esprit Saint : « L'Esprit Saint et nous-mêmes, nous avons en effet décidé... » (Ac 15, 28). Fruit de cette conversion communautaire, la catholicité de l'Église est donc présentée comme fondée en Dieu, inscrite dans les Écritures, définie d'un commun accord par l'Esprit Saint et les apôtres. Ce sont là des acquis importants, quant à la suite des réflexions théologiques relatives à l'être même de l'Église et à sa mission au service de l'Évangile.

### Les épîtres pauliniennes

491. Contrairement aux évangiles et aux Actes des Apôtres, qui ont fait l'objet d'une lecture synchronique, indépendamment des couches rédactionnelles pouvant apparaître dans l'épaisseur des textes, la lecture du dossier paulinien ne peut faire l'économie d'une approche diachronique, à savoir la distinction de trois moments dans l'écriture des lettres placées sous l'autorité de Paul : les lettres dites authentiques, les deutéro-pauliniennes et les lettres dites « pastorales ».

### Les lettres dites authentiques

492. Lorsqu'il réfléchit sur ce qui fait l'Église, Paul recourt à différents modèles métaphoriques, les uns bibliques (champ, demeure et temple [*naos*] en 1 Co 3 ; fils/filles en Ga et Rm), l'autre non biblique (corps, en 1 Co 12). Pour réfléchir sur l'unité ecclésiale, la métaphore du corps est plus sollicitée que les autres, en particulier en 1 Co 10 et 12 à 14, car elle permet d'associer plusieurs composantes : la complémentarité et la solidarité des membres, l'unité de l'ensemble, sa vie, sa vitalité et sa croissance.

493. Il est remarquable que l'ecclésiologie de ces lettres ne fasse pas référence au peuple d'Israël. Le groupe chrétien n'est donc pas le nouveau ou le vrai peuple de Dieu ; en d'autres termes, l'ecclésiologie n'est pas substitutive. C'est pourquoi Paul, décrivant les Églises, n'utilise pas les termes peuple (*laos*), alliance (*diathèkè*), élection (*eklogè*) et Israël,

qui chez lui renvoient presque toujours au peuple juif. Ainsi, dans ce premier groupe de lettres, l'identité des Églises est exprimée de façon non-ethnique ou trans-ethnique, non pas en termes géopolitiques ou ethnoculturels.

494. Les métaphores ainsi employées s'appliquent premièrement aux communautés locales. Mais si leur généralisation – c'est-à-dire leur application à l'ensemble des communautés locales considérées comme unifiées, autrement dit comme Église universelle – n'est pas encore faite, elle l'est du moins potentiellement, dans la mesure où toutes les Églises sont décrites par les mêmes métaphores. En outre, en Rm 11, Paul considère la séparation d'avec Israël comme l'expression d'un manque, qui ne sera comblé qu'à la fin du parcours historique de l'Église. Si « dans le temps présent » l'Église se reconnaît comme le « reste » découlant du « libre choix de la grâce » (Rm 11, 5), la perspective est bien celle du rassemblement universel (l'ensemble des païens), de sorte que « tout Israël [soit] sauvé » (Rm 11, 25-26).

495. L'unité de chaque Église vient de sa foi, du même Esprit reçu, et de ce qu'elle communie au même pain : de l'affirmation « un seul pain » découle la réalité « un seul corps » (1 Co 10, 17). Mais quels rapports y a-t-il entre les Églises ? Si le terme *katholikos* ne se trouve en aucune des lettres attribuées à Paul, on peut néanmoins dire que pour l'apôtre les Églises de l'oikoumenè doivent avoir les mêmes composantes fondamentales. Elles ne sauraient, en effet, présenter des différences discriminatoires entre membres (ceux d'origine juive et ceux d'origine païenne, hommes et femmes, hommes libres et esclaves, cf. Ga 3, 28). Positivement, elles partagent : la même foi dans le même Évangile, le même baptême, le repas du Seigneur et la communion au même pain eucharistié, la complémentarité et la solidarité des membres, les charismes spirituels.

#### Colossiens et Éphésiens (deutéro-pauliniennes)

496. En Colossiens et Éphésiens, le substantif *ekklèsia* est toujours utilisé au singulier : il ne désigne plus les Églises locales, mais l'Église, en tant que réalité une et universelle, aux dimensions de l'oikoumenè. Les métaphores bibliques (demeure et temple) ici reprises (Ep 2, 19-22) s'appliquent désormais à l'Église universelle. Une autre métaphore décrit le groupe croyant, celle de l'homme nouveau en croissance (Col 3, 10 ; Ep 2, 16 ; 4,24). L'image la plus sollicitée demeure celle du corps, mais elle fonctionne autrement qu'en 1 Co 12. La tête du corps unique est désormais le Christ lui-même (non plus les apôtres et les responsables des communautés, comme en 1 Co). Cette union du Christ et de l'Église, le premier étant la tête de la seconde, qui est son corps (Col 1, 18 ; Ep 1, 22-23), est appelée *mystèrion* : elle constitue, pour le Paul d'Éphésiens, l'essentiel de ce que l'Église doit vivre et annoncer.

497. L'Église, corps du Christ, est une : elle se définit comme réconciliation de deux entités historiques préalables, les Juifs et les nations. Cette donnée nouvelle est de grande importance. Bien plus que l'affirmation « il n'y a ni Juif ni Grec », qui exprimait négativement la non pertinence de l'origine ethnique au sein des Églises, la lettre aux Éphésiens déclare essentielle au corps ecclésial la réconciliation (sans disparition) des deux groupes antérieurement ennemis. Le fait que ces traits doivent exister dans toutes les Églises locales,

permet de considérer que la réflexion du Paul d'Éphésiens vise ce qu'on nommera plus tard « catholicité ». Comme cela a été dit plus haut, le canon des Écritures aura pour effet de « canoniser » une telle pluralité, mais le processus de reconnaissance de cette situation exigera beaucoup de temps. En outre, malgré le principe de « clôture » du canon, il demeurera une part d'élasticité, valable encore aujourd'hui, comme l'atteste le corpus élargi proposé par la nouvelle TOB.

498. Quant à l'apostolicité, elle apparaît pour la première fois en Ep 2, 20, en lien avec la métaphore de la construction, et se trouve appliquée à l'Église universelle. L'apostolicité est donc aussi constitutive de l'Église. Du moment que les Églises locales ne sont pas mentionnées en Col/Ep, l'unité envisagée est celle de l'Église universelle. La relation unique du Christ et de l'Église, le mystère, s'étend manifestement partout où il y a des membres de cette Église : cette relation n'est pas seulement universelle, mais pleine et entière, comme l'exprime justement le terme plérôme (littéralement : plénitude) utilisé en Ep 1, 2. Le modèle ecclésial de Colossiens et Éphésiens ne prétend pas se substituer à celui des lettres dites proto-pauliniennes, comme si pour le Paul de Colossiens et Éphésiens il n'y avait plus d'Églises locales. Ce nouveau modèle est bien plutôt complémentaire du premier : autrement dit, le Paul d'Éphésiens fait de l'universalité une marque essentielle de l'Église, dont les traits principaux sont brièvement énoncés en Ep 4, 4-6.

499. D'autre part, aussi bien dans les lettres proto-pauliniennes qu'en Colossiens et Éphésiens, les relations entre Églises sont plusieurs fois mentionnées. Les fidèles de l'une saluent ceux de l'autre (Rm 16, 16.19.20 ; 2 Co 13, 22 ; Ph 4, 21-22) ; ou bien sont désignés comme des modèles de comportement pour les autres Églises (1 Th 1, 8-9 ; Col 1, 4 ; Ep 1, 15) ; ou encore se portent mutuellement secours (2 Co 8-9). Les relations sont donc fraternelles, sans que soit mentionnée une quelconque tension entre les Églises et que Paul soit alors amené à les exhorter à la communion. Ainsi, les relations entre Églises ne font pas encore l'objet d'appels à la conversion. Mais la communion reste un défi, comme le montre la lettre aux Éphésiens. Paul, en effet, a voulu indiquer aux Églises composées en majorité de non juifs, comment lui-même interprétait l'unité des deux composantes, juive et non juive, et y voyait un appel, une responsabilité nouvelle et universelle.

500. Paul désire aussi que ses lettres soient d'abord lues par tous les membres d'une Église (1 Th 5, 27), et qu'ensuite les Églises s'envoient les unes aux autres les lettres reçues de lui : « Quand vous aurez lu ma lettre, faites en sorte qu'on la lise aussi dans l'Église de Laodicée. Lisez, de votre côté, celle qui viendra de Laodicée » (Col 4, 16). Ce disant, le Paul de Colossiens veut que toutes les communautés, ayant reçu les mêmes enseignements et les mêmes instructions, présentent ainsi les mêmes traits et forment ensemble la véritable Église du Christ.

#### Les lettres à Timothée et à Tite (pastorales)

501. En déclarant que l'Église est la maison de Dieu (oikos theou 1 Tm 3, 15), le Paul des lettres dites pastorales organise les communautés locales selon le modèle domestique

d'alors, principalement patriarcal, avec pour conséquence une gouvernance uniquement masculine. Certes, les lettres antérieures n'excluaient pas une forme de gouvernance (1 Th 5, 12 ; Rm 12, 8 ; Ep 4, 11), mais elles ne proposaient pas l'oïkos comme modèle exclusif d'organisation, pour toutes les communautés fondées par Paul. Si 1 et 2 Timothée, ainsi que Tite, mentionnent seulement le modèle domestique, c'est sans doute parce qu'alors la visibilité du mouvement chrétien se faisait au travers des maisonnées et des familles. Dès lors, Paul attend de ces dernières qu'elles donnent à leurs contemporains une image digne de l'Évangile. Ainsi le Paul des lettres dites pastorales insiste moins sur le modèle lui-même que sur la qualité de vie et de gouvernement attendue des responsables : son premier désir est bien de voir toutes les communautés dotées de véritables pasteurs.

502. Dans sa diversité même, le corpus paulinien atteste aussi bien la diversité des Églises locales au temps des premières générations chrétiennes, que la prise en compte d'un principe universel constitutif de l'identité ecclésiale, au même titre que son enracinement christologique et sa vocation missionnaire. Bien plus, la question de l'universalité – ou catholicité – paraît traverser (au moins implicitement, et souvent de façon explicite) l'ensemble des écrits bibliques, comme cela ressort du présent dossier, certes non exclusif, mais suffisamment varié pour prétendre désigner un principe herméneutique propre à éclairer la réflexion œcuménique ici entreprise.

## Conclusion

503. Ce parcours biblique permet de considérer que la catholicité est une notion enracinée dans les Écritures, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Certes exprimée selon une conceptualité différente de celle de la théologie ultérieure, la catholicité informe déjà la vie du peuple de Dieu, tant l'ancien Israël que les premières communautés chrétiennes. En effet, l'unicité de Dieu et sa souveraineté sur l'ensemble de la création donnent à son projet une dimension universelle : Dieu se soucie de tout être humain et de tout l'être humain. Cette universalité se réalise à travers une histoire particulière, celle de l'élection d'Abraham et de sa descendance, jusqu'à l'envoi de Jésus le Fils unique, dont la particularité constitue désormais le centre d'une universalité inscrite dans la pluralité des traditions, générations et cultures. Une telle pluralité touche aussi les manières de concevoir ou réaliser l'unité de l'Église : il n'y a pas un modèle unique, mais des manières plurielles de réunir et structurer le peuple de Dieu. Cette pluralité et la diversité des situations humaines font que la fidélité à Dieu demande, toujours et à nouveau, des réformes et des conversions pour reprendre ce qui a été déformé et répondre aux défis nouveaux. Enfin, le fait que le mot

« catholique » ne soit pas d'origine biblique lui confère une valeur élargie, à la rencontre de la tradition chrétienne et de l'expérience des sociétés humaines, appelées à vivre tant la fidélité à leur identité propre que le respect des pluralités et l'accueil des diversités constitutives de leur existence même. Le parcours biblique ici présenté ouvre ainsi aux étapes suivantes de notre réflexion œcuménique sur la catholicité de l'Église.

## VI

### POUR UNE « CATHOLICITÉ RÉFORMÉE » :

### REPÈRES THÉOLOGIQUES ET CHOIX MÉTHODOLOGIQUES

#### PROBLÉMATIQUE

504. Dans le contexte de la mondialisation, a-t-on indiqué dès l'introduction de ce document, la catholicité de l'Église ne va plus de soi ni pour les personnes ni pour les communautés. Être « catholique » ? Être « protestant » ? Les appartenances ecclésiales sont aujourd'hui mises en question. Elles peuvent aussi, par réaction, se durcir. Quoi qu'il en soit, nous avons estimé nécessaire de repartir des représentations confessionnelles qui sont nôtres : comment, de part et d'autre, envisage-t-on la relation entre Église du Christ et Églises historiques ? Il importe maintenant de repérer ce qui, dans la diversité même de ces représentations, fait aujourd'hui encore obstacle à l'unité : jusqu'à quel point les catholiques peuvent-ils reconnaître que l'Église du Christ existe aussi dans les Églises qui se réclament de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle ? Pour les Églises protestantes, qui de leur côté considèrent qu'elles sont (selon leur optique, c'est une évidence) aussi l'Église du Christ, la question se pose de savoir comment elles peuvent rendre compte de leur catholicité.

505. Le long parcours historique et scripturaire qui a suivi a fait ressortir nettement les dimensions majeures de la catholicité ou de la note « catholique » attribuée à l'Église par le Symbole dit de Nicée-Constantinople. Ces dimensions majeures sont : la totalité (kath'olon) ou l'intégralité de la foi apostolique ; l'universalité de l'annonce de l'Évangile du Christ par la mise en relation de celui-ci avec tout être humain et toute culture ou manière humaine d'être au monde ; la diversité interne de l'Église dans l'unité et la communion, avec les exigences de réforme permanente que cela implique pour articuler les trois dimensions de totalité, d'universalité et de diversité. On a pu noter que le défi de cette articulation traverse l'ensemble des écrits bibliques, comme il ressort du dossier scripturaire dans sa variété même.

506. Dans ce chapitre, nous proposons une réflexion sur catholicité et réforme, puis sur unité et pluralité, et nous indiquons les scénarios possibles en vue de la communion ; de là, nous formulerons une thèse à propos de l'Église et nous en préciserons les enjeux.

#### Catholicité et réforme

507. La catholicité met en tension l'unité avec la totalité, ou encore l'universalité avec la diversité et la particularité. Le terme « catholicité » lui-même met au sein de cette tension l'accent sur l'unité. Il le fait cependant sans effacer les différences et la diversité. La tension entre universalité, particularité et singularité est viv<sup>e</sup> en un temps marqué par une mondialisation dans laquelle les différentes cultures non seulement se rencontrent, mais se mélangent et se confondent, alors qu'en même temps d'aucuns plaident pour le respect dû à chaque culture et pour l'apport de chacune au vivre ensemble de l'humanité. Beaucoup

d'éléments qui, pendant des siècles, représentaient des repères identitaires sont en train de se perdre. Dans ce contexte et en réaction à celui-ci, le christianisme se trouve devant un double risque : d'un côté, la revendication d'une universalité qui a tendance à se figer en uniformité ; d'un autre côté, l'aspiration à des particularités qui ont tendance à se durcir en particularismes, exclusifs d'autres particularismes. Le défi œcuménique pour les Églises est donc double : d'une part, œuvrer pour leur unité et leur pleine communion<sup>416</sup> ; d'autre part, ne pas occulter ou supprimer les particularités et différences, mais les faire communiquer entre elles en les ouvrant ainsi à l'universel : unité dans la diversité, diversité dans l'unité – cela au sein de la communion dans une même foi. C'est précisément ce que l'on appelle la catholicité de l'Église dans la tradition chrétienne : une uni-diversité vécue dans une communion ecclésiale spatiale (universelle) et temporelle (tradition), soucieuse de partager le message de l'Évangile avec tous.

508. On peut dès lors contester la pertinence d'une annonce de l'Évangile coupée d'un lieu, d'un temps, d'une culture donnés, un message passe-partout en quelque sorte, s'appuyant sur un universalisme virtuel a-spatial et a-temporel. S'il peut bénéficier d'un succès indéniable et immédiat, un tel message n'est pas viable à long terme, parce qu'il ne prend pas assez en compte la diversité des situations dans lesquelles l'Évangile doit effectivement s'incarner. L'Église cherche à vivre la communion aux dimensions du monde, en veillant à équilibrer unicité et pluriformité, entre légitime attention aux spécificités locales et souci de la cohésion d'ensemble. On doit donc aussi s'interroger sur toute démarche auto-référentielle d'une Église locale qui, majorant son autonomie, n'a pas suffisamment conscience de l'impact de ses choix sur d'autres Églises locales et perd le souci de la communion ecclésiale.

509. La relecture herméneutique de l'histoire a été particulièrement instructive de ce point de vue. La catholicité ou le rapport unité-diversité (universalité-localité) y apparaît en effet comme un lieu-test des dérives et divisions ecclésiales aussi bien que des conversions et réformes nécessaires des Églises. Cette relecture a mis en évidence une indispensable dialectique de catholicité et de réforme. Pour être viv<sup>e</sup> et dynamique, la catholicité doit être assainie et guérie en permanence. Sans réforme et conversion, la catholicité, en effet, se dévoie en uniformisme et universalisme réducteurs de diversités ou à l'inverse en éclatement de diversités et particularités. Sans réforme et conversion radicales, le dynamisme séparateur continue à produire la division, en réaction à l'universalisme uniformisant ou comme conséquence de la tentation particulariste, tous deux oublieux que la plénitude de la catholicité est toujours à venir et donc à rechercher tout au long de l'histoire.

510. La tension interne à la catholicité ou uni-diversité telle qu'elle a été décrite implique une vigilance, une réforme et une conversion permanentes pour que cette tension reste viv<sup>e</sup> et ne se résorbe pas au profit d'un seul des deux pôles, unité ou diversité, universalité ou particularité. Catholicité et réforme sont donc indissociables, la réforme, entendue en son sens le plus large et le plus profond, allant du spirituel à l'institutionnel.

511. Les plus anciens symboles de foi attestent la catholicité comme une note de l'Église, à laquelle se reconnaît sa fidélité, son authenticité évangélique, dans l'histoire. Cette

---

<sup>416</sup> Par cette expression, il est important d'entendre qu'on ne vise pas une somme ou fédération d'Églises, mais la pleine communion des Églises dans l'unique Église du Christ.

note est une des caractéristiques de la foi de l'Église (orthodoxie), mais aussi de sa pratique (orthopraxie) dans l'histoire, en attente de l'eschaton. Elle comporte donc un aspect de « déjà-là » et un aspect de « pas-encore », traçant son caractère prophétique, don et tâche. La catholicité est ouverture de l'identité ecclésiale à l'universalité de l'« espace » et à la totalité du « temps », de l'origine christique et apostolique à l'espérance de l'accomplissement eschatologique, le témoignage prophétique de l'Église se vérifiant dans la qualité de sa praxis actuelle. Il n'y a donc pas de catholicité indépendamment de cet horizon eschatologique et de cette articulation entre déjà-là et pas-encore, entre don et tâche. C'est pourquoi la catholicité ne peut pas être pensée et vécue sans la dimension prophétique.

512. Le motif d'une telle recherche et donc d'un tel effort de réforme et de conversion repose sur une aspiration fondamentale à la catholicité, que les Églises portent dans leur chair. « Créatures de la Parole », les Églises se reçoivent d'un appel qui vient de plus loin qu'elles et se révèle capable de rassembler tous les enfants de Dieu. De cette promesse, leurs membres peuvent déjà goûter les fruits : dans sa Pâque, le Christ les a réconciliés avec Dieu et avec leurs frères, leurs sœurs. Chaque célébration des Églises redéploie à sa manière le chemin pascal, offrant aux croyants de retrouver déjà tous ceux dont ils sont séparés.

513. De là naît une fraternité – adelphotès. Ce néologisme biblique, concept novateur avancé par les chrétiens<sup>417</sup>, est si important qu'il représente, dans les premiers siècles de l'Église, une manière de désigner celle-ci : « Soyez sobres, veillez ! Votre adversaire, le Diviseur, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer. Résistez-lui, fermes dans la foi, sachant que les mêmes souffrances atteignent votre Fraternité (adelphotèti) dans le monde » (1 P 5, 9). Dans cette fraternité qui leur est offerte, ils font l'expérience de liens concrets aussi vigoureux et denses que les liens familiaux – il faudrait ajouter, aussi compliqués –, potentiellement ouverts à tous. Si les chrétiens peuvent ainsi se reconnaître frères/sœurs, c'est du fait de l'adoption fraternelle dont ils bénéficient de la part du Christ, qui s'est fait le frère de tout être humain, offrant ainsi à la totalité de l'humanité la possibilité d'être réunie et à chacun de se reconnaître fils/filles du Père (voir notamment He 2, 10-18). C'est de là que la catholicité tient son caractère transgressif : aucune frontière ne peut prétendre la circonscrire. C'est là aussi que s'enracine le « prendre soin des frères et des sœurs » que beaucoup de chrétiens ont mis en œuvre au fil des siècles, signe particulièrement fort lorsqu'il s'adresse à celles et ceux qui ne sont pas reconnus dignes de faire partie de la famille humaine.

514. Or, la catholicité, avons-nous vu, a fait l'objet de toute une série d'évolutions historiques, voire de dérives. Pour les corriger ou réformer, il manqua souvent le souffle de changement, de conversion, qui ferait considérer et expérimenter la marque de catholicité comme une des quatre normes prophétiques d'identité ecclésiale en voie de constitution historique. Ainsi la catholicité devrait-elle être le signe de la permanence d'une dynamique réformatrice prophétique à renouveler à chaque époque, en toute Église confessionnelle à catholicité partiellement réalisée, de manière à pouvoir reconnaître et vivre ensemble des ecclésiologies différenciées, voire même asymétriques, en se dotant toutefois d'instances

---

<sup>417</sup> Ses premiers emplois : 1 P 2, 17 et 5,9. Voir les travaux de M. Dujarier, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles*. Tome 1, *L'Église s'appelle « Fraternité »* (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles), Paris, Cerf, 2013 ; Tome 2, *L'Église est fraternité en Christ* (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles), 2016.

décisionnelles communes qui permettent de vivre de manière effective la communion ecclésiale. Il ne s'agit pas d'occulter les différences réelles qui demeurent entre nos ecclésiologies et qui, sur certains points, sont encore séparatrices ; mais la visée doit être de se demander comment vivre avec ces différences, et quelles conversions sont requises pour nous permettre, dans cette situation même, de progresser vers une plus grande communion.

515. Aussi la réforme fondamentale à laquelle toutes les Églises sont appelées est-elle une conversion de mentalité (métanoïa), qui, sans nier loyalement ce que chacune considère comme essentiel à son identité, reconnaisse l'altérité des autres Églises, irréductible à la sienne, et fasse ainsi sortir chaque Église de sa tentation d'autosuffisance. Les Églises sont invitées à passer d'une pluralité de complaisance à une pluralité de véritable catholicité. Elles sont appelées à ce changement profond de mentalité en s'en remettant en toute confiance au Christ, qui seul, dans l'Esprit, peut leur donner l'audace d'une telle conversion.

516. L'Église catholique est ainsi appelée à cultiver le sens de ses propres limites : même si Vatican II dit que l'Église du Christ « subsiste » dans l'Église catholique (cf. LG 8), celle-ci doit reconnaître que la catholicité n'est pas encore réalisée en plénitude tant que les diverses Églises ne sont pas parvenues à la pleine communion ecclésiale. La correction fraternelle des autres chrétiens invite plus spécifiquement l'Église catholique romaine à continuer de passer d'un fonctionnement encore trop monarchique et centralisateur à un fonctionnement plus effectivement collégial et synodal. Le risque est ici d'une diversité bridée, trop vite régulée.

517. Les Églises de la Réforme sont ainsi appelées à cultiver le sens du déjà-là, du déjà-réalisé de la plénitude de catholicité, et à réformer en elles toute minimisation du définitif déjà advenu dans l'histoire et toute tentation d'absolutiser la particularité au détriment de l'unité et de l'universalité, se détournant alors de l'unique fondement de la Parole de Dieu. La correction fraternelle des autres chrétiens invite plus spécifiquement les Églises protestantes à dépasser davantage encore un fonctionnement fragmenté pour oser une unité visible (personnelle, collégiale-ministérielle, synodale-communautaire). Le risque est ici d'une diversité débridée, trop peu régulée.

518. Toutes les Églises chrétiennes se voient dès lors appelées à apprendre et à recevoir les unes des autres. La place spécifique d'Israël dans l'histoire du salut leur rappelle aussi leur incomplétude. Elles se voient appelées, plus radicalement encore, à recevoir ensemble « de la plénitude du Fils unique plein de grâce et de vérité », à recevoir ensemble de lui « grâce sur grâce » (Jn 1, 16).

## Unité et pluralité

519. Dans cette perspective d'une catholicité réformée (*semper reformanda*) ou d'une réforme en catholicité (*in unitate catholica*), quels seraient des scénarios possibles d'unité ? La réflexion sur la catholicité ecclésiale interroge avec acuité chaque Église sur la manière dont elle conjugue unité et pluralité, universalité et particularité ou localité en son sein. C'est aussi la question centrale de la démarche œcuménique : comment les Églises chrétiennes peuvent-

elles parvenir à une communion ecclésiale qui conjugue appartenance à une seule Église du Christ et légitime pluriformité des Églises ? Nous examinons ci-après deux scénarios possibles et formulons, dans un dernier point, une ouverture méthodologique.

520. Un principe heuristique premier et permanent pour mieux gérer les rapports entre unité et pluralité en interne et entre Églises peut être celui de la correction fraternelle, qui a été évoquée plus haut, demandant une conversion ou métanoïa à toutes les Églises d'un double point de vue : il existe, pour chaque Église, au moins un domaine important où elle est interpellée par toutes les autres (c'est le point d'attention de chaque Église, sur lequel elle doit accepter la correction fraternelle). Simultanément, chaque Église doit rester tendue vers l'horizon qui est visé, la catholicité ou la communion ecclésiale dans la pluriformité. Concernant le point d'attention, si une Église se heurte, sur un même point précis et important, aux critiques de toutes les autres, auxquelles pourtant elle a toujours résisté, deux conclusions peuvent être tirées : d'une part, ce point s'identifie à la fidélité évangélique la plus profonde de cette Église, par rapport à laquelle elle se sent liée en conscience, et ce pourrait être son service pour les autres Églises au nom de la vérité de l'Évangile ; mais, d'autre part, si toutes les autres Églises critiquent ce point d'une manière convergente, l'Église concernée doit s'interroger pour savoir s'il n'y aurait pas quelque chose à convertir en ce domaine<sup>418</sup>.

521. Dans le cas de l'Église catholique romaine, le point d'attention concerne la manière dont elle conjugue uni(cité) et pluralité, avec une tendance récurrente à résorber celle-ci dans celle-là, même si elle a le mérite d'oser une expression de l'unité visible de l'Église universelle. Cette gestion uniformisante de la catholicité s'est vérifiée à certaines époques de l'histoire tout spécialement à travers le ministère du pape, mais également pour les autres ministères ordonnés. Aussi l'Église catholique est-elle appelée notamment à diversifier davantage ses instances ministérielles et à les rendre plus délibératives : conseil paroissial, conseil pastoral diocésain, synode diocésain, conférence épiscopale, synode romain des évêques... En matière de ministère et de magistère, il s'agit donc de mieux articuler « un », « quelques-uns » et « tous<sup>419</sup> ». Si un décentrement de l'Église catholique par rapport à toute fixation sur l'un et l'universel s'impose, l'exigence d'un autre décentrement, radical, vers le Christ lui est sans cesse rappelée : c'est le Christ dans l'Esprit qui est la source de toute grâce de plénitude, d'unité universelle dans une diversité légitime<sup>420</sup>.

522. Dans le cas des Églises de la Réforme, le point d'attention concerne aussi la manière dont elles gèrent la pluralité et les particularités, avec une difficulté récurrente à manifester leur unité visible et leur souci de l'universel. Leur tendance à la diversification extrême se vérifie tout spécialement dans l'extraordinaire multiplication de communautés locales indépendantes. Aussi les Églises de la Réforme sont-elles notamment appelées à développer des instances ministérielles de communion, non seulement synodales, mais collégiales (entre ministres) et personnelles (pasteurs, présidents, inspecteurs), et à chercher à

---

<sup>418</sup> Cf. R. Girault, *Construire l'Église une. Nouveaux chemins œcuméniques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 190-205 ; Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Églises*, op. cit., n° 179-221, dans *Communion et conversion des Églises*, Bayard, Montrouge, 2014, p. 321-333.

<sup>419</sup> Cf. Groupe des Dombes, *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, n° 133151, dans *Communion et conversion des Églises*, op. cit., p. 216-222.

<sup>420</sup> Cf. Jn 1, 14-18.

honorer également ces diverses dimensions à travers leur compréhension du ministère de communion dans l'Église universelle. Ici aussi, l'enjeu est de mieux articuler « un », « quelques-uns » et « tous<sup>421</sup> ». Si un décentrement des Églises protestantes par rapport à toute fixation sur le multiple et l'individuel s'impose, l'exigence d'un autre décentrement, radical, vers l'Esprit du Christ leur est sans cesse rappelée : c'est cet Esprit qui est la source de toute grâce de diversités légitimes, non pas dispersées et égocentrées, mais dans une communion et une unité aux dimensions universelles<sup>422</sup>.

523. La lecture de l'histoire et le passage par l'Écriture ont confirmé une tension constante entre le souci de l'unité et le respect des diversités. L'un de ces deux pôles risque toujours de prévaloir sur l'autre – soit que l'on privilégie avant tout l'affirmation de l'unité ecclésiale (ce qui, historiquement, a été plutôt le souci dominant de l'Église catholique), soit que l'on prête avant tout attention à la pluralité des communautés ecclésiales (comme en témoigne plus spécialement l'histoire du protestantisme). Les évolutions de ces dernières décennies ont permis d'avancer, de part et d'autre, vers des positions plus soucieuses de tenir la tension entre les deux pôles, conformément à ce qui est manifesté par les écrits du Nouveau Testament, par la détermination du canon des Écritures et par les Églises de l'Antiquité.

524. Ces évolutions dessinent un chemin de conversion qui reste à poursuivre. Du côté catholique, il s'agit de comprendre que l'unité ecclésiale n'est pas uniformité mais doit faire place à une réelle diversité. Il s'agit en outre de comprendre comment cette diversité doit être elle-même gérée. Du côté protestant, le souci de la pluralité doit s'accompagner d'un égal souci de l'unité visible. Le modèle de « l'unité dans la diversité réconciliée » insiste justement sur le nécessaire discernement dans la manière de gérer cette diversité<sup>423</sup>. La conversion qui est requise de part et d'autre ne touche pas seulement les représentations fondamentales de l'Église, mais doit se refléter dans l'existence concrète des communautés, ainsi qu'on le précisera ultérieurement à propos de la liturgie ou d'autres aspects de la vie ecclésiale.

### Doctrines de l'Église et consensus différenciés

525. Quels que soient les modèles d'unité envisagés (diversité réconciliée, communauté conciliaire, communion de types confessionnels...), ils ne pourront faire l'économie de la question suivante : est-il possible et souhaitable, ou non, d'atteindre à propos de l'Église un consensus du même type que celui qui a déjà été atteint sur la question du salut, c'est-à-dire un consensus qui laisse place à des différences reconnues non plus comme

---

<sup>421</sup> Cf. Groupe des Dombes, *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, n° 152158, dans *Communion et conversion des Églises*, op. cit., p. 222-225.

<sup>422</sup> Cf. 1 Co 12, 4-11.

<sup>423</sup> Cette expression représente l'actuelle méthode d'approfondissement de la communion entre Églises de la Réforme. Cf. « Les engagements de la Fédération Luthérienne Mondiale pour un cheminement œcuménique vers la communion ecclésiale », 2018 : [https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2018/documents/dtpw-ecumenical\\_commitments\\_2018\\_fr.pdf](https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2018/documents/dtpw-ecumenical_commitments_2018_fr.pdf). C'est aussi le but œcuménique annoncé dans le « Communiqué officiel de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique », pour la signature de la Déclaration commune sur la doctrine de la justification, § 3 : sur la base du consensus réalisé, il s'agit de poursuivre le dialogue « afin d'atteindre la pleine communion ecclésiale, une unité dans la diversité où les différences qui restent seraient "réconciliées" et ne donneraient plus motif à division ».

séparatrices mais comme légitimes ? Le consensus différencié, qui a pris une signification officielle lors de la signature de la Déclaration commune sur la doctrine de la justification (DCDJ) par la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique romaine le 31 octobre 1999<sup>424</sup>, « conduit à un consensus sur les vérités fondamentales de la doctrine de la justification et montre que les différences qui subsistent à propos de son explication ne sont plus susceptibles de provoquer des condamnations doctrinales » (DCDJ 5). En termes positifs, « les différences qui subsistent dans le langage, les formes théologiques et les accentuations dans la compréhension de la justification [...] sont acceptables. C'est pourquoi les explications luthérienne et catholique de la justification sont, dans leur différence, ouvertes l'une à l'autre et ne détruisent pas le consensus atteint dans les vérités fondamentales » (DCDJ 40).

526. On peut se demander si un tel consensus fondamental dans les différences légitimes d'expression ou d'accentuation peut être aussi atteint dans les domaines qui nous séparent encore (ecclésiologique, sacramentel, ministériel, éthique...), moyennant les conversions et réformes nécessaires.

527. D'un côté, il est possible de se fonder sur la méthode qui a déjà été, pour une bonne part, éprouvée par le Groupe des Dombes : partir d'une herméneutique commune de l'Écriture sainte et d'une relecture commune exigeante des écrits confessionnels et symboliques ; sur la base d'une confession de foi commune, relire les points particuliers et l'histoire du contentieux comme des insistances propres de chacune des deux traditions théologiques, qui ne sont ni contradictoires ni exclusives, en explicitant ce que l'affirmation particulière signifie, et surtout ce qu'elle ne nie pas<sup>425</sup>.

528. Cette méthode et cette herméneutique ouvrent une nouvelle forme de pensée (Denkform) pour chaque Église et ses relations avec les autres Églises : on sort d'une logique binaire, du tiers exclu (vrai ou faux), pour entrer dans une logique plus complexe et nuancée. Le consensus fondamental permet de désamorcer le caractère séparateur des différences particulières en révélant ce qu'elles ne nient pas. L'Église catholique est invitée à penser de manière plus différenciée ; les Églises protestantes sont invitées à penser de manière moins fragmentée.

529. D'un autre côté, cependant, on peut faire valoir que l'exigence de catholicité, à ce stade du mouvement œcuménique, ne peut pas être seulement honorée par un consensus différencié. Nombreux sont les critiques qui demandent que ce consensus entre les Églises génère aussi des structures communes plausibles, fiables et faisant autorité de part et d'autre. Or, on est de fait en présence de véritables asymétries doctrinales et pratiques entre confessions chrétiennes. Le consensus peut-il aller jusqu'à inclure ces asymétries ? En effet, l'identification toujours plus grande de ce qui nous est commun en matière de compréhension de la foi nous fait aussi déterminer de manière toujours plus fine les divergences apparemment irréductibles

---

<sup>424</sup> Fr. Chavel, B. Cholvy, M. Stavrou (éd.), Déclaration commune sur la doctrine de la justification. Nouvelle traduction œcuménique et commentaires, Paris, Salvator, 2020.

<sup>425</sup> Voir la démarche d'ensemble du document Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints (1997-1998), dans *Communions et conversions des Églises*, op. cit., p. 339-495, notamment n° 334-335. Le Groupe des Dombes fait même de la relecture commune de l'histoire un élément premier de sa méthode, avant le recours à l'Écriture sainte.

entre Églises. Nous prenons conscience également que celles-ci participent de cohérences intellectuelles et spirituelles, de modes et structures de pensée (Denkformen) différents dans l'interprétation du christianisme. On ne peut donc simplement détacher telle divergence du système confessionnel avec lequel elle fait corps. Ainsi la question adressée à chaque Église s'est-elle radicalisée : celle-ci peut-elle accepter, dans une autre Église, des différences structurelles, insurmontables puisqu'elles sont liées à la manière même dont pense et vit cette Église, et se laisser enrichir par celles-ci ? Cela conduit à une conception très exigeante d'une catholicité réformée et convertie, plus complexe et plus ouverte, où chaque Église reconnaît que les autres Églises lui manquent, moyennant un consensus de toutes les Églises sur ce qui apparaît essentiel à l'identité chrétienne et à la communion ecclésiale.

530. Ces asymétries, irréductibles jusqu'à un certain point, existent notamment entre des ecclésiologies confessionnelles, plus spécifiquement entre des théologies des ministères, et conduisent à accepter une nécessaire pluriformité de la communion ecclésiale. Pour soutenir une telle pluriformité ecclésiologique, il convient non seulement de refaire ensemble l'histoire de nos asymétries mutuelles, mais surtout de remonter à la source de celles-ci pour comprendre quelle est la question première qui a suscité ces asymétries de part et d'autre. Sans doute, sous sa forme radicale, cette question première, de part et d'autre, a-t-elle dû se formuler d'une double manière : en protestantisme, comment au mieux être fidèle à l'Évangile de Jésus-Christ ? En catholicisme, comment au mieux assurer et exprimer l'unité de l'Église de Jésus-Christ ? C'est sur cette question, en amont de nos asymétries actuelles, que devra porter le dialogue œcuménique, si nous voulons rendre ces asymétries acceptables moyennant certaines conversions, corrections et réformes, et nous ouvrir ainsi aux dons propres que les autres Églises peuvent faire à la nôtre<sup>426</sup>.

531. Le mouvement œcuménique n'a pas pour seul but de parvenir à une meilleure articulation entre unité et pluralité entre les communautés chrétiennes, faute de quoi on se satisferait d'une simple juxtaposition de ces communautés, fût-ce dans un climat d'entente et de respect mutuel. Il est avant tout ordonné à la quête de la pleine communion, apte à manifester visiblement l'unité de l'Église. Or nous sommes ici en butte à une difficulté réelle, qui a été soulignée dès le premier chapitre de ce document. Cette difficulté tient au fait que catholiques et protestants n'ont pas la même conception du rapport entre l'Église du Christ et les Églises historiques : les premiers tiennent avec Vatican II (cf. LG 8) que l'Église du Christ « subsiste » à un titre particulier dans l'Église catholique, tandis que les seconds n'ont pas de peine à admettre que l'Église du Christ est également présente dans les autres Églises. Il y a là une asymétrie qui, à ce jour, n'est pas dépassée.

532. Peut-on penser que cette asymétrie est susceptible d'être surmontée ? Comme on l'a expliqué précédemment, deux réponses paraissent de soi envisageables :

– La première consiste à dire : même si l'asymétrie existe, elle n'est pas de nature à empêcher la pleine communion ; la conversion requise pour cela serait d'appliquer à

---

<sup>426</sup> Cf. H. Legrand, « Comment progresser vers la communion quand les ecclésiologies sont dissymétriques et même séparatrices ? », dans M. Deneken, É. Parmentier (dir.), *La passion de la grâce. Mélanges offerts à André Birmelé*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 189-204.

l'ecclésiologie elle-même la méthode du « consensus différencié » qui a été mise en œuvre, avec succès, pour la doctrine de la justification par la foi : on considérerait alors que, même si leurs ecclésiologies les séparent encore, catholiques et protestants pourraient dès maintenant former une seule Église – cela sur le fondement de leur unique baptême en Christ.

– La seconde réponse consiste à dire : l'asymétrie évoquée plus haut quant à l'ecclésiologie est plus radicale que les différences concernant la doctrine du salut et, contrairement à ce qui s'est passé pour celle-ci (à savoir, la reconnaissance d'un accord fondamental sur la justification par la foi, mais n'excluant pas des différences légitimes entre catholiques et protestants), il est à ce jour impossible d'obtenir un consensus fondamental à propos de l'Église. La conversion requise serait alors de poursuivre le dialogue œcuménique sur ce dernier point, dans l'espérance qu'il puisse permettre, le jour venu, de surmonter les divergences entre nos représentations fondamentales de l'Église, et de voir quelles transformations seraient alors à mettre en œuvre.

Thèse : Une seule Église, bien qu'en communion imparfaite

533. Chacune de ces deux réponses peut se prévaloir de certains arguments. Le Groupe des Dombes, quant à lui, entend inviter à la conversion suivante : suite à notre lecture commune de l'histoire, et à la faveur du parcours biblique que nous avons effectué, il est possible d'affirmer que l'Église catholique et les Églises de la Réforme forment une seule Église, bien qu'en communion imparfaite. L'affirmation de la catholicité de l'Église n'est possible que rapportée à l'affirmation selon laquelle la plénitude de Dieu est en Christ, et, par lui, offerte aux communautés ecclésiales. En disant « une seule Église », nous prenons acte de tout ce qui unit désormais catholiques et protestants dans leur compréhension même de l'Église et dans leur être ecclésial ; en ajoutant « bien qu'en communion imparfaite », nous prenons en compte l'asymétrie qui a été évoquée plus haut et qui, parce qu'elle n'est pas surmontée à ce jour, appelle à poursuivre le chemin en vue de la pleine communion.

534. La formule que propose le Groupe des Dombes demande à être précisée, afin d'être explicitée pour des lecteurs protestants et justifiée aux yeux des catholiques.

Que l'Église catholique et les Églises orthodoxes forment, du point de vue catholique, une seule Église, peut être soutenu sans difficulté majeure. L'Église catholique se reconnaît, depuis le concile Vatican II, comme corpus (ou communio) ecclesiarum (LG 23), corps d'Églises locales en communion plénière les unes avec les autres. Les Églises orthodoxes ont, d'un point de vue catholique, l'essentiel en commun avec l'Église romaine ; elles ont de ce point de vue tout ce qu'il faut pour être des Églises. Seule fait défaut une convergence quant au ministère propre de l'évêque de Rome<sup>427</sup>. On peut donc parler, entre Églises orthodoxes et catholique, d'une seule Église, en état de communion presque plénière, dans la diversité et la

---

<sup>427</sup> La question du Filioque, sans être entièrement résolue, a fait l'objet d'importantes clarifications et ne devrait donc plus représenter un obstacle à la pleine communion ; voir Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des Chrétiens, « Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit » (1995), DC n° 2125 (1995), p. 941-945.

catholicité des Églises locales<sup>428</sup>. Ce point de vue est celui des auteurs catholiques les plus reconnus<sup>429</sup>.

535. Peut-on, d'un point de vue catholique, s'approcher d'une affirmation de cet ordre, s'agissant des relations entre Église catholique et Églises protestantes, sans pour autant adopter des points de vue dénoncés par le magistère romain, comme nous l'avons vu au chapitre I ? Rappelons que celui-ci récuse la position selon laquelle l'Église du Christ serait constituée de la somme des Églises historiques ayant en commun un certain nombre d'éléments essentiels : il ne s'agit pas ici de revenir sur ce refus.

536. Un certain nombre de données théologiques peuvent servir de base à des perspectives renouvelées. Le concile Vatican II semble bien considérer que l'ensemble des baptisés appartiennent à un unique Peuple de Dieu. C'est ainsi que LG 13 évoque « cette unité catholique du Peuple de Dieu » à laquelle « sont appelés tous les hommes », énonçant que « c'est à elle qu'appartiennent ou sont ordonnés, de diverses manières, aussi bien les fidèles catholiques que les autres qui croient au Christ, et enfin, en général, tous les hommes. » Une formule de LG 16 précise le sens de cette affirmation : après avoir évoqué (au n° 15) les chrétiens non catholiques, le concile énonce que « ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile sont ordonnés de diverses manières au Peuple de Dieu ». Si les non chrétiens ne sont qu'« ordonnés » au peuple de Dieu, l'ensemble des chrétiens lui appartiennent, qu'ils soient ou non catholiques : s'il n'est pas explicitement question d'appartenance à une même Église, on n'en est pas loin, la qualification de « Peuple de Dieu » étant celle que le concile retient de préférence pour qualifier l'Église (voir LG ch. II<sup>430</sup>).

537. Y. Congar a ainsi pu écrire que « Vatican II admet, au fond, que les chrétiens non catholiques sont membres du Corps mystique, et non seulement ordinati ad [ordonnés à]<sup>431</sup> ». Et Walter Kasper s'est cru fondé à affirmer : « L'option pour l'œcuménisme a son fondement dans notre foi commune au Christ et notre baptême commun, par quoi tous les baptisés sont membres du même corps du Christ. En cela est déjà donnée une unité de tous les baptisés, unité fondamentale, quoique incomplète<sup>432</sup>. » Un catéchisme catholique, revêtu de l'imprimatur romain, a tiré les conséquences de ces affirmations en énonçant que « tous les baptisés font partie de l'Église de Jésus-Christ<sup>433</sup> ». Si l'Église du Christ est une réalité qui englobe

---

<sup>428</sup> « Comme j'ai eu l'occasion de le dire, "L'Église du Christ est une ; s'il existe des divisions, il faut les dépasser, mais l'Église est une, l'Église du Christ entre l'Orient et l'Occident ne peut être qu'une, une et unie" » (Jean-Paul II, Lettre apostolique *Lumen*, 2 mai 1995, n° 20, DC n° 2117 (2005), p. 527, citant un salut aux professeurs de l'Institut pontifical oriental). Vatican II avait énoncé : « Par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur dans ces Églises particulières [orthodoxes], l'Église de Dieu s'édifie et grandit [...] » (UR 15).

<sup>429</sup> Ainsi Y. Congar, L. Bouyer, W. Kasper, A. de Halleux, J.M.R. Tillard, F.A. Sullivan, P. Mahieu... W. Kasper a écrit, entre autres : « Quant au fond, nous sommes l'Église une, bien que de manière blessée » ; « Pratiquement, l'Église catholique et les Églises orthodoxes sont maintenant déjà l'Église une, bien qu'elles ne soient pas en pleine communion ecclésiale » (Cardinal W. Kasper, *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*, Paris, Cerf, 2014, p. 232 et 236).

<sup>430</sup> LG 14 dit des catholiques seuls qu'ils sont « pleinement incorporés » à l'Église : l'adverbe ménage une incorporation qui ne serait pas plénière, tout en étant néanmoins réelle.

<sup>431</sup> Y. Congar, *Le concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 160 (cf. p. 155 s.).

<sup>432</sup> W. Kasper, « L'identité confessionnelle : richesse et défi », DC n° 2298 (2003), p. 814.

<sup>433</sup> Youcat. *Catéchisme de l'Église catholique pour les jeunes*, Paris, 2011, n° 130, p. 81.

l'ensemble des baptisés, celle-ci a, de par le baptême des fidèles de différentes Églises, une existence qui transcende les frontières des confessions.

538. Il est ainsi possible de comprendre, dans toute sa portée, une affirmation d'Y. Congar :

Vatican II, puis Paul VI, ont adopté [...] une théologie bien définie : celle de l'Église comme communion totale en la plénitude des dons salutaires de Dieu. Tous les chrétiens, même "désunis" (*sejuncti a nobis*), sont faits, par le baptême, membres du peuple de Dieu et, pour autant, de l'Église. Entre eux et nous, la communion totale n'existe pas mais il existe déjà une certaine communion imparfaite, que l'effort pour restaurer l'unité ("*unitatis reintegratio*") cherche à rétablir en sa plénitude<sup>434</sup>.

Il s'agit ici de la communion réelle existant entre baptisés, dont l'ensemble peut être dit former l'Église du Christ. Des formules qui engagent le magistère catholique semblent permettre d'aller encore plus loin.

539. Dans *Lumen gentium*, la catégorie de « communion imparfaite » vaut pour les croyants individuels, dans leur relation à l'Église catholique : « Avec ceux qui, baptisés, sont honorés du nom de chrétiens, mais ne professent pas l'intégralité de la foi ou ne conservent pas l'unité de la communion sous le successeur de Pierre, l'Église [catholique] se sait unie pour plusieurs raisons<sup>435</sup> » (LG 15), sans que cette communion soit encore plénière.

540. Or l'encyclique *Ut unum sint*, évoquant « la communion qui demeure avec les autres Églises et communautés ecclésiales », énonce que « les éléments de sanctification et de vérité présents dans les autres Communautés chrétiennes, à des degrés différents dans les unes et les autres, constituent la base objective de la communion qui existe, même imparfaitement, entre elles et l'Église catholique. » Le texte poursuit, toujours sur le même registre : « Dans la mesure où ces éléments se trouvent dans les autres Communautés chrétiennes, il y a une présence active de l'unique Église du Christ en elles ». Et le document note que « l'Église catholique "se sait unie pour plusieurs raisons" (LG 15) avec ces Communautés, par une certaine et réelle union, dans l'Esprit Saint<sup>436</sup>. » Ainsi, UUS relit LG 15 en attribuant aux « Communautés » la communion avec l'Église catholique qui, selon LG 15, valait pour les seuls baptisés. On peut également renvoyer à un document romain plus récent, de poids magistériel moindre. Celui-ci énonce que « il est correct d'affirmer que l'Église du Christ est présente et agissante dans les Églises et Communautés ecclésiales pas encore en pleine communion avec l'Église catholique grâce aux éléments de sanctification et de vérité qui se trouvent chez elles<sup>437</sup> » : ce que la déclaration de la CDF *Dominus Jesus* (DJ) disait des seules « Églises » est ici étendu aux « Communautés ecclésiales », c'est-à-dire, selon le langage de DJ, aux Églises protestantes.

---

<sup>434</sup> Y. Congar, *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Paris, Cerf, 1970, p. 104.

<sup>435</sup> Voir aussi UR 3 : « En effet, ceux qui croient au Christ et ont reçu valablement le baptême sont établis dans une certaine communion, même si elle n'est pas parfaite, avec l'Église catholique. ».

<sup>436</sup> Jean-Paul II, encyclique *Ut unum sint* (25 mai 1995), n° 11. Les italiques sont de nous.

<sup>437</sup> Congrégation pour la doctrine de la foi (CDF), *Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine de l'Église* (2007), DC n° 2385 (2007), p. 719.

541. Le magistère pontifical tient donc qu'il y a une communion réelle, même si elle est encore imparfaite, non seulement entre l'Église catholique et les baptisés des autres confessions (ce qu'énonçaient LG et UR), mais entre elle et les « Communautés » ; et il le fait sans distinguer entre « Églises » (orthodoxes) et « Communautés ecclésiales », expression désignant, dans le vocabulaire romain, les Églises de la Réforme.

542. Cette communion partielle entre d'une part l'Église catholique et, d'autre part, les Églises et Communautés ecclésiales non catholiques est d'abord et fondamentalement une communion entre Églises et communautés locales : les Églises locales sont le lieu premier de la réalisation de l'Église une et unique, et l'on sait combien les traditions protestante et orthodoxe valorisent cette dimension locale. Or les Églises et Communautés ecclésiales (non catholiques) historiques, appelées aussi « confessions » ou « communions<sup>438</sup> », ne sont pas un agrégat de communautés locales ; elles forment des entités qui ont une consistance ecclésiale, de par la communion « plénière » qui les unit. Lorsqu'elle entre en dialogue avec elles, l'Église catholique le reconnaît au moins implicitement : faute de quoi, elle remettrait gravement en cause la consistance ecclésiale de ses interlocutrices.

543. Il apparaît d'ailleurs que le sens obvie des déclarations de Vatican II et du magistère catholique sur les « Églises et Communautés ecclésiales » avec lesquelles l'Église catholique est en communion partielle désigne les « confessions » ou « communions » historiques, et pas seulement les communautés locales qui les constituent<sup>439</sup> ; c'est ce sens qui est retenu, comme semble-t-il allant de soi, par les commentateurs<sup>440</sup>.

544. Ne prétendant pas remettre en cause la compréhension que l'Église catholique a d'elle-même et de son statut propre, notre proposition n'oblige pas à considérer que l'Église catholique serait une Église parmi les autres, « Église » au même titre que les autres (le magistère romain a le souci de rappeler que l'Église catholique ne peut pas être comprise ainsi). Il ne s'agit pas de soutenir (pour reprendre les propos du cardinal Kasper cités ci-dessus, n° 44) que l'Église du Christ « subsiste également [c'est nous qui soulignons] dans d'autres Églises et communautés ecclésiales », ni que « toutes les Églises sont une partie de l'unique Église de

---

<sup>438</sup> Ce dernier terme avait la préférence d'Y. Congar.

<sup>439</sup> Voir, par exemple, UUS 13 : « De nombreux éléments de grande valeur qui, dans l'Église catholique, s'intègrent dans la plénitude des moyens de salut et des dons de grâce qui font l'Église, se trouvent aussi dans les autres Communautés chrétiennes », et UUS 14 : « Les éléments de cette Église déjà donnée existent, unis dans toute leur plénitude, dans l'Église catholique et, sans cette plénitude, dans les autres Communautés [...]. » Il s'agit bien ici des « Communautés », au sens d'Églises « historiques », et non d'Églises locales. Voir aussi UUS 42, qui rappelle : « Le Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme appelle les communautés auxquelles appartiennent ces chrétiens des "Églises et Communautés ecclésiales qui ne sont pas en pleine communion avec l'Église catholique". » Dans le vocabulaire magistériel romain, les termes « Églises » et « Communautés ecclésiales » ne renvoient pas aux Églises locales, mais aux Églises historiques ; c'est ainsi que l'on comprend Dominus Jesus IV.

<sup>440</sup> Voir, comme représentatif, Y. Congar, « Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Églises non catholiques. Un bilan » (1975), dans Id., *Essais œcuméniques. Les hommes, le mouvement, les problèmes*, Paris, Le Centurion, 1984, p. 206-241 (notamment

p. 214 s. « Le deuxième concile du Vatican sur l'ecclésiologie des communions chrétiennes non catholiques-romaines »).

Jésus-Christ et que l'Église une est donc plus ou moins la somme de toutes les Églises<sup>441</sup> ». Notre proposition n'implique pas de considérer que l'Église du Christ serait constituée par l'ensemble, demeurant plus ou moins invisible, des Églises historiques ou confessions (« théorie des branches »), autrement dit une simple juxtaposition de corps n'ayant entre eux qu'une relation très superficielle.

545. En rester à la dénonciation – légitime – de tels points de vue reviendrait à ne pas prendre en compte l'apport du dialogue œcuménique à la théologie catholique depuis l'encyclique *Mortalium animos* (1928). La « communion partielle » n'est pas une « somme ». Notre thèse invite, étant pris en compte ce qu'il y a d'ecclésialité réelle dans les Églises de la Réforme, à ce que les conséquences de cette reconnaissance soient tirées s'agissant de leur relation avec l'Église catholique. Il s'agit d'honorer la communion, non encore plénière, qui existe déjà entre les Églises historiques, et d'oser la nommer. Du point de vue catholique, nous rejoignons une affirmation comme celle que le cardinal W. Kasper a formulée : « La compréhension catholique [de l'unité] ne prend pas pour point de départ les différences en vue d'atteindre l'unité, mais présuppose une unité donnée dans l'Église catholique et sa *communio* partielle avec les autres Églises et Communautés ecclésiales afin d'atteindre la *communio* plénière avec elles<sup>442</sup>. »

546. Nous estimons donc qu'il est maintenant possible d'avancer que Église catholique et Églises de la Réforme, et non seulement Églises orthodoxes, constituent une seule Église, même si elle est (encore) en situation de communion imparfaite ; nous formulons le vœu que l'Église catholique fasse sienne cette proposition, de grande portée quant à la reconnaissance catholique du caractère ecclésial des Églises de la Réforme.

#### Enjeux : asymétries et ouverture œcuménique

547. Certes, tout ne peut être énoncé en quelques paragraphes et il restera à préciser l'articulation de notre proposition de conversion avec le discours que l'Église catholique tient sur elle-même, et donc sur sa relation avec les autres, discours dont les citations que nous en avons faites suggèrent qu'il n'est sans doute pas parfaitement unifié<sup>443</sup>. Mais un discours théologique exigeant sur les questions qui nous retiennent peut-il l'être ?

548. Deux points doivent toujours rester en mémoire : si la fin que se propose la démarche œcuménique est vraiment essentielle pour les Églises, le dialogue théologique doit oser formuler des propositions qui ne font pas que répéter ce que les autorités ecclésiales respectives ont déjà affirmé explicitement. D'autre part, penser l'unité de l'Église ne conduit pas seulement à explorer le Mystère dans ce qu'il a d'ineffable et même de paradoxal ; il faut

---

<sup>441</sup> Cardinal W. Kasper, *L'Église catholique*, op. cit., p. 236.

<sup>442</sup> Walter Kasper, « *Communio : Die Leitidee der katholischen ökumenischen Theologie* », dans Walter Kasper, *Gesammelte Schriften*, Band 14, Freiburg, Herder, 2012, p. 159.

<sup>443</sup> On peut montrer que le discours tenu par le magistère pontifical avant Vatican II, déniait officiellement toute dimension ecclésiale aux communautés non catholiques et faisant coïncider l'Église du Christ avec l'Église romaine, ne correspondait pas à l'ensemble de la tradition magistérielle catholique ; ce que firent remarquer les Pères qui prirent la parole au début de la discussion sur le schéma conciliaire sur l'Église.

aussi se confronter à l'œuvre des hommes, œuvre de division de ce qui devait rester visiblement un. Sauf à développer un système cohérent, mais qui exclurait tout autre point de vue, on doit se résoudre à intégrer, dans son propos, un certain degré de tension. L'état de division qui est celui des chrétiens ne peut qu'affecter le statut qui est celui des Églises devant Dieu, et la compréhension qu'elles en ont. Il revient à la démarche théologique de l'assumer.

549. Notre proposition tient également compte d'autres affirmations qui font aussi partie de l'enseignement du concile Vatican II, en particulier l'idée que l'Église « est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a continuellement besoin, en tant qu'institution humaine et terrestre » (UR 6). Elle n'implique pas non plus, du point de vue protestant, que nous puissions nous contenter du statu quo actuel, puisque la communion est ici présentée comme étant encore « imparfaite » et que les efforts en vue de la communion visible doivent se poursuivre à l'avenir.

550. La conversion proposée reflète à sa manière un paradoxe essentiel. D'une part, elle prend acte de la forme d'unité qui nous est déjà donnée par le baptême. D'autre part, la conversion proposée reflète à sa manière l'écart entre l'Église et le Royaume de Dieu, car, même si l'Église « constitue sur terre le germe et le commencement de ce Royaume » (LG 5), nous attendons encore la pleine manifestation du Règne de Dieu ; alors seulement l'unité et la catholicité seront elles-mêmes pleinement manifestées. C'est cette attente commune qui fait que nous sommes déjà « une seule Église, bien qu'en communion imparfaite ».

551. La conversion proposée implique dès lors, dans le présent, la conscience de nos manques. Le péché qui nous menace est celui de l'autosuffisance ; il nous faut donc repérer nos insuffisances, et trouver là un ressort pour poursuivre le chemin vers l'unité. Il ne s'agit pas de mettre en cause, ni du côté catholique ni du côté protestant, des convictions auxquelles les chrétiens sont légitimement attachés, mais de reconnaître qu'aucune tradition ne peut se suffire à elle seule et que chacune a besoin des autres pour parvenir, avec elles, à l'accomplissement de l'unité et de la catholicité. Les croyants en font déjà l'expérience lorsque leurs communautés sont engagées dans une dynamique d'échanges et de dons, les uns apportant aux autres ce qui fait partie de leur bien propre, et, pareillement, s'enrichissant de ce que les autres leur apportent ; c'est ce que l'on désigne par « œcuménisme réceptif ».

552. C'est sur ce chemin qu'il faut encore avancer, non seulement à titre personnel mais aussi au niveau collégial et communautaire des traditions respectives.

553. Quand l'Église catholique, sous l'angle de la catholicité, parle de l'Église une en y associant les Églises de la Réforme, elle manifeste une ouverture importante. Cette ouverture, chère aux protestants et respectueuse des textes magistériels catholiques, le Groupe des Dombes l'affirme ici pour la première fois de manière aussi claire.

554. Cette affirmation explicite de l'unité catholique représente également pour les Églises de la Réforme une interpellation qui mérite d'être entendue. Mais dans le cadre de leur vision ecclésiologique, les ouvertures et les conversions impliquées ne seront pas les mêmes que dans le cadre de la vision catholique. Il y a « asymétrie ecclésiologique », comme cela a été évoqué ci-dessus.

555. Pour évaluer cette asymétrie, une première étape consiste dans la clarification. Malgré la volonté des diverses confessions chrétiennes de se rapprocher, un regard honnête doit constater que, pour une part, elles ne parlent pas le même langage et qu'elles n'expérimentent pas toujours les mêmes sensibilités et vulnérabilités. Le dialogue et le processus œcuméniques ont comme un de leurs buts de rendre attentif à cette situation, pour en mesurer les enjeux dans une entente commune.

556. Que l'Église catholique romaine ne concède pas aux Églises de la Réforme d'être l'Église du Christ dans la même authenticité qu'elle, reste pour celles-ci un scandale que les catholiques ne comprennent pas forcément dans sa gravité. Mais une blessure est présente également de l'autre côté : que les Églises de la Réforme aient abandonné l'unité de l'Église (même si elles-mêmes soulignent que ce n'était pas leur but) reste pour l'Église catholique une blessure qui la touche au plus profond de son être.

557. Il y a donc de part et d'autre une différence dans la perception et un décalage dans la vulnérabilité. En d'autres termes, les perceptions du rapport entre nos Églises du point de vue catholique et du point de vue protestant ne sont pas symétriques. Non seulement les conceptions théologiques et les pratiques religieuses ne sont pas toujours les mêmes, mais les souffrances sont différentes et incomparables. En effet, les partenaires de la rencontre œcuménique ne connaissent pas les mêmes blessures ; de plus ils ne peuvent pas vraiment comprendre la souffrance de l'autre.

558. L'asymétrie mentionnée se reflète dans une différence de langages (de discours ecclésiologiques notamment). Nous l'avons déjà dit par rapport à l'idée de la « subsistance<sup>444</sup> », nous pouvons le dire maintenant par rapport à la formulation « communion imparfaite<sup>445</sup> » qui, du côté protestant, n'a pas d'équivalent. Cela tient au fait que le concept d'unité n'est pas le même de part et d'autre<sup>446</sup>.

Ici la conceptualité et l'imaginaire protestants se distinguent de la compréhension catholique. Cela n'empêche pas que, justement à ce point où l'ecclésiologie catholique est délibérément éloignée d'une ecclésiologie protestante, elles soient toutes deux capables de déplacement et d'ouverture.

559. Un des grands défis de la rencontre œcuménique consiste, non pas à s'efforcer d'assimiler les discours respectifs, mais à trouver des possibilités de traductions qui fassent le pont d'un imaginaire et d'un cadre conceptuel à l'autre. Aussi les protestants peuvent-ils découvrir dans la formulation

« en communion, bien qu'imparfaite » un enjeu décisif d'ouverture et de rapprochement.

---

<sup>444</sup> Voir ci-dessus, n° 63 s.

<sup>445</sup> Cf. Y. Congar, *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Paris, Cerf, 1970, p. 104. Voir ci-dessus les n° 533 s., notamment l'affirmation « Nous estimons qu'il est maintenant possible d'avancer que l'Église catholique et les Églises de la Réforme [...] constituent une seule Église, même si elle est (encore) en situation de communion imparfaite ».

<sup>446</sup> Voir ci-dessus les n° 71 s.

560. L'Église catholique – malgré son insistance sur le fait qu'en elle seule l'Église du Christ est pleinement présente – indique, en parlant d'une perfection non encore atteinte, un besoin qui va au-delà d'elle-même. L'Église catholique romaine s'oriente donc vers les autres Églises parce que, sans elles, sa pleine ecclésialité n'est pas accomplie. C'est donc sans condescendance aucune que l'Église catholique s'ouvre à cette altérité, mais par une nécessité qui correspond à son propre être – qui est catholicité.

#### Ouverture : prendre en compte la vie des Églises

561. Si l'on veut progresser effectivement dans cette unité catholique, il faut dépasser le travail sur les ecclésiologies pour prendre en compte la vie réelle des Églises elles-mêmes, ce qu'elles réalisent déjà de la communion du salut, prendre en compte aussi tous les facteurs non théologiques (ethniques, culturels, historiques, géographiques, linguistiques, politiques...) qui font obstacle à cette communion ou la favorisent. Tous ces facteurs, qui précisément sont souvent des obstacles, peuvent, en fait, contribuer à la vivante catholicité de chaque Église et de l'Église entière. Qu'est-ce que les Églises donnent ainsi à voir, dans nos sociétés, de la vocation et de la promesse inscrites dans la communion catholique du salut ? En d'autres termes, en fonction même et en vue d'une catholicité plus effective, comment nos Églises sortent-elles d'elles-mêmes, renonçant à tout ecclésiocentrisme, afin de devenir ensemble missionnaires de la Bonne Nouvelle du Christ pour notre temps et notre monde ?

562. Dans cette perspective, à la fois doctrinale, pratique et missionnaire, et en repartant de l'exigence radicale de reconnaître l'altérité réelle des autres Églises, de sortir de toute autosuffisance ecclésiale et de rechercher une authentique diversité dans l'unité (à tout point de vue), le Groupe des Dombes s'autorise à présent à adresser quelques propositions de conversion à nos Églises respectives.

## VII

### PROPOSITIONS DE CONVERSION POUR UNE CATHOLICITÉ RÉFORMÉE

563. Que disons-nous lorsque, comme tant de générations avant nous, nous parlons de l'Église « une, sainte, catholique et apostolique » ? Plus précisément, puisque c'est le troisième qualificatif qui fait l'objet de ce document, que signifie le mot « catholique » et à quoi nous engage-t-il concrètement dans la vie de nos communautés chrétiennes ? En particulier, à quelles conversions ou à quelles réformes sommes-nous appelés sur ce terrain de la catholicité ?

564. Le parcours que nous avons effectué nous a permis d'identifier d'abord la difficulté de la question. Cette difficulté n'est pas seulement liée à des malentendus de langage ou à des circonstances historiques, mais tient surtout aux différences qui marquent, dans le catholicisme et dans le protestantisme, nos représentations fondamentales de l'Église. Puis, après avoir relevé l'importance du canon des Écritures qui témoigne, dès sa fixation entre le II<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle, d'une remarquable articulation entre « unité » et « pluralité », nous avons entrepris de raconter l'histoire de la catholicité durant les deux millénaires écoulés ; il a été ainsi possible de préciser les origines et le développement du mot « catholique », de repérer les manières dont la notion de catholicité a été comprise ou utilisée au long des siècles, et de dégager finalement un certain nombre de critères qui peuvent aider à relire cette histoire dans une perspective œcuménique : la catholicité ne doit pas être entendue comme une marque d'uniformisation, mais implique une dynamique de communion dans la diversité ; elle ne doit pas être ramenée à des caractéristiques qui vaudraient seulement pour une Église historique ; elle appelle elle-même une réforme permanente pour que l'Église retrouve, à chaque époque, le sens de sa vocation à l'unité et à l'universalité bien comprises. Nous nous sommes ensuite tournés vers l'Écriture, qui certes n'emploie pas le mot « catholique » comme tel, mais qui est révélatrice de ce qui est visé à travers cette notion. Après ces passages essentiels, nous sommes revenus aux questions fondamentales sur la catholicité de l'Église, en nous demandant dans quelle mesure nos diverses compréhensions de celle-ci pouvaient être réconciliées, et moyennant quelles conversions ou réformes.

565. Ce dernier point doit être maintenant repris pour lui-même. Comme il l'a fait dans ses documents antérieurs, le Groupe des Dombes estime juste d'appeler les Églises à la conversion. Qu'est-ce qui a besoin d'être « converti » et « réformé » dans leur compréhension et leur pratique de la catholicité, en sorte que celle-ci soit vécue en cohérence avec l'Évangile et qu'elle puisse servir le témoignage des communautés chrétiennes dans le monde d'aujourd'hui ?

566. Une exigence doit d'abord être soulignée : celle d'une meilleure connaissance de nos ecclésiologies respectives, dans un esprit d'écoute et de bienveillance mutuelle. Cette connaissance doit être lucide sur ce qui nous sépare encore (aussi avons-nous tenu, dans le premier chapitre de ce document, à bien marquer les différences entre nos traditions) ; mais elle doit aussi permettre de dépasser des représentations inadéquates, voire caricaturales, de ce que

« les autres » pensent au sujet de l'Église. Elle doit en tout cas se montrer attentive à ce qui, du côté protestant comme du côté catholique, manifeste une ouverture à un sens plus profond de la catholicité.

567. Un constat ressort du parcours qui a été ici proposé. Nous avons vu que catholiques et protestants ont, les uns et les autres, des insistances spécifiques à propos de l'Église. Les catholiques sont particulièrement attentifs aux structures qui sont au service de l'universalité de l'Église dans la diversité des lieux. Les protestants mettent l'accent sur les communautés locales et sur les institutions synodales qui leur correspondent. Ces insistances sont en elles-mêmes légitimes ; mais elles sont aussi le lieu d'une tentation possible d'exclusivisme.

568. C'est à l'endroit même de ses convictions les plus ancrées que chaque Église est appelée à se convertir et à se réformer – non point en abandonnant ce qui lui est essentiel, mais en s'ouvrant davantage à la vérité dont les autres Églises sont porteuses.

569. Nous partirons ici de ce qui est le plus fondamental : il s'agit d'abord de vivre du don de Dieu, ensuite d'articuler catholicité et réforme, puis catholicité et unité. De là, nous aborderons la dimension synodale de la catholicité, puis le lien entre catholicité et sacrements. Nous terminerons par ce qui se joue localement dans la liturgie chrétienne ainsi que dans l'annonce concrète de l'Évangile. À quelles conversions sommes-nous appelés sur ces différents points ? Quels sont les chemins de catholicité qui s'ouvrent ?

#### Vivre ensemble du don fondamental

570. Que voulons-nous ? Pourquoi insister sur la catholicité alors qu'on peut si bien « rester comme on est » ? La foi chrétienne nous appelle, au-delà de nos repères identitaires, à accepter et à vivre le dessein même de Dieu-Trinité, qui est communion dans la diversité. Ce dessein est en faveur de l'humanité : sur les traces de l'apôtre Paul, il s'agit bien que « Dieu soit tout en tous » (1 Co 15, 28). Vivre du don de Dieu implique dès lors trois chemins de conversion : fonder l'ecclésiologie sur l'appartenance au Christ par le baptême et la foi, sans oublier son ancrage dans la tradition juive, et dans l'espérance du Royaume ; manifester l'Église-une dans le vécu ecclésial d'une catholicité qui fait place à la différence légitime ; soumettre les profils ecclésiaux à cette appartenance fondamentale.

571. L'époque de mondialisation dans laquelle nous vivons met particulièrement en évidence le défi de la catholicité. En effet, la capacité, par des connexions multiples et diverses, de tisser des liens dépassant le niveau local, les échanges internationaux (commerciaux, scientifiques, universitaires, culturels etc.), les mobilités professionnelles, les économies liées, etc. font aujourd'hui de l'échelle du monde et de l'interdépendance des individus et des entités institutionnelles une réalité tangible, tout en rendant plus criants encore les scandales de l'exclusion, du rejet, ou de la négation de l'autre.

572. Toutefois, la notion de catholicité va au-delà de l'élargissement de réseaux ou de communications pour manifester une réalité commune, celle de l'Église Corps du Christ, où

chacune des Églises historiques, au nom du Christ, peut être reçue pour elle-même et par les autres comme un don.

573. Toutes les Églises sont menacées d'idéologie dès lors qu'elles risquent d'absolutiser des particularités. Le repli identitaire est le contraire de la catholicité. Promouvoir la catholicité en favorisant le « nous » des Églises historiques, c'est inviter à une ouverture à l'autre, comprise comme l'expression d'une intime conviction : là où l'on circonscrit indûment, là commence l'idéologie, courant le risque de blesser le Corps du Christ.

574. Dans la reconnaissance de nos manques et des appels de Dieu, nous encourageons nos Églises à poursuivre la recherche d'une communion plus forte et plus visible, plutôt que de se satisfaire du statu quo. Qu'elles ne cessent de chercher une communion plus grande entre Églises locales comme entre confessions. Dans ce cheminement, nous croyons que Dieu montrera pas à pas à quelles formes d'unité il nous appelle pour manifester davantage la catholicité de son Église.

Catholicité n'est pas catholicisme, réformer n'est pas protestantiser

575. Au niveau terminologique, il y a le poids de l'histoire, à savoir que le terme catholique désigne depuis longtemps, et de manière semble-t-il inéluctable, l'Église latine ainsi que celles des Églises orientales qui lui sont unies. L'usage de l'adjectif reste ciblé, même si les Églises de la Réforme affirment – ou protestent de – leur catholicité à la même enseigne que l'Église romaine, et même si certaines d'entre elles l'entendent autrement, préférant en domaine francophone le terme « universel ».

576. Le Groupe des Dombes a par le passé invité « à dépasser un sens trop étroit ou trop exclusif de la “catholicité” et de l’“apostolicité” qui doivent être avant tout référées à ce mystère de l'Église que le Christ a voulue une et sainte » (Pour la conversion des Églises, n° 124).

577. De même a-t-il affirmé : « Dès que des chrétiens reconnaissent que leur Église confessionnelle est en manque d'ecclésialité du fait de la division, le processus de conversion ecclésiale et confessionnelle vers une pleine catholicité redevient possible » (Pour la conversion des Églises, n° 122). C'était par là même reconnaître qu'une pleine catholicité n'est pas acquise à ce jour.

578. Il s'agit de ne pas confondre catholicité et catholicisme. Du côté de l'Église catholique, on se rappellera que le second terme recouvre à la fois l'Église latine et un certain nombre d'Églises orientales. Incitée à accueillir récemment des catholiques orientaux déplacés en Occident, l'Église latine a expérimenté et doit expérimenter encore sa capacité de reconnaissance de la pleine catholicité de ces Églises. Un réel travail interne reste encore ouvert pour que, au sein du catholicisme, la catholicité se comprenne et se vive d'une manière diversifiée, en se gardant autant de la fascination superficielle que de toute trace de condescendance.

579. Du côté des Églises de la Réforme, il serait nécessaire et profitable que le terme de catholicité soit expliqué et valorisé, pour que soit dépassé le refus du terme à cause de l'identification courante de celui-ci à « catholique romain ». Les Églises de la Réforme devraient pouvoir dire le Symbole des Apôtres en osant affirmer l'Église « catholique » : « Les Églises luthériennes du monde considèrent que leur communion est une expression de l'Église une, sainte, catholique et apostolique. Elles se consacrent donc à la manifestation de l'unité de l'Église telle qu'elle est donnée en Jésus-Christ<sup>447</sup>. »

580. La longue histoire de l'Église, comme le présent document le met en lumière, témoigne d'un processus permanent de réformes. Réformer n'est donc pas l'apanage du protestantisme, c'est aussi une exigence pour l'Église catholique romaine. Et les Églises de la Réforme ont elles-mêmes plus de peine à se réformer qu'elles ne le disent.

581. Pour les Églises de la Réforme comme pour l'Église catholique, c'est l'Esprit Saint qui conduit le processus de réforme. Dès lors, accueillir l'autre comme partie prenante de la catholicité de l'Église à part entière relève d'une conversion.

#### Catholicité et unité

582. Du point de vue de la catholicité, s'ouvre alors une question de fond que l'on pourrait formuler ainsi : l'Église romaine peut-elle se dire catholique (kath'holon) sans reconnaître que les autres confessions chrétiennes sont partie prenante de la catholicité de l'Église du Christ ?

583. Chacune de nos Églises a en effet conscience d'être fruit de la Parole, d'appartenir à l'Église Corps du Christ vivant de la présence de l'Esprit, fondée sur le témoignage des Apôtres, d'avoir pour mission d'être témoin de l'Évangile par la fidélité de ses actes et de ses paroles.

584. « Catholicité » et « unité » sont deux notions jumelles, proches mais distinctes. Les Églises pourraient-elles s'accorder à dire ensemble leur engagement non seulement pour l'unité, qui exprime la centralité de l'Évangile de l'unique Église, mais aussi pour la catholicité, qui vise davantage l'universalité et la profondeur de l'Évangile – le message de salut adressé à tous et par toute la terre, adressé aux cultures et manifesté par des pratiques diaconales, liturgiques et par d'autres pratiques ecclésiales ?

585. Cette catholicité ne peut se penser hors d'expériences et de concepts issus de nos cultures, mais il faut discerner en quoi ces expériences et ces concepts ne sont jamais pleinement adéquats. La catholicité pousse à des changements car elle ne vise pas seulement des chemins d'unité mais touche aussi à l'aspect qualitatif de leurs fondements, de leurs expressions et de l'engagement qu'ils supposent. Ainsi, les dialogues entre les Églises luthériennes, réformées et méthodistes ont mené à des formes de « communion » vécue, également définie comme projet

---

<sup>447</sup> Déclaration « sur l'identité de la Fédération luthérienne mondiale et son Service », dans : La conception commune de la Communion luthérienne, 2015, p. 9  
[https://2017.lwfassembly.org/sites/default/files/resources/dtpw-self-understanding\\_communion\\_2015\\_fr.pdf](https://2017.lwfassembly.org/sites/default/files/resources/dtpw-self-understanding_communion_2015_fr.pdf).

œcuménique. De même, lorsqu'en 1984 la Fédération luthérienne mondiale devient « communion mondiale », elle fait de la communion son projet œcuménique : « La Communion luthérienne des Églises trouve son expression visible dans la communion de chaire et d'autel, dans le témoignage et le service communs, dans l'accomplissement en commun de l'œuvre missionnaire et dans la disponibilité à la collaboration œcuménique, au dialogue et à la communauté<sup>448</sup>. » On peut également citer l'exemple de la Communion Mondiale des Églises Réformées (CMER).

586. Catholiques et protestants se réjouissent de ce que les fédérations, associations ou autres types d'alliance des Églises baptistes, évangéliques, pentecôtistes, ne sont pas simplement une forme d'organisation mais expriment une manière de vivre la catholicité.

587. Les Églises de la Réforme sont appelées à prêter davantage attention à l'importance des institutions et des ministères, responsables de l'annonce de l'Évangile et de la pratique des sacrements et de la mise en œuvre de la réconciliation offerte en Jésus-Christ.

588. L'Église catholique est appelée à ne pas limiter la catholicité aux expressions reçues dans la tradition aux dépens des besoins des temps qui peuvent exiger des évolutions.

589. Les Églises gagneront en catholicité en poursuivant dans la voie des dialogues œcuméniques. Nous les invitons à reconnaître tout ce qui est déjà présence d'Évangile dans les autres confessions, à faire connaître par les membres de leurs Églises les dialogues œcuméniques élaborés, à développer des processus de réception et à tirer les conséquences pratiques et liturgiques des accords qui ont été signés. La mise en œuvre de leurs acquis renforcera la fraternité et fera rayonner la joie de l'unité exprimée dans la rencontre avec le Christ et avec les autres.

#### La dimension synodale de la catholicité

590. L'unité et la catholicité, la centralité et l'universalité de l'Évangile fondent tout aussi bien l'Église catholique que les Églises de la Réforme, mais la visibilité de l'unité et de la catholicité se pose en termes différents. L'Église catholique est interpellée par les Églises de la Réforme sur sa vision d'une unité institutionnelle comme constitutive de l'Église, les Églises de la Réforme sont interpellées par l'Église catholique sur une diversité qui brouille l'image de l'unité de l'Église.

591. Une reconnaissance de la catholicité de l'Église suscite la question pendante de la synodalité. Nous constatons que celle-ci fait l'objet d'une réflexion nouvelle.

592. La synodalité est, dans le protestantisme, une caractéristique ecclésiale qui a un fondement théologique. Toutefois, elle ne s'impose pas au-delà du niveau local ou national : les communions mondiales luthérienne et réformée n'ont ainsi pas de synode commun décisionnel contraignant au niveau mondial, qui pourrait témoigner plus visiblement de leur catholicité ad intra, en même temps que de leur communion avec les autres confessions chrétiennes. Il serait

---

<sup>448</sup> Ibid.

important que ces communions poursuivent leur travail déjà entamé pour pérenniser l'autorité de leurs orientations communes, encourager la participation réciproque à leurs synodes ecclésiaux, ce qui favoriserait la correction mutuelle.

593. Dans les tensions permanentes entre diversité et unité, universalité et particularité, les Églises de la Réforme pourraient encore accroître la solidarité entre Églises et veiller à une communion plus concrète et plus visible en y engageant davantage les paroisses. Nous souhaitons qu'elles développent un sens de l'Église qui dépasse les frontières nationales et culturelles, par exemple vers les Églises de la migration.

594. L'Église catholique s'interroge à frais nouveaux sur la dimension synodale de l'Église ou dans l'Église<sup>449</sup>. Une fois reconnu que l'enjeu est celui de l'obéissance fidèle au Christ, elle pourrait être plus attentive aux modalités de délibération et de décision de telle sorte que l'affirmation conciliaire selon laquelle « l'ensemble des fidèles, qui ont l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2, 20.27), ne peut faillir dans la foi<sup>450</sup> » puisse plus facilement être comprise de l'intérieur comme de l'extérieur. L'insistance du pape François sur l'exigence de la synodalité à tous les niveaux de la vie ecclésiale<sup>451</sup>, ainsi que la tenue d'un synode portant précisément sur ce thème, sont à cet égard de grande portée et devraient contribuer au développement de l'esprit synodal dans l'ensemble de l'Église catholique.

595. S'il est possible de dire que catholiques et protestants forment, avec les autres chrétiens, une seule Église, bien qu'ils soient encore en communion imparfaite, nous encourageons les Églises à développer encore davantage ce qui pourrait rendre plus visible la catholicité de l'unique Église et son service de l'humanité tout entière. Redoublons d'attention et d'audace. Osons faire ensemble tout ce que nous pouvons faire ensemble (principe de Lund),

« tout ce que rien n'interdit mais que tout recommande » (Hervé Legrand), qu'il s'agisse d'action diaconale ou missionnaire. En ce cas, ne considérons plus l'autre comme un invité de dernière minute mais comme un partenaire dans des projets à élaborer avec lui, en tenant compte de ses idées et de son avis. Osons des rendez-vous de prière qui ne seraient plus l'événement de l'année mais une pratique normale et habituelle. Encourageons-nous à participer à d'autres célébrations que les nôtres<sup>452</sup>.

596. La route vers une unité témoignée publiquement et visiblement exige des initiatives dans la vie des Églises. Une exigence majeure pour l'unité visible réside dans la reconnaissance mutuelle des structures d'autorité et de direction. Les Églises de la Réforme affirment la liberté de développer leurs formes et leur organisation propres. La mise en œuvre des critères d'ecclésialité (prédication fidèle et sacrements bien administrés) nécessite cependant une structure d'autorité et de communion correspondant à l'épiskopè. Cette structure peut prendre des formes diverses mais comprenant toujours les dimensions communautaire, collégiale et personnelle. Elle devrait se retrouver à tous les niveaux de vie de l'Église, y

---

<sup>449</sup> Voir le document de la Commission théologique internationale La synodalité dans la vie et la mission de l'Église (2018).

<sup>450</sup> Lumen Gentium 12.

<sup>451</sup> Voir son discours du 17 octobre 2015 pour la commémoration du 50<sup>e</sup> anniversaire de l'institution du Synode des évêques.

<sup>452</sup> Voir W. Kasper, Manuel d'œcuménisme spirituel, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2007.

compris au niveau international. Cette épiskopè devrait avoir une autorité mieux reconnue au sein même de ces Églises.

597. L'Église catholique, qui dans le passé a privilégié la référence à la primauté, reconnaît aujourd'hui que la synodalité est « une dimension essentielle de l'Église<sup>453</sup> ». Le ministère épiscopal, en particulier celui de l'évêque de Rome, serait à comprendre dans ce contexte. Ainsi le pape François a-t-il déclaré : « Je suis persuadé que, dans une Église synodale, même l'exercice du primat pétrinien pourra recevoir une plus grande lumière. Le Pape ne se trouve pas, tout seul, au-dessus de l'Église, mais en elle comme baptisé parmi les baptisés et dans le Collège épiscopal comme évêque parmi les évêques, appelé en même temps – comme Successeur de l'apôtre Pierre – à guider l'Église de Rome qui préside dans l'amour toutes les Églises<sup>454</sup>. »

598. Les Églises de la Réforme pourraient quant à elles envisager une primauté d'une Église catholique vécue sous forme synodale : un collège de responsables d'Églises au sein duquel l'évêque de Rome serait *primus inter pares*, comme un signe manifestant que nous sommes une seule Église bien qu'en communion imparfaite.

#### Catholicité et sacrements

599. Si « tous les baptisés font partie de l'Église de Jésus-Christ » (cf. sup., n° 537) cette appartenance de tous les baptisés participe de la catholicité de l'Église. La reconnaissance mutuelle du baptême administré dans chacune des Églises historiques conduit à la reconnaissance de l'appartenance de tous les baptisés à l'unique Église.

600. Le document *Du conflit à la communion* a, pour sa part, affirmé que catholiques et luthériens sont « membres d'un seul et même Corps<sup>455</sup> », formule qui peut être élargie aux membres d'autres Églises de la Réforme. Les Églises pourraient s'accorder à dire ensemble que, en ce sens, le baptême est sacrement de catholicité au sein de l'unique Église.

601. Catholiques et protestants sont reconnaissants pour les dialogues avec les Églises de professants, en particulier pour les pistes ouvertes sur la question du baptême, notamment son lien avec une confession de foi personnelle. Nos Églises y entendent l'appel à aller plus loin sur ce chemin de compréhension réciproque, dans l'espérance d'une reconnaissance commune du baptême.

602. Le baptême signifie l'appartenance au Christ (Rm 6) et à l'Église Corps du Christ. L'eucharistie, le Repas du Seigneur, est repas de communion au corps et au sang du Christ. Il est difficilement compréhensible pour un certain nombre de chrétiens que le sacrement du baptême ne conduise pas au sacrement de l'eucharistie pour tous les baptisés. Pour les protestants, le non-accès de certains baptisés à l'eucharistie interroge la réalité de la

---

94. <sup>453</sup> Commission théologique internationale, *La synodalité dans la vie et la mission de l'Église*, op. cit., n° 94.

<sup>454</sup> Commémoration du 50<sup>e</sup> anniversaire de l'institution du Synode des évêques, 17 octobre 2015.

<sup>455</sup> *Du conflit à la communion*. Commémoration commune catholique-luthérienne des origines de la Réforme, Lyon, Olivétan, 2014, § 223.

reconnaissance mutuelle du baptême. Pour les catholiques, ce non-accès à l'eucharistie signifie que le baptême ne suffit pas à rendre possible la pleine communion.

603. Les Églises peuvent dire ensemble que le baptême et l'eucharistie, Repas du Seigneur, sont deux sacrements qui manifestent visiblement la catholicité de l'Église. Nous les encourageons, de ce fait, à explorer les conditions d'un élargissement de l'hospitalité eucharistique et d'avancées vers la pleine communion.

#### Catholicité, prière et liturgie

604. La catholicité de l'Église invite catholiques et protestants à conjuguer, dans leurs liturgies respectives, une double attitude d'enracinement et d'inculturation. D'un côté comme de l'autre, en effet, les communautés héritent pour une part d'une riche diversité de traditions, dont elles gardent légitimement mémoire dès lors que ces traditions ne portent pas atteinte à la communion dans la foi. Elles ne doivent pas pour autant imposer partout les mêmes formes de célébrations, mais, toutes les fois qu'il est possible, accueillir des prières, des cantiques ou des gestes liturgiques qui puissent être parlants selon la diversité des pays ou cultures.

605. Depuis la fin des années 1960, de nombreuses Églises en France et dans d'autres pays francophones ont utilisé la même traduction du Notre Père, dans leurs liturgies et lors de célébrations œcuméniques. Dans le cadre de la révision de la traduction de ses livres liturgiques, l'Église catholique a proposé de modifier une formulation du Notre Père en français : « Ne nous soumetts pas à la tentation » est devenu « Ne nous laisse pas entrer en tentation ». En septembre 2009, avec un souci œcuménique et pastoral, les évêques catholiques français ont signalé ce processus de révision à leurs partenaires au sein du Conseil d'Églises chrétiennes en France (CÉCEF). À partir de 2016, les Églises luthéro-réformées francophones (France, Belgique, Suisse romande) ont adopté cette traduction dans leurs synodes respectifs. La plupart des autres Églises membres de la Fédération protestante de France, ainsi que les Églises du Conseil national des évangéliques de France ont également accepté cette modification. Le Conseil d'Églises chrétiennes en France a recommandé que lors des célébrations œcuméniques ayant lieu à partir de l'Avent 2017, la sixième demande du Notre Père soit formulée : « Et ne nous laisse pas entrer en tentation<sup>456</sup> ». Se manifeste ainsi un esprit de communion dans la prière dont nous pouvons nous réjouir.

606. La prière d'intercession pour les dirigeants et dirigeantes des Églises manifeste une reconnaissance de leur ministère spécifique au sein d'une nécessaire structuration de l'Église. La prière eucharistique de l'Église catholique et celles des Églises orthodoxes intègrent systématiquement une prière à l'intention des responsables. Une telle prière n'est dite que très occasionnellement dans la pratique liturgique dominicale de certaines Églises de la Réforme. Nous encourageons les prières pour les responsables ecclésiaux.

607. Dans le souci de manifester visiblement la catholicité de l'unique Église, nous encourageons la possibilité d'une prière dominicale mutuelle et réciproque entre les différentes

---

<sup>456</sup> Cf. les communiqués du CÉCEF du 22 novembre 2013, du 11 mars 2015 (dans Unité des Chrétiens, n° 178, avril 2015, p. 5) et du 1<sup>er</sup> octobre 2017 (dans Unité des Chrétiens n° 188, octobre 2017, p. 6).

confessions chrétiennes, chacune portant les autres dans sa prière, et cela de manière habituelle. À titre d'exemple citons la « Demande de paix pour les Églises chrétiennes et pour les enfants d'Israël » de la Communauté du Chemin Neuf<sup>457</sup> :

Seigneur Jésus-Christ, tu as dit à tes Apôtres : “Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix”. Ne regarde pas nos péchés mais la foi de ton Église. Pour que ta volonté s’accomplisse, donne-lui toujours cette paix, mets un terme à notre division et conduis-nous vers l’unité parfaite. Donne ta paix aux Églises orientales, aux Églises orthodoxes et à leurs Patriarches. Donne ta paix aux Églises de la Réforme, à la Communion anglicane, aux Églises évangéliques, aux Églises pentecôtistes, à toutes les assemblées chrétiennes qui invoquent ton nom et à leurs responsables. Donne ta paix aux enfants d’Israël<sup>458</sup>, le peuple dont tu es issu<sup>459</sup>, Toi qui règnes pour les siècles des siècles. Amen.

608. Les traditions liturgiques de nos Églises – et plus largement d’ailleurs, les « cultures ecclésiales » qu’elles ont développées – sont souvent d’une grande richesse. C’est le milieu dans lequel nous avons appris à nous adresser à Dieu, à écouter sa Parole, c’est ce qui nous a permis de poser les gestes par lesquels nous nous en remettons à Lui. Or, paradoxalement, ce trésor auquel nous sommes attachés peut jouer contre la catholicité lorsqu’il conduit à dévaluer d’autres manières de prier et de se tourner vers Dieu. C’est pourquoi, tout ce qui peut aider à sortir d’un strict « monolinguisme ecclésial » (depuis les échanges de chaires jusqu’aux stages d’immersion destinés aux acteurs des Églises en formation) est précieux pour nous disposer à honorer la catholicité de la foi. Chacun peut alors retrouver la tradition qui l’a nourri, et l’aimer sans l’absolutiser.

## Catholicité ouverte au monde

609. Si la question de la catholicité appelle les Églises et confessions chrétiennes à se réformer elles-mêmes ad intra, on ne doit jamais perdre de vue que l'enjeu n'est autre que l'annonce de l'Évangile et le service dans le monde d'aujourd'hui. Dire que l'Église est catholique, c'est reconnaître sa vocation missionnaire et diaconale pour que la bonne nouvelle de l'Évangile puisse être partagée en tout lieu et en toute situation, jusqu'aux périphéries de la société et de l'Église ; mais cette annonce requiert, pour être crédible, les formes de conversion qui ont été précédemment évoquées.

610. Parce qu'elle se vit dans le monde, la catholicité de l'Église est inévitablement atteinte par les fléaux qui atteignent ce monde. Cela a été particulièrement ressenti lors de la

<sup>457</sup> Cette prière constitue une amplification de la prière pour la paix et l'unité adressée au Christ qui, dans le missel romain de Paul VI, suit l'oraison dominicale et est volontairement située hors de la prière eucharistique, où sont mentionnés les responsables ecclésiaux avec lesquels le président est en pleine communion (le pape, les évêques catholiques). Lorsque cette prière est prononcée dans une célébration autre que catholique romaine, il est suggéré d'y ajouter par conséquent la mention de l'Église de Rome et de son pape.

<sup>458</sup> L'appellation « enfants d'Israël » est très fréquente dans la Bible (en hébreu : יִבְנֵי יִשְׂרָאֵל *Benei Israël* dans Ex 1, 1 ; Nb 25, 6 etc.) Nos bibles traduisent soit par « enfants d'Israël » soit par « fils d'Israël ». L'expression a l'avantage de désigner des personnes et évite ainsi toute confusion avec l'entité politique (l'État d'Israël actuel).

<sup>459</sup> Cependant, il est possible que les croyants de certains pays choisissent d'omettre « les enfants d'Israël » pour préserver uniquement « le peuple dont tu es issu ». Ils rédigent ainsi la dernière phrase : « Donne ta paix au peuple dont tu es issu, Toi qui règues pour les siècles des siècles. »

grave pandémie de la Covid 19 qui s'est répandue depuis la fin de l'année 2019 sur tous les continents. L'impossibilité notamment de pratiquer les rites de deuils, empêchant les rassemblements, et celle de se retrouver en communion autour de la Parole et de l'Eucharistie, ont pu donner le sentiment d'une catholicité affaiblie ou diminuée, une catholicité « hors-sol ». Pendant les semaines de confinement, les chrétiens – comme beaucoup d'autres – ont durement éprouvé le manque de relations sociales. Ils ont souffert de ne pas pouvoir accompagner jusqu'au bout des parents ou des amis qui étaient victimes de la maladie. Quelle que soit leur appartenance ecclésiale, ils n'ont pas eu la possibilité de se rassembler dans les églises pour des célébrations liturgiques et pour la communion eucharistique. L'absence de rassemblement a aussi fragilisé la dimension synodale qui est essentielle à la vie de l'Église.

611. Dans cette situation même, pourtant, nombre de chrétiens ont trouvé des formes de communion nouvelle avec des membres de leur famille ou avec d'autres personnes. Le souci des autres (ou le sacrement du frère) n'a pas été oublié : distribution de nourriture, soutien par téléphone ou par courriel, partage des courses, etc. Des liens se sont renforcés de façon inattendue (soutien à des proches, services à des personnes isolées ou vulnérables), et de nombreuses initiatives ont été prises (par visioconférence ou sur les réseaux sociaux) pour permettre de prier ensemble, de partager, d'entendre des méditations sur la Parole de Dieu. Malgré ou à travers la distanciation physique, il a été donné de vivre une véritable expérience de catholicité. Mais les semaines de confinement ont fait aussi éprouver, en creux, l'importance de cela même dont on était privé : la possibilité de se rencontrer en présentiel, la joie de se rassembler en communauté, la participation au repas eucharistique. S'il est précieux que la pandémie ait été l'occasion de redécouvrir de nouvelles manières de vivre la catholicité, celle-ci a néanmoins vocation d'être signifiée concrètement par le rassemblement de ceux et celles qui forment l'Église en tel ou tel lieu. Tel est le contexte qui a marqué la fin du travail de rédaction de ce document sur la catholicité. Nous le mentionnons ici parce que nous avons été, comme beaucoup, profondément touchés par cette crise qui fait revenir au premier plan des questions essentielles. Surtout, elle rappelle l'exigence diaconale de la catholicité, l'attention à donner aux plus vulnérables, aux plus petits des sœurs et frères du Christ. Ici se dessine en effet pour les Églises un rendez-vous crucial, car ceux qui connaissent de graves détresses ou qui, tout simplement, « ne comptent pas » aux yeux des autres, sont de redoutables maîtres en catholicité. À leurs côtés, beaucoup de nos attachements sont remis à leur juste place, et, tous, nous sommes ramenés à la source, vers Celui « qui fait vivre les morts et appelle à l'existence ce qui n'existe pas » (Rm 4, 17).

612. Une juste compréhension de la catholicité implique que les communautés chrétiennes aient à cœur de partager la foi dont elles vivent. Elle implique aussi que l'annonce de l'Évangile ne soit pas prétexte à des langages ou des manières d'être qui feraient violence aux destinataires de cette annonce. Elle appelle les chrétiens, quelle que soit leur confession, à s'engager dans un dialogue sincère avec les autres croyants et avec les incroyants, à écouter ceux-ci avec respect, et à témoigner humblement de leur propre foi.

613. Dieu suscite l'Église non pour elle-même, mais au service de l'humanité, dans la ligne de ce qui est écrit au sujet d'Abraham : « En toi seront bénies toutes les familles de la terre » (Gn 22, 18). L'annonce de l'Évangile exige que les Églises renoncent à l'esprit de

compétition ou de concurrence qui a souvent marqué l'histoire des missions. Elle exige, pour sa crédibilité même, que les communautés ecclésiales donnent le témoignage de relations fraternelles, qu'elles unissent leurs efforts pour œuvrer avec les hommes et les femmes de bonne volonté au service de la justice et de la paix, qu'elles partagent avec eux leur désir de préserver l'avenir de notre Terre, et qu'elles puissent dire d'une seule voix la joie de l'Évangile et l'espérance dont il est porteur pour l'humanité de notre temps.

614. Car au-delà d'elles-mêmes, les Églises ont la mission commune de témoigner de l'unité de l'humanité. Une catholicité de l'Église vécue peut en être le signe.

Catholiques et protestants,

nous rendons grâce pour les chemins qui ont déjà permis de retrouver un sens plus profond de la catholicité.

Nous sommes aussi conscients de ce qui, dans nos langages et nos pratiques, ne nous permet pas encore d'être en pleine communion.

Nous reconnaissons nos manquements à l'unité et à la catholicité de l'Église.

Nous reconnaissons cependant que, baptisés, nous appartenons au même Corps du Christ, et qu'en ce sens nous formons déjà

une seule Église, bien qu'en communion imparfaite.

Déjà, avec les mots du Symbole de Constantinople, nous confessons d'une seule voix l'Église comme « une, sainte, catholique et apostolique ».

Nous espérons le jour où nos communautés ecclésiales donneront le témoignage d'une plus grande unité

et d'une plus grande catholicité.

Ce jour-là sera davantage exaucée la prière de Jésus :

« Que tous soient un

comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient en nous eux aussi, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jn 17, 21).

Ce jour-là on pourra dire de nous en vérité :

« Voyez comme ils sont un. »

Ce jour-là nous serons plus profondément « catholiques », et nous donnerons au monde un témoignage plus crédible de l'espérance qui est en nous.

## Liste des auteurs

Ont participé à l'élaboration de ce texte au cours des rencontres de 2012 à 2021 à l'Abbaye de Pradines

Professeur Hans-Christoph ASKANI Pasteur Christian BACCUET

Père Yves-Marie BLANCHARD Professeur Marie CHAIEB depuis 2017 Pasteur Frédéric CHAVEL depuis 2019 Père Jean-François CHIRON

Professeur Brigitte CHOLVY depuis 2020 Pasteur François CLAVAIROLY

Madame Anne-Noëlle CLÉMENT depuis 2014 Pasteur Gill DAUDÉ

Mgr Jean-Pierre DELVILLE Père Joseph FAMERÉE

Père Michel FÉDOU

Père Luc FORESTIER depuis 2018 Pasteure Anne-Cathy GRABER Père Étienne GRIEU depuis 2020

Père Emmanuel GOUGAUD depuis 2018 Pasteure Agnes von KIRCHBACH

Sœur Nathanaël KIRCHNER Père Michel KUBLER

Père Pierre LATHUILLÈRE Frère Franck LEMAÎTRE Pasteur Jean-Baptiste LIPP Pasteur Alain MASSINI

Pasteure Élisabeth PARMENTIER Pasteur Jacques-Noël PÉRÈS

Sœur Anne-Marie PETITJEAN Pasteure Anne-Marie REIJNEN Père Pierre REMISE

Pasteur Antoine REYMOND

Pasteure Bettina SCHALLER depuis 2017 Madame Katherine SHIRK-LUCAS depuis 2020 Pasteure Jane STRANZ depuis 2015

Monsieur Alain VIRET depuis 2020 Monsieur Matthias WIRZ

Pasteur Serge WÜTHRICH depuis 2016

Ont également participé à l'élaboration de ce texte à l'Abbaye de Pradines

Père Jean-Noël ALETTI de 2012 à 2019

Pasteur François ALTERMATH de 2012 à 2014 Monsieur Éric BOONE de 2012 à 2019

Père Dominique CERBELAUD de 2012 à 2018 (radié en 2019) Monsieur Alain DECORZANT en 2015

Père Claude DUCARROZ de 2012 à 2019

Pasteur Flemming FLEINERT-JENSEN de 2012 à 2020 Père Paul GAY de 2012 à 2013

Pasteur Gottfried HAMMANN de 2012 à 2017 Pasteur Guy LASSERRE de 2012 à 2020

Père Michel MALLÈVRE de 2012 à 2015 Père Louis-Michel RENIER de 2012 à 2017  
Pasteur Jean TARTIER de 2012 à 2015 Pasteur Denis VATINEL de 2012 à 2017 Père Laurent  
VILLEMIN de 2012 à 2016 Monsieur Étienne VION en 2012