

La réconciliation entre chrétiens

Enjeux, avancées et résistances

Dans un monde déchiré, l'Église annonce une bonne nouvelle de réconciliation, celle que Dieu nous a réconciliés avec lui par le Christ (cf. 2 Co 5,18), elle se veut même ministre de cette réconciliation, « en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 1). Et pourtant les chrétiens sont divisés entre eux, les Églises elles-mêmes sont divisées entre elles... Il y a là plus qu'un paradoxe, une vraie contradiction, un scandale même dont il faut prendre toute la mesure et qui a donné naissance au XX^e siècle à l'œcuménisme, ce mouvement visant à la restauration de l'unité entre tous les chrétiens.

Je vous propose de nous pencher successivement sur les enjeux, les avancées, mais aussi les résistances à cette quête de l'unité ou de la réconciliation entre chrétiens.

I. ENJEUX

À l'origine de la quête d'unité entre les Églises chrétiennes, il y a fondamentalement l'exigence de surmonter une double contradiction, théologique et pratique (ou éthique).

D'une part, il y a une incohérence entre la vision théologique (théologique même) de l'Église et sa réalité visible : l'Église est (et doit l'être toujours davantage de manière visible) une de l'unité même de la Trinité (*Ecclesia de Trinitate*), elle est une unité plurielle certes, mais une véritable unité dans la réalité de l'histoire ; cette même Église du Christ, unifiée dans l'Esprit, apparaît cependant non seulement plurielle, mais divisée. Comment la communauté née de l'*agapè* divine et appelée à vivre l'amour fraternel peut-elle être divisée au point de ne pas pouvoir célébrer ensemble l'Eucharistie, lieu même de cette communion en Christ ? Cette incohérence ou contradiction pose des questions théologiques redoutables : le projet du Christ d'une communauté unie et diversifiée de disciples serait-il voué à l'échec dans la concrétude de l'histoire ? En d'autres termes, l'Église peut-elle déjà anticiper dans l'histoire jusqu'à un certain point ce qu'elle est appelée à devenir pleinement à la fin des temps ? Ce

questionnement met en crise la compréhension chrétienne du salut et de son avènement effectif dans l'histoire : le salut en Christ peut-il transformer l'histoire humaine ?

D'autre part, il y a aussi une incohérence pratique (éthique ou existentielle) entre ce que l'Église prétend être théoriquement et ce qu'elle est pratiquement : l'Église se veut signe et lieu de réconciliation entre Dieu et les humains, et entre les humains eux-mêmes ; simultanément, elle se présente morcelée entre Églises concurrentes et même opposées... Elle n'est pas ce qu'elle prétend être. L'Église du Christ dans sa visibilité souffre ainsi d'un grave déficit de crédibilité aux yeux du monde : comment croire un témoin qui ne vit pas lui-même ce qu'il annonce, la réconciliation en Christ ? C'est donc ici la crédibilité existentielle de l'Église dans son annonce de l'Évangile au monde qui est mise en cause. Et c'est bien la prise de conscience de ce manque de crédibilité des Églises chrétiennes divisées entre elles dans leur annonce même de l'Évangile de la réconciliation qui fut à l'origine du mouvement œcuménique moderne, en 1910, à la première conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg : à cette assemblée de missionnaires protestants et anglicans, le pasteur méthodiste chinois Tchang prit la parole : « Vous nous avez envoyé des missionnaires qui nous ont fait connaître Jésus-Christ, et nous vous en remercions. Mais vous nous avez aussi apporté vos distinctions et vos divisions : les uns nous prêchent le méthodisme, d'autres le luthéranisme, le congrégationalisme ou l'épiscopalisme... » Ce fut un ébranlement, un moment fondateur d'une prise de conscience : la nécessité de travailler à la réconciliation entre chrétiens pour la crédibilité de l'annonce de l'Évangile. Des initiatives chrétiennes en naîtront, qui aboutiront à la création du Conseil œcuménique des Églises, actuellement basé à Genève.

En tant que chrétien, en tant que théologien, je ne puis qu'être requis par cette double exigence, théologique (ontologique) et existentielle, de cohérence chrétienne et ecclésiale « pour que le monde croie ». Je voudrais cependant pointer un autre enjeu théologique, corrélatif (ou même interne) à cette double exigence.

Si l'on relit l'histoire de l'œcuménisme au vingtième siècle, des Conversations de Malines (avec le mémoire de Dom Lambert Beauduin, en 1925, intitulé « L'Église anglicane unie, non absorbée ») jusqu'à la Déclaration luthéro-catholique sur la doctrine de la justification de 1999 (qui met en œuvre un « consensus différencié ou différenciant »), une même question est sous-jacente à tous les dialogues œcuméniques, et de plus en plus explicitée et traitée pour elle-même avec le temps : celle de l'articulation entre unité et diversité ou pluralité, entre

universalité et particularités et, sur un plan plus ecclésiologique, entre primauté(s) et synodalité. En d'autres termes, c'est la question de la catholicité (qualitative) ou de l'unité dans la diversité de l'Église et des Églises qui est posée.

Unité et/ou pluralité de l'être, telle est la grande question métaphysique qui traverse toute l'histoire de la philosophie occidentale depuis les Présocratiques, depuis Parménide et Héraclite. Cette même question, ontologique et anthropologique, persiste en régime chrétien et est au cœur de la problématique œcuménique : comment articuler théologiquement unité et pluralité ? Qu'est-ce qu'une diversité légitime, non séparatrice, qu'elle soit doctrinale, sacramentelle, ministérielle, liturgique ou éthique ? Qu'est-ce donc, et quels en sont les critères, une communion diversifiée ou une unité plurielle¹ ? Telle est la passionnante question qu'il nous faut traiter sans cesse à nouveaux frais en (théologiens) chrétiens. Elle ne trouvera pas de solution définitive dans l'histoire humaine, mais elle est à travailler sans relâche entre Églises, entre traditions chrétiennes différentes, de manière à anticiper déjà certaines réalisations provisoires d'unités ou communions diversifiées visibles. Mais même si une communion diversifiée visible ne peut s'instaurer entre certaines Églises au cours de l'histoire, il est capital, à mes yeux, que le dialogue œcuménique reste intense entre elles, non seulement au plan spirituel (conversion, prière commune) ou pratique (*Life and Work, Vie et Activité*), mais aussi au plan proprement doctrinal (*Faith and Order, Foi et Constitution*). Il y va de la catholicité (ici l'ouverture à l'autre chrétien et à son expérience propre) ou de la vive authenticité chrétienne de la théologie, mais aussi de la foi et de la vie des Églises. L'autre tradition chrétienne ouvre la mienne à d'autres dimensions et accentuations de la foi chrétienne, et l'empêche de se refermer étroitement sur elle-même en ignorant d'autres manières authentiques d'être chrétien. Cet enrichissement mutuel (œcuménique), qui parfois prend la forme d'une exigeante correction fraternelle au nom de l'Évangile, avive la catholicité de toutes les Églises en dialogue, de leur théologie notamment. Aussi la théologie d'une tradition (mais c'est vrai aussi pour la liturgie, la pastorale, l'action sociale...) doit-elle nécessairement s'élaborer dans un stimulant échange avec les théologiens (les liturgistes, les animateurs pastoraux...) des autres traditions chrétiennes. De ce point de vue, la commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises (COE), aujourd'hui malheureusement

¹ Je renvoie à la réflexion philosophique de P.-J. LABARRIERE, *L'Unité Plurielle. Éloge (Présence et Pensée, 29)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, et au grand œcuméniste catholique Y. CONGAR, *Diversités et communion* (Cogitatio Fidei, 112), Paris, Cerf, 1982.

menacée pour des raisons financières et de politique œcuménique, me semble avoir été une plate-forme théologique unique et remarquable (120 théologiens de diverses nations et confessions, dont 12 catholiques, même si l'Église catholique comme telle n'est pas membre au sens strict du COE).

Simultanément et symétriquement, les questions qui se posent entre Églises, on l'a fortement expérimenté depuis plusieurs années, se posent aussi et d'abord en chaque Église confessionnelle. Le dialogue œcuménique est ainsi un révélateur des questions qui traversent chaque Église et les ressources mises en commun dans un tel dialogue peuvent aider puissamment à résoudre les problèmes internes à chaque Église confessionnelle et ainsi contribuer à rendre celle-ci plus authentiquement fidèle à l'Évangile. Ainsi la question interconfessionnelle de l'unité et la pluralité est aussi et d'abord une question intraconfessionnelle : comment, par exemple, l'Église catholique en elle-même vit-elle et gère-t-elle aujourd'hui cette tension vitale entre unité et diversité (dans tous les domaines), entre primauté (présidence ministérielle d'un seul), collégialité (exercice de l'autorité ministérielle en collège, en concile) et synodalité (association de tous les fidèles à la prise de décision dans l'Église) ? En d'autres termes, comment l'Église catholique vit-elle et promeut-elle en son sein la catholicité ou l'uni-diversité ? L'œcuménisme commence au sein de chaque Église. Réciproquement, à partir des critères théologiques déterminant une diversité légitime dans l'unité et d'une réflexion sur la manière dont chaque Église gère la pluralité en son sein, comment faire progresser l'unité entre les différentes Églises chrétiennes ?

Évoquons à présent les remarquables avancées ou réalisations du mouvement œcuménique depuis une cinquantaine d'années, c'est-à-dire depuis le concile Vatican II.

II. AVANCEES

Avec l'encyclique *Ut unum sint* du pape Jean-Paul II, de 1995, l'unique encyclique à ce jour tout entière consacrée à l'œcuménisme, on peut distinguer trois types ou dimensions de l'œcuménisme : l'œcuménisme spirituel, l'œcuménisme doctrinal ou théologique, l'œcuménisme pratique. Ces trois dimensions sont en fait essentielles et inséparables. Toute démarche complète de réconciliation les suppose toutes trois : le cœur, la langue et les mains ; la conversion en profondeur, l'échange intellectuel, le vivre et l'agir-ensemble.

L'œcuménisme spirituel est l'œcuménisme de la prière commune. Le représentant par excellence en est l'abbé Paul Couturier et on lui doit l'inspiration de la semaine de prière de janvier pour l'unité chrétienne depuis 1937.

Effectivement, l'abbé lyonnais infuse un esprit nouveau à la très catholique Octave solennelle de prières pour l'unité du monde chrétien (18-25 janvier), axée jusque-là sur le « retour des hérétiques et des schismatiques » à l'Église romaine, pour en faire une « semaine de l'universelle prière » à « l'intention de l'unité chrétienne à retrouver selon la volonté de Dieu, par les voies et au moment voulus par lui », rendant désormais possible la participation plénière des non-catholiques². Le décentrement de l'Église catholique vers la libre volonté de l'unique Dieu des chrétiens est ici tout à fait remarquable. L'est tout autant la place centrale et première accordée à la prière dans l'œuvre de l'union : celle-ci sera avant tout un don de Dieu. Une autre initiative de l'abbé Couturier s'inscrit dans la même ligne. En 1937, il a l'idée de faire se rencontrer pendant quelques jours, à l'Abbaye cistercienne de Notre-Dame des Dombes (près de Lyon), un groupe d'amis catholiques et protestants français et suisses, pour la plupart prêtres et pasteurs. Le but de la réunion est simplement de mieux se connaître en priant ensemble et en s'écoutant mutuellement dans une atmosphère d'amour et d'amitié. Dans la première phase de l'existence du groupe des Dombes, ses membres poursuivent principalement cet objectif sans s'occuper du monde extérieur. Au plan doctrinal, ils se concentrent sur des études théologiques comparatives (justification, rédemption, sacrements, Église), en cherchant à se libérer des présentations déformées courantes de l'autre tradition doctrinale³. La méthode repose ici sur l'amitié, l'écoute mutuelle et la *connaissance réciproque* des participants de deux dénominations chrétiennes seulement, dans la liberté que permet une rencontre privée ou informelle ; la *prière* en est l'âme. Le souci est aussi celui d'une perception correcte de l'autre Église.

Cet œcuménisme, fondamental et toujours indispensable, de la prière, non seulement pour les autres chrétiens, mais avec eux, est aussi un œcuménisme existentiel, de la rencontre, de la vie avec l'autre, de l'écoute mutuelle et respectueuse, de la découverte honnête et sincère de l'autre. La méthode irénique du monastère de Chevetogne (à ses origines) peut entrer aussi

² É. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris, Centurion, 1982, p. 307 (voir aussi p. 269-345).

³ B. SESBOÜÉ, art. *Gruppo di Dombes*, dans *Dizionario del movimento ecumenico*, a cura di N. LOSSKY, J.M. BONINO, J. POBEE, T. STRANSKY, G. WAINWRIGHT, P. WEBB ; ed. ital. a cura di G. CERETI, A. FILIPPI, L. SARTORI, Bologne, EDB, 1994, p. 596-597.

dans cet œcuménisme spirituel et existentiel, de même que l'intuition géniale de son fondateur, Dom Lambert Beauduin, qui consiste à faire épouser à ses moines soit la tradition latine, soit la tradition slavo-byzantine, dès leur entrée au monastère, et à les faire célébrer simultanément, selon leur choix de départ, en rite latin et en rite slavon dans les deux églises de Chevetogne, de manière à anticiper (implorer, hâter) spirituellement et liturgiquement l'unité entre les deux « parties », occidentale et orientale, de la chrétienté. Dans la même perspective spirituelle (d'abord demander ensemble l'unité au Christ, se convertir à Lui, apprendre à connaître respectueusement l'autre chrétien et à vivre avec lui...), relevons que, pour les Orthodoxes, il est capital qu'un dialogue de l'amour ou de la charité prépare et accompagne en permanence un dialogue (doctrinal) de la vérité : la possibilité et la fécondité de ce dernier en dépendent. On doit aussi placer Taizé dans cette perspective de l'œcuménisme de la prière, de la conversion et de la rencontre.

En deuxième lieu, je parlerai de *l'œcuménisme pratique*, car au XX^e siècle, celui-ci a précédé l'œcuménisme doctrinal. Il s'agit d'un œcuménisme de l'action commune de chrétiens de différentes confessions, notamment au service de la justice et de la paix dans le monde. Ce fut le premier fruit de la prise de conscience de la conférence missionnaire de 1910⁴.

Il y apparaissait que le problème de la réconciliation des chrétiens présentait deux aspects : doctrinal et pratique. Aussi, dès la réunion de 1910, l'évêque épiscopalien Charles Brent, missionnaire aux Philippines, propose-t-il d'organiser une nouvelle conférence qui traitera des questions théologiques laissées de côté à Édimbourg. Peu de temps après, l'archevêque luthérien d'Uppsala, Nathan Söderblom, formule à son tour une proposition : un second mouvement devrait viser une coopération pratique sur la base de la charité chrétienne, mais sans se préoccuper de discussions doctrinales, toujours susceptibles de révéler des divergences mettant en cause l'Évangile lui-même.

Malgré les circonstances peu favorables de la Première guerre mondiale, le mouvement de Söderblom, dénommé *Life and Work* (Vie et Activité) ou Christianisme pratique, prend corps : la première conférence universelle se déroule à Stockholm du 19 au 29 août 1925. Quelque 600 délégués y représentent 128 Églises : ce sont surtout des protestants d'Europe

⁴ Pour une histoire de l'œcuménisme au cours de la première moitié du XX^e siècle, cf. R. ROUSE – S.C. NEILL (eds.), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, Londres, S.P.C.K., 1967², p. 355 ss ; voir aussi l'excellent opusculé de G. TAVARD, *L'œcuménisme (Que sais-je ?, 2903)*, Paris, PUF, 1994, p. 31 ss.

et d'Amérique du Nord, même s'il y a aussi des orthodoxes. En réalité, en 1920, *toutes* les Églises, y compris l'Église catholique, ont été invitées à faire partie de la future assemblée.

Le programme de Stockholm envisage l'ensemble des problèmes (civiques, économiques, sociaux, moraux, internationaux, éducationnels) que la société contemporaine pose aux Églises et à leur coopération. La *méthode* du Christianisme pratique, en 1925, présente les caractéristiques suivantes. Elle repose sur un rapport quelque peu apologétique au monde, explicable, dans le contexte de l'époque, par l'origine missionnaire du mouvement (« Le monde est trop fort pour une Église divisée »). Une autre caractéristique réside dans la volonté pointilleuse, mais nécessairement vouée à l'échec, d'éviter les problèmes théologiques. Plus globalement, la Conférence de Stockholm fait prendre conscience à ses membres et à leurs Églises des limites de ce qu'ils peuvent faire ensemble : ils sont divisés sur la manière (théologique) de comprendre le lien entre l'espérance chrétienne du Royaume et la responsabilité ecclésiale face au monde ; en outre, les problèmes économiques et sociaux des années 20 dépassent de loin l'horizon « national » habituel des Églises représentées (d'où, par le fait même, l'exigence pour ces Églises de s'ouvrir à la dimension universelle des questions contemporaines).

Même si elle pèche par optimisme et idéalisme, cette conférence a une portée considérable pour l'œcuménisme naissant : elle permet la rentrée active des Églises allemandes dans les circuits internationaux à côté de leurs adversaires de naguère et inaugure une participation orthodoxe active, gréco-byzantine du moins, au mouvement œcuménique.

Cette préoccupation du « christianisme pratique » est au cœur aujourd'hui encore des initiatives du COE. Elle est présente aussi dans de nombreuses entreprises ou prises de position de chrétiens au plan national ou international. Un bel exemple de cette action commune œcuménique est l'Action des chrétiens pour l'abolition de la torture (et de la peine de mort) [ACAT] : union étroite avec tous les hommes de bonne volonté, dimension spécifiquement chrétienne, totale coresponsabilité œcuménique.

Les Conseils nationaux d'Églises chrétiennes créés dans les différents pays (la Concertation des Églises chrétiennes en Belgique) sont à situer dans la même ligne : les représentants des différentes Églises qui y sont désignés non seulement échangent des informations, mais prennent aussi des initiatives communes dans le triple domaine de la présence chrétienne à la société, du service et du témoignage. On ajoutera les trois rassemblements européens convoqués de commun accord par le CCEE (les Conférences épiscopales d'Europe) et la KEK

(la Conférence des Églises européennes) : à Bâle en 1989, à Graz en 1997, à Sibiu en 2007. La réunion de Bâle, précisément, avait pour thème : « Justice, Paix, sauvegarde de la création ». À Graz, c'était la réconciliation (entre l'est et l'ouest de l'Europe) ; à Sibiu, il s'agissait d'un espoir de renouveau et d'unité en Europe.

En troisième lieu, il y a *l'œcuménisme doctrinal*. Cet aspect de l'œcuménisme est inamissible, car il traite des différences, voire des divergences, relatives à la foi elle-même, à ses interprétations et expressions, entre confessions ou dénominations chrétiennes. Dès les origines du mouvement œcuménique moderne, il n'était pas possible de faire fi de cette dimension doctrinale. Agir ensemble entre chrétiens, c'est très bien, mais même l'action commune, contrairement à ce que pensait le luthérien Söderblom, pose nécessairement la question des sources ou des critères doctrinaux d'un agir chrétien, un agir en cohérence avec la foi chrétienne, qu'il s'agisse de la morale individuelle, familiale ou sociale.

C'est ainsi que se tient aussi une première conférence mondiale de *Faith and Order* (Foi et Constitution) à Lausanne en août 1927, deux ans après celle du Christianisme pratique. Cette assemblée du mouvement promu par Charles Brent dès 1910 réunit plus de 400 délégués de quelque 127 Églises (en grande partie les mêmes qu'à Stockholm) « pour se rendre compte du niveau d'accord existant au sein de la conférence et des graves points de désaccord qui subsistent »⁵.

Du point de vue *méthodologique*, il faut tout d'abord signaler un programme trop ambitieux et *trop chargé*, qui prévoit d'examiner pas moins de cinq grands chapitres doctrinaux : nature de l'Église, confession de la foi, ministère, sacrements, rapport entre unité de droit de l'Église et multiplicité de fait des Églises. Ceci dit, on doit reconnaître la *perspicacité* théologique des organisateurs : ils posent toutes les questions doctrinales fondamentales, ecclésiologiques pour la plupart, qui ne cesseront d'être au cœur des discussions œcuméniques et restent aujourd'hui encore séparatrices jusqu'à un certain point. Par ailleurs, la méthode, qui consiste à *comparer* et *confronter* les positions de chacun, fait apparaître des divergences considérables entre la tradition orthodoxe et plusieurs conceptions protestantes, même si les anglicans, qui inspirent la plupart des rapports, font office de médiateurs. La méthode est encore trop incertaine pour recueillir un consensus, mais elle a le mérite de révéler les grandes divergences œcuméniques dès les années 20 du siècle passé.

⁵ G. GASSMANN, art. *Fede e Costituzione*, dans *Dizionario del movimento ecumenico*, op. cit., p. 539 (538-540).

Face à la montée des périls (le nazisme, le communisme...), il devient également évident à Oxford en 1937 (seconde conférence mondiale du Christianisme pratique) que les Églises ne peuvent se désintéresser de l'organisation de la société ni la pratique, se séparer de la doctrine. Aussi les délégués recommandent-ils la fusion de *Life and Work* et de *Faith and Order*, ce qui en quelque sorte arrivera avec la création du COE à Amsterdam en 1948.

Au sein de celui-ci, cependant, la commission Foi et Constitution (120 théologiens issus de la plupart des traditions chrétiennes) subsistera comme telle avec une certaine autonomie et continuera à porter haut jusqu'aujourd'hui le souci des questions liées à la foi chrétienne elle-même. Une des productions célèbres de cette commission doctrinale est le BEM, *Baptême, Eucharistie, Ministère*, publié et confié à la réception des Églises en 1982 : un très bon texte de convergence de la foi. Depuis, il y a eu aussi, par exemple : *Confesser la foi commune : vers une explication œcuménique de la foi apostolique exprimée dans le Symbole de Nicée-Constantinople (381)* en 1988. Il s'agit ici d'un dialogue théologique multilatéral. Les différentes Églises chrétiennes vont aussi lancer des dialogues théologiques bilatéraux (avec un seul partenaire).

Je prends l'exemple seulement de l'Église catholique (romaine) et me limite à ses dialogues théologiques bilatéraux au plan *international* (il y a aussi de nombreux dialogues nationaux : en France, aux États-Unis...). La conversion œcuménique officielle de l'Église catholique remonte au concile Vatican II, notamment à la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* (n° 8 et 15) et au Décret sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio*, tous deux promulgués le 21 novembre 1964. Il faut toujours revenir à ces textes fondamentaux, surtout au second. Autant l'Église catholique, jusqu'au Concile, fut réticente et méfiante à l'égard du mouvement œcuménique, autant, au lendemain de Vatican II, elle va s'y engager sérieusement et systématiquement jusqu'à ce jour. Elle entamera ainsi pas moins de 14 dialogues théologiques bilatéraux internationaux (pour ne pas parler des autres), qui durent jusqu'aujourd'hui. Je cite simplement le partenaire de chacun de ces dialogues bilatéraux dans l'ordre chronologique, depuis 1967 : la Communion anglicane, la Fédération luthérienne mondiale, le Conseil méthodiste mondial, l'Alliance réformée mondiale, les dirigeants de certaines Églises pentecôtistes, l'Église copte orthodoxe, l'Église orthodoxe (byzantine), les Disciples du Christ, des Évangélistes (Evangelicals), l'Alliance baptiste mondiale, l'Église malankare orthodoxe syrienne (indépendante), l'Église malankare syro-orthodoxe (unie au Patriarcat syriaque d'Antioche), l'Église assyrienne de l'Orient, l'ensemble des Églises

orthodoxes orientales (« miaphysites »). Rien que l'énoncé de ces partenaires de dialogue de l'Église catholique dit l'extraordinaire diversité du christianisme. Il dit aussi le sérieux de l'engagement : minimum 5 ou 6 évêques et théologiens catholiques de différentes parties du monde par dialogue, et cela peut aller jusqu'à 30 participants catholiques comme dans le dialogue catholique-orthodoxe (byzantin).

Sur cette trajectoire, il faut aussi relever l'encyclique du pape Jean-Paul II tout entière consacrée à l'œcuménisme, *Ut unum sint, Qu'ils soient un*, en 1995. Le pape y qualifie l'engagement œcuménique de l'Église catholique d'irréversible, y recueille les nombreux fruits (spirituels, doctrinaux, pratiques) des dialogues œcuméniques, y évalue le chemin qui reste à parcourir vers l'unité et y fait la proposition directe aux autres chrétiens de chercher avec lui « une forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle, mais sans renoncement aucun à l'essentiel de sa mission » (n° 95). Un texte magistériel important, sur lequel les œcuménistes catholiques peuvent désormais se fonder.

À titre d'exemple, à présent, je voudrais souligner le caractère particulièrement fécond d'un de ces 14 dialogues bilatéraux internationaux, le dialogue catholique-luthérien. Il a abouti le 31 octobre 1999 à la signature de la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* (DCJ), à Augsburg, par le président de la Fédération luthérienne mondiale et le président du Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des chrétiens. Symboliquement, cette signature advient 482 ans, jour pour jour, après le début de la protestation de Luther. Et surtout cet accord doctrinal porte sur le contentieux originel le plus fondamental entre luthériens et catholiques : la compréhension de la justification. On est au cœur de la foi chrétienne : la réflexion théologique sur le Christ, sur le salut, et la vision de l'être humain qui en résulte sont ici en jeu. Certains esprits chagrins ou peu au fait des réalités œcuméniques ont trouvé que cet accord arrivait bien tard et que, de toute façon, les chrétiens moyens d'aujourd'hui, luthériens ou catholiques, étaient bien au-delà de ces arguties théologiques, vivant déjà dans l'interconfessionnel ou même le postconfessionnel, voire l'interreligieux. Je pense cependant qu'en œcuménisme, on ne peut pas faire l'économie du dialogue théologique. Une réconciliation durable et authentique doit se fonder sur la vérité de la même foi et de ses expressions. Même si la discussion théologique doit être serrée, approfondie et longue, il faut la mener pour le bénéfice d'une réconciliation en profondeur (même si, bien sûr, d'autres facteurs, non théologiques, interviennent en faveur de celle-ci, comme la

purification de la mémoire par une relecture commune objective et sereine de l'histoire conflictuelle commune).

Si cet accord est capital sur le plan théologique, il l'est tout autant, sinon plus, sur le plan institutionnel. C'est, en effet, la première fois que l'Église catholique (via un dicastère romain) reçoit de la manière la plus officielle et la plus solennelle (liturgiquement) un accord théologique d'une commission mixte internationale de dialogue, si l'on excepte certaines déclarations christologiques communes du pape (Paul VI, puis Jean-Paul II) et d'un patriarche d'une Église orthodoxe ancienne, des déclarations qui n'ont cependant pas la même ampleur que la *Déclaration sur la justification*.

Je voudrais aussi explorer un autre aspect très important de cet accord œcuménique : sa méthode innovante et, à mon avis, pleine de promesses pour la suite des dialogues œcuméniques, à savoir le consensus différencié, ou différenciant, comme préfèrent dire aujourd'hui Theodor Dieter et André Birmelé, du Centre d'études œcuméniques de Strasbourg.

La Déclaration « veut montrer que désormais, (...) les Églises luthériennes signataires et l'Église catholique romaine sont en mesure de défendre *une compréhension commune* de notre justification par la grâce de Dieu au moyen de la foi en Christ. (...) elle exprime (...) *un consensus sur des vérités fondamentales* de la doctrine de la justification et montre que *les développements différents ne sont plus susceptibles de provoquer des condamnations doctrinales* » (DCJ 5 : je souligne ; cf. DCJ 13). En d'autres termes, « *les différences* dans les développements de certains points *particuliers* sont *compatibles* avec ce *consensus* [dans les vérités *fondamentales*] » (DCJ 14 : je souligne). Plus précisément, « les différences qui subsistent dans le langage, les formes théologiques et les accentuations particulières dans la compréhension de la justification (...) sont *portées par ce consensus*. Les développements luthériens et catholiques de la foi en la justification sont, *dans leurs différences, ouverts les uns aux autres* et ne remettent plus en cause le consensus dans les vérités fondamentales » (DCJ 40 : je souligne).

Compréhension commune, consensus sur (dans) des (les) vérités fondamentales, différences (sur certains points particuliers) compatibles avec ce consensus (fondamental) ou portées par celui-ci, développements ouverts les uns aux autres dans leurs différences... Si l'expression comme telle n'est pas utilisée par la Déclaration, il s'agit bien du « consensus

différencié » si souvent déjà évoqué à son sujet⁶ : consensus (sur des vérités) fondamental(es) dans une différence légitime d'expressions ou d'accentuations particulières. La même foi fondamentale peut faire l'objet de formulations différentes légitimes sur certains points plus particuliers, au-delà de la mortelle uniformité. Non seulement ces formulations différentes sont compatibles avec le consensus dans les vérités fondamentales de la foi (pas d'opposition entre consensus fondamental et différences particulières), mais elles sont portées par ce consensus⁷. Ce consensus fondamental obtenu a donc un potentiel dynamique de communion et de cohésion suffisant pour empêcher les différences particulières d'être encore séparatrices ou illégitimes, car celles-ci ne peuvent plus remettre en cause le consensus. Pourquoi ? Grâce au grand travail de compréhension commune et d'élaboration d'un consensus dans les vérités fondamentales de la doctrine de la justification, les différences luthériennes et catholiques qui subsistent (*simul iustus et peccator* ; coopération de l'homme à son salut) sont ouvertes les unes aux autres : elles ne peuvent plus être exclusives, fondées qu'elles sont désormais sur un consensus.

Comment ce consensus différencié a-t-il été obtenu et exprimé ?

On repart ensemble de l'Écriture sainte (en 1997 déjà, ce n'est plus vraiment original en œcuménisme, même si c'est une démarche fondamentale), mais on le fait à propos de l'interprétation, éminemment controversée jadis, de la justification, chez Paul notamment.

Luthériens et catholiques se livrent à une herméneutique commune de l'Écriture sainte ou, plus théologiquement, à une « manière commune » de « (se) mettre à l'écoute de la Parole de Dieu dans l'Écriture Sainte ». Ici, comme dans d'autres dialogues antérieurs, cette écoute commune conduit à des « appréciations nouvelles ». Luthériens et catholiques ensemble observent notamment que la bonne nouvelle du salut en Christ est exprimée « de diverses manières » dans l'Écriture. Ils reconnaissent une pluralité d'approches des thèmes « justice » et « justification » eux-mêmes au sein du Nouveau Testament (Matthieu, Jean, épître aux Hébreux, épître de Jacques). Au sein des épîtres pauliniennes également, on trouve une diversité de présentations du « don du salut », même si « une place particulière revient à celle de la 'justification' du pécheur par la grâce de Dieu par le moyen de la foi » (DCJ 8-9). Cette

⁶ Cf. H. MEYER, « Die Prägung einer Formel. Ursprung und Intention », dans H. WAGNER (éd.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom differenzierten Konsens (Quaestiones Disputatae, 184)*, Freiburg, Herder, 2000, p. 36-58.

⁷ Cf. A. BIRMELE, « Un choix fondamental dans le dialogue œcuménique moderne. La différence comme partie intégrante du consensus », dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 124, 2002, p. 3-29.

reconnaissance commune de la diversité biblique, néotestamentaire plus particulièrement, est le gage d'une sortie de tout dogmatisme uniformisateur et simplificateur, d'où qu'il vienne, et, en-deçà de celui-ci, permet d'échapper à une interprétation confessionnaliste, réductrice et crispée de l'Écriture, également à propos de la justification. Sur cette base précisément, la justification est relue, non dans la seule épître aux Romains, mais dans la pluralité des épîtres pauliniennes (première et deuxième aux Corinthiens, épître aux Galates, épître aux Philippiens, épître aux Éphésiens), ainsi que dans d'autres écrits bibliques.

Peut ainsi se dégager une compréhension commune de la doctrine de la justification et de son rôle de « critère indispensable » (DCJ 14-18), compréhension commune qui n'exclut pas, mais au contraire assume ou intègre des différences d'accentuation ou d'insistance, jugées désormais légitimes (et non plus séparatrices). Ce consensus différencié se manifeste dans la composition et l'écriture même de la longue quatrième partie de la Déclaration (DCJ 19-39), qui aborde tous les points particuliers du contentieux. L'exposé de chacun de ces points commence par une confession commune à son sujet (notons bien qu'il s'agit ici d'une *confession de foi commune*, et pas seulement de l'énoncé d'un accord doctrinal ou théologique). C'est ensuite grâce à cette confession commune (fondamentale) que les insurances propres de chacune des deux traditions théologiques peuvent être respectivement relues comme n'étant ni contradictoires ni exclusives : on a le souci d'expliciter ce que l'affirmation particulière signifie, mais aussi ce qu'elle ne nie pas. [[Prenons l'exemple du premier des sept contentieux : « L'incapacité et le péché de la personne humaine face à la justification » (DCJ 19-21). Après avoir confessé ensemble (et parce que l'on a confessé ensemble) que « la personne humaine est pour son salut entièrement dépendante de la grâce salvatrice de Dieu » (DCJ 19), on peut préciser (de manière ouverte aux Églises luthériennes) ce que veulent dire les catholiques lorsqu'ils affirment que « la personne humaine 'coopère' par son approbation à l'agir justifiant de Dieu » : « ils considèrent pareille approbation personnelle comme étant un *effet de la grâce* et non une œuvre résultant des forces propres de l'humain » (DCJ 20 : je souligne) ; on peut préciser (de manière ouverte à l'Église catholique romaine) ce que veulent dire les luthériens lorsqu'ils affirment que « la personne humaine est incapable de coopérer à son salut » : « ils nient par là toute possibilité d'une contribution propre de la personne humaine à sa justification *mais non sa pleine participation personnelle* dans la foi, elle-même opérée par la parole de Dieu » (DCJ 21 : je souligne).]]

Notons aussi que ce consensus différencié n'a pas pu être obtenu sans une relecture commune exigeante des écrits confessionnels et symboliques respectifs, de manière à apurer le contentieux jusque dans des textes présentant certaines accentuations unilatérales, voire polémiques.

Par sa méthode, ce consensus fondamental maintenant des différences particulières légitimes marque donc une étape décisive dans le dialogue œcuménique entre l'Église catholique et les Églises luthériennes : une communauté de foi (ici en la justification) n'exclut pas une diversité d'accents et d'expressions. L'acquis est prometteur non seulement pour la suite du dialogue entre luthériens et catholiques, et le témoignage commun d'une possible unité dans la diversité qu'ils peuvent apporter à un monde pluraliste, mais aussi pour le dialogue entre l'Église catholique et d'autres Églises (*Ecclesia catholica ad extra*). J'vois même le modèle d'unité qu'il s'agit désormais d'atteindre entre Églises : le consensus différencié ou l'unité dans la diversité ou encore la diversité réconciliée, non seulement sur le plan doctrinal, mais aussi sur le plan pratique ou de la vie ecclésiale. [[Cet acquis méthodologique et herméneutique est également bénéfique pour l'Église catholique elle-même et sa propre tradition théologique (*Ecclesia catholica ad intra*), pour qu'elle vive davantage la diversité dans l'unité.]]

Dans le sillage de cet accord majeur, il faut évoquer la participation du pape François à la célébration de Lund en Suède le 31 octobre 2016, en ouverture du 500^e anniversaire du début de la Réforme. Sans le remarquable dialogue luthéro-catholique mené depuis 1967, et son climax de 1999, cette présence du pape n'eût pas été possible : un pape à la commémoration du lancement de la Réforme par Luther, lui qui, dans certains de ses débordements, allait jusqu'à traiter le pape de l'époque d'Antéchrist... On imagine le nombre de clarifications, de corrections et de réconciliations fraternelles qu'il aura fallu pour arriver à cette présence du pape. Jean-Paul II avait ouvert la voie en l'an 2000 avec toutes ses demandes publiques de pardon pour les fautes de membres de l'Église catholique également à l'égard des autres chrétiens. Cela fait partie de l'œcuménisme spirituel et des gestes symboliques absolument nécessaires pour relancer et soutenir la marche vers l'unité.

Il y a donc de belles perspectives pour la poursuite de la réconciliation entre chrétiens, dans le respect de chacun et de sa tradition chrétienne. Il y a cependant également des résistances au sein de toutes les Églises et de nouveaux défis.

III. RÉSISTANCES ET DÉFIS

Je voudrais opérer une distinction (de pure commodité) entre défis *ad intra* et défis *ad extra* affrontés aujourd'hui par l'œcuménisme, tout en sachant que l'*ad intra* et l'*ad extra* sont solidaires en ecclésiologie.

Par défis *ad intra*, je désigne ceux qui viennent des Églises elles-mêmes et qui concernent la foi chrétienne proprement dite. Par défis *ad extra*, j'entends ceux qui viennent plutôt de notre monde et de ses évolutions culturelles (même si bien sûr les Églises y participent). Je placerais ici les questions éthiques, de même que l'émergence de nouvelles communautés chrétiennes (je m'en expliquerai).

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

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

Apparaissent néanmoins de nouveaux défis, plutôt *ad extra*, qui, précisément, ne peuvent pas être abordés de manière exclusivement théologique et qui peuvent remettre en cause les accords théologiques obtenus, en créant de nouvelles divisions. Deux exemples sont particulièrement représentatifs de la situation œcuménique actuelle : les questions éthiques et l'émergence de nouvelles communautés chrétiennes (protestantes, mais non sans similitudes avec certaines communautés nouvelles catholiques) .

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

Le second défi *ad extra*, qui est loin d'être sans rapport avec le précédent, concerne l'émergence de nouvelles communautés chrétiennes (néo-pentecôtistes, néo-évangéliques).

Pourquoi parler d'un défi externe alors que ces communautés émergent du tronc commun chrétien ? Ce phénomène, s'il a partie liée avec le christianisme, est aussi particulièrement en consonance avec la mondialisation ou la globalisation : c'est le temps de la religion sans culture ou de la déculturation, diagnostiquait Olivier Roy dans son livre *La Sainte Ignorance*⁸. Du fait qu'elles ne se lient à aucune culture particulière, ces nouvelles communautés chrétiennes (comme d'autres non chrétiennes) connaissent un succès fulgurant en proposant des « produits » religieux standardisés par et pour la consommation mondiale. En connivence avec la mondialisation actuelle, ces nouvelles communautés sont aussi dans une certaine rupture avec la tradition chrétienne : la foi chrétienne semble commencer avec l'expérience spirituelle individuelle ou la conversion/renaissance personnelle de leurs membres (*born again*), et se concentrer dans leur propre communauté locale, souvent en désaccord avec les autres communautés du même type. Cette manière d'être chrétien interpelle radicalement la manière de se comprendre des Églises traditionnelles. Ces nouvelles communautés bénéficient des tendances culturelles et sociétales de désaffection vis-à-vis des institutions. De même, elles sont marquées par la perte des traditions liée à une absence de sens de l'histoire et des inévitables médiations historiques : ces communautés croient avoir un accès immédiat au sens des Écritures apostoliques, en outre en dehors de toute tradition (confessionnelle) particulière d'interprétation. Les divisions héritées de l'histoire ne sont plus une source de souffrance, pas plus que l'absence de célébration commune de l'eucharistie. Le critère décisif n'est plus doctrinal, mais spirituel : ce qui est en jeu, c'est la piété, l'émotion spirituelle vécue.

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

⁸ Paris, Seuil, 2008.

L'« avivage » de la catholicité des Églises (ici l'ouverture à l'autre chrétien et à son expérience authentique propre) est plus nécessaire que jamais devant le risque croissant de morcellement du christianisme avec l'émergence de ces multiples communautés nouvelles. La réconciliation entre chrétiens, une réconciliation significative, est à ce prix.

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

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