

Regards d'un théologien sur l'œcuménisme

Il m'a été demandé de proposer un point de vue de théologien sur l'œcuménisme, le mouvement œcuménique et, indirectement, sur notre projet *d'Histoire du désir d'unité chrétienne. L'œcuménisme dans les Églises du 19^e au 21^e siècle*.

Ainsi, avant d'aborder quelques questions plus particulières, qui conditionnent, à mon avis, l'avenir de l'œcuménisme, voudrais-je me risquer à (re)dire en théologien pourquoi je suis engagé en œcuménisme ou quel est à mes yeux l'un des enjeux proprement théologiques du mouvement œcuménique.

I. REGARD RETROSPECTIF

À l'origine de la quête d'unité entre les Églises chrétiennes, il y a 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 Conférence missionnaire mondiale d'Édimbourg.

En tant que théologien, je ne puis qu'être requis par cette double exigence, théologique 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 conjointe 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, c'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

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.

question qu'il nous faut traiter sans cesse à nouveaux frais en théologiens chrétiens. Elle ne trouvera pas de solution définitive dans l'histoire humaine, mais elle est à travailler sans relâche entre Églises, entre traditions chrétiennes différentes, de manière à anticiper déjà certaines réalisations provisoires d'unités ou communions diversifiées visibles. Mais même si une communion diversifiée visible ne peut s'instaurer entre certaines Églises au cours de l'histoire, il est capital, à mes yeux, que le dialogue œcuménique reste intense entre elles, non seulement au plan spirituel (conversion, prière commune) ou pratique (*Life and Work*), mais aussi au plan proprement doctrinal (*Faith and Order*). Il y va de la catholicité (ici l'ouverture à l'autre chrétien et à son expérience propre) ou de la vive authenticité chrétienne de la théologie, mais aussi des Églises. L'autre tradition chrétienne ouvre la mienne à d'autres dimensions et accentuations de la foi chrétienne, et l'empêche de se refermer étroitement sur elle-même en ignorant d'autres manières authentiques d'être chrétien. Cet enrichissement mutuel (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 doit-elle nécessairement s'élaborer dans un stimulant échange avec les théologiens des autres traditions chrétiennes (ce qui se fait largement dans la théologie universitaire grâce aux publications notamment). De ce point de vue, la commission Foi et Constitution, aujourd'hui malheureusement 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).

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 ?

De mon point de vue de théologien, il me semble qu'un projet d'histoire de l'œcuménisme aurait intérêt à être attentif à ce jeu permanent entre dialogue d'Églises et vie interne à chacune d'entre elles.

II. REGARD PROSPECTIF

Après avoir exprimé, de manière plutôt rétrospective, une position théologique globale vis-à-vis de l'œcuménisme, je voudrais à présent, de manière davantage prospective, discerner quelques-uns de ses enjeux particuliers actuels.

Réception des accords œcuméniques

Indéniablement, un chemin considérable a été parcouru en matière œcuménique par l'ensemble de l'Église catholique depuis Vatican II. Cette promotion de l'œcuménisme auprès de l'ensemble des fidèles doit bien sûr continuer, et même plutôt être reprise à nouveaux frais à chaque nouvelle génération, car l'exigence œcuménique n'est plus évidente ni prioritaire dans une culture marquée par le morcellement des convictions. Dans cette sensibilisation renouvelée à l'exigence d'unité entre les chrétiens, une première urgence est de ne pas laisser se perdre tout ce qui a été engrangé depuis cinquante ans. De ce point de vue, une meilleure réception, par l'ensemble des fidèles, des nombreux acquis, doctrinaux tout spécialement, des dialogues œcuméniques s'impose. Et ce, en vue d'une meilleure connaissance doctrinale des autres chrétiens et donc des véritables différences séparatrices qui subsistent sur fond d'accords fondamentaux. Ceci ne peut que contribuer puissamment à réviser les nombreux préjugés qui existent encore ou réapparaissent chez les fidèles catholiques vis-à-vis des autres chrétiens et à préparer dans la conscience et la vie du peuple catholique les rétablissements de pleine communion possibles.

Pour cela, au sein de l'Église catholique, une stratégie de réception de ces accords œcuméniques devrait être instituée, analogue à ce qui s'est fait dans le monde anglican ou

protestant. Indirectement, une telle réception porterait aussi sur le concile Vatican II lui-même, et notamment son décret sur l'œcuménisme.

Je me limite au monde protestant, pour lequel je prendrai l'exemple de la Concorde de Leuenberg, par laquelle en 1973, des Églises luthériennes et réformées européennes se sont reconnues en pleine communion ecclésiale. La clarification des questions doctrinales était allée de pair dès le début du dialogue avec un accord sur le consensus nécessaire et suffisant et l'adhésion du synode de chaque Église. Les signataires de cette Concorde se sont alors donné un ensemble d'instruments permettant d'en assurer la réception: continuation du dialogue théologique, échange constant avec les Églises locales signataires, recherche d'un témoignage et d'un service communs. À cette fin, ces Églises mirent en place un comité exécutif de la Concorde et des assemblées générales régulières chargées de faire tous les six ans le bilan des avancées effectives. Parallèlement, le dialogue théologique a pu approfondir le consensus sur le baptême, la sainte Cène, l'Église ou les ministères. Les Églises locales, régionales et nationales ont, pour leur part, noué un ensemble de relations concrétisant cette Concorde dans la Parole, les sacrements et les ministères, elles ont pu aussi s'associer directement pour différents services (catéchèse, formation des ministres...)². L'Église catholique aurait grand avantage à s'inspirer de ce type de procédures pour assurer en son sein, de manière effective et opérationnelle, la réception des nombreux accords œcuméniques où elle est partie prenante.

De ce point de vue aussi, on peut relever que très rares sont les accords à avoir fait l'objet d'une réception officielle de la part du Saint-Siège au nom de l'Église catholique. Certes, ces documents des commissions mixtes ont suscité des réactions, positives et négatives, des demandes de clarification de la part des organes romains autorisés, mais seuls quelques-uns ont bénéficié d'une réception officielle par le biais d'une signature engageant l'Église catholique: outre les déclarations christologiques communes du pape et du patriarche d'une Église orientale ancienne (copte, arménienne, syriaque, assyrienne), seule, à ma connaissance, la *Déclaration commune sur la justification*, signée le 31 octobre 1999 par le président du Conseil pontifical pour l'Unité des chrétiens et le président de la Fédération luthérienne mondiale, a été assumée formellement par l'Église catholique. Ici aussi, l'autorité officielle de l'Église catholique pourrait faire beaucoup plus à son propre niveau, et

² Voir A. BIRMELÉ, « La réception comme exigence œcuménique », dans G.R. EVANS, M. GOURGUES (éds), *Communion et réunion. Mélanges Jean-Marie Roger Tillard* (BETL, 121), Leuven, Peeters, 1995, p. 75-94, 91-94 en particulier.

certainement éviter les désaveux indirects³, en vue de favoriser la réception ecclésiale de ces accords et, sur la base de ce fondement théologique, de faire un pas de plus vers une déclaration ou reconnaissance de communion.

La réception n'est pas seulement une question d'effectivité ou efficacité œcuménique (tant qu'ils ne deviennent pas le bien des fidèles, les accords œcuméniques n'ont pas de véritable portée ecclésiale), mais une exigence proprement théologique : elle est une dimension même de l'être chrétien et ecclésial. Qu'avons-nous que nous n'ayons reçu, à commencer par l'Évangile et la foi ? Sans ce processus permanent de réception (ultimement spirituelle) de l'Évangile, à travers ces médiations historiques de l'Évangile que peuvent être aussi les dialogues œcuméniques, la vie chrétienne et ecclésiale s'altère et s'anémie.

Conversion spirituelle et institutionnelle de l'Église catholique

Corrélativement à cette réception, une véritable conversion est indispensable non seulement de la part des fidèles catholiques individuels, mais de l'Église catholique comme telle⁴, comme communauté et organisme. C'est à ce prix seulement que l'Église catholique sera crédible dans son engagement œcuménique et ne paraîtra pas tenir un double langage. Cette conversion est spirituelle d'abord, bien sûr, et toujours à reprendre. Le décret conciliaire sur l'œcuménisme y appelle l'Église catholique tout au long de son deuxième chapitre, consacré à l'exercice de l'œcuménisme. De même, Jean-Paul II, dans son encyclique *Ut unum sint*, ne cesse de rappeler la priorité du renouveau et de la conversion spirituelle. Cette conversion ne peut cependant se limiter au cœur, elle doit s'étendre à la manière de penser et de formuler la doctrine catholique, elle doit aussi porter sur les pratiques et les institutions de l'Église catholique.

³ Voir CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration 'Dominus Iesus'*, 16-17, dans *Doc. Cath.*, 2233, 1er octobre 2000, p. 818, qui durcit certaines affirmations de Vatican II, ou ID., *Note sur l'usage approprié de l'expression 'Églises sœurs'*, dans *Doc. Cath.*, 2233, 1er octobre 2000, p. 823-825, qui critique en fait la théologie des Églises sœurs à la base du document dit de Balamand de la Commission mixte internationale catholique-orthodoxe sur l'uniatisme ; sur ces points, voir l'analyse fine de H. LEGRAND, « Où en est l'œcuménisme ? Quarante ans après la promulgation d'*Unitatis Redintegratio* », dans *Istina*, 50, 2005, p. 353-384, 358-364 spécialement.

⁴ Ceci vaut aussi bien sûr pour les autres Églises chrétiennes. Il faut ici mentionner l'appel du Groupe des Dombes à la conversion des Églises comme telles, qui deviendra sa marque à partir de son document de 1991 : « Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion », dans *Doc. Cath.*, 2033, 4-18 août 1991, p. 733-753, et 2034, 1-15 septembre 1991, p. 781-790 (repris dans GROUPE DES DOMBES, *Communion et conversion des Églises*, Montrouge, Bayard, 2014, p. 233-338).

Unité et pluralité

En fait, l'interpellation fondamentale lancée à l'Église catholique par toutes les autres Églises chrétiennes porte sur la manière dont elle conjugue unité et pluralité. C'est la question œcuménique par excellence, avons-nous soutenu dans la première partie de cet exposé: comment articuler uni(ci)té de l'Église et pluralité des Églises? Question qui renvoie chaque Église à elle-même et à sa propre gestion interne de l'unité et de la pluralité, car l'œcuménisme commence d'abord au sein de chaque Église.

Dans sa propre tradition, l'Église catholique ne manque pas de ressources et de critères pour traiter cette question mieux qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent. Je ne puis ici qu'en évoquer quelques-unes.

Il y a tout d'abord la notion prometteuse et féconde, me semble-t-il, de « hiérarchie des vérités », enseignée par le décret conciliaire sur l'œcuménisme précisément (UR 11), en vue d'élaborer des critères dogmatiques⁵: les vérités de la foi catholique n'ont pas toutes le même lien avec le fondement (christologique, trinitaire) de la foi chrétienne; outre le fait que toutes, dans leur formulation, sont affectées de l'historicité propre au langage humain, certaines ont été définies *in statu divisionis*, en dehors de toute collaboration avec les autres chrétiens, voire parfois contre leurs doctrines. Ce contexte polémique ou apologétique n'est pas le plus approprié pour viser le mystère chrétien dans son amplitude maximale et toute sa richesse interne.

En partant de l'héritage chrétien commun (scripturaire, patristique) et du statut différencié (de plus ou moins grande proximité) des vérités de la doctrine catholique par rapport aux fondements de la foi chrétienne, il doit être possible de déterminer davantage ce qu'est une diversité (doctrinale, sacramentelle, ministérielle, liturgique, éthique) légitime au sein d'une véritable unité, c'est-à-dire une communion diversifiée ou une unité plurielle pour reprendre le titre d'un ouvrage du philosophe Pierre-Jean Labarrière, déjà cité⁶.

⁵ Je défends ailleurs l'hypothèse que la notion de *hierarchia veritatum* est un lointain présupposé de la notion œcuménique plus récente, et sur laquelle nous revenons, de « consensus différencié », voir J. FAMERÉE, « *Hierarchia veritatum*. Aux origines d'un présupposé du consensus différencié », dans M. DENEKEN, É. PARMENTIER (éds), *La passion de la grâce. Mélanges offerts à André Birmelé*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 153-166.

⁶ P.-J. LABARRIÈRE, *L'unité plurielle. Éloge*, op. cit. (1975) ; voir aussi Y. CONGAR, *Diversités et communion*, op. cit. (1982) (voir *supra*, note 1).

Les dogmes catholiques formulés *in statu divisionis* ne devraient pas être imposés aux autres chrétiens et devraient pouvoir être relus et reformulés avec eux de manière qu'ils puissent les considérer et reconnaître comme n'étant pas contraires à la Révélation⁷.

Consensus différencié

Dans cette perspective d'une articulation entre unité et pluralité interne à chaque Église et entre Églises, la notion de « consensus différencié » tient une place toute particulière et constitue sans doute à ce stade le seul avenir possible pour le rétablissement de l'unité entre les chrétiens. Cette notion a pris une signification officielle lorsque, le 31 octobre 1999, à Augsburg, l'évêque allemand Christian Krause, président de la Fédération luthérienne mondiale, et le cardinal australien Edward Idris Cassidy, président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, ont signé solennellement au nom de leurs Églises respectives la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* (DCJ)⁸.

Outre l'importance du contenu dogmatique de cet accord œcuménique sur la justification, je voudrais souligner surtout *comment* se conçoit cet accord doctrinal. 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). En termes positifs, « les différences dans les développements de certains points particuliers sont compatibles avec ce consensus [dans les vérités fondamentales] » (DCJ 14). De manière plus précise encore, « 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).

⁷ Voir les propositions du Groupe des Dombes à propos de Marie: *Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, II. *Les questions controversées et la conversion des Églises*, Paris, Bayard/Centurion, 1998, p. 60-63 (n° 296-300) et 74-75 (n° 325-326) ; repris dans GROUPE DES DOMBES, *Communion et conversion des Églises*, Montrouge, Bayard, 2014.

⁸ Pour le texte de la DCJ, voir *Doc. Cath.*, 2168, 19 octobre 1997, p. 875-885, et pour l'Annexe à la DCJ, voir *Doc. Cath.*, 2209, 1er et 15 août 1999, p. 720-722.

Si l'expression comme telle n'est pas utilisée, il s'agit bien du « consensus différencié » ou « différenciant », comme préfèrent dire aujourd'hui Theodor Dieter et André Birmelé du Centre d'études œcuméniques de la FLM à Strasbourg (« différenciant », car il permet des différences légitimes sur la base d'un plein accord concernant des vérités fondamentales, et opère une distinction entre le contenu des vérités fondamentales et les expressions de ce contenu). Ce consensus fondamental dans une différence légitime d'expressions ou d'accentuations particulières a un potentiel dynamique de communion et de cohésion suffisant pour empêcher les différences particulières d'être encore séparatrices et exclusives, fondées qu'elles sont désormais sur ce consensus.

C'est à partir d'une herméneutique commune de l'Écriture sainte et d'une relecture commune exigeante des écrits confessionnels et symboliques respectifs qu'un consensus différencié a pu être obtenu. Sur la base d'une confession de foi commune fondamentale, les points particuliers du contentieux ont pu être relus comme des insistances propres de chacune des deux traditions théologiques, qui ne sont ni contradictoires ni exclusives (on explicite ce que l'affirmation particulière signifie, mais aussi ce qu'elle ne nie pas)⁹.

Cet acquis méthodologique et herméneutique du consensus différencié est prometteur non seulement pour le dialogue de l'Église catholique avec les autres Églises chrétiennes, mais pour l'Église catholique elle-même et sa propre épistémologie théologique. Il s'agit en fait d'une nouvelle forme de pensée (*Denkform*) en théologie: la même foi (fondamentale) n'implique plus une identité de langage ou de forme de pensée, ce qui vaut pour deux Églises en dialogue œcuménique valant aussi pour la vie interne de chacune d'elles. Il faut cependant reconnaître que l'Église catholique, jusqu'à présent, est peu habituée à penser et à fonctionner de manière aussi diversifiée. La résistance à ce changement de paradigme théologique y sera certainement grande. De nombreux apprentissages du consensus différencié en interne seront nécessaires pour que l'Église catholique puisse mieux le pratiquer en dialogue avec les autres Églises chrétiennes¹⁰.

Effectivement, de Trente à Vatican II, la théologie catholique a cultivé plutôt une approche propositionnelle des vérités de la foi. Les définitions (propositionnelles) de Trente ou de Vatican I étaient accompagnées

⁹ Voir J. FAMERÉE, « Portée et réception de la *Déclaration commune sur la justification* dans la théologie et l'Église catholiques », dans *Positions luthériennes*, 58/1, janvier-mars 2010, p. 1-24, spécialement 4-8.

¹⁰ Sur les implications du consensus différencié pour l'épistémologie de la théologie catholique, voir H. LEGRAND, « Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification [Augsbourg, 1999]. Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 124, 2000, p. 30-56; J. FAMERÉE, « Portée et réception de la *Déclaration commune sur la justification* dans la théologie et l'Église catholiques », p. 9-13.

d'anathèmes. Ne pas recevoir ou nier ces formules équivalait à ne pas être dans la vraie foi. On recherchait une adéquation intellectuelle maximale entre foi et formulation de celle-ci. Selon une logique binaire, impliquant identité, non-contradiction et tiers exclu, on recherchait l'univocité des définitions de foi: il ne devait pas y avoir d'espace pour une pluralité d'interprétations de celles-ci. Selon cette préoccupation d'unification doctrinale, l'unité de foi ne peut être exprimée que par une unicité et une identité de formulation.

Néanmoins, depuis les origines de la tradition latine, il existe de nombreuses pierres d'attente, voire d'heureux précédents, d'une diversité théologique, même s'ils n'y ont pas été prédominants: diversité d'écoles (augustiniens et thomistes, thomistes et scotistes), diversité de coutumes (date de Pâques, question du rebaptême des hérétiques...), diversité de langages entre Grecs et Latins, jugée légitime par plusieurs théologiens médiévaux (Anselme de Cantorbéry, Anselme de Havelberg, Thomas d'Aquin, Duns Scot...)... Cette diversité de langage et de conceptualité entre Grecs et Latins (équivalence du *ek...* *huiou* et du *di[a]* *huiou*) sera reconnue légitime par les Pères du concile de Florence: premier consensus différencié avant la lettre...

En inaugurant le concile Vatican II, Jean XXIII a distingué entre le fond immuable et la forme variable des formulations doctrinales, ouvrant ainsi la porte à une nouvelle herméneutique des dogmes, qui opère une distinction entre l'aspect définitif et l'aspect provisoire du dogme. Le décret sur l'œcuménisme lui-même a reconnu une diversité légitime de formulation théologique également dans les autres communautés chrétiennes (UR 4 et 17). Les déclarations christologiques communes entre le pape et les chefs des anciennes Églises orientales en sont un premier aboutissement, avant même la *Déclaration commune sur la justification*.

Dissymétries

L'identification toujours plus grande de ce qui nous est commun en matière de compréhension de la foi nous a fait également déterminer de manière toujours plus précise les divergences apparemment irréductibles entre Églises, au-delà de toutes les différences jugées désormais légitimes. Cette identification de divergences apparemment irréductibles nous fait prendre conscience également qu'elles sont liées à des cohérences intellectuelles et spirituelles, des modes et des structures de pensée, des *Denkformen*, différents dans l'interprétation du christianisme. Les traditions chrétiennes, anglicane, catholique, orthodoxe, protestante, ont chacune leur cohérence systémique propre. On ne peut donc simplement détacher telle ou telle divergence de ce avec quoi elle fait corps. Aujourd'hui, au terme de cinquante ans et plus de dialogue et de clarifications entre chrétiens, nous atteignons l'« os » de nos divergences et nous percevons de plus en plus nettement qu'elles sont des divergences liées à des systèmes « confessionnels » en tant que tels, incompatibles les uns avec les autres.

La question n'est donc plus simplement celle de la reconnaissance de différences légitimes. La question s'est radicalisée: pouvons-nous accepter, en tant que catholiques (la question est

bien sûr posée à chaque Église chrétienne), des divergences structurelles (insurmontables puisque liées à la manière même dont se pense et se vit une tradition chrétienne en tant que telle) dans une autre Église?

C'est ce que Hervé Legrand appelle, dans un article récent, les dissymétries ou asymétries entre ecclésiologies¹¹. À sa suite, reprenons l'un ou l'autre exemple qui explique cette situation actuelle de l'œcuménisme et indique le défi auquel chaque Église chrétienne est confrontée.

Quand les ecclésiologies sont dissymétriques ou jugées incompatibles, des consensus doctrinaux interconfessionnels ne produisent pas beaucoup d'effets pratiques; en revanche, si elles sont suffisamment proches, les déclarations doctrinales communes produisent des effets: par exemple, la Concorde de Leuenberg depuis 1973 (qui s'appelle, depuis 2003, Communion d'Églises protestantes d'Europe), l'union des Églises réformées et luthériennes en France depuis 2013..., où toutes les Églises protestantes ont entre elles une communion de chaire et d'autel. Quoi qu'il en soit, entre les grandes traditions chrétiennes, les ecclésiologies restent dissymétriques, voire séparatrices.

Néanmoins, si l'on veut progresser vers l'unité chrétienne et donc une reconnaissance mutuelle des Églises, il faudra reconnaître une dissymétrie ecclésiologique entre elles. Le dialogue catholique-orthodoxe peut illustrer cette conviction d'une nécessaire pluriformité de la communion ecclésiale.

Ainsi, à la réunion de la Commission internationale mixte pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe à Bari, en 1987, la délégation orthodoxe n'a pu reconnaître unanimement la validité du baptême catholique. En effet, selon la cohérence propre de l'ecclésiologie orthodoxe, souvent fidèle à Cyprien de Carthage, en dehors de la véritable Église, il ne peut y avoir de véritables sacrements (*extra Ecclesiam, nulla salus*), et seule l'Église qui tient la vraie foi ou la foi droite peut être la véritable Église. Le doute ou le soupçon qu'une partie des Orthodoxes en tout cas laisse planer sur l'Église catholique est donc gravissime. La dissymétrie ecclésiologique est d'autant plus grave que l'Église catholique, au concile Vatican II, a reconnu l'ecclésialité au sens propre des Églises orthodoxes (UR 14-15). Et pourtant, l'Église catholique, depuis Bari, a continué le dialogue avec l'Église orthodoxe,

¹¹ Voir H. LEGRAND, « Comment progresser vers la communion quand les ecclésiologies sont dissymétriques et même séparatrices? », dans M. DENEKEN, É. PARMENTIER (éds), *La passion de la grâce. Mélanges offerts à André Birmelé*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 189-204. Je m'en inspire largement dans les pages qui suivent.

récemment sur la primauté (les documents de Ravenne en 2007 et de Chieti en 2016). L'Église catholique semble ainsi accepter une dissymétrie entre sa propre ecclésiologie et celle de l'Orthodoxie, d'autant plus que celle-ci n'est pas unifiée (certaines Églises reconnaissent le baptême catholique, d'autres pas mais ne rebaptisent pas par économie, d'autres encore rebaptisent). Cette acceptation, de la part de l'Église catholique, d'une dissymétrie ecclésiologique augure de ce que pourrait être une large pluriformité ecclésiale lorsque la communion pourra être rétablie entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe.

Remonter à la question qui a suscité ces réponses contradictoires

Face à des ecclésiologies actuelles apparemment séparatrices, il vaut la peine de déplacer la réflexion en amont, vers la question qui a entraîné des réponses contradictoires. Ces dernières, mises en perspective par rapport à la question première, manifesteront sans doute leur relativité et leurs lacunes, de même que des possibilités de dépassement de chacune d'elles.

Ainsi, quelle est la question à laquelle a voulu répondre la Concorde de Leuenberg, rassemblant aujourd'hui 103 Églises issues de la Réforme en Europe? C'est la question de l'unité de l'Église: selon quels critères peut-elle être rétablie? Elle requiert un accord sur la prédication de l'Évangile (la doctrine de la justification) et l'administration des sacrements (le baptême et la Cène), en conformité avec la Confession d'Augsbourg (1530). Et cela suffit (*satis est*).

Pour l'Église catholique, cela ne suffit pas (*non satis est*). Si l'unité de la foi exige l'unité de l'Église, l'unité des Églises doit aussi s'exprimer et exprimer l'unité de la foi. Dans la Concorde de Leuenberg, il manque une instance synodale (conciliaire) régulière qui puisse donner forme et expression à l'ensemble des Églises membres en pleine communion (*communio Ecclesiarum*), et leur permettre de délibérer ensemble et de prendre les décisions nécessaires à un échelon supra-régional ou supra-national. Ce déficit, aux yeux d'un catholique, est la conséquence d'une relativisation des structures ministérielles, jugées non constitutives de l'unité de l'Église. La clé de cette *Denkform* protestante, selon une intuition de Hans Dombois, est sans doute une compréhension et une réception individualistes du salut qui n'est plus perçu comme créateur de communion. Ce processus d'individualisation du salut s'est, peut-on penser, étendu à tout le christianisme occidental, par-delà les frontières confessionnelles.

Par là, on peut pressentir que les ecclésiologies protestante et catholique, loin d'être antagonistes sur ce point, souffrent d'un même déficit. En effet, si le chapitre II de *Lumen gentium* sur l'Église comme peuple de Dieu reconnaît à l'ensemble des fidèles la participation à la totalité de la vie de l'Église, à ses ministères et à ses activités, il faut bien reconnaître que, canoniquement, seuls le pape et les évêques sont des sujets actifs de droit dans une Église « hiérarchiquement » ou « monarchiquement » organisée. À tous les échelons de la vie ecclésiale, les clercs (curé, évêque, pape) n'ont pas de comptes à rendre aux fidèles ou à leurs pairs. L'expression de la communion ecclésiale est donc déficitaire aussi dans l'Église catholique. Et c'est vrai aussi de la communion entre les Églises locales. Pensons aux limites imposées naguère aux décisions pastorales et à l'enseignement des conférences épiscopales (motu proprio *Apostolos suos*), et plus fondamentalement à la dissociation entre collège des évêques et communion des Églises, c'est-à-dire la dissociation entre l'ordination d'un évêque (son insertion dans le collège épiscopal) et la présidence d'une Église locale (réelle, concrète), dans l'enseignement des derniers papes. En recourant à la question de départ de l'expression de la communion instaurée par la grâce, on peut voir ce qui est insuffisant et doit donc être corrigé tant du côté protestant que du côté catholique, mais aussi évaluer la légitimité des différences qui subsistent et atteindre ainsi un véritable consensus différencié ou différenciant.

Prendre en compte les Églises réelles dans leur vécu

Enfin, pour progresser vers l'unité, il est nécessaire de dépasser les considérations théoriques (ecclésiologiques) sur l'Église pour prendre en compte la (non-)réalisation effective de la communion du salut, car l'Église est une réalité sociale. L'attention de la théologie aux facteurs non théologiques ou non doctrinaux (ethniques, culturels, historiques, géographiques, linguistiques, politiques...) permettra d'identifier les sources du mal de la division et d'ouvrir ainsi des voies de guérison. Quelle est la manière d'être et de vivre de nos Églises respectives? Quelle est leur éthique vécue, leur manière de réaliser, de donner à voir dans nos sociétés la vocation et la promesse contenues dans la communion chrétienne du salut? Cela suppose aussi un dialogue entre Églises chrétiennes sur l'éthique en tant que telle.

Précisément, cela me paraît être un nouveau défi œcuménique, comme le pointe très bien André Birmelé dans un article à paraître dans la *Revue théologique de Louvain* (« Comprendre

la situation œcuménique actuelle »). Les Églises sont aujourd'hui confrontées, en leur sein et entre elles, à ce que d'aucuns dénoncent comme des « schismes » ou « hérésies » éthiques (autour des questions du début et de la fin de la vie humaine, de l'orientation sexuelle notamment) .

CONCLUSION

Quels sont les enjeux actuels de l'œcuménisme pour l'Église catholique notamment ?

La sensibilisation à l'œcuménisme de l'ensemble du Peuple de Dieu, dont la reprise actuelle me semble plus nécessaire que jamais, reste une exigence constante au sein de l'Église catholique, avec ses implications pour la conversion spirituelle de chacun et les réformes institutionnelles corrélatives. Une authentique réception, par le plus grand nombre, des accords déjà atteints y contribuerait puissamment. Cependant, la condition d'une avancée décisive vers le rétablissement de la communion entre Églises est au-delà de la plupart de ces remarquables acquis: elle réside dans une mise en œuvre élargie, généralisée et officiellement reçue de « consensus différenciés » ou « différenciants » entre l'Église catholique et d'autres Églises.

Ce concept œcuménique est en effet le seul à même, à ce stade, de permettre de penser et de pratiquer une unité dans la diversité ou la pluralité, une diversité qui ne remette pas en cause l'unité, une unité qui ne soit pas uniformité. [Les déclarations christologiques de l'Église catholique avec les anciennes Églises orientales et surtout la *Déclaration commune sur la justification* en sont des paradigmes. Dans ces accords, le consensus sur des vérités fondamentales est tel que certaines différences de langage, de forme de pensée théologique et d'accentuation confessionnelle sont non seulement compatibles avec un consensus fondamental, mais même portées par lui et ainsi ouvertes les unes aux autres.]

C'est ce type de consensus différencié ou différenciant (doctrinal, liturgique, institutionnel...) qu'il faut aujourd'hui promouvoir entre Églises chrétiennes, chacune étant d'abord renvoyée à elle-même pour y réaliser une communion diversifiée ou pluriforme [(à l'intérieur même de l'Église [catholique] latine, entre Église latine et Églises orientales catholiques)]. L'œcuménisme commence en effet à l'intérieur de chaque Église, pour qu'elle soit plus fidèle au Christ. C'est un des fruits de la correction fraternelle impliquée par la démarche œcuménique.

Au-delà même de ces différences jugées légitimes, il nous faut sans doute apprendre à vivre aussi désormais avec de véritables divergences, du moins avec des dissymétries ou asymétries entre Églises chrétiennes. Ces dissymétries sont en effet « consubstantielles » aux cohérences systémiques, spirituelles, intellectuelles et institutionnelles, propres aux différentes confessions; il serait vain de vouloir en détacher tel ou tel élément (la compréhension du ministère ordonné, par exemple). La question posée à l'Église catholique en particulier est donc celle-ci: pourra-t-elle accepter, dans une autre confession chrétienne, des divergences structurelles par rapport à sa cohérence confessionnelle propre? Est-elle prête aussi, avec les autres Églises, à remonter à l'origine de ces dissymétries systémiques pour mieux les comprendre, pour identifier aussi les lacunes dont toutes souffrent, tant du côté catholique que des autres chrétiens, et ainsi y remédier de part et d'autre, de manière à ce que ces dissymétries cessent d'être séparatrices, sans pour autant disparaître comme telles?

Au-delà de ces indispensables « consensus différenciés » ou « différenciants », où le rôle paradigmatique de l'Église catholique pourrait avoir un effet d'entraînement en raison même de son importance numérique, il faut encore que les peuples chrétiens de chaque Église, dans leur existence et leur « chair » vivantes, soient en quête de l'unité, que l'œcuménisme devienne pour eux une affaire existentielle et vitale. Aussi y a-t-il lieu de repérer et de démonter les facteurs plus concrets, et plus déterminants en définitive que la doctrine, qui entravent cette marche vers l'unité, et par là même de travailler à guérir ces sources non théologiques de division. Plus positivement, il y a lieu, non seulement de valoriser tous les *faits* de communion qui existent déjà entre Églises, et ils sont nombreux, mais aussi d'en susciter toujours de nouveaux par la prière commune, les échanges, les rencontres et les actions communes, qui préparent le rétablissement officiel de la communion par les autorités ecclésiales. C'est notamment le cas de certains mouvements spirituels transconfessionnels: ils ne connaissent plus les « frontières » traditionnelles entre les Églises catholique, orthodoxe, anglicane ou protestante. Un même mouvement spirituel, comme le pentecôtisme historique ou le renouveau charismatique, peut être transversal aux différentes confessions chrétiennes et, *de facto*, favoriser le rapprochement entre chrétiens. Même si l'œcuménisme est aussi nécessairement doctrinal, ce « transconfessionnalisme » spirituel s'inscrit dans le sillage du décret sur l'œcuménisme, qui reconnaît que « sous l'action de l'Esprit Saint, est né un mouvement qui s'amplifie également de jour en jour chez nos frères séparés en vue de rétablir l'unité de tous les chrétiens » (UR 1).

À côté de ces mouvements spirituels transconfessionnels, qui peuvent favoriser le rapprochement entre chrétiens de différentes dénominations, il est cependant d'autres communautés chrétiennes nouvelles qu'on peut qualifier de « non dénominationnelles » à la croissance spectaculaire, des groupes « néo-pentecôtistes » et « néo-évangéliques », qui pensent avoir un accès immédiat à l'Écriture sainte et pouvoir faire abstraction de l'histoire de l'Église, considérant ainsi les appartenances confessionnelles comme superflues. Comment trouver de nouveaux chemins pour entrer en dialogue avec ces groupes ? Tel est un autre grand défi œcuménique actuel des Églises dites historiques.

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

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